

# INDICE

<i>Abstract</i> .....	p.	iii
<b>Ringraziamenti</b> .....	p.	vii
<b>Indice</b> .....	p.	ix

## **Introduzione**

1. Finalità della ricerca .....	p.	1
2. Il contesto disciplinare del presente lavoro .....	p.	2
3. Una teoria generale del legame sociale .....	p.	5
4. Struttura dell'opera .....	p.	6
5. Nota di metodo .....	p.	7

## **I PARTE**

### *Ontologia del legame sociale*

#### **I – Le categorie per una ontologia sociale**

1. Introduzione .....	p.	11
2. Alla ricerca di una ontologia di riferimento .....	p.	13
2.1. Il <i>top level</i> di BFO .....	p.	13
2.2. Sottoclassi dei continui dipendenti .....	p.	16
2.3. La dipendenza .....	p.	19
2.3.1. La dipendenza ontologica .....	p.	20
2.3.2. Dipendenza istituita e dipendenza emergente .....	p.	23
2.3.3. Dipendenza e indipendenza degli enti sociali .....	p.	25
2.4. Riordinando gli enti sociali .....	p.	26
3. Emergentismo .....	p.	30
3.1. Critiche all'emergentismo .....	p.	32
3.2. Sulla riduzione dell'emergente ai costituenti .....	p.	33
3.3. Versioni leggere di emergentismo .....	p.	35
3.4. Ciò che emerge .....	p.	37

#### **II – Irriducibilità del legame sociale**

1. Introduzione .....	p.	41
2. Tesi negazioniste .....	p.	42
2.1. Individualismo metodologico .....	p.	44
2.1.1. Critiche al legame sociale mosse dall'individualismo metodologico .....	p.	46
2.1.2. Le risposte puntuali .....	p.	48
2.1.3. Tre limiti dell'individualismo metodologico .....	p.	52
2.2. Critiche riduzioniste .....	p.	55
2.2.1. La riduzione ai congiunti .....	p.	56

2.2.1.1. Congiunti senza identità .....	p.	59
2.2.2. Enti sociali come enti finzionali .....	p.	60
2.2.2.1. Irriducibilità del sociale al finzionale .....	p.	64
2.2.3. I pericoli dell'argomento del regresso di Bradley .....	p.	67
3. Le forme di legame sociale .....	p.	70
3.1. Fenomenologia delle relazioni sociali e legame .....	p.	70
4. Il legame sociale come terza via tra individualismo e olismo .....	p.	75

### **III – All'origine del legame sociale**

1. Introduzione .....	p.	81
2. Genealogia della socialità: il primato del legame sociale .....	p.	82
3. Il legame sociale per l'ontogenesi dell'agente sociale .....	p.	84
4. Quali sono le parti del corpo sociale .....	p.	86
4.1. Essere umano, soggetto, individuo: termini inadeguati .....	p.	87
4.2. Un altro termine inadeguato: persona .....	p.	87
4.3. Agente .....	p.	92
4.4. Agente sociale .....	p.	94
4.5. L'intenzionalità .....	p.	98
4.6. L'intenzionalità collettiva .....	p.	100
5. Dall'atto al legame sociale .....	p.	104
5.1. La fidanzata automatica .....	p.	105
5.2. Gli atti sociali in Adolf Reinach .....	p.	109
5.2.1. Necessità dell'atto sociale di essere percepito .....	p.	110
5.2.2. Lato esteriore e interiore degli atti sociali .....	p.	111
5.3. Atti sociali e legame istituito .....	p.	112
5.4. Atti muti e legame emergente .....	p.	114
6. Enti sociali e oggetti sociali .....	p.	116
6.1. Lo strano caso della Fiorentina .....	p.	118
6.2. Dalla Fiorentina all'ontologia sociale .....	p.	121
6.3. L'ontologia senza oggetti di John Searle .....	p.	123
6.4. Oggetti e continui indipendenti metafisici .....	p.	125

## **II PARTE**

### ***Metafisica del legame sociale***

#### **IV – Metafisica generale**

1. Introduzione .....	p.	129
2. Legame sociale in senso ampio e in senso stretto .....	p.	130
2.1. Insieme, gruppo, legame sociale .....	p.	134
3. La norma .....	p.	136
3.1. Regola, norma, dovere, obbligo .....	p.	137
3.2. Regole morali e regole sociali .....	p.	138
3.3. Conflitti tra norme e tra tipi di norme .....	p.	140
3.4. Regole sociali tra galateo e cortesia .....	p.	144
4. Legame e appartenenza .....	p.	148
4.1. Fenomenologia dell'appartenenza .....	p.	149
5. Meccanismi conservativi del legame sociale .....	p.	153
5.1. Fedeltà all'origine del legame sociale .....	p.	154
5.2. Motivazione estrinseca .....	p.	155
5.3. Motivazione intrinseca e sensi di colpa .....	p.	157
5.3.1. Jaspers e i tipi di colpa .....	p.	159

6. Patologie del legame sociale .....	p. 162
6.1. Legame distruttivo degli agenti in legame .....	p. 164
6.2. Conflitto di legami, conflitto di appartenenze .....	p. 165
6.3. Nepotismo .....	p. 166

#### **V – Metafisica dei legami emergenti**

1. Introduzione .....	p. 169
2. Keith Sawyer e il paradigma dell'emergenza nelle scienze sociali .....	p. 170
2.1. Il paradigma dell'emergenza migliorato .....	p. 173
3. L'emergenza nell'interazione tra agenti .....	p. 175
4. L'emergere del legame sociale .....	p. 179
5. L'emergenza nel livello D .....	p. 180
5.1. Il ruolo e lo <i>status</i> .....	p. 180
5.2. Regole di coordinamento .....	p. 183
5.2.1. Limiti delle regole di coordinamento .....	p. 188
5.3. Incontro, conversione e sequela .....	p. 189
5.4. Cooperazione e reciprocità .....	p. 190
6. L'emergenza nel livello E .....	p. 192
6.1. Ontologia del dono: l'attuale babele .....	p. 192
6.2. Dono o doni? Una scelta nella concettualizzazione .....	p. 193
6.3. Cortesia e donazione .....	p. 196
6.4. Il linguaggio del dono è linguaggio della cortesia .....	p. 197
6.5. La funzione della cortesia per il legame emergente .....	p. 198
6.6. Il legame e la donazione .....	p. 200
6.7. Forme modificate di donazione .....	p. 201

#### **VI – Metafisica dei legami istituiti**

1. Introduzione .....	p. 203
2. Le Dichiarazioni in John Searle .....	p. 204
3. Legame istituito e atto di istituzione .....	p. 207
3.1. La forza dell'istituzione .....	p. 210
3.2. Procedure di istituzionalizzazione .....	p. 212
3.3. Le ragioni del proceduralismo .....	p. 214
4. Accordo, assenso, accettazione .....	p. 217
4.1. Il meccanismo dell'accettazione .....	p. 219
4.2. Searle sull'accettazione: un fraintendimento .....	p. 222
5. Dall'atto di istituzione al legame istituito .....	p. 223
5.1. Legame e organizzazione .....	p. 224
6. Documento .....	p. 226
6.1. La documentalità in Maurizio Ferraris .....	p. 228
6.2. Alcune difficoltà circa l'ontologia sociale di Ferraris .....	p. 229
6.3. Documento come attestazione nei legami istituiti .....	p. 231

### **III PARTE**

#### ***Testare la teoria***

#### **VII – Paradossi e dilemmi del legame sociale**

1. Introduzione .....	p. 237
2. I paradossi del legame sociale .....	p. 238
2.1. Desiderare l'indesiderato e non desiderare il desiderato .....	p. 240
2.2. Il paradosso della democrazia .....	p. 242

2.3. Le elezioni .....	p.	244
2.4. Scortesia cortese e cortesia scortese .....	p.	245
2.5. I novelli sposi smemorati .....	p.	246
2.6. Sulla possibilità del dono .....	p.	248
2.7. Dono e reciprocazione .....	p.	250
2.8. La gratitudine .....	p.	251
2.9. Il riconoscimento .....	p.	252
2.10. La rottura del legame in nome del legame (Paradosso di Moro) .....	p.	253
2.11. Paradosso della compenetrazione dei gruppi sociali.....	p.	254
3. I dilemmi del legame sociale .....	p.	257
3.1. Conflitto tra sociale e morale .....	p.	258
3.2. Molteplici appartenenze .....	p.	259
3.3. Dilemma dei ruoli in conflitto .....	p.	261

## CONCLUSIONI

1. Risultati principali .....	p.	263
2. Risultati collaterali .....	p.	265
3. Limiti intrinseci della ricerca e prospettive .....	p.	267

<b>Breve glossario</b> .....	p.	271
------------------------------	----	-----

<b>Bibliografia</b> .....	p.	273
---------------------------	----	-----

# Introduzione

## 1. Finalità della ricerca

Detto con uno slogan, il nucleo tematico che sta al fondo del lavoro che qui vado a presentare è che il legame sociale obbliga. Non serve una particolare sensibilità linguistica per cogliervi quasi una tautologia. Obbligare è un termine composto che, etimologicamente, deriva dal prefisso *ob-*, che ha una funzione intensiva, e dal verbo latino *ligare*, legare. Quindi dire che il legame obbliga dovrebbe suonare come un'ovvietà. È bene però che i primi passi di un cammino che voglia proseguire a lungo siano semplici, intuitivi e ovvi, appunto. D'altra parte, le cose cominciano molto presto a complicarsi appena ci si chiede, ad esempio, che cosa sia il legame sociale e che cosa, chi, e come esso obblighi. Il fatto stesso che vi sia qualcosa di designabile come un legame sociale fa poi problema a molti autori. Si vede già subito che, come nelle migliori avventure teoretiche, l'ovvietà del legame che obbliga si rivela, scalfita la superficie, qualcosa di concettualmente misterioso, speculativamente problematico, dialetticamente controverso e, perciò, affascinante per un filosofo.

Il presente testo propone una teoria realista del legame sociale, svolta nei termini di una ontologia sociale. La filosofia moderna, toccata dal crampo mentale del dubbio cartesiano, guardava alla filosofia a partire dalla gnoseologia, ma dopo il programma husserliano, sintetizzato dal motto «torniamo alle cose stesse», sempre di più al centro del filosofare è ritornata l'ontologia. Grati alla modernità che, anche con la sua eredità e le sue derive ermeneutiche, postmoderne, costruttiviste e scettiche, ci ha messo in guardia dal realismo ingenuo, in molti guardiamo alla realtà che conserva un suo ordine intrinseco, investigabile ed esplicitabile. Il fronte dei realisti che si occupano di filosofia sociale è ormai di tutto rispetto e guadagna sempre nuovi sostenitori. Tra i principali nomi vorrei ricordare, tra gli studiosi stranieri, almeno

Margaret Archer, Dave Elder-Vass, David-Hillel Ruben, Keith Sawyer, John Searle, Paul Sheehy. In Italia bisogna ricordare Maurizio Ferraris. Naturalmente si tratta di un fronte piuttosto variegato, con importanti differenze al suo interno di cui, in qualche misura, darò conto nel corso della ricerca, anche se la ricostruzione storiografica non sarà una preoccupazione del testo. Ciò che mi sta a cuore e mi pare più urgente è invece la formulazione di una teoria che dia il giusto risalto a un tema, quello del legame sociale, che a mio parere è stato sottovalutato dalla più recente letteratura (per esempio, quella degli stessi autori appena citati), mentre è stato affrontato con strumenti inadeguati da quella meno recente.<sup>1</sup> Il tema del legame sociale, cercherò di mostrare, può costituire la chiave di una importante teoria esplicativa della realtà sociale.<sup>2</sup>

## 2. Il contesto disciplinare del presente lavoro

Svolgerò la ricerca nell'ambito della filosofia sociale, facendo tesoro delle più recenti ricerche nell'ambito dell'ontologia e in un dialogo critico preferenziale coi maggiori contributi che sono stati dati recentemente in tale contesto disciplinare. A dire il vero, la filosofia sociale è stata a lungo la cenerentola delle scienze sociali, ma

---

<sup>1</sup> Circa la letteratura meno recente, alludo alle ricerche a cavallo tra la filosofia politica e la filosofia sociale svolte nel primo Novecento (per esempio, quelle di Martin Buber), ma anche alla fenomenologia sociale tedesca di inizio Novecento (soprattutto i lavori di Edith Stein e Dietrich von Hildebrand). Cfr. P. PREMOLI DE MARCHI, *Uomo e relazione. L'antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*, Milano, Franco Angeli, 1998; G.P. TERRAVECCHIA, *La fondazione comunitaria dello Stato in Edith Stein*, in *Per la filosofia*, XII (1995), pp. 75-87; G.P. TERRAVECCHIA, *La persona come essere sociale*, in *Edith Stein e Luigi Stefanini. Esperienza – Persona – Società. Atti del Convegno della Fondazione Luigi Stefanini. Treviso 18-19 gennaio 2002*, Milano, Prometheus, 2004, pp. 327-336; G.P. TERRAVECCHIA, *Fenomenologia sociale. Il contributo di Dietrich von Hildebrand*, Padova, Diade, 2004.

<sup>2</sup> A partire da un lavoro di fondazione come quello qui avviato, molto del dibattito tra comunitaristi (soprattutto Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor) e liberali (soprattutto John Rawls, Ronald Dworkin, Robert Nozick) sarebbe impostato su terreno che mi pare più solido, capace di semplificare molti punti che in quelle opere nascono da una carente fondazione ontologica della realtà sociale. Qui posso però solo suggerire un tale giudizio, dato che per dimostrarlo ci vorrebbe un'opera a sé. Per una buona introduzione al comunitarismo, tra le molte disponibili, suggerisco: A. DE BENOIST, *Identità e comunità*, trad. it. a cura di A. Carrino, Napoli, Guida, 2005; V. PAZÉ, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2002; V. PAZÉ, *Il comunitarismo*, Roma-Bari, Laterza, 2004. Per una buona introduzione al liberalismo, tra le molte disponibili, suggerisco: R. CUBEDDU, *Atlante del liberalismo*, Roma, Ideazione, 1997; A. LAURENT, *Histoire de l'individualisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993; trad. it. di M.C. Marinelli, *Storia dell'individualismo*, Bologna, Il Mulino, 1994. Per un confronto si vedano: W. KYMLICKA, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1990; trad. it. di R. Rini, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Milano, Feltrinelli, 1996; F. VIOLA, *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Milano, Vita e Pensiero, 1999. Un testo importante che raccoglie in traduzione anche alcuni importanti saggi classici del dibattito tra comunitarismo e liberalismo è A. FERRARA (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma, Editori Riuniti, 1992.

negli ultimi anni le cose sono andate migliorando. Dalla pubblicazione del lavoro di Searle, *La costruzione della realtà sociale* (1995),<sup>3</sup> vi è stato un cambiamento e le ricerche in filosofia sociale stanno catturando sempre di più l'attenzione degli studiosi. Il libro di Searle ha i suoi meriti, ma non è certo l'unico motivo di questa stagione felice. Essa deve molto anche alle numerose ricerche su temi di dettaglio, come ad esempio l'intenzionalità collettiva, la fiducia, il dono, e al notevole sviluppo dell'ontologia che si sta sempre di più occupando della realtà sociale. Inoltre, da un lato Internet e i *social network* stanno portando alla ribalta l'analisi delle reti sociali, dall'altro la teoria dei giochi analizza le interazioni sociali con strumenti matematici, applicati in ambito informatico nei sistemi multiagente. Questi ultimi consistono in simulazioni *software* dei sistemi sociali. L'idea di poter studiare la realtà sociale facendo esperimenti ha attirato interesse e ha portato a piste di ricerca promettenti e, soprattutto, a risultati importanti.<sup>4</sup> Questo quadro indubbiamente positivo è segnato però da alcune ombre.

Tra i motivi che spiegano la situazione non ancora del tutto felice in cui versa la filosofia sociale vi è la sua giovane età. Anche se presente già nei classici greci, essa non può mettere in campo l'imponente tradizione di studi condotti con chiarezza metodologica e tematica che invece altre scienze sociali possono esibire. Mi limito qui a fare gli esempi dell'economia e della sociologia. Finora da parte di molti non si è capita l'importanza della filosofia sociale, la si è confusa con la sociologia (che è una scienza empirica), o con la filosofia politica (che si occupa soprattutto del potere e di un tema a esso connesso, cioè la distribuzione delle risorse e quindi della giustizia). In generale se ne sono fraintese le finalità e il metodo. Nei migliori dei

---

<sup>3</sup> J.R. SEARLE, *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press-Harmondsworth, Penguin, 1995; trad. it. di A. Bosco, *La costruzione della realtà sociale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1996.

<sup>4</sup> Un testo con un taglio divulgativo è S. JOHSON, *Emergence: The Connected Lives of Ants, Brains, Cities, and Software*, New York, London, Toronto, Sydney, Singapore, Scribner, 2001; trad. it. di A. Antonini, *La nuova scienza dei sistemi emergenti. Dalle colonie di insetti al cervello umano, dalle città ai videogame e all'economia, dai movimenti di protesta ai network*, Milano, Garzanti, 2004; tra i classici, per certi aspetti ormai datati: J.H. HOLLAND, *Hidden Order: How Adaptation Builds Complexity*, New York, Basic Books, 1995; J.H. HOLLAND, *Emergence: From Chaos to Order*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1998; i lavori di Epstein sono irrinunciabili J.M. EPSTEIN, R. AXTELL, *Growing Artificial Societies: Social Science from the Bottom Up*, Cambridge (Ma.), London, The MIT Press, 1996; J.M. EPSTEIN, *Generative Social Science: Studies in Agent-Based Computational Modeling*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2006; altrettanto può dirsi per il prezioso libretto M. RESNICK, *Turtles, Termites, and Traffic Jams: Explorations in Massively Parallel Microworlds*, Cambridge Massachusetts, London, The MIT Press, 1997; un testo piuttosto tecnico e molto ampio e ricco è G. WEISS (ed.), *Multiagent Systems: A Modern Approach to Distributed Artificial Intelligence*, Cambridge (Ma.), London, The MIT Press, 1999.

casi le si è assegnato un ruolo parziale o ancillare alle scienze sociali forti.<sup>5</sup> Spesso le altre scienze sociali hanno dovuto supplire all'assenza della filosofia sociale. Perciò, si trovano suoi frammenti anche molto importanti, ad esempio, nelle opere dei sociologi, o in quelle dei filosofi del diritto. Fuori dalle scienze sociali, ma rilevanti per esse, se ne trovano, ad esempio, nelle opere di estetica. Soprattutto, per molti anni il dibattito si è incagliato nelle discussioni sulla metodologia, stentando a procedere verso le cose stesse, per così dire.

I fraintendimenti e le confusioni in cui versa la filosofia sociale hanno spinto Searle a proporre di ribattezzare lo studio filosofico della natura della società umana, col nome «Filosofia della società».<sup>6</sup> Si tratta di una proposta che ha almeno un grande pregio: l'espressione ha una certa freschezza ed è perciò più difficile che si equivochi sui suoi soggetti e sul suo metodo. Quantomeno l'espressione segnala una novità con cui lo studioso che la incontra dovrebbe fare i conti. Il limite della proposta di Searle consiste invece nel sospetto di parzialità che essa suscita: dopo Ferdinand Tönnies la parola «società» viene associata a forme di relazione formali, fredde, «meccaniche», e contrapposta a «comunità» che designerebbe invece forme di relazione calde, organiche.<sup>7</sup> Tale parzialità del termine si riflette anche nelle teorie strutturaliste e funzionaliste. Il termine nelle scienze sociali ha perciò di regola un significato ristretto, rispetto a quanto intende Searle. Soprattutto, tra i contenuti della disciplina, per come lo stesso Searle la sviluppa, ci sono temi che non riguardano la società, come ad esempio lo statuto ontologico delle forme di relazione pre-sociali. Il fatto di scegliere un nome che non raccolga in sé nemmeno tutte le principali tipologie di contenuti trattati sembra dunque fallimentare. Un buon compromesso potrebbe essere quello di usare l'espressione «Filosofia della realtà sociale», o anche

---

<sup>5</sup> Quanto alle proposte parziali merita citare quella di Honneth che nei lontani anni Novanta del Novecento, riflettendo sul malessere della disciplina, propone di uscirne facendo della filosofia sociale uno studio delle patologie del sociale (cfr. A. HONNETH, *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, trad. it. di A. Borsari, in *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, 9 (1996), pp. 319-330). Se una tale angolazione venisse, ad esempio, proposta in questa sede, si ridurrebbe il discorso sul legame sociale ad alcuni temi come, ad esempio, la raccomandazione, l'ipocrisia nelle forme di legame sociale, legami e crimine organizzato. Sarebbe molto interessante, ma davvero ancora troppo poco.

<sup>6</sup> J.R. SEARLE, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, Oxford, 2010, pp. 5-6.

<sup>7</sup> F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, Reissland, 1887; trad. it. di G. Giordano, *Comunità e società*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963.



la più breve e, forse, ricercata: «Filosofia della socialità». Esse mi paiono più precise di quella proposta da Searle.

La discussione sull'etichetta da mettere alla disciplina, se non altro, mi ha offerto l'occasione di dare alcune importanti indicazioni circa la specificità del metodo e il campo della prospettiva di ricerca adottati di seguito. Cerco ora di chiarire l'oggetto tematico di quanto segue e di giustificare il modo in cui il discorso sarà organizzato.

### **3. Una teoria generale del legame sociale**

In un'epoca in cui si prediligono le indagini di dettaglio, svolgere una teoria generale è, inevitabilmente, andare controcorrente. Si tratta di una direzione di lavoro non comune, anche per le oggettive difficoltà che questo tipo di imprese comporta. Come esempi paradigmatici vorrei qui menzionare un paio di teorie generali della realtà sociale alla cui luce intendo chiarire il tipo di ricerca che vado a svolgere. Si tratta dei lavori di John Searle e di Maurizio Ferraris.

I libri di Searle dedicati interamente alla realtà sociale, che già ho citato, costituiscono due importanti tentativi di formulare una teoria generale della società. L'approccio searliano è costruttivista: da un numero relativamente limitato di nozioni il filosofo cerca di abbozzare un quadro della realtà sociale: si dà conto di realtà *prima facie* piuttosto eterogenee fra loro come i campionati di calcio, gli eserciti, i partiti, gli Stati, le multinazionali, gli enti *no profit*, fino agli oggetti sociali come il denaro, i cacciaviti e le vasche da bagno. Insomma, se la teoria di Searle non spiega tutto, si presenta però come se in essa ci fosse tutto ciò che veramente conta.

Un altro tentativo di sviluppare una teoria generale è svolto da Ferraris che ricapitola l'ontologia sociale nella legge: «oggetto = atto iscritto», proponendo che la documentalità sia il tema centrale della filosofia sociale.<sup>8</sup> Tutta la realtà sociale, secondo l'autore, è riconducibile alla documentalità, perciò la sua è una teoria che riconduce a unità ciò che in sé è complesso e articolato.

La presente teoria non ha la presunzione di toccare tutto quello che veramente conta nella realtà sociale, né la pretesa di fornire un paradigma che riconduca il molteplice a unità. Essa è una teoria generale perché, per dare conto dei legami

---

<sup>8</sup> M. FERRARIS, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

sociali, si devono affrontare temi di ampia portata relativi alla realtà sociale, come il dono, le norme sociali e l'intenzionalità collettiva e perché lo stesso tema dei legami sociali riguarda fenomeni di ampio respiro. Si tratta, insomma, di una teoria che attraversa la realtà sociale e ne mostra alcune forme strutturali.

Quanto segue costituisce dunque uno studio filosofico sulla natura della realtà sociale in cui focalizzerò l'attenzione sul legame sociale. Si tratta, diversamente da quanto fa Searle, di fornire una teoria sociale in senso ampio, perciò nella propria impostazione di base la presente ricerca non sarà circoscritta alla realtà umana. La quasi totalità del lavoro, tuttavia, si focalizzerà sulla socialità umana.

#### **4. Struttura dell'opera**

Il testo si articola in due parti principali: un'ontologia del legame e una metafisica del legame. Nell'adottare questa terminologia impegnativa, seguo in qualche misura la distinzione tra ontologia e metafisica presentata e discussa criticamente in anni recenti da Achille Varzi.<sup>9</sup> L'ontologia, afferma Varzi, risponde al quesito su cosa c'è, mentre la metafisica risponde alla domanda su cosa sia ciò che c'è. Seguo questa distinzione parzialmente, dicevo, perché non separo l'ontologia dalla metafisica, ma tratto la prima come una parte della seconda, ritenendo che vi sia una profonda unità tra le due. Perciò le due parti del testo citate sono più funzionali a garantire chiarezza espositiva che a demarcare una presunta oggettiva separazione tra due ambiti concettuali. Forse è superfluo chiarire che l'adozione del termine «metafisica» non comporta da parte mia alcun appello o riferimento al soprannaturale. La realtà sociale è metafisica in quanto è altra da ciò che è oggetto della fisica e, come cercherò di mostrare, è ontologicamente irriducibile al fisico. Tuttavia non c'è nulla di soprannaturale nel suo costituirsi, o almeno non è di quello che mi occupo qui.

Più in dettaglio, ciascuna delle due prime parti si articola in tre capitoli. La terna che compone l'ontologia del legame sociale si occupa, rispettivamente, di fissare le categorie per svolgere l'ontologia del legame (I), mostrare l'irriducibilità del legame (II), ripercorrere le tappe che vanno dall'agente sociale, all'azione, fino a quell'ente sociale che è il legame sociale il quale si costituisce attraverso l'azione. Nel corso dei

---

<sup>9</sup> A.C. VARZI, *Ontologia*, Roma-Bari, Laterza, 2005; A.C. VARZI, *Sul confine tra ontologia e metafisica*, in *Giornale di metafisica*, 29 (2007), pp. 285-303.

primi tre capitoli si osserveranno due tipologie fondamentali e fra loro irriducibili di legame: quello emergente e quello istituito. La seconda parte della ricerca sarà segnata da questa distinzione. Infatti, nella metafisica del legame, dopo la metafisica generale (IV), dedicata a identificare e discutere ciò che accomuna tutte le forme di legame, seguono la metafisica dei legami emergenti (V) e la metafisica dei legami istituiti (VI).

Infine, partendo dal presupposto che una buona teoria è capace di fornire risposte a problemi difficili, l'ultimo capitolo, raccolto in una parte a sé, discuterà, alla luce della teoria esposta in precedenza, alcuni paradossi e dilemmi del legame sociale.

### **5. Nota di metodo**

Data la vastità della letteratura che riguarda i temi trattati, è semplicemente impossibile discutere tutta la bibliografia rilevante. Mi sono perciò limitato a indicare in nota i testi che presento e discuto nel corpo del testo, oltre a quelli ai quali rimando per approfondimenti. Nella bibliografia finale è raccolto tutto ciò che ho citato e tutto ciò di cui sono consapevole che abbia esercitato una qualche influenza diretta sulle cose che ho scritto. Ho cercato con cura di evitare uno stile erudito, dato che il presente lavoro, come ogni opera filosofica, va misurato per il valore della teoria proposta e per il rigore dei suoi argomenti, non per quello che il suo autore ha letto.



# I PARTE

*Ontologia del legame sociale*



# I

## Le categorie per una ontologia sociale

### **1. Introduzione**

Il presente capitolo fissa e giustifica l'apparato concettuale che userò poi per svolgere le parti più strettamente di contenuto. Certo non si può definire tutto perché a farlo ne segue un regresso e, alla fine, una circolarità che non spiegano nulla. I concetti chiave di una teoria sono però gli strumenti fondamentali di cui ci si serve e il fatto di disporre di alcuni, piuttosto che di altri, porta il discorso al successo, o al fallimento, nel dare conto dei fenomeni spiegati dalla teoria. Questo modo di procedere piano risponde a una scelta consapevole del dibattito epistemologico svoltosi soprattutto a partire dagli inizi del Novecento.

L'empirismo, infatti, come anche la fenomenologia dei primi decenni del Novecento sono stati ingenui a pensare che la realtà si dia semplicemente al soggetto conoscente e che la teoria possa descrivere la realtà semplicemente per come essa è, in quanto ente o insieme di enti «là fuori», o in quanto vissuto di coscienza. Questa ingenuità è stata oggetto di severe critiche nel corso della seconda metà del Novecento; tuttavia, in molti si sono lasciati prendere la mano e hanno finito con lo sganciare del tutto il discorso, l'apparato concettuale, dal fenomeno. In questa direzione si è mosso il postmoderno, perso in una deriva nichilista, destrutturante ed ermeneutica, senza punti di riferimento, mosso dal semplice autocompiaciuto gioco dei rimandi.

Senonché la realtà si lascia descrivere nella misura in cui il linguaggio, o meglio l'apparato linguistico-concettuale a disposizione, è in grado di coglierne le diverse sfumature. Più ricco e potente l'apparato, maggiori sono le possibilità che esso sia

preciso (cioè capace di cogliere *solo* la realtà oggetto della teoria) e accurato (capace di cogliere *tutta* la realtà oggetto della teoria). Più ricco esso è, potenzialmente migliore è la teoria che ne deriva. Naturalmente, per contro, un linguaggio troppo ricco può far credere che ci siano anche cose che non esistono. Bisogna insomma calibrarlo con cura, tenendo conto delle potenzialità semantiche dei termini adottati.<sup>1</sup>

Soprattutto, il ricercatore deve tenere ben presente la realtà che il modello intende esprimere, altrimenti rischia di dire meno, o più, di quanto dovrebbe e la teoria perde in precisione, o in accuratezza. Mantenere un approccio realista consente di avere un termine di riferimento su cui misurare il valore della formulazione dell'apparato concettuale e la teoria che ne segue, così che i fatti possano fornire controesempi che falsificano quanto prospettato.

Il presente capitolo si articola in due parti che si occupano, rispettivamente, di esplicitare il *top level* dell'apparato ontologico di riferimento per la teoria svolta di seguito e di spiegare il concetto di emergenza e in particolare l'emergenza debole che costituisce uno dei pilastri della teoria che propongo.

---

<sup>1</sup> Umberto Eco ha formulato un modello semplificato, ma anche per questo esplicitamente potente e ricco di suggestioni: lo richiamo qui semplificandolo ulteriormente. Esso discute quattro cruciali opzioni che si offrono nel formulare un modello del mondo. Nella prima vi sono tanti enti del mondo, quanti enti nel modello che lo descrive (che Eco chiama *Mente*), inoltre gli enti sono relativamente pochi e il modello finisce col descrivere il mondo, raffigurandolo, o rappresentandolo interpretativamente. Chi abbraccia questa opzione ritiene che il mondo sia rappresentato dal linguaggio in maniera univoca o comunque che se ne possano dare rappresentazioni diverse nella formulazione, ma rigide nel riferimento. Questo è il modello del realismo classico dal quale mi distanzio. Nella seconda ipotesi vi sono più enti del mondo che enti nel modello, così che il modello non ha abbastanza termini per esprimere la complessità del mondo. Nella teoria del legame questo caso si realizza, ad esempio, quando si deve usare il termine «amicizia», per designare forme di legame fra loro molto diverse. In genere, nella ricerca scientifica, spesso, si arricchisce il linguaggio per dare conto del mondo. Per esempio, formulando una teoria del legame sociale, come farò di seguito, si può proporre di distinguere tra legame emergente e legame istituito. Nella terza ipotesi il modello ha più elementi di quelli che vi sono nel mondo. Eco suggerisce che la realtà finzionale sia l'esito di una tale prolificità del modello sulla realtà. Secondo alcuni autori la realtà sociale è l'esito di un'esuberanza del linguaggio il quale costruisce la realtà sociale. Avrò modo di discutere questa tesi (cfr., *infra*, cap. II, §§ 2.2.2.ss). Per la quarta ipotesi vi sono tanti enti del mondo quanti enti del modello, ma il loro numero e la complessità delle loro interazioni sono enormi. La situazione che si verrebbe a creare è così sintetizzata da Eco: «La *Mente* affronterebbe il *Mondo* con un eccesso di prospettive, il *Mondo* eluderebbe le trappole della *Mente* cambiando di continuo le carte in tavola» (U. ECO, *Kant e l'ornitorinco*, Milano, Bompiani, 1997, pp. 24-30). La battaglia tra modelli e realtà prospettata da Eco ci dice che l'ontologia e la metafisica sono imprese connaturalmente aperte. Esse però non sono prive di un progredire reale e di strade che si rivelano impercorribili, o superate. Del resto lo stesso Eco, nel corso del libro citato, riconosce che vi è uno «zoccolo duro» dell'essere contro il quale capita che ci si scontri. Uno dei compiti della ricerca consiste nel mostrare che certe vie percorse portano a un urto con l'essere. Un altro compito consiste nel proporre modelli migliori rispetto ai primi. In quest'opera proverò a svolgerli entrambi.



## 2. Alla ricerca di una ontologia di riferimento

Da poco più di un decennio è esplosa la moda di sviluppare ontologie. Vi sono ormai molte ontologie dedicate agli ambiti più disparati, sorte per le esigenze di sistematizzare la concettualizzazione in essi utilizzata e per il bisogno di creare *standard* terminologici chiari e condivisi. Ciò dipende in parte dal fatto che, in informatica, i *database* vanno strutturati usando apparati categoriali ben formulati, così da ottimizzare il *software* e di integrare sistemi tassonomici diversi fra loro. Fatto sta che le ontologie speciali abbisognano di ontologie *top level*, cioè di ontologie che stabiliscano le categorie più generali in base alle quali quelle speciali sono organizzate.

Esistono alcune ontologie di *top level* piuttosto sofisticate (per esempio, BFO, Cyc, DOLCE, SUMO) e crearne un'altra sarebbe inutile e dannoso. Sarebbe inutile perché verosimilmente si finirebbe per reinventare la ruota, per così dire. Ad esser bravi, si creerebbe un'ontologia gemella di qualcuna delle esistenti, oppure se ne formulerebbe una che abbia una qualche somiglianza di famiglia con quelle in uso. Sarebbe poi dannoso, perché, utilizzando verosimilmente una terminologia diversa da quelle già adottate e magari, almeno in parte, non chiaramente riconducibile all'esistente, si aumenterebbe l'attuale babele.

Per i fini della mia ricerca, per fortuna, non è necessario sviluppare qualcosa di nuovo, perché ci sono già diverse opzioni valide tra le ontologie in circolazione. In ciò che segue, chiarirò quali sono le ragioni della mia scelta di una ontologia *top level* che, lo anticipo, è la Basic Formal Ontology (BFO). Sulla base delle sue categorie più generali, ma in maniera autonoma, procederò poi a svolgere la mia ricerca sul legame sociale.

### 2.1. Il *top level* di BFO

Nello scegliere una ontologia tra le esistenti, la prima decisione da prendere si direbbe che debba riguardare l'opzione tra una ontologia quadridimensionalista e una tridimensionalista.<sup>2</sup> Quest'ultima esprime, in qualche misura, il senso comune secondo il quale vi sono oggetti che persistono attraverso il tempo, eventualmente cambiando le loro proprietà. L'oggetto è esteso nello spazio e il tempo ne segna, per

---

<sup>2</sup> Fattori del tridimensionalismo sono, ad esempio, D. Wiggins, E. Hirsh, E.J. Lowe, mentre il quadridimensionalismo è sostenuto, tra gli altri, da W.V.O. Quine, D.K. Lewis, M. Heller, T. Sider.

così dire, il permanere, la durata. L'oggetto esiste nella sua interezza e completezza in ogni istante in cui dura. Il quadridimensionalismo, invece, concepisce l'oggetto come esteso nel tempo, oltre che nello spazio. La temporalità perciò in questo caso è una proprietà intrinseca dell'oggetto il quale, oltre ad avere parti spaziali, ha anche parti temporali: è quadridimensionale, appunto. Tutti e due i tipi raccolgono ontologie pensate prima di tutto per gli oggetti fisici però, con le opportune specificazioni, esse possono applicarsi anche agli enti sociali.

Nel presente contesto, scegliere fra tridimensionalismo e quadridimensionalismo è difficile, dato che circa i legami sociali sembra che si possano fornire buone descrizioni con entrambi gli approcci. Non entro qui nella discussione se il tridimensionalismo sia traducibile in termini quadridimensionalisti e viceversa, suggerendo che la cosa funzionerebbe facilmente per i legami sociali, perché non credo che sia così.<sup>3</sup> Intendo piuttosto dire che se si parla, poniamo, dell'amore tra Enrico e Silvia, si può intendere il legame che c'è tra i due in un dato momento, designando con ciò il vincolo che non ha parti temporali. In tal caso, il tridimensionalismo pare essere il più adatto come apparato categoriale di sfondo. Si può però anche designare la storia d'amore tra i due, allora il quadridimensionalismo offre l'apparato migliore, visto che la storia d'amore ha ovviamente parti temporali. Ciò spiega perché la conversione del tridimensionalismo nel quadridimensionalismo in ontologia sociale non è un affare facile: si rischia infatti di appiattire il legame sulla storia del suo svolgersi, se non anche al modo di essere degli individui.

Come ho anticipato sopra, esiste un'ontologia ben sviluppata e tale da fornire l'apparato categoriale misto di cui vado in cerca: essa infatti è capace di descrivere sia entità tridimensionali, sia quadridimensionali. Si tratta della *Basic Formal Ontology* (BFO).<sup>4</sup> Essa ha un impianto realista, che ben si adatta al tipo di teoria del legame che intendo qui svolgere.

---

<sup>3</sup> Secondo E. Hirsch, ad esempio, il tridimensionalismo e il quadridimensionalismo non farebbero altro che usare linguaggi diversi per descrivere la realtà che è una e una sola (E. HIRSCH, *Physical Object Ontology, Verbal Disputes, and Commons Sense*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 70 (2005), pp. 67-97). Si veda anche L. ANGELONE, L. MORENA, *Tridimensionalismo e quadridimensionalismo*, in M. Ferraris (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Milano, Bompiani, 2008, pp. 583-600.

<sup>4</sup> Per BFO, cfr. A.D. SPEAR, *Ontology for the Twenty First Century: An Introduction with Recommendations*, <http://www.ifomis.uni-saarland.de/bfo/manual/manual.pdf>, 2006. A dire il vero vi è anche una seconda ontologia, simile a BFO per molti aspetti, si tratta di DOLCE, *Descriptive Ontology for Linguistic and Cognitive Engineering*, cfr. <http://www.loa-cnr.it/index.html>.

BFO ha un apparato di stampo aristotelico, ma con sei categorie al *top level*: «universale», «particolare», da un lato, e, dall'altro, «continuo» (suddiviso in due ulteriori categorie) e «occorrente». Se «universale» e «particolare» vantano una tradizione più che millenaria e sono perciò ben noti, lo stesso non può dirsi per le ultime due. Un occorrente è «un'entità che ha parti temporali e che avviene, si svolge, o sviluppa nel tempo. A volte si parla di entità perduranti».<sup>5</sup> Esempi sono la vita di un organismo, la parte più interessante della vita di Van Gogh, la regione spazio-temporale occupata dallo sviluppo di un tumore maligno. La categoria che ho elencato per terza, «continuo», indica invece quell'ente che dura attraverso il tempo, mantenendo la propria identità. La definizione è: «Entità che esiste *in toto* in ogni momento in cui esiste, persiste attraverso il tempo, mantenendo la propria identità, e non ha parti temporali».<sup>6</sup> Esempi di continuo sono un essere umano, una mela matura, la disposizione di un organismo a sanguinare, il muro di Berlino. Essa si articola in «continuo indipendente» e «continuo dipendente». Quanto ai continui indipendenti, in essi ineriscono altri continui come qualità e disposizioni. Si definiscono continui indipendenti: «le entità continue che sono portatrici di qualità e realizzabili; entità alle quali altre entità ineriscono e che a loro volta non possono inerire ad alcuna altra cosa».<sup>7</sup> Esempi sono un organismo, un cuore, un'orchestra sinfonica, una sedia. Infine, i continui dipendenti, come si sarà ormai capito, sono le entità continue che ineriscono ad altre entità, o sono generate da altre entità.<sup>8</sup> Esempi sono la massa di una nuvola, il colore di un pomodoro, l'abbronzatura, il profumo della mozzarella, la liquidità del sangue, il ruolo di farmacista, la funzione del cuore di pompare sangue. Fin qui si sono esaminate tre categorie: continuo indipendente, continuo dipendente, occorrente. Esse si ripresentano, per così dire, due volte, una volta al livello degli universali, una al livello dei particolari. Ne segue insomma un apparato a sei categorie, illustrato nella seguente tabella, che fornisce anche delle esemplificazioni.

---

<sup>5</sup> «An entity that has temporal parts and that happens, unfolds or develops in time. Sometimes also called 'perdurant' entities» (ivi, p. 60). In questo e nei casi seguenti la traduzione è mia.

<sup>6</sup> «An entity that exists in full at any time in which it exists at all, persists through time while maintaining its identity, and has no temporal parts» (ivi, p. 43).

<sup>7</sup> «The continuant entities that are the bearers of qualities and realizables; entities in which other entities inhere and which themselves cannot inhere in anything» (ivi, p. 44).

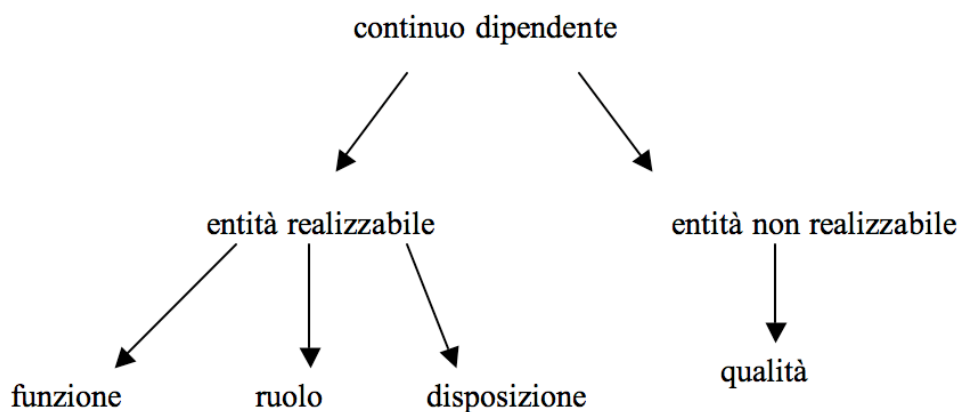
<sup>8</sup> «The continuant entities that inhere in or are born by other entities» (ivi, p. 45).

	continuo		occorrente
	continuo indipendente	continuo dipendente	occorrente
<b>universale</b>	<i>essere umano</i>	<i>abbronzatura</i>	<i>infanzia</i>
<b>particolare</b>	<i>Enrico</i>	<i>abbronzatura di Enrico</i>	<i>infanzia di Enrico</i>

Mentre continuo dipendente e continuo indipendente catturano gli enti tridimensionali, occorrente riguarda quelli quadridimensionali. Si tratta di un apparato concettuale largamente applicato in ambito biomedico: il tridimensionalismo si applica in anatomia, mentre il quadridimensionalismo è adatto a trattare i processi fisiologici. Tale apparato, come cercherò di mostrare, può essere applicato in maniera coerente e proficua alla realtà sociale, anche se ne proporrò delle lievi modifiche, per far sì che possa essere applicato anche in ambito sociale. L'ambito più complesso e articolato nel *top level* riguarda i continui dipendenti, sarà esso l'argomento del prossimo paragrafo.

## 2.2. Sottoclassi dei continui dipendenti

È qui il caso di approfondire lo studio del *top level* dei continui dipendenti, visto che le categorie che ne emergono sono fondamentali per la filosofia sociale.<sup>9</sup> Esso si riassume nel seguente diagramma ad albero che illustro e discuto nel resto del paragrafo:



<sup>9</sup> Oltre al manuale di BFO ho tenuto come riferimento per quanto segue anche R. ARP, B. SMITH, *Function, Role, and Disposition in Basic Formal Ontology*, in *Nature Proceedings*, (2008), pp. 1-4.

Il primo passo consiste nella distinzione tra entità realizzabile e non realizzabile. Con la prima espressione si intende il continuo dipendente che inerisce a entità continue e non è pienamente manifestato in ogni momento in cui esso inerisce a una entità, o a un gruppo di entità.<sup>10</sup> Per entità non realizzabile si intende una qualità, ossia un continuo dipendente che è manifestato se inerisce in qualche modo a una o più entità.<sup>11</sup> Per fare qualche esempio di qualità, si pensi al colore del pomodoro, alla temperatura dell'aria, alla massa di un pezzo d'oro, al peso di una mucca, o alla saldezza di un'amicizia.

Il passo successivo consiste nell'analisi dell'entità realizzabile. Essa infatti si articola in: funzione, ruolo e disposizione. Con la prima delle tre nozioni, quella di funzione, si intende un'entità realizzabile, la manifestazione della quale è un'attività di un continuo essenzialmente diretta a un fine in virtù dell'essere quel continuo un tipo specifico nel tipo o tipi di contesto per cui esso è fatto.<sup>12</sup> Si pensi alla funzione del cuore di pompare il sangue, a quella di un'automobile di trasportare cose o persone, o a quella del Presidente della Repubblica italiana di essere garante della Costituzione. La definizione consente di cogliere che, ad esempio, un certo cuore svolge la funzione di pompare solo nel contesto dell'organismo del quale è parte. Un cuore criocongelato, perciò, non è in grado di esercitare tale funzione.

Quanto alla nozione di ruolo essa si definisce un ente realizzabile, la manifestazione del quale causa un qualche risultato o fine che non è essenziale per un ente continuo in virtù del tipo di cosa che è, ma che può essere servito o partecipato dal tipo di entità continua in alcuni tipi di contesti naturali, sociali o istituzionali.<sup>13</sup> Tra gli esempi che si possono qui fare, il ruolo di una persona come chirurgo, il ruolo di pacere da parte di un essere umano. Il ruolo è inessenziale per l'identità del continuo indipendente di cui si predica. Perciò si dirà che la funzione del cuore è di pompare il sangue, mentre si dirà che il cuore di una gazzella svolge il ruolo di pasto per il leone che ha catturato la povera bestia. Ogni continuo

---

<sup>10</sup> «Realizable entities are dependent continuants that inhere in continuant entities and are not exhibited in full at every time in which they inhere in an entity or group of entities» (ivi, p. 53).

<sup>11</sup> «A dependent continuant that is exhibited if it inheres in an entity or entities at all» (ibidem).

<sup>12</sup> «A realizable entity the manifestation of which is an essentially end-directed activity of a continuant entity in virtue of that continuant entity being a specific kind of entity in the kind or kinds of contexts that it is made for» (ivi, p. 55).

<sup>13</sup> «A realizable entity the manifestation of which brings about some result or end that is not essential to a continuant entity in virtue of the kind of thing that it is, but that can be served or participated in by that kind of continuant entity in some kinds of natural, social or institutional contexts» (ivi, p. 56).

indipendente è se stesso anche se cessa di svolgere un certo ruolo, o se ne assume uno nuovo. Che poi gli agenti sociali finiscano spesso e anche troppo spesso per identificarsi col loro ruolo è materia della psicologia sociale, più che dell'ontologia.<sup>14</sup>

Resta infine da presentare la definizione di disposizione fornita da BFO. Eccola: «Un'entità realizzabile che causa essenzialmente un processo specifico di trasformazione nell'oggetto al quale inerisce, in specifiche circostanze e in congiunzione con le leggi della natura».<sup>15</sup> Mentre le definizioni fornite in precedenza si adattano bene alla filosofia sociale, quest'ultima ha un taglio troppo limitato all'ambito biomedico, che è il principale contesto di applicazione che BFO ha avuto fin'ora. Per rendere questa categoria applicabile anche alla realtà sociale, provo a fornirne una versione più estesa: «Un'entità realizzabile che causa essenzialmente un processo specifico di trasformazione nell'ente al quale inerisce sotto specifiche circostanze e in congiunzione con le leggi che si applicano al tipo di ente del quale si predica la disposizione». In questo modo non ci si limita alle sole leggi naturali, ma si apre anche alle leggi della realtà sociale. La formula generale della disposizione che, in qualche misura, riprendo da BFO è: l'ente X ha la disposizione D a iniziare, o trasformare, un processo R alle condizioni C. Esempi di disposizione sono quella del metallo di condurre elettricità, quella del sangue di coagularsi, quella di un cittadino di pagare le tasse, quella di un innamorato di compiere gesti romantici nei confronti dell'amata.

La disposizione si distingue dalla semplice tendenza, poiché riguarda una caratteristica rigida dell'essere che si trova in date condizioni; la tendenza invece indica un probabile comportamento che risulta perciò in qualche misura prevedibile.

---

<sup>14</sup> Jean-Paul Sartre bollava tale inganno-autoinganno con l'espressione «malafede». Al riguardo merita ricordare il bel passo: «Consideriamo questo cameriere. Ha il gesto vivace e pronunciato, un po' troppo preciso, un po' troppo rapido, viene verso gli avventori con un passo un po' troppo vivace, si china con troppa premura, la voce, gli occhi esprimono un interesse un po' troppo pieno di sollecitudine per il comando del cliente, poi ecco che torna tentando di imitare nell'andatura il rigore inflessibile di una specie di automa, portando il vassoio con una specie di temerarietà da funambolo, in un equilibrio perpetuamente instabile e perpetuamente rotto, che perpetuamente ristabilisce con un movimento leggero del braccio e della mano. Tutta la sua condotta sembra un gioco. Si sforza di concatenare i movimenti come se fossero degli ingranaggi che si comandano l'un l'altro, la mimica e perfino la voce paiono meccanismi; egli assume la prestezza e la rapidità spietata delle cose. Gioca, si diverte. Ma a che cosa gioca? non occorre osservare molto per rendersene conto; gioca ad *essere* cameriere» (*L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943; trad. it. di G. del Bo, *L'essere e il nulla*, Milano, Net, 2002, p. 95).

<sup>15</sup> «A realizable entity that essentially causes a specific process or transformation in the object in which it inheres, under specific circumstances and in conjunction with the laws of nature» (*ivi*, p. 58).

Vi è, ad esempio, in circostanze normali una disposizione del soldato a obbedire ai suoi superiori, mentre vi è una tendenza del depresso al suicidio. Insomma, la disposizione inevitabilmente porta a certe conclusioni, date certe circostanze, mentre non si può dire lo stesso per la tendenza. In ambito sociale la libertà rende le disposizioni qualcosa di meno facilmente prevedibile di quanto valga per la realtà strettamente naturale. Il soldato, per stare all'esempio appena fatto, può sempre rifiutarsi di obbedire all'ordine. Bisognerà in tal caso capire le sue ragioni. Se si rifiuta perché interpreta l'ordine come inappropriato, allora (che abbia o no ragione) la sua coerenza tra azione e ruolo è pacifica. Se invece, deliberatamente e consapevolmente, il soldato contravviene a un ordine legittimo, allora diremo che egli non è un buon soldato. Il nesso tra portatore del ruolo e il ruolo in tal caso si compromette ontologicamente. Si viene a creare una situazione dalle conseguenze sociali piuttosto gravi, che possono arrivare, come è noto, fino all'espulsione dall'esercito e, in circostanze limite, alla sentenza di morte per colui del quale si riconosce lo *status* di traditore (si tratta di un ruolo che emerge dagli atti di tradimento).

Poiché la dipendenza gioca in quanto fin qui detto un ruolo di primo piano anche se non sempre esplicito, nei prossimi paragrafi sarà il caso di studiarla in dettaglio, con particolare riferimento alla sua applicazione in ambito sociale.

### **2.3. La dipendenza**

Si è fin qui visto il ruolo centrale che la dipendenza riveste in BFO, sia in positivo, ove cioè si parla di continui dipendenti, sia in negativo, riguardo ai continui indipendenti. Sarà ora il caso di approfondirla ulteriormente, così di testarne la forza e esplorarne le potenzialità nel contesto dello sviluppo di una ontologia sociale.

Per dipendenza si intendono cose fra loro molto diverse: si va dalla dipendenza psicologica alla dipendenza nell'ambito di una teoria dell'azione alla dipendenza ontologica. La dipendenza psicologica esula dai limiti della presente ricerca e quindi non ne tratterò. Quanto alla teoria dell'azione, essa si può compendiare nei termini che seguono. Si dice che un agente sociale *a* dipende oggettivamente da un agente sociale *b* quando: (1) *a* ha uno scopo *S*; (2) *a* non ha le risorse per raggiungere *S*; (3) vi è un agente *b* che mette a disposizione di *a* le risorse di cui *a* necessita. Formulata

in questi termini, si tratta di una dipendenza oggettiva. Essa si affianca a quella soggettiva in cui (2) e (3) sono credenze di  $a$ .<sup>16</sup> La dipendenza in quest'ambito può essere reciproca e simmetrica se  $a$  dipende da  $b$  e  $b$  da  $a$ , reciproca asimmetrica se  $a$  dipende da  $b$  per certe cose e  $b$  dipende da  $a$  per altre, o asimmetrica e non reciproca se solo  $a$  dipende da  $b$ . Infine, la dipendenza può essere stabile o transitoria a seconda che tenda a perdurare, o no.

La dipendenza circa l'agire è importante, ma nel presente contesto in cui discuto l'ontologia sociale, è molto più urgente la ricerca di come qualcosa possa dipendere da qualcosa d'altro, così da qualificarsi, o no, come un ente. È perciò di questa dipendenza che si occupano i prossimi paragrafi.

### 2.3.1. La dipendenza ontologica

La dipendenza ontologica è di estrema importanza nel presente contesto, perché proprio intorno a essa si svolge una battaglia decisiva per l'accettazione dei legami tra i continui indipendenti. Sembrerebbe infatti, *prima facie*, che i legami non possano essere annoverati tra i continui indipendenti, perché dipendono dai soggetti in legame e dal modo che questi hanno di rapportarsi reciprocamente. Bisognerà perciò chiarire il significato che il termine svolge in ontologia e poi, sotto questa luce, verificare lo statuto ontologico dei legami.<sup>17</sup>

In prima approssimazione, si può guardare alla formulazione intuitiva del concetto di dipendenza:  $\alpha$  dipende da  $\beta$ , se e solo se è necessario che, se  $\alpha$  esiste, allora esiste  $\beta$ . Se, ad esempio, esiste un uomo ricco ( $\alpha$ ), allora in quanto egli è ricco, dipende per la sua ricchezza dall'esistenza della moltitudine di beni che egli possiede ( $\beta$ ). Se c'è un uomo ricco, allora vi è anche la moltitudine di beni che egli possiede. Il condizionale è una formula utile per focalizzare il concetto intuitivo di dipendenza,

---

<sup>16</sup> Riprendo, in parte, quanto esposto da Rita D'Amico in *Sensi di colpa nei rapporti di dipendenza*, in C. Castelfranchi, R. D'Amico, I. Poggi, *Sensi di colpa. Aspetti cognitivi, affettivi e relazionali*, Firenze, Giunti, 1994, pp. 102-123.

<sup>17</sup> Come già notava Amie Thomasson discutendo gli oggetti finzionali (cfr. A.L. THOMASSON, *Fiction and Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 25), anche per l'ontologia sociale la letteratura classica sul concetto di dipendenza non è di grande aiuto. In tale ambito infatti i problemi relativi alla dipendenza sono mescolati coi problemi relativi alle parti e agli interi (per esempio nei lavori di Husserl e Ingarden), all'identità e alla differenza. Inoltre, tale letteratura manca spesso di generalità, così da poter trattare la dipendenza riguardo agli stati di cose, agli oggetti e alle proprietà. Infine, i classici sulla dipendenza non riescono a tenere conto di relazioni di dipendenza che si instaurano nel tempo.



ma non consente di formalizzare la nozione ontologica di dipendenza. Esso, infatti, non la coglie pienamente, perché può essere vero anche quando  $\alpha$  e  $\beta$  non sono in una relazione ontologica genuina. Esiste, ad esempio, un insieme che ha come membro Socrate, se esiste Socrate. Da ciò non si vuole però concludere che Socrate dipenda dall'insieme che lo ha come membro. Inoltre, posto che il numero 2 esista necessariamente, è necessario che se Socrate esiste, allora 2 esiste. Ma, di nuovo, non vogliamo concludere che Socrate dipenda da 2.<sup>18</sup> L'implicazione materiale porta a queste conseguenze e perciò non può essere utilizzata per formalizzare la dipendenza, che è una nozione ontologica la quale, tuttavia, è in qualche misura catturata dal condizionale.

Bisogna allora scavare più a fondo, sotto alla formulazione intuitiva, per distinguere fra loro alcune nozioni di dipendenza discusse dalla letteratura. Cominciamo con la distinzione tra dipendenza rigida e dipendenza generica. Con la prima si intende la dipendenza da un singolo individuo e proprio da quello, per cui ad esempio il rosso della mela che Eva ha in mano dipende da quella mela: se Eva la mangia, quel rosso non c'è più (se però la sbuccia le cose si complicano, ma comunque non è più il rosso della mela, che non c'è più). La dipendenza generica invece consiste nel fatto di dipendere da un qualcosa, o da un qualcos'altro, purché si tratti di realtà dello stesso tipo. Per stare alla mela di Eva, essa deve avere un qualche colore, ma non è necessario che sia proprio quel rosso intenso che, poniamo, il lettore sta ora immaginando.

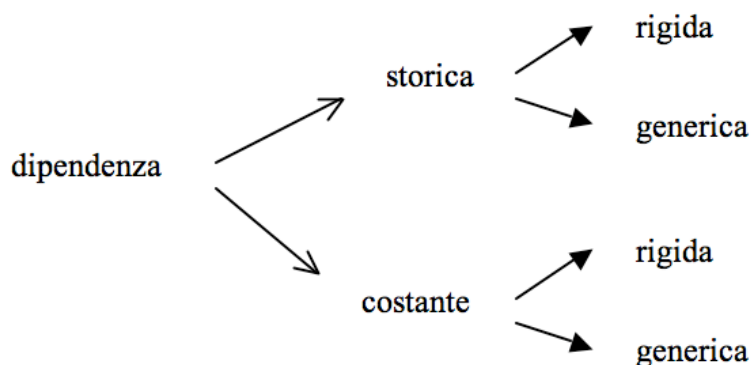
Una seconda distinzione è quella proposta da Amie Thomasson in *Fiction and Metaphysics*, tra dipendenza storica e dipendenza costante. L'autrice sviluppa la distinzione per i fini della sua discussione dei personaggi finzionali. La dipendenza storica consiste nel fatto che una volta creato,  $\alpha$  non ha più bisogno di  $\beta$ . Cioè  $\alpha$  è capace di esistere indipendentemente da  $\beta$ , una volta che questi lo ha posto in essere. La dipendenza costante, invece, è quella per la quale  $\beta$  esiste in ogni momento in cui esiste  $\alpha$  (ciò che dipende). Essa può essere espressa nei termini: «necessariamente quando  $\alpha$  esiste,  $\beta$  esiste». Se  $\beta$  è un individuo particolare, allora la dipendenza costante è anche rigida. Quando  $\alpha$  è rigidamente e costantemente dipendente da  $\beta$ , e

---

<sup>18</sup> Per una discussione di questo punto cfr. K. FINE, *Ontological dependence*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 95 (1995), pp. 270-272.

$\beta$  è una parte propria di  $\alpha$ , si dice che  $\beta$  è una parte propria essenziale di  $\alpha$ . Questo tipo di dipendenza è più forte della precedente, dato che l'esistenza di  $\beta$  non è richiesta solo per un momento, cioè quello fondativo, ma accompagna l'esistenza di ciò che è fondato.

Si possono raffigurare queste forme di dipendenza in un diagramma ad albero, nel seguente modo:



Un classico esempio di dipendenza storica rigida è quello di un essere umano che è geneticamente dipendente dai suoi genitori naturali: sono stati loro e proprio loro a generarlo. Inoltre, da un punto di vista strettamente ontologico, non c'è bisogno che essi continuino a esistere una volta che egli è nato. Si noti poi che le qualità dipendono storicamente e rigidamente dagli enti di cui di caso in caso si predicano. Si può essere il figlio di Eva (cioè avere la qualità “figlio di  $a$ ”) anche dopo che lei è morta, ma è necessario che Eva sia esistita, se esiste suo figlio. Vi è poi una dipendenza storica generica. Thomasson, al riguardo, fa l'esempio della catalisi, ove la reazione avviene grazie a un catalizzatore, ma quale esso sia non è, in senso stretto, importante, perché *ceteris paribus* un altro catalizzatore efficace porterebbe allo stesso risultato.

Riguardo alla dipendenza costante rigida si dice, ad esempio, che una parte essenziale di un essere umano è il suo cervello.<sup>19</sup> Come vi sono enti essenziali per altri enti, così vi sono anche continui dipendenti essenziali per altre qualità. Essere

---

<sup>19</sup> Naturalmente è sotteso al discorso che per essere umano si intende un essere vivente, altrimenti si parla di corpo umano.

una persona (cioè avere un certo *status* che conferisce dei diritti), ad esempio, è un continuo dipendente essenziale per essere il Presidente della Repubblica italiana (che è un ruolo, cioè un continuo dipendente predicabile oggi di Giorgio Napolitano). Se ne conclude che l'essere Presidente della Repubblica italiana dipende dall'essere una persona. Per fare un altro esempio, l'essere rosso vermiglio dipende dall'essere rosso. Quanto, infine, alla dipendenza costante generica, si pensi a un *team* di giocatori. Non c'è squadra, se non ci sono i giocatori, ma l'identità di ciascuno di loro non è essenziale da un punto di vista ontologico, come fanno i club durante la campagna acquisti.

### **2.3.2. Dipendenza istituita e dipendenza emergente**

La realtà sociale si distingue in due grandi categorie: quella della realtà sociale istituita e quella della realtà sociale emergente. Un esempio di continui indipendenti della prima categoria è il legame matrimoniale istituito dalla formula nuziale, che varia da cultura a cultura, la quale pone il vincolo. Un esempio di ruolo istituito è quello di Presidente della Repubblica italiana: esso è istituito dalla Costituzione. Un esempio di continuo indipendente della seconda categoria è il legame di amicizia che sorge tra quelli che a un certo punto si riscoprono amici e sorge dalla frequentazione, dalla simpatia reciproca, dalla condivisione di interessi, ecc. Anche i ruoli possono essere l'esito di un processo emergente. Il fatto di possedere alcune qualità come, ad esempio, un portamento sicuro, carisma, oppure l'essere esperti in un campo, possono portare a rivestire, in un gruppo, la *leadership*. Il ruolo di *leader* sarà allora emergente, dipendendo dal modo di comportarsi dell'agente sociale e dalle circostanze, dato che queste ultime possono far prevalere in un dato momento il *leader* del compito (l'esperto) sul *leader* della relazione (colui che fa sentire le persone a loro agio).

Il quadro delineato nel paragrafo precedente, in cui distinguevo da un lato tra dipendenza storica rigida e dipendenza storica generica e, dall'altro, tra dipendenza costante rigida e dipendenza costante generica, può essere ulteriormente articolato nell'ambito della discussione dell'ontologia sociale. Le forme di dipendenza ontologica possono cioè essere articolate a partire dalla distinzione tra istituito ed emergente. In questa prospettiva si nota che la dipendenza della realtà sociale da un

atto di istituzione comporta sempre una dipendenza storica. Essa può essere sia rigida che generica. Si avrà una *dipendenza storica rigida*, ad esempio, nel caso già citato del matrimonio. Proprio l'atto  $x$  di istituzione, compiuto dall'agente sociale  $a$ , pone in essere il matrimonio  $y$ , cioè il matrimonio tra  $b$  e  $c$  (nei riti in cui il ministro non sono gli sposi). In seguito a un atto istituyente si avrà invece una *dipendenza storica generica*, ad esempio, da parte del matrimonio rispetto al ministro del rito (sempre nei casi in cui non lo siano gli sposi). Si tratta a tutti gli effetti dello stesso matrimonio, anche se il ministro è il sindaco, piuttosto che il comandante di una nave. I casi di *dipendenza costante* (sia rigida che generica), relativamente alla realtà sociale istituita, non giocano un ruolo nel momento istitutivo del legame, diversamente dai casi discussi sopra. Uno Stato, ad esempio, dipende in maniera costante e generica dai suoi cittadini: se tragicamente essi morissero tutti nello stesso istante, esso scomparirebbe da quell'istante. Certi legami istituiti poi dipendono in maniera costante e rigida dal darsi dei membri che lo costituiscono.

Di una certa complessità è la situazione che si presenta discutendo la dipendenza emergente. Essa può essere tanto storica quanto costante. Un tipico caso di *dipendenza storica generica* è la nascita di una parola in una comunità di agenti sociali che interagiscono e, moltiplicando i casi, la nascita di una lingua. Qualcuno, non importa molto chi, a un certo punto comincia a usare dei segni e proprio quelli per dire qualcosa. Gli altri agenti sociali, compresa l'intenzione, imitano il primo uso. Così la scelta fatta, contingente e inizialmente opzionale, si impone. In tal modo si creano degli obblighi pratici per i partecipanti alla comunicazione linguistica. Il primo uso, oggetto di imitazione, è l'inizio storico della prassi. La lingua emerge da pratiche ricorrenti e condivise e talvolta ricorsive. Tipicamente, l'identità di coloro che iniziano tali pratiche resta ignota. Quanto alla *dipendenza costante generica emergente*, un rapporto d'amore dipende da atti di cura, benevolenza e attenzione, così che un legame d'amore sarà dipendente in maniera *costante e generica* da quel tipo di atti. Capita che un amore finisca perché entra nella scontatezza e nella routinarietà che comportano il venire meno degli atti di cui si è detto sopra, dato che il legame d'amore tra due persone è un fenomeno emergente. Quanto poi alla *dipendenza costante rigida*, per quanto riguarda i fenomeni sociali emergenti si può fare l'esempio della dipendenza del legame dall'insieme delle persone legate. Venute

meno tutte le persone, viene meno il legame. Resta infine il caso della *dipendenza storica rigida* nell'ambito dei fenomeni sociali emergenti. Esso è esemplificato tipicamente dal caso del legame di amicizia il quale dipende dall'identità degli amici, così che, se si trattasse di persone diverse, si dovrebbe parlare anche di un legame diverso.

### **2.3.3. Dipendenza e indipendenza degli enti sociali**

Il discorso fin qui svolto potrebbe sembrare a prima vista incoerente. Da un lato, ho ripreso l'apparato categoriale di BFO, ove si distingue tra continui indipendenti e continui dipendenti per designare, rispettivamente, quelli che solitamente vengono chiamati enti e qualità (o proprietà). Ho suggerito che tale apparato si adatta bene a descrivere la realtà sociale, e in particolare i legami che sarebbero dunque continui indipendenti. Dall'altro lato, negli ultimi paragrafi, ho presentato enti e qualità sociali come dipendenti in maniera emergente, o dipendenti da atti istitutivi, così che nulla di ciò che vi è nella realtà sociale può dirsi indipendente. Il lettore a questo punto ha tutte le ragioni per chiedersi quale delle due versioni seguire: gli enti e le qualità sociali sono o non sono dipendenti? Soprattutto, vi possono mai essere degli enti sociali indipendenti, come ho suggerito nei paragrafi in cui ho presentato l'ontologia di BFO?

In realtà in quanto precede non vi è alcuna incoerenza e se sembra che vi sia, ciò capita perché l'ontologia è qualcosa di complesso e bisogna essere cauti ed evitare le conclusioni affrettate. Prendiamo un esempio semplice. Dire che una bottiglia d'acqua è un ente, e più precisamente un continuo indipendente, non sembra problematico. A ben vedere però, anche la bottiglia d'acqua dipende: dipende da chi l'ha disegnata nella sua forma, dipende dall'industria che l'ha materialmente prodotta, dipende dal materiale di cui è fatta, atomo dopo atomo. Gli esempi citati sopra per illustrare la nozione di continuo indipendente sono stati: un organismo, un cuore, un'orchestra sinfonica, una sedia. Ciascun ente tra questi dipende da molte cose: l'organismo dipende in maniera generica e continua dal cibo di cui esso si nutre per mantenersi in vita, l'orchestra sinfonica dipende in maniera generica e continua dai suoi membri, la sedia dipende in maniera continua dalle sue parti (gambe, seduta,

schienale).<sup>20</sup> Si vede così che, quando si predica l'indipendenza di qualcosa, non la si predica in assoluto, ma di ciò che è un continuo indipendente, anche se sotto qualche rispetto esso dipende da altro. L'accusa di incoerenza va quindi respinta.

Si apre però un altro problema, che sembra mettere in crisi la conclusione appena raggiunta: se tutto dipende in qualche misura da qualcos'altro, forse bisognerebbe rinunciare alla nozione di continuo indipendente e riconoscere che, in ontologia, si devono ammettere solo proprietà, o tropi. Detto altrimenti, cosa autorizza a qualificare come indipendente qualcosa che pure, per certi aspetti, dipende da altro? Si tratta di uno dei problemi più delicati dell'ontologia. L'indisponibilità ad ammettere che qualcosa abbia sostanzialità, se non è del tutto indipendente, porta o all'atomismo che riduce la realtà ad atomi indipendenti, oppure allo spinozismo che concepisce la sostanza come *causa sui*, cioè come qualcosa di assolutamente indipendente. La nozione di indipendenza, nella tassonomia ontologica, va piuttosto compresa come funzionale a discriminare tra sostanza e qualità. Perciò, ad esempio, non si dice che il maglione dipende dal colore rosso che, poniamo, esso ha. Piuttosto, è il colore rosso che dipende dal maglione: se è un maglione rosso ( $\alpha$ ), allora è un maglione ( $\beta$ ). Insomma, gli indipendenti si dicono tali perché sono termini di predicazione che a loro volta non si predicano di altro, né ineriscono in altro. Sembra una conclusione debole, ma non lo è perché consente di stabilire una demarcazione importante in ontologia tra ciò che è ente in senso stretto (o come preferisco dire, continuo indipendente), da un lato, e ciò che è qualità, funzione, ruolo e disposizione, dall'altro (o, continuo dipendente).

#### 2.4. Riordinando gli enti sociali

Sulla base di quanto fin qui svolto si possono operare importanti distinzioni che consentono di fare chiarezza e di mettere in ordine la realtà sociale. Che classificare non sia un'impresa facile e che sia piena di insidie lo faceva capire già Jorge Luis Borges con lo spassoso elenco dell'enciclopedia cinese di cui scrive: «Nelle sue

---

<sup>20</sup> Quanto alle sedie, a seconda che si assuma che la dipendenza è generica, ovvero rigida, si risponde in maniera diversa al paradosso della nave di Teseo. Si tratta, come è noto, di un paradosso soritico classico. In una delle sue versioni esso suona come segue: posto che siano state sostituite nel tempo le parti di una nave, conservando quelle sostituite; posto inoltre che le parti conservate siano riassemblate; qual è la nave di Teseo: quella riassemblata, o quella ottenuta in seguito alle progressive sostituzioni? Non è chiaro quale delle alternative si dovrebbe scegliere, da ciò la paradossalità (cfr., ad esempio, F. D'AGOSTINI, *Paradossi*, Roma, Carocci, 2009, pp. 165-166).

remote pagine è scritto che gli animali si dividono in (a) appartenenti all'Imperatore, (b) imbalsamati, (c) ammaestrati, (d) lattonzoli, (e) sirene, (f) favolosi, (g) cani randagi, (h) inclusi in questa classificazione, (i) che s'agitano come pazzi, (j) innumerevoli, (k) disegnati con un pennello finissimo di pelo di cammello, (l) eccetera, (m) che hanno rotto il vaso, (n) che da lontano sembrano mosche». <sup>21</sup> Si tratta di un passo caro agli ontologi e spesso è citato come esempio di tutto ciò che non va fatto, se si vuole creare una tassonomia. La confusione di categorie tanto eterogenee fra di loro porta a un elenco bizzarro in cui enti reali ed enti finzionali sono mescolati, come sono mescolati tipi di animali designati come: concetti astratti («innumerevoli»), enti («cani randagi»), qualità («favolosi»), qualità di qualità («s'agitano come pazzi») e termini che prescrivono procedure («eccetera»). Senza aggiungere che le qualità menzionate sono quasi sempre del tutto estemporanee ed elencate in una lista autoreferenziale («inclusi in questa classificazione»), condizionata dall'osservatore e potenzialmente onnincludente («che da lontano sembrano mosche»).

Se la lista di Borges è volutamente assurda, capita di trovare proposte serie di ontologie, che però nel proprio indifferentismo sono incapaci di distinguere realtà sociali tra loro molto diverse dal punto di vista ontologico, e così finiscono con l'aver sul lettore un effetto straniante, quasi da capogiro. Mi pare sia proprio questo l'effetto che fa, ad esempio, l'*incipit* di *Documentalità* di Maurizio Ferraris:

In questo libro parlo di oggetti sociali, cioè di cose come i soldi e le opere d'arte, i matrimoni, i divorzi e gli affidi congiunti, gli anni di galera e i mutui, il costo del petrolio e i codici fiscali, il Tribunale di Norimberga e l'Accademia delle scienze di Stoccolma, e poi ancora le crisi economiche, i progetti di ricerca, le lezioni, le lauree, gli studenti, i signori, le assunzioni, le elezioni, le rivoluzioni, i licenziamenti, i sindacati, i parlamenti, le società per

---

<sup>21</sup> J.L. BORGES, *L'idioma analitico di John Wilkins*, in *Altre inquisizioni*, trad. it. di F. Tentori Montalto in *Tutte le opere*, vol. I, Milano, Mondadori, 1984, pp. 1004-1005. L'appassionato di tassonomie deliziosamente bizzarre ne trova altre nel testo che incornicia il passo sopra citato. Borges anzi pensa che ogni tassonomia sia arbitraria: «Notoriamente, non c'è classificazione dell'universo che non sia arbitraria e congetturale. La ragione è molto semplice: non sappiamo che cosa è l'universo» (p. 1005). In realtà, però, riconosciamo l'ironia di Borges nelle tassonomie che egli propone proprio perché una tassonomia non vale l'altra così che, senza impegnarsi in ipotesi metafisiche circa l'ordine del mondo, posso almeno sostenere qui che se è vero che certi casi possano sembrare imbarazzanti per il classificatore, come Umberto Eco ha ricordato facendo l'esempio dell'ornitorinco (ECO, *Kant e l'ornitorinco* cit.), è vero altresì che vi sono tassonomie che ben si adattano a dare conto della realtà, o di suoi ambiti, e che proprio per questo vengono preferite ad altre. Perciò, ad esempio, la nomenclatura binomiale adottata da Linneo, con buona pace dell'ornitorinco, si è imposta su altri sistemi di classificazione. O, per fare un altro esempio, la tavola periodica degli elementi di Dimitrij Mendeleev attualmente è universalmente riconosciuta ed è un eccellente sistema di classificazione degli elementi che compongono tutta la realtà fisica.

azioni, i ristoranti, i giochi, gli avvocati, le guerre, le missioni umanitarie, le tasse, i *week-end*, i cavalieri medioevali e i cavalieri della Repubblica.<sup>22</sup>

Per Ferraris ci sono gli oggetti fisici, gli oggetti ideali e tutto quello che resta rientra nella generosa categoria di oggetto sociale, che è dunque indifferenziata e fa quasi venire in mente la perplessità di Hegel rispetto al sistema di Schelling, espressa con la celebre metafora della notte in cui tutte le vacche sono nere.

Per mostrare che l'apparato che ho formulato sopra è potente, proverò ora ad applicarlo all'elenco fornito da Ferraris, cercando di mettervi un po' d'ordine. Prima di cominciare vorrei però chiarire che a «oggetto sociale» preferisco «ente sociale», forse meno compromesso con precomprensioni cosali, oggettuali, fisicali.

Ora, tra gli enti sociali, o più precisamente tra i continui indipendenti, rientreranno i soldi, i mutui, il Tribunale di Norimberga, l'Accademia delle scienze di Stoccolma, i sindacati, i parlamenti, le società per azioni e i ristoranti, che sono enti istituiti. Più sotto parlerò invece degli enti emergenti che, stranamente, non compaiono nella pur lunga lista di Ferraris. I continui dipendenti sono invece ben rappresentati nella lista, eccone gli esempi: il costo del petrolio, gli studenti, i monsignori, gli avvocati, i cavalieri medioevali, i cavalieri della Repubblica. A parte il primo caso, che esprime il fatto che il petrolio ha la qualità di avere un valore economico, gli altri sono esemplificazioni di ruolo sociale cioè di un continuo dipendente sociale che si può attribuire a un essere umano e che dà forma sociale al suo interagire con gli altri. Infine restano gli occorrenti, cioè quelle realtà sociali che hanno parti temporali: gli anni di galera, le crisi economiche, le lezioni, le lauree (intese come riti per il conferimento di un diploma universitario), le guerre (si pensi alla guerra dei Cento anni), le missioni umanitarie, i week-end. Tra gli occorrenti vi sono gli atti sociali, i quali hanno parti temporali, per quanto talvolta brevi: i divorzi, le assunzioni, le elezioni, i licenziamenti. Le rivoluzioni fanno caso a sé, dato che con questa espressione designamo complessi avvenimenti sociali caratterizzati dal portare un cambiamento radicale, perciò le rivoluzioni sono un continuo indipendente o un occorrente, a seconda di come le si intenda nel contesto del discorso che le tratta.

---

<sup>22</sup> M. FERRARIS, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. ix.



Si sarà notato che nella mia operazione di riordino restano fuori alcuni degli esempi forniti da Ferraris. Ciò non è un difetto dell'apparato categoriale di cui mi servo, ma è l'esito della complessità ontologica e della polisemanticità dei termini che si usano per designare i fenomeni sociali, già intravista a proposito delle rivoluzioni. Perciò, se come opera d'arte si prende *La Gioconda* di Leonardo da Vinci, avremo un continuo indipendente, mentre se prendiamo *La Gioconda* di Amilcare Ponchielli avremo un occorrente, trattandosi di un'opera musicale. Distinzioni simili andrebbero fatte a proposito dei giochi. Quanto ai matrimoni, bisogna capire se si intende la celebrazione delle nozze, la storia della convivenza tra gli sposi, il legame sociale tra i coniugi. Nei primi due casi si avranno degli occorrenti, nel terzo un continuo indipendente. Rispetto alla complessità dei termini e delle espressioni che rientrano nel lessico sociale, l'affido congiunto è un caso interessante. Si tratta di una disposizione a carattere normativo, perciò originariamente di un atto sociale che stabilisce un tipo di prassi circa la gestione di minori da parte di genitori separati o divorziati. Rimangono ancora i codici fiscali, i progetti e, per ultime, le tasse. Il primo è un codice identificativo, non un ente sociale quanto piuttosto un nome costituito a partire da regole piuttosto complesse. Nemmeno i progetti, in un'accezione del termine, sono enti sociali in senso stretto, o continui indipendenti: sono invece propositi, talvolta estremamente sofisticati. Continuo indipendente, piuttosto, è il documento di programmazione o progettazione, cioè quel testo che prospetta una pianificazione e, solitamente, comporta una più o meno esplicita richiesta di approvazione, finanziamento, ecc. Quanto alle tasse, ostiche non solo nelle vita reale ma anche come ente di cui dare conto in ontologia, sono disposizioni che comportano un pagamento imposto dall'autorità, tanto che l'imposizione lascia traccia di sé nel termine «imposta»: si tratta di obblighi ai quali alcune categorie di agenti sociali sono tenuti, secondo quanto stabilito dalla legge.

Questo gioco, durato forse un po' troppo, spero abbia mostrato in maniera convincente la forza dell'apparato ontologico che regge il lavoro che segue. È ormai tempo di affrontare il concetto di emergenza che, di tanto in tanto, è comparso in quanto precede e che svolgerà in quanto segue un ruolo importante.

### 3. Emergentismo

Fissato il quadro categoriale di riferimento, resta ancora da presentare e discutere una nozione controversa eppure imprescindibile, a mio parere, per dare adeguatamente conto della realtà sociale: la nozione di emergenza. Nel presente e nei prossimi paragrafi la espongo, riprendo in sintesi le critiche che le sono state mosse e spiego quale sarà la nozione di emergenza di cui mi servo per sviluppare l'ontologia del legame sociale.

La nozione di emergenza vanta un *pedigree* di tutto rispetto per il numero, la diffusione e la fama dei suoi sostenitori. Essa compare in una variante della sua più celebre versione, «il tutto è maggiore della somma delle parti», già nel testo aristotelico.<sup>23</sup> La sua stagione di successo comincia però solo nel Novecento, quando essa svolge, in maniera più o meno esplicita, un ruolo di primo piano negli ambiti più disparati, ma soprattutto nella teoria dei sistemi (per esempio, L. von Bertalanffy), nelle scienze cognitive (per esempio, D. Hofstadter), in filosofia della mente (per esempio, J.R. Searle, J. Kim), in fisica (per esempio, M. Gell-Mann), in biologia (per esempio, S.A. Kauffman), nelle scienze sociali (per esempio, M. Archer, R.K. Sawyer) e nell'informatica (per esempio, J.H. Holland, J.M. Epstein).

Per portare il più celebre degli esempi di solito presentati a questo punto, la liquidità, a condizioni *standard*,<sup>24</sup> e la trasparenza non sono proprietà dell'idrogeno e dell'ossigeno presi – per così dire – da soli, ma lo sono dell'acqua che, come si sa, è composta da tali elementi. La trasparenza e la liquidità a condizioni *standard* dunque non si ritrovano già al livello degli elementi costituenti e, per essere precisi, nemmeno al livello della singola molecola. Per fare un altro esempio, un ingorgo stradale è una proprietà emergente, dati i veicoli e la rete stradale su cui essi circolano. L'ingorgo stradale infatti emerge dall'interagire dei veicoli nell'ambito della rete stradale. Bisogna introdurre la nozione di ingorgo per designare una certa tipologia di traffico, cioè di comportamento dei veicoli nella rete stradale.

Mitchel Resnick ha mostrato che l'ingorgo stradale è dotato di un comportamento peculiare rispetto a quello delle macchine che lo vanno a formare.

---

<sup>23</sup> «Di tutte le cose che hanno molte parti, e il cui insieme non è come un ammasso e il cui intero è qualcosa di più delle parti, c'è una *causa dell'unità*» (ARISTOTELE, *Metafisica*, VIII, 7, 1045a, 8; trad. it. di G. Reale, Napoli, Loffredo, 1978, vol. II, p. 13).

<sup>24</sup> Per condizioni *standard* si intendono quelle fissate dallo *Standard Ambient Temperature and Pressure* (SATP) che, in chimica, indica la temperatura di 25°C e la pressione di 101 KPa.

Infatti, col passare del tempo (nella Fig. 1 sono fissate 8 istantanee, da T=0 a T=70), alcune auto (i quadratini bianchi) lasciano l'ingorgo, altre vi entrano e succede così che le auto si spostano da sinistra a destra rispetto all'osservatore, l'ingorgo invece si sposta da destra a sinistra. L'ingorgo è prodotto dal movimento delle auto, secondo una regola e una condizione iniziale. La regola è: se vedi un'altra macchina vicina, decelera, altrimenti accelera. La condizione iniziale è che le distanze tra le auto sono fra loro irregolari (la loro velocità iniziale, invece, è irrilevante).<sup>25</sup>

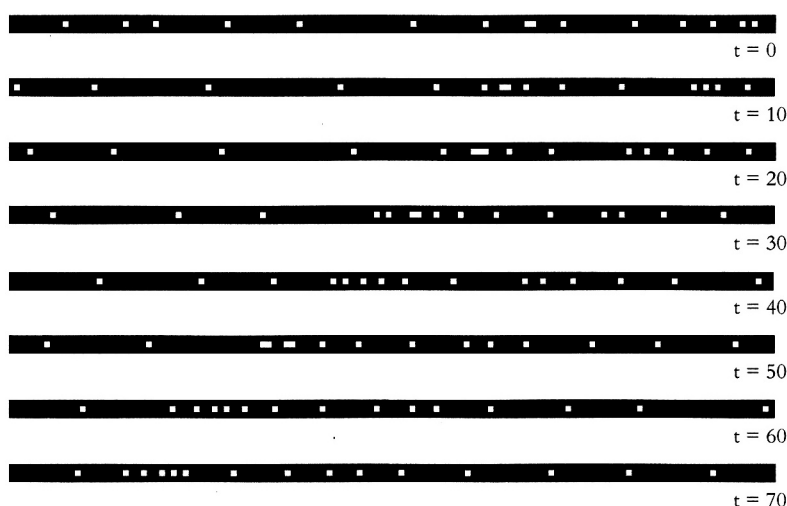


Fig. 1

Nel dibattito contemporaneo, «emergenza» viene solitamente usato per designare alcune proprietà, come l'imprevedibilità, l'irriducibilità, l'inesplicabilità, così che un fenomeno emergente è imprevedibile, o irriducibile, o inesplicabile. L'osservatore, di fronte ai fenomeni emergenti, ha la sensazione di non dominare ciò che succede, gli sembra quasi che avvenga qualcosa di magico. Un'altra caratteristica propria dell'emergenza è la novità di ciò che viene designato come emergente, rispetto agli elementi da cui esso si costituisce.

Per essere precisi, è bene parlare di «teorie dell'emergenza», al plurale, perché le definizioni di emergenza che, in letteratura, sono state fornite sono fra loro piuttosto diverse. Esse si possono raccogliere in due grandi famiglie, quella delle teorie forti e quella delle teorie deboli. Le teorie forti puntano sulla definizione di emergenza come imprevedibile, inesplicabile e irriducibile. Si dicono forti perché sono state

<sup>25</sup> M. RESNICK, *Turtles, Termites, and Traffic Jams: Exploration in Massively Parallel Microworlds*, Cambridge MA, The MIT Press, 1997, p. 72. La Fig. 1 è ripresa dal libro di Resnick.

usate per difendere tesi metafisiche nella direzione del vitalismo.<sup>26</sup> Le teorie deboli, o leggere, ammettono invece la predicibilità, l'esplicabilità (di principio) e il darsi di forme di riduzione, ma difendono la novità ontologica di ciò che emerge.

### 3.1. Critiche all'emergentismo

Al successo delle teorie dell'emergenza si è accompagnata una serie di severe critiche da parte dei loro detrattori. Questi ultimi giungono addirittura a negare l'esistenza di fenomeni emergenti e ritengono che le teorie dell'emergenza rinuncino al rigore e al criterio di semplicità, o di parsimonia ontologica, che le spiegazioni non emergentiste sono invece in grado di assicurare.

La definizione tradizionale di emergenza, secondo cui si dice emergente quel fenomeno nel quale «il tutto è maggiore della somma delle parti», di solito o è trascurata, o è trattata con condiscendenza. Persino Joshua Epstein, che è un emergentista, osserva ironicamente in una nota veloce: «Mi chiedo se l'intero ecceda anche il *prodotto* delle sue parti».<sup>27</sup> Anche a non essere severi con l'espressione, indubbiamente suggestiva e intuitiva, va riconosciuto che, come capita agli slogan, essa è semplicistica e vaga.

Quanto alle critiche all'emergenza esse colpiscono le qualifiche del paradigma forte. La critica più grave e, a mio parere, decisiva all'imprevedibilità è che si tratta di un criterio che si pone sul piano gnoseologico ed è ultimamente agganciato al soggetto che osserva. L'imprevedibilità non riguarda, come dovrebbe, una proprietà intrinseca dell'ente. Perciò, sul piano ontologico, essa non è adeguata per qualificare l'ente emergente. Quanto alla inesplicabilità, essa ha una valenza epistemica che non si adatta a fungere da discriminante in ambito ontologico. Qualcosa può essere inesplicabile perché non si dispone ancora della teoria adatta. Del resto questo argomento è stato puntualmente applicato per smontare proprio l'esempio più caro agli emergentisti, cioè quello dell'acqua. Si è infatti osservato che la meccanica

---

<sup>26</sup> Cfr. D. ELDER-VASS, *The Causal Power of Social Structures: Emergence, Structure and Agency*, New York, Cambridge University Press, 2010, pp. 28-31.

<sup>27</sup> «*I wonder if the whole also exceeds the product of its parts*» (J.M. EPSTEIN, *Generative Social Science: Studies in Agent-Based Computational Modeling*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2006, p. 2). Anche Bertalanffy, una delle voci più autorevoli tra gli studiosi dei fenomeni emergenti, non è molto tenero e qualifica l'espressione come «in un certo senso mistica» (cfr. L von BERTALANFFY, *General System Theory: Foundations, Development, Applications*, New York, George Braziller, 1969; trad. it. di E. Bellone, *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni*, Milano, Arnoldo Mondadori, 2004, p. 96).

quantistica può spiegare il darsi della proprietà della trasparenza, perciò l'inesplicabilità è destinata a venire meno, una volta che si abbia una teoria esplicativa adatta. E, dopo tutto, invocare una opacità esplicativa proprio nell'ambito di una teoria esplicativa ha l'aria di essere una dichiarazione di fallimento. Infine, dire che i fenomeni emergenti non sono riducibili agli elementi del livello che li pone in essere sembra un'ammissione di ignoranza, cioè il riconoscimento della mancanza di una teoria esplicativa adatta. Ciò non garantisce però, di per sé, la novità ontologica di ciò che emerge e non fornisce comunque una sua qualche spiegazione.

In filosofia sociale sono sempre più significativi i contributi delle simulazioni *software* condotti attraverso i sistemi multiagente. Si tratta di *software* in cui agenti dotati di autonomia, obiettivi propri, conoscenze e risorse limitate, vengono fatti agire in un ambiente virtuale. Il caso del traffico, presentato sopra, è uno degli esempi di sistema multiagente più rudimentali, ancorché suggestivi. Con essi è possibile studiare, attraverso modelli, la realtà sociale, generando fenomeni emergenti. Si vede così che le proprietà emergenti sono prevedibili, attraverso il processo di computazione, e sono spiegabili, dato che il programma le produce. In tal modo, il programma rende evidente che esse sono riconducibili a un insieme finito di elementi base, tipicamente le caratteristiche degli agenti, quelle dell'ambiente e le regole di comportamento. Perciò è inappropriato parlare dell'emergenza come di un qualcosa di inesplicabile. Nei sistemi multiagente l'emergenza convive bene col rifiuto di una sua definizione in termini di inesplicabilità: non c'è nulla di misterioso in essa.

### **3.2. Sulla riduzione dell'emergente ai costituenti**

Riconosciuto il valore delle critiche contro le tesi forti dell'emergenza ora esaminate, resta ancora da spiegare cosa e in quali casi si possa parlare di emergenza leggera. Poter ricondurre qualcosa a qualcosa d'altro non significa ancora averne negato la peculiarità ontologica. Un orologio, ad esempio, è composto dai suoi pezzi costitutivi e quindi in qualche misura è riconducibile a essi. La riconducibilità consiste nella possibilità di ridurre, in qualche rispetto, qualcosa a qualcos'altro. L'orologio è dunque riducibile ai suoi pezzi, ma solo quanto alla collezione delle parti materiali che lo costituiscono. Tale collezione non consente però una piena resa

della peculiarità dell'ente che è l'orologio, altrimenti non si potrebbe distinguere tra un orologio e l'insieme dei pezzi di ricambio accatastati sul tavolo dell'orologiaio (posto che essi, montati, compongano un orologio). E del resto, comprato l'orologio, se ci vedessimo consegnati i pezzi da montare, avremmo ragione di prenderlo per uno scherzo poco divertente. Ribattere, correggendosi un po', che l'orologio non è *nient'altro che* un insieme di pezzi montati in un certo modo, non coglie il punto, perché perde la novità ontologica di quel peculiare oggetto. Questa, ovviamente, consiste nel segnare il tempo: una qualità non predicabile né dei pezzi, né nel modo in cui questi si montano.

Il riduzionismo, nella sua formulazione classica e sintetica, sostiene che gli *A* possono essere ridotti ai *B*, se e solo se gli *A* non sono *nient'altro che* dei *B*.<sup>28</sup> Si possono distinguere almeno cinque diverse tipologie di riduzione: ontologica, teorica, logica, causale, computazionale. Il riduzionismo ontologico comporta l'eliminativismo: mostrato che un ente *x* è riducibile ad altri, il riduzionista ne conclude che *x*, in realtà, non esiste.<sup>29</sup> Il riduzionismo teorico prevede che una teoria sia un caso particolare di un'altra teoria, mostrando che le leggi della prima sono dedotte dalle leggi della seconda. Così, ad esempio, le leggi dei gas sarebbero riducibili alle leggi della termodinamica. La riduzione logica prevede che parole ed enunciati che si riferiscono a certe entità possano essere tradotte senza residui in parole ed enunciati che si riferiscono ad altre entità. Così, nella storia della musica ci si riferirà al «musicista»: un termine che potrà essere ridotto estensionalmente a una lunga lista che comprenderà, tra l'altro, J.S. Bach, L.V. Beethoven, J. Brahms, D. Brubeck, M. Davis, J. Coltrane. La riduzione causale prevede che i fenomeni ridotti siano riconducibili, nelle loro capacità causali, ai poteri causali di ciò a cui sono ridotti. Ad esempio, la solidità di un fermacarte ha conseguenze causali (per esempio, l'impenetrabilità, la resistenza) che possono essere spiegate coi poteri causali della vibrazione delle molecole in strutture reticolari. Il riduzionismo computazionale prevede che, se un certo fenomeno è traducibile in termini computazionali, così da essere spiegato a partire da una condizione di partenza e da un processo di calcolo,

---

<sup>28</sup> Nella definizione fornita e in quanto segue sono in debito con l'antiriduzionismo di Searle (cfr. J.R. SEARLE, *The Rediscovery of Mind*, Cambridge, London, The MIT Press, 1994; trad. it. di S. Ravaioli, *La riscoperta della mente*, Torino, Boringhieri, 1994, soprattutto pp. 127-133).

<sup>29</sup> Alla critica dell'eliminativismo e, più in genere, del riduzionismo è dedicata una parte importante del cap. II al quale rimando (cfr. *infra*, cap. II, §§ 2.ss).

esso è ridotto computazionalmente. Quest'ultimo approccio è comune tra gli esperti dei sistemi multiagente.<sup>30</sup>

Si può dare una forma di riduzione senza che se ne diano altre. Perciò il fatto di poter fornire una spiegazione in termini causali, o computazionali, non autorizza ancora che si neghi la novità ontologica di ciò che è spiegato, anzi la spiegazione stessa si pone proprio perché quel qualcosa c'è. Tanto più che, nelle scienze sociali i fenomeni emergenti hanno un potere causale sui fenomeni che li generano: la riduzione ontologica rende impossibile dare conto di questo fenomeno. Sarà dunque compito dell'ontologia lo stabilire cosa esattamente quel qualcosa che emerge sia e cosa se ne possa dire.

Naturalmente, ciò non significa che ogni forma leggera di emergenza vada altrettanto bene. Provo ora a presentare alcune teorie leggere sulle quali cercherò di fondare le mie conclusioni circa l'ontologia sociale emergente.

### 3.3. Versioni leggere di emergentismo

L'emergenza leggera, nelle sue molte varianti, è in linea col *caveat* di Mark A. Bedau e Paul Humphreys che mettono in guardia da un uso allegro dell'emergenza, dimentico che gli approcci riduzionisti hanno avuto molti successi nella scienza e nella filosofia. Essi, giustamente, chiedono che la pretesa che qualcosa sia emergente sia fatta con cura e sia supportata da prove persuasive.<sup>31</sup>

Una versione assai leggera dell'emergenza è quella di Joshua M. Epstein. L'autore ne parla come il sorgere da interazioni locali tra gli agenti.<sup>32</sup> Perciò si dirà emergente quella proprietà sorta da interazioni locali tra agenti. Si tratta, a prima vista, di una buona qualifica dell'emergenza. Essa però, se non integrata, è insufficiente: non ogni volta che c'è una interazione in loco si parla di emergenza. Perché allora si designano alcune proprietà come emergenti e ad altre non si è disposti a riconoscere alcuna emergenza? Epstein fornisce il genere prossimo, ma

---

<sup>30</sup> Epstein formula il motto delle scienze sociali generative nei termini seguenti: «se non è generato, non è spiegato» (cfr. EPSTEIN, *Generative Social Science* cit., p. 8). In altre parole, i modelli basati su agenti provvedono dimostrazioni computazionali che un qualche microcomportamento è sufficiente a generare macrostrutture interessanti. La generabilità in termini computazionali è considerata una condizione necessaria dell'esplicabilità.

<sup>31</sup> Cfr. M.A. BEDAU, P. HUMPHREYS, *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*, Cambridge (Ma.), London, The MIT Press, 2008, p. 3.

<sup>32</sup> Cfr. EPSTEIN, *Generative Social Science* cit.; J.M. EPSTEIN, R. AXTELL, *Growing Artificial Societies: Social Science from the Bottom Up*, Cambridge (Ma.), London, The MIT Press, 1996.

non la differenza specifica nel definire ciò che è emergente. Inoltre il dominio su cui egli applica la nozione è solamente quello delle qualità o più ampiamente, secondo l'apparato concettuale che qui adotto, dei continui dipendenti. Insomma, la nozione di Epstein è troppo leggera, tanto più che essa da sola non è in grado di cogliere la capacità dei fenomeni emergenti di esercitare una causalità verso il basso.

Mario Bunge definisce la proprietà emergente nei termini seguenti: «P è una proprietà *emergente* di un ente *b*, se e solo se o *b* è un ente complesso (sistema) nessun componente del quale possiede P, o *b* è un individuo che possiede P in virtù del suo essere un componente di un sistema (cioè non possiederebbe P se fosse indipendente o isolato)». <sup>33</sup> La definizione è articolata in quanto riferisce l'emergenza a sistemi e a individui e, implicitamente, evoca la nozione di novità come termine qualificante l'emergenza. La proprietà P non è posseduta dal sistema, né dall'individuo *b*, prima di emergere. Vale poi la pena di sottolineare come essa, nei suoi due momenti, distingue una concezione dell'emergenza superstrutturale, nella prima parte, da una intrastrutturale, nella seconda. <sup>34</sup> La definizione di Bunge però riguarda solo le proprietà, perciò, o si esclude che possano emergere anche i continui indipendenti, oppure si deve riconoscere che anche questa definizione è carente.

Su questa linea, ma a mio parere aggiungendo un nuovo tassello, Dave Elder-Vass fissa un criterio per identificare l'emergenza, il quale pare ispirarsi alla definizione di Bunge ora citata, esplicitandone però un'intuizione implicita. Elder-Vass infatti afferma che l'unica via per cogliere l'emergenza è quella del ragionamento controfattuale. Ci si deve cioè chiedere se le parti, prese da sole, avrebbero lo stesso potere causale che hanno in quanto momenti di un tutto. <sup>35</sup> Prendendo, tra gli esempi fatti, quello delle proprietà della liquidità e della trasparenza dell'acqua, ci si chiederà se una singola molecola d'acqua, separata dalle altre, è liquida e trasparente, in condizioni *standard*. Poiché la risposta è negativa, se ne concluderà che le due proprietà sono emergenti dall'interazione delle molecole.

---

<sup>33</sup> «*P* is an emergent property of a thing *b* if and only if either *b* is a complex thing (system) no component of which possesses *P*, or *b* is an individual that possesses *P* by virtue of being a component of a system (i.e. would not possess *P* if it were independent or isolated)» (M. BUNGE, *Finding Philosophy in Social Science*, New Haven, Yale University Press, 1996, p. 20, traduzione mia).

<sup>34</sup> La sottolineatura è di Elder-Vass (cfr. ELDER-VASS, *The Causal Power of Social Structures* cit., p. 27).

<sup>35</sup> Cfr. ELDER-VASS, *The Causal Power of Social Structures* cit., p. 25.



Questo approccio è adatto per discutere l'emergenza infrastrutturale che è quella più urgente nel contesto di una discussione del rapporto agente sociale-corpo sociale.

### **3.4. Ciò che emerge**

Restringendo il discorso alla realtà sociale, osservo che in quest'ambito possono emergere i continui indipendenti, i continui dipendenti e le regole. Le preoccupazioni di parsimonia, in ontologia, portano alcuni autori ad ammettere l'emergenza delle sole proprietà, o qualità, emergenti, senza andare fino in fondo. Se però è l'apparato concettuale che deve stare alla realtà e non l'opposto, bisogna ammettere un'ontologia più ricca, pena il non dare conto di alcuni fenomeni rilevanti.

Quanto alle regole, Searle distingue tra regole costitutive e regole regolative. Le prime sono quelle che pongono in essere una realtà istituita. Così, ad esempio, la regola che l'alfiere, negli scacchi, muove in diagonale costituisce il gioco come lo conosciamo: gli scacchi non ci sono prima che le regole costitutive, tra cui quella menzionata, li pongano in essere. Le regole regolative, invece, si limitano a regolare qualcosa che preesiste, cioè disciplinano quelle attività che esistono indipendentemente da esse. Per esempio, la regola di usare negli scacchi pezzi bianchi e pezzi neri è convenzionale e si gioca ancora a scacchi se ci si serve, poniamo, di pezzi rossi e blu. A questi due tipi di regole si aggiungono almeno anche le regole emergenti, dato che si deve notare l'emergere di regole che non sono né costitutive, né regolative e anzi esse non possono essere disattese, propriamente. Si è visto sopra il caso del traffico: dati la disposizione delle auto, il sistema stradale a una corsia (per cui non si supera) e la regola di movimento delle auto, prima o poi finisce che si forma l'ingorgo. Esso poi non può che assumere l'andamento che si è detto.

Un altro buon esempio lo si trova negli scacchi. I giocatori più esperti conoscono la regola del quadrato. Secondo tale regola, in un finale di re e pedone (nella Fig. 2 il bianco) contro re (il nero), per fermare il pedone che sta andando a regina, è necessario che, quando muove il bianco, il re nero si trovi nella parte di scacchiera formata dal quadrato il cui lato è dato dalla distanza del pedone dalla traversa di promozione. Se non si trova in quel quadrato, il re non ha la possibilità di fermare il

pedone del colore opposto.<sup>36</sup> La regola del quadrato non è in qualche misura arbitraria o convenzionale, come lo sono invece le regole regolative, né è costitutiva, perché non è tra quelle che istituiscono il gioco e si può giocare a scacchi anche senza conoscerla (ma nel caso di un finale del tipo previsto non si potrà fare a meno di rispettarla). Essa segue necessariamente dalle regole del movimento dei pezzi e dal fatto che la scacchiera è quadrata: nasce cioè dal basso, emerge da altre regole. Il suo statuto si chiarisce ancora meglio alla luce della prospettiva della violazione della regola: la violazione delle regole regolative non compromette il tipo di realtà sociale da esse regolata e anzi pone in essere nuove pratiche, se diventa uno *standard*. La violazione delle regole costitutive porta invece alla modificazione strutturale della realtà sociale. La violazione delle regole emergenti, infine, semplicemente non è possibile, dato che esse hanno tutte le caratteristiche di un apriori e per questo mi riferirò ad esse chiamandole leggi.

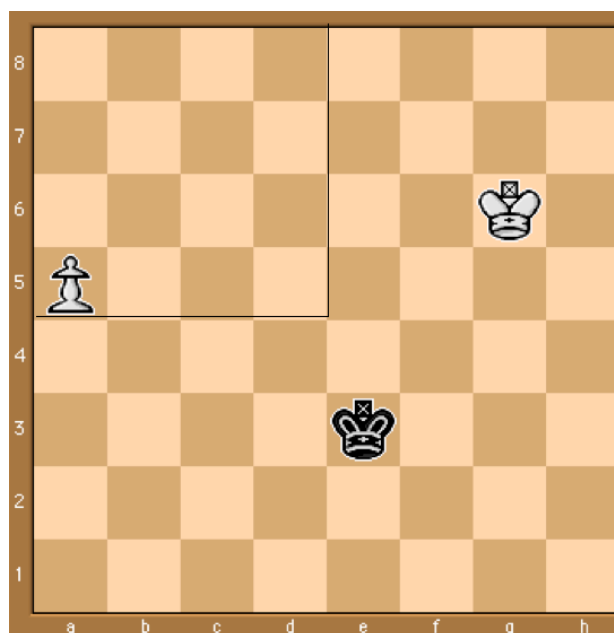


Fig. 2

Quanto all'ambito sociale, un buon esempio di regola emergente riguarda l'atto sociale della promessa: ogni promessa crea obblighi (di mantenerla) in chi promette e

---

<sup>36</sup> La regola vale nel caso in cui il re bianco non possa ostacolare il re nero. Nella Fig. 2, anche se il nero avesse il tratto, cioè dovesse muovere, non riuscirebbe comunque a entrare nel quadrato e quindi non potrebbe raggiungere il pedone bianco che va a regina.

diritti da parte del destinatario della promessa nel rivendicare la realizzazione di quanto promesso.<sup>37</sup>

Vi sono tre tipi di atto sociale che comportano un progressivo indebolimento dell'impegno dell'agente sociale che li enuncia.<sup>38</sup> Si può asserire che (1) «P», atto in cui ci si impegna implicitamente su P.<sup>39</sup> Si può poi asserire: (2) «Penso che P», indebolendo il proprio impegno circa P. Si può, infine, dire: (3) «Ho detto che P, ma ora ho cambiato idea». Questo ultimo atto, soprattutto se reiterato, rende la relazione inaffidabile. In un contesto relazionale in cui l'agente sociale *a* abbia bisogno di affidabilità da parte dell'agente sociale *b* con cui interagisce, vi è un modo per impedire (3): si tratta della promessa attraverso la quale *b* viene incontro all'esigenza di *a* riguardo a P. Essa emerge dal contesto sociale per il bisogno di bloccare (3) e consiste negli obblighi e nelle pretese che la promessa mette in campo. Essa è un tipo di atto sociale che emerge dall'interazione sociale e dal bisogno che il parlante sia affidabile (non a caso le promesse di chi ha pessima fama non contano nulla, sono «promesse da marinaio»).

Mediante la promessa si istituiscono obblighi e pretese: gli obblighi possono essere disattesi, ma le regole costitutive della promessa no, sono la cornice non istituita in cui si dà il promettere. Si vede dunque che la promessa può essere ridotta all'interazione tra gli agenti e all'esigenza di un atto sociale che aumenti l'affidabilità dei comportamenti, tuttavia essa, come ente sociale istituito dall'atto del promettere, non è riducibile agli atti e alle esigenze sociali che ne spiegano la *ratio* sociale. Adolf Reinach, uno dei maggiori teorici della promessa, perciò conclude: «Posso obbligarmi, o meglio, creare una obbligazione verso la mia persona, solo se creo allo

---

<sup>37</sup> Le condizioni di felicità della promessa, quelle cioè che rendono valido l'atto, sono state discusse da Searle (cfr. *Speech Acts. An Essay in Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; trad. it. di G.R. Cardona, *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Torino, Boringhieri, 1992, pp. 85-106).

<sup>38</sup> In senso stretto si tratta di atti linguistici, ma è lecito qualificarli come sociali, dato che ogni atto linguistico è un atto sociale. Per ragioni che spiegherò in seguito (cfr. *infra*, cap. III, §§ 5.2.ss), preferisco non restringere l'azione sociale al momento linguistico, perciò ritengo preferibile parlare di atti sociali.

<sup>39</sup> Per una efficace introduzione al rapporto tra detto e non detto, rimando al libro di Marina Sbisà: *Detto non detto. Le forme della comunicazione implicita*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

stesso tempo qualcosa da cui l'obbligazione nasce; posso volermi obbligare solo *attraverso qualcosa*».<sup>40</sup>

In conclusione, le regole sociali emergenti costituiscono i legami emergenti e i continui dipendenti emergenti propri della realtà sociale, come cercherò di mostrare in quanto segue.

---

<sup>40</sup> Cfr. *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, in *Id., Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe*, 2 voll., München - Hamden - Wien, Philosophia Verlag, 1989, pp. 141-278; trad. it. di D. Falcioni, *I fondamenti apriori del diritto civile*, Milano, Giuffrè, 1990, p. 57.

## II

# Irriducibilità del legame sociale

### 1. Introduzione

Pensando ai legami sociali di cui facciamo quotidianamente esperienza, balza all'attenzione che, almeno *prima facie*, essi si raccolgono in forme fra loro eterogenee. Per fare qualche esempio, una cosa è il legame tra coniugi, altra – se c'è – quello tra vicini di casa, altra ancora il legame tra colleghi di lavoro, e qualcosa di ancora diverso è il legame di cittadinanza fra i membri di uno Stato. Sembrerebbe insomma che, nel fare ontologia del legame sociale, la sfida maggiore consista nel mettere ordine tra le diverse forme di legame sociale, così da raccoglierle in tipologie e stilare un catalogo, mostrando eventualmente ciò che le accomuna tutte. In realtà, le cose non sono così semplici, ammesso che stilare un simile catalogo lo sia, dato che ci sono problemi più urgenti e complessi.

In riferimento agli oggetti quotidiani è relativamente poco problematico fare ontologia: che il David di Michelangelo vada inserito nel catalogo degli esistenti sembra pacifico. Le cose si complicano molto quando invece si comincia a fare metafisica: dobbiamo optare per il dualismo, per il monismo, o per l'eliminativismo? Secondo il dualismo, il marmo che costituisce il David non è tutto, vi è anche la forma. Il monismo, invece, ritiene che la relazione di costituzione, per cui diciamo che David è costituito di marmo, sia una relazione di identità. Per l'eliminativismo, infine, nella realtà non c'è alcuna statua, ci sono solo sciami di particelle che «davideggiano», cioè sono disposte a forma di David. Va scelto il tridimensionalismo, o il quadridimensionalismo? Si tratta delle posizioni secondo le quali, rispettivamente e per restare all'esempio: (1) David è un ente a tre dimensioni, come da senso comune; (2) David è un ente a quattro dimensioni, si estende nel

tempo, così come nello spazio.<sup>1</sup> La situazione si capovolge, per certi versi, per chi intenda sostenere una posizione non riduzionista sul legame sociale. Molto della metafisica del legame sociale infatti è relativamente poco problematico, perché vi è un sostanziale accordo sulla rilevanza, per il legame, della fiducia, della documentalità, del dono, degli atti di istituzione del legame (per esempio, «vi dichiaro marito e moglie», proferito validamente). Quando invece si fa ontologia le cose si complicano, anche se l'ontologia sociale non è così controversa come potrebbe essere, solo perché finora non sono molti coloro che vi si sono impegnati e perché la *standard view* è, per così dire, negazionista, anche se con importanti eccezioni. In quanto segue proverò a mostrare che in questo caso cambiare radicalmente strada, lasciandosi alle spalle il negazionismo, è un'impresa che merita di essere compiuta.

Il capitolo si articola in tre parti, delle quali la prima è di gran lunga la più ampia e complessa. Essa infatti affronta e discute le posizioni dei negazionisti e cerca di difendere una posizione non riduzionista e ontologicamente realista circa il legame sociale. Si tratta di un compito difficile perché il negazionismo vanta una lunga e importante tradizione che, tra l'altro, trova nell'individualismo metodologico un proprio sostenitore formidabile. Questa prima parte cercherà perciò di svolgere un *pars destruens* dell'antirealismo circa i legami sociali, per poter poi svolgere una teoria esplicativa che dia effettivamente conto della realtà. Infatti, la seconda parte del capitolo discute, in positivo, le forme del legame sociale. La terza parte del capitolo, infine, cerca di mostrare come nel complesso la teoria che difendo si ponga come una via intermedia tra olismo e individualismo.

### 2. Tesi negazioniste

Per l'ontologia del legame sociale, la sfida più grave è lanciata dal negazionismo, una categoria che comprende sia l'eliminativismo, sia il riduzionismo. L'eliminativismo circa il legame sociale afferma che questo non esiste e spiega il fatto che si parli di legame sociale come un modo di dire semplice, pratico, ma non

---

<sup>1</sup> Per chi fosse interessato a questi dibattiti, posso qui suggerire a titolo di introduzioni: M. CARRARA, *Impegno ontologico e criteri d'identità. Un'analisi*, Padova, CLEUP, 2001; A.C. VARZI, *Ontologia*, Roma-Bari, Laterza, 2005; segnalo infine un brillante testo di Varzi, che però non è *super partes*, poiché difende, con le cautele del caso, una posizione quadridimensionalista: A.C. VARZI, *Il mondo messo a fuoco. Storie di allucinazioni e miopie filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

rispondente ad alcuna realtà effettiva. Per l'eliminativismo gli enunciati sui legami sociali non significano nulla, perché non c'è alcun legame sociale. Per il riduzionismo, invece, il legame non sarebbe altro che il modo di essere di ciascuno dei singoli in relazione con gli altri. Perciò gli enunciati circa il legame sociale possono sempre essere riformulati in enunciati magari lunghi, forse noiosi, ma di certo dotati di un rigore scientifico che sarebbe invece assente nel linguaggio comune. Mentre l'eliminativismo attacca frontalmente la tesi secondo cui c'è il legame, il riduzionismo, più lateralmente, cerca di mostrare perché di una tale tesi si può e, magari, si dovrebbe fare a meno. Spesso nell'individualismo metodologico queste due posizioni, pur concettualmente distinte, si sono sovrapposte e perciò l'individualismo metodologico è tanto eliminativista, quanto riduzionista.

La gravità del sospetto gettato sul legame sociale dai negazionisti è tale che dovrò per prima cosa presentare e discutere le principali obiezioni che una teoria realista del legame suscita, mostrando quali sono le ragioni per cui non si dovrebbe dare credito ai negazionisti. In seguito esaminerò, in positivo, il legame. Svolgerò una fenomenologia delle forme di legame condotta a partire da un'analisi delle forme di relazione sociale. Questo percorso mi darà modo di fissare l'ambito della discussione e di distinguere tra un uso generale dell'espressione «legame sociale» e un uso specifico. A partire da tale indagine sarà poi più semplice formulare una definizione del legame in senso stretto e discutere il legame alla luce di una teoria delle entità sociali.

Non è però il caso di correre troppo: bisogna intanto fare i conti coi negazionisti che vantano forti argomenti e una tradizione di tutto rispetto. La mia strategia, al riguardo, sarà nel complesso debole verso gli approcci deboli e forte verso quelli forti. Non intendo, né posso, mostrare che l'individualismo metodologico, nelle sue forme meno virulente, abbia torto, ma solo che esso è quello che dice di essere: una metodologia. In quanto tale, esso non può avere pretese in ambito ontologico e può coesistere con una ontologia non strettamente materialista, cioè un'ontologia che accetti soltanto enti fisici. Quanto alle versioni di individualismo metodologico che sono forti, cercherò di mostrare che non sono accettabili e lo farò sia direttamente, criticandone le pretese, sia indirettamente, attraverso l'intera teoria che propongo.

### 2.1. Individualismo metodologico

L'individualismo metodologico è un paradigma dominante nelle scienze sociali.<sup>2</sup> Esso raccoglie in sé, in una varietà di declinazioni, le diverse versioni del negazionismo e va perciò esaminato, almeno nelle tesi paradigmatiche che sono qui rilevanti. Tra i rappresentanti dell'individualismo vi sono B. Mandeville, A. Smith, C. Menger, M. Weber, L. von Mises, F.A. von Hayek, K.R. Popper, G. Simmel, J.S. Coleman, J. Searle, R. Boudon. Si tratta di un gruppo piuttosto variegato al suo interno, le cui posizioni oscillano così tanto che Lars Udehn, nella sua minuziosa ricostruzione, facendone un bilancio, appena un po' pessimista, afferma: «L'individualismo metodologico esiste in uno sbalorditivo numero di differenti versioni. Questa situazione ha creato una confusione babelica di linguaggi che rende lo scambio intellettuale estremamente difficile, se non impossibile».<sup>3</sup> In effetti, si va dagli autori che abbracciano la tesi di Robinson Crusoe, sostenendo che la realtà sociale è completamente spiegabile a partire da teorie sull'individuo con la specificazione di condizioni di contorno, fino a quelli secondo i quali l'individualismo è una metodologia che può e vuole convivere a fianco ad altre. Per questi ultimi si tratta di una metodologia, appunto, non di una teoria ontologica. Essi assumono con ciò una posizione pluralista e ontologicamente disimpegnata.

Comune agli individualisti metodologici è la tesi che propongo nella formulazione di J.W.N. Watkins: «se gli oggetti sociali sono formati da atteggiamenti individuali, una spiegazione della loro formazione deve essere una spiegazione individuale».<sup>4</sup> Si tratta di una tesi che ha degli elementi di verità: la realtà sociale dipende dagli agenti sociali, dato che in un mondo privo di questi non ci sarebbe nemmeno la realtà sociale.

---

<sup>2</sup> Riprendo qui in parte quanto ho già svolto in G.P. TERRAVECCHIA, *Una via fenomenologica al superamento della contrapposizione tra individualismo e olismo metodologici*, in *Fenomenologia e società*, 32 (2009), pp. 3-21.

<sup>3</sup> «*Methodological individualism exists in a bewildering number of different versions. This situation has created a Babylonian confusion of tongues, which makes intellectual exchange extremely difficult, if not impossible*» (L. UDEHN, *Methodological Individualism: Background, History and Meaning*, London, New York, Routledge, 2001, p. 346).

<sup>4</sup> Traduzione mia. Il testo originale è: «*If social objects are formed by individual attitudes, an explanation of their formation must be an individualistic explanation*» (J.W.N. WATKINS, *Methodological Individualism and social tendencies*, in H. Feigl, M. Brodbeck (eds.), *Readings in the Philosophy of the Social Science*, New York, Appleton Century Crofts, 1953, p. 729).



L'individualismo metodologico, nella sua formulazione più radicale, ontologicamente eliminativista, sostiene che «esistono solo individui: solo l'individuo pensa, solo l'individuo ragiona, solo l'individuo agisce».<sup>5</sup> Si tratta della versione più estrema e meno convincente di individualismo. Del resto, le versioni maggiormente diffuse sono quelle più deboli. Si prenda ad esempio la versione sofisticata, formulata di Raymond Boudon: «L'individualismo metodologico afferma che allo scopo di spiegare un fenomeno sociale dobbiamo cercare di cogliere le conseguenze aggregate delle azioni individuali, e dobbiamo comprendere queste azioni come risposte adattative date dalle varie categorie di agenti alla loro situazione».<sup>6</sup> Intanto, questa versione prescinde da un impegno ontologico; inoltre, introduce due concetti non strettamente individualistici: quello di conseguenza aggregata delle azioni individuali e quello di categoria di agenti. Rispetto alla versione forte, questa è forse meno coerente, ma ha certo il vantaggio di essere più potente a livello esplicativo.

Infine, una versione debole di individualismo metodologico è sostenuta da James S. Coleman che si propone come un individualista metodologico pragmatico. Egli, dopo aver qualificato la propria posizione come una variante di individualismo metodologico, afferma: «Non si assume che la spiegazione del comportamento sistemico risulti da null'altro che azioni e orientamenti individuali presi in aggregato. Dall'interazione tra gli individui si vedono derivare fenomeni emergenti di livello sistemico, cioè fenomeni che non erano voluti né previsti dagli individui. Inoltre, non si sostiene che, per qualsiasi scopo dato, si debba giungere al livello individuale per avere una spiegazione soddisfacente».<sup>7</sup> Coleman non solo evita qualsiasi impegno sul piano ontologico, ma anche nega esplicitamente l'esclusività della versione epistemica dell'individualismo, la quale prevede, per i fini del rigore scientifico, l'adozione di descrizioni esclusivamente ancorate sull'individuo. Egli giunge infine a riconoscere l'emergenza a livello sistemico di fenomeni irriducibili e ammette la possibilità di sistemi di spiegazioni diversi da quello che si svolge a partire

---

<sup>5</sup> D. ANTISERI, *Trattato di metodologia delle scienze sociali*, Torino, UTET, 1996, p. 441.

<sup>6</sup> R. BOUDON, *L'individualismo metodologico e le tradizioni sociologiche*, in A.M. Petroni, R. Viale (a cura di), *Individuale e collettivo. Decisione e razionalità*, Milano, Cortina, 1997, p. 161.

<sup>7</sup> J.S. COLEMAN, *Foundations of Social Theory*, Cambridge, London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1990; trad. it. di G. Ballarino, *Fondamenti di teoria sociale*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 18.

dall'individuo. Le sue sono concessioni straordinarie: la seconda contrasta con la tesi dell'esclusività, tipica delle versioni forti dell'individualismo metodologico, e la prima, relativa all'emergenza di fenomeni irriducibili, è solitamente uno dei punti cari agli avversari dell'individualismo metodologico.

### **2.1.1. Critiche al legame sociale mosse dall'individualismo metodologico**

Le tesi dei «negatori» non sono formulate in maniera esplicita, ampia e organica, né sono raccolte sistematicamente.<sup>8</sup> Gli avversari della tesi sostanzialista del legame non si soffermano a discutere direttamente di questo tema, un po' forse per mancanza di seri bersagli polemici, di certo perché in agenda hanno altre urgenze, come ad esempio la discussione critica del collettivismo. Quanto presentato per quelle discussioni, opportunamente adattato, vale però anche nel presente contesto. Provo di seguito a formulare, nella loro versione migliore, quelli che mi sembrano essere i più gravi argomenti contro la tesi sostanzialista del legame, per poterli poi discutere.<sup>9</sup>

I) Una prima critica alla tesi sostanzialista del legame sociale è che si tratterebbe di un abbaglio linguistico. Da Bertrand Russell a Ludwig Wittgenstein è noto a tutti che un uso ingenuo del linguaggio ci porta talvolta a reificarne i termini, facendoci credere che esistono cose che non ci sono. Se ad esempio diciamo: «Enrico ha dato un bacio a Silvia», non dovremmo pensare a qualcosa di analogo alla situazione in cui Enrico ha dato un martello al capo officina. Non ci aspettiamo perciò che, ad esempio, Silvia appoggi il bacio sul tavolo; se poi lei lo restituisce a Enrico, avremo due baci, mentre, se il capo officina restituisce il martello, continueremo ad avere un solo oggetto. Insomma, una non meditata assunzione dei presupposti impliciti del linguaggio comune può portare a grossolani errori in ontologia, confondendo fra loro enti e occorrenti, fino a far ritenere esistenti cose che non lo sono. Si capirà meglio quest'ultimo punto con un nuovo esempio. Se diciamo a un astronauta in passeggiata nello spazio: «C'è un buco nella tua tuta», oltre a dargli una pessima notizia, avremo

---

<sup>8</sup> In parte ciò dipende dal fatto che spesso in questo dibattito vi è una confusione tra metodologia e ontologia, come osserva acutamente Keith R. Sawyer (*Nonreductive Individualism. Part I – Supervenience and Wild Disjunction*, in *Philosophy of the Social Science*, 32 (2002), p. 538).

<sup>9</sup> Che le mie riformulazioni degli argomenti presentati di seguito trovino le loro basi negli individualisti metodologici si può facilmente verificare leggendo Dario Antiseri, convinto difensore di tale indirizzo di pensiero (cfr. D. ANTISERI, *Teoria unificata del metodo*, Torino, UTET, 2001, pp. 299-306).

reificato il termine «buco». Infatti ci siamo impegnati nell'esistenza di un qualcosa, il buco appunto, e abbiamo detto che esso si trova «nella tuta». Sarebbe stato preferibile dire che la tuta è bucata, con un approccio ontologicamente leggero e una frase altrettanto informativa. Ma si può capire che nella frenesia della circostanza di pericolo le finzze dell'ontologia vadano perse. Non ci sono scuse, invece, per gli ontologi sociali che pretendono di reificare il legame e così mettono in pericolo il rigore. Perciò frasi come:

(1) Vi è un grande amore tra Enrico e Silvia.

andrebbero rese con qualcosa come, per esempio:

(2) Enrico ama profondamente Silvia e lei lo ricambia allo stesso modo.

II) Una seconda critica consiste nel sostenere che i fautori della tesi della sostanzialità del legame credono che qualcosa che è astratto, sia concreto. Perciò, ad esempio, concreti sono i soldati, mentre l'esercito sarebbe un astratto.

III) Una terza critica è di tipo epistemologico: ammettere che vi sia un ente irriducibile, quando si parla di legame sociale, viola il principio di parsimonia previsto dal rasoio d'Ockham, secondo cui gli enti non vanno moltiplicati senza necessità. Le teorie devono essere leggere e non impegnate ontologicamente, se ciò non è strettamente necessario.

IV) Non si tratta però solo di un problema epistemologico, di eleganza della teoria, sostiene una quarta critica, ma di realismo o, se si preferisce, di fedeltà al dato. Una fedeltà alla realtà ci pone davanti gli individui, non i legami; perciò, se non ci si abbandona alle sofisticherie e agli inganni di chi vede un mondo dietro al mondo reale di cui danno conto i sensi, si deve riconoscere che non vi è alcun legame sociale.

V) L'ultima critica, che mi pare meritevole di essere discussa, nasce dall'osservazione che le scienze sociali, come l'economia e la matematica applicata (si pensi alla teoria dei giochi), sono capaci di dare delle eccellenti spiegazioni della realtà sociale, senza invocare alcun legame quale entità ontologica irriducibile. Poiché il compito delle scienze sociali è quello di portare a previsioni precise, la tesi della sostanzialità dei legami sociali è inutile.

Insomma, da questa serie di obiezioni si ricava sinteticamente che la tesi circa la consistenza ontologica del legame sociale è l'esito di un fraintendimento e che comunque essa è ridondante, inutile, irrealistica e, soprattutto, erronea. I suoi oppositori si presentano come sofisticati e accorti sul piano linguistico, amici della semplicità e fedeli ai canoni della scienza, nemici delle fantasie metafisiche, aggiornati circa gli impressionanti risultati messi in campo dalle scienze sociali, in linea con la teoria dell'azione e l'entrata nelle scienze sociali della matematica e dell'informatica attraverso la teoria dei giochi. Come se non bastasse, tali critiche non sono fra loro incompatibili, non si possono mettere le une contro le altre, anzi fra di loro si rafforzano. Si può, ad esempio, sostenere sul piano ontologico l'inesistenza del legame e usare l'analisi linguistica per spiegare la ragione di quello che si giudica essere un abbaglio, per cui le persone continuano a parlare del legame.

Come si vede, si tratta di accuse molto gravi, che mettono in seria crisi il senso comune e che dovranno essere attentamente soppesate. Bisognerà fornire delle risposte adeguate, o riconoscere l'impossibilità di procedere oltre.

### **2.1.2. Le risposte puntuali**

Preliminarmente, circa la tesi di Watkins («se gli oggetti sociali sono formati da inclinazioni individuali, una spiegazione della loro formazione deve essere una spiegazione individuale»), il punto chiave è che la spiegazione della formazione dell'ente sociale non esaurisce quanto c'è da dire su di esso per fornirne una spiegazione esaustiva, o almeno ricca. Il problema, quindi, non sta tanto nella lettera della tesi, ma nella pretesa che essa esaurisca il discorso, o almeno ogni discorso rigoroso. Detto altrimenti, l'ente sociale ha una sua peculiarità ontologica che eccede il momento della sua formazione storica. Del resto, l'indipendenza ontologica da parte dell'ente rispetto a ciò da cui esso dipende storicamente è normale e pacifica quanto agli oggetti di taglia media. Si pensi all'oggetto prodotto, irriducibile all'artigiano e alla materia prima da cui è tratto, o si pensi all'essere umano rispetto ai suoi genitori: dipende storicamente da loro, ma non è a loro riducibile. Se poi si ribatte che gli enti sociali non sono riducibili in quanto dipendono storicamente, ma che sono riducibili per la dipendenza costante dei corpi sociali dai membri che ne fanno parte, non ci si trova in una posizione migliore. Gli oggetti di taglia media,

infatti, dipendono in maniera costante dalle molecole di cui sono fatti, però questo non porta a dire che nell'universo ci sono solo molecole e null'altro.<sup>10</sup> Non si capisce dunque in nome di cosa si vorrebbe applicare all'ontologia sociale criteri che in altri ambiti non si sarebbe disposti ad accettare.

Quanto alle critiche elencate nel paragrafo precedente, la prima nasce dalla consapevolezza che il linguaggio talvolta trae in inganno. Essa consiste in un argomentare di tipo analogico: come si reifica qualcosa che non c'è, dicendo «c'è un buco nella tuta», così si reificano degli inesistenti, se si parla dei legami sociali. Si tratta certo di una conclusione suggestiva, ma essa presuppone ciò che andrebbe invece dimostrato e cioè che i legami sociali sono inesistenti. Se il linguaggio a volte inganna, non è detto che anche in questo caso lo faccia. Bisognerà perciò che il filosofo del linguaggio ci fornisca delle ragioni, scendendo sul terreno dell'ontologia. Egli non può accontentarsi di insinuare le sue tesi, distraendoci con la simpatia dei suoi esempi. Quanto all'analisi di (1) «Vi è un grande amore tra Enrico e Silvia», si può tranquillamente concordare che sia felice la sua parafrasi: (2) «Enrico ama profondamente Silvia ecc.». L'amore infatti di per sé non è un legame, è un sentimento, magari è una passione, di certo è un modo di essere del singolo. Niente di strano perciò che (1) sia parafrasabile del tutto appropriatamente con (2). A volte però (1) viene usato per designare non solo lo stato affettivo dei singoli, ma soprattutto ciò che li lega. In questo secondo caso (2) è una parafrasi inadeguata, perché non coglie il punto, non vede ciò che la frase voleva esprimere. L'analisi linguistica può rivelarsi inadeguata: essa fornisce una strumentazione, ma l'apparato ontologico cui questa va applicata è a monte ed è a questo livello che stiamo qui lavorando.

La seconda critica accusa i fautori della tesi della sostanzialità dei legami di credere che qualcosa che è astratto sia concreto. Questa critica mi dà modo di chiarire un punto importante. «Legame sociale» designa un universale astratto,

---

<sup>10</sup> Naturalmente in ontologia, l'insieme di coloro che abbracciano una ontologia riduzionista che nega l'esistenza di oggetti di taglia media, riportando tutto alle particelle e alle loro proprietà disposizionali non è un insieme vuoto. Si tratta di una posizione radicalmente riduzionista rispetto alla quale l'unico pregio che vedo è l'estrema coerenza. Essa, ontologicamente, è però poco entusiasticamente, perché non ha gli strumenti adeguati per trattare non dico la realtà sociale, ma nemmeno le cose con le quali abbiamo a che fare tutti i giorni e che ci regalano grandi soddisfazioni e ci fanno piangere come i barattoli di nutella e le cipolle.

riguarda diversi tipi di enti (cioè diversi universali concreti) fra loro piuttosto eterogenei sotto molti aspetti, come si vedrà. Quindi se agli «eliminativisti» bastasse attaccare quell'espressione per avere partita vinta, non si potrebbe che essere d'accordo con loro e chiudere la discussione. Il punto è che la critica è inapplicabile a termini come «amicizia», o «matrimonio»: non sono astratti, come non lo sono nemmeno altri termini che gli «eliminativisti» non ritengono problematici ossia, ad esempio, «ragazza», «casa», «albero». Non si tratta di termini astratti, ma di universali (concreti) che hanno istanziazioni, esemplificazioni. Come «ragazza» trova delle istanziazioni in, poniamo, Caterina, Silvia e Francesca, così «amicizia» viene istanziato dal legame tra Caterina e Silvia, o tra Enrico e Silvia. Quando si sostiene la sostanzialità del legame si punta il dito sul rapporto concreto tra esistenti concreti.<sup>11</sup> In ultima analisi, non c'è nulla di astratto in ciò che si designa attraverso la categoria di legame sociale.

La terza obiezione brandisce il rasoio d'Ockham attraverso il quale l'eliminativismo giustifica il proprio programma. Fatto sta però, che i tagli operati non riguardano il superfluo, ma l'essenziale, contrariamente alle finalità proprie del principio epistemologico citato. Un legame amicale, ad esempio, è più che un modo di essere di ciascuna delle persone amiche e lo stesso, *mutatis mutandis*, vale per un legame coniugale. Ridurre tutto all'agente fa perdere di vista l'oggettività delle ragioni che questi ha per agire in un certo modo, significa non poter spiegare una classe ampia di obblighi sociali. Si è amici di qualcuno anche quando lo si tradisce (anche se essere arrivati a tanto, talvolta – si badi *talvolta* – può porre fine al legame stesso). Cioè il legame può durare attraverso e, persino, *nonostante* gli atti e le intenzioni. Se il rasoio è usato per semplificare il modello sul quale le scienze sociali devono operare, non c'è nulla di male. Perciò l'individualismo metodologico, finché è appunto una metodologia, non dovrebbe avanzare pretese normative al di fuori del proprio ambito, che prevede modelli semplificati, cioè ontologicamente impoveriti. Per stare all'esempio proposto dall'individualismo metodologico, è vero che i soldati sono concreti, ma lo sono tanto quanto l'esercito di cui sono parte: si tratta di quell'esercito lì, che ha quella certa storia, che dispone di quei tali armamenti, che ha

---

<sup>11</sup> Ciò salvo le modificazioni di cui si dirà parlando di legami senza congiunti: un caso speciale che non compromette quanto qui in discussione. Vedi, *infra*, cap. II, §§ 2.2.1.s.

quella data disposizione sul territorio, ecc. Il possesso degli armamenti, la disposizione sul territorio si predicano dell'esercito in maniera diversa da come si predicano dei suoi membri e, del resto, il singolo soldato di un esercito moderno non possiede le armi che usa: esse sono dell'esercito. L'esercito continua anche quando il singolo soldato muore. Il criterio di identità di un esercito non è dato dall'identità dei membri, ma è fissato dalla funzione di difesa dello Stato del quale l'esercito è uno strumento. Cadesse lo Stato, l'esercito cambierebbe di identità o si scioglierebbe, anche se tutto il resto dovesse rimanere uguale.

La quarta critica invoca la realtà per bandire i legami. Si tratta di una situazione ben strana: si invoca la realtà per negare una realtà e lo si fa dicendo di fare leva sull'esperienza, dimenticando però che facciamo esperienza quotidiana dei legami. Non sto cercando di contrapporre una tesi all'altra; tento di mostrare che l'appello all'esperienza per negare il legame non è un approccio innocente. L'esperienza su cui gli «eliminativisti» fanno qui leva è l'esperienza degli oggetti fisici sensibili di taglia media, come i tavoli e le sedie. Gli «eliminativisti» la assolutizzano e su questa base escludono ogni altra esperienza. Il punto è che gli agenti sociali non colgono solo gli oggetti fisici, ma anche la realtà sociale, che è composta anche dagli altri agenti sociali, e a partire da ciò essi colgono le modalità di interazione, riconoscendo i legami. Questa, e non quella riduzionista dei fisikalisti, è l'esperienza che deve essere il banco di prova sul quale misurarsi, se si vuole dare conto dell'ontologia sociale. Altrimenti non si vedono le cose, non perché non ci sono, ma perché non si è attrezzato il proprio bagaglio categoriale così da mettersi in condizione di vederle.

La quinta critica crede di poter decretare l'inutilità della tesi della sostanzialità dei legami sociali. Da un punto di vista strettamente argomentativo, va osservato che l'argomento non è stringente: che qualcosa sia inutile, data una certa teoria, ammesso e non concesso che lo sia, non significa che non esista, né che essa possa giocare un ruolo importante in una teoria diversa da quella che lo ha messo al bando. Il banco di prova di una teoria esplicativa non è l'utilità, ma appunto la capacità di dare conto dei fenomeni. Detto questo, non intendo fingere di non capire il punto delicato della critica: perché ammettere nelle scienze sociali qualcosa di cui pare si possa fare a meno? In effetti, se si volesse fare ciò che già quelle discipline fanno, sarebbe del tutto inutile. Il punto è che, tocca dirlo, né l'economia, né la teoria dei giochi sono

prossime all'aver detto tutto quel che c'era da dire sulla realtà sociale. Una teoria ontologica del legame sociale ha le potenzialità per fornire una feconda teoria di sfondo a discipline quali l'antropologia, la psicologia sociale e la filosofia politica, l'estetica e, forse, la bioetica.

Si è dunque visto che le diffidenze e anzi le chiusure degli eliminativisti non sono cogenti, sia per difetti interni agli argomenti stessi (per esempio, insinuare tesi ontologiche non dimostrate a partire dall'analisi del linguaggio), sia per i presupposti infondati da cui partono (per esempio, che l'esperienza si riduca all'esperienza degli oggetti fisici). La discussione mi ha inoltre consentito di chiarire un punto delicato, evitando così un possibile e grave equivoco, ossia che io difenda un'ontologia del legame, piuttosto che dei legami.

### **2.1.3. Tre limiti dell'individualismo metodologico**

Ho fin qui discusso le obiezioni dell'individualismo metodologico contro il realismo circa il legame sociale formulando delle risposte puntuali. Aggiungo a questo alcune considerazioni critiche generali all'individualismo metodologico. Esso non è riuscito a dimostrare almeno tre cose: che la struttura sociale non è autonoma e indipendente; che non è preesistente all'individuo situato storicamente; infine, che non è causalmente efficace.<sup>12</sup> In altre parole, l'individualismo metodologico, che pure ha un suo fascino nel coniugare semplicità e forza esplicativa, non può però presentarsi come unico paradigma legittimo, per i limiti intrinseci che lo affliggono e che gli rendono inaffrontabili alcuni livelli della realtà sociale.

Quanto alla mancata dimostrazione che la struttura non è autonoma e indipendente, gli individualisti, riducendo il sociale ai gruppi e i gruppi agli individui che li costituiscono, sembrano non cogliere l'indipendenza delle regole (e delle istituzioni sociali e culturali) dal gruppo. Senonché la realtà sociale non è riducibile ai singoli agenti e alle loro interazioni, perché le interazioni sono spesso orientate dalle regole che emergono, o che sono istituite. Le regole infatti non sono costituite dall'adesione al gruppo e dal comportamento di fatto, in quel caso non sarebbero

---

<sup>12</sup> Cfr. M.S. ARCHER, *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, New York, Cambridge University Press, 1995; trad. it. di M. Bortolini, *La morfogenesi della società. Una teoria sociale realista*, Milano, Franco Angeli, 1997. Quanto segue è ampiamente ispirato e riprende la discussione dell'individualismo fornita dalla sociologa inglese.



regole e tutto si ridurrebbe a descrizioni del comportamento. In tali descrizioni si perderebbe però la parte interessante di ciò che è oggetto di osservazione, cioè appunto la regolarità del comportamento unitamente alla sua relativa indipendenza dagli individui. Inoltre, per capire certe interazioni sociali è più utile guardare ai ruoli sociali rivestiti dagli agenti che alle semplici interazioni tra di essi. I ruoli hanno una certa indipendenza dai loro portatori, così che lo stesso agente, assumendo ruoli diversi, assume regole di comportamento anche molto diverse da un ruolo all'altro. Si tratta di regole codificate dalla società ed è quantomeno improbabile che l'agente che le assume possa modificarle tanto da imporre agli altri nuove regole. Tuttavia, qualora ci riuscisse, gli altri agenti sociali si troverebbero imposte delle nuove regole e sarebbe per loro sempre più difficile riuscire a modificarle a propria volta. Insomma, le regole per propria natura hanno una forte tendenza a imporsi e a conservarsi e la prospettiva dell'individualismo metodologico non dispone degli strumenti più adatti a darne conto.

Si viene con ciò al secondo punto: la realtà sociale preesiste all'agente sociale. Ciò vale tanto per le formiche, quanto per gli esseri umani. Il comportamento di una singola formica, ad esempio, varia a seconda che essa faccia parte di un formicaio giovane, oppure maturo.<sup>13</sup> Una formica pigra in un formicaio maturo molto popolato non reca danni, mentre in un formicaio giovane e poco numeroso tale stile di comportamento influisce sulla crescita del formicaio e, in ambienti a scarse risorse, o a forte competitività, può avere conseguenze fatali per la stessa sopravvivenza del formicaio. Perciò le formiche appartenenti a formicai più giovani tendono a essere più attive e aggressive, perché la loro capacità di ottenere risorse è decisiva per lo sviluppo del formicaio. Quanto agli esseri umani, il fatto di nascere in una cultura, di doverne assumere la lingua e i modi di fare, di dover occupare un posto all'interno di un precedente sistema di distribuzione delle risorse, di dover fare i conti con le forme di potere esistenti, per fare alcuni esempi, sono fattori leggibili a partire da un approccio individuale, ma a partire da esso non spiegabili nella loro peculiarità. Il ruolo che l'essere umano svolge nel modificare la realtà sociale di cui è parte è limitato dalle risorse di cui egli dispone, ma anche e in buona parte dai fenomeni di

---

<sup>13</sup> Cfr. D.M. GORDON, *Ant Encounters: Interaction Networks and Colony Behavior*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2010, in particolare pp. 87, 96-120.

inerzia che caratterizzano la realtà sociale e che impongono al singolo ciò che è di prassi, o di sentire comune. Si tratta di un *topos* classico della letteratura: Shakespeare, per esempio, col suo *Romeo e Giulietta* racconta la storia di due vittime del proprio contesto sociale e l'intera opera di Luigi Pirandello ruota attorno al problema della pressione della società sull'individuo, che tenta la fuga con la follia e col gioco delle maschere. Un ultimo celebre esempio, tra i tanti che si potrebbero qui menzionare, è dato dai due capolavori di George Orwell: *La fattoria degli animali* e *1984*, veri e propri esperimenti mentali sugli estremi dell'influenza del potere del corpo sociale emergente sul singolo agente sociale. Nelle scienze sociali la cosa poi è stata oggetto degli studi della psicologia sociale.<sup>14</sup> Tra gli antropologi, Pierre Bourdieu fornisce un esempio che mi pare interessante. Nel libro in cui discute del dominio maschile, spaziando dalla società dei berberi di Cabilia all'epoca vittoriana, fino alla situazione attuale, egli ha mostrato come il rapporto tra i sessi sia fortemente condizionato dalla struttura sociale e, attraverso l'identificazione dell'identità sessuale, influisca sull'autopercezione dell'individuo. Egli cita una testimonianza illuminante di Jan Morris sui cambiamenti di disposizione in seguito a un cambiamento di sesso: «Più ero trattata come una donna e più divenivo donna. Mi adattavo, bene o male. Se si presumeva che fossi incapace di fare una retromarcia o di aprire una bottiglia, sentivo, stranamente, che non ne ero effettivamente capace. Se qualcuno pensava che una valigia fosse troppo pesante per me, inspiegabilmente, anch'io la ritenevo tale».<sup>15</sup> Si vede qui chiaramente che il contesto culturale agisce sull'individuo, così che, se si stesse solo agli individui, sfuggirebbe qualcosa di decisivo.

Il terzo problema irrisolto dall'individualismo metodologico riguarda la mancata dimostrazione che la struttura sociale non è causalmente efficace. Non che si possa rimproverare l'individualismo metodologico per non esserci riuscito, dato che non poteva. La possibilità di modificare dal basso la forma di legame incontra notevoli

---

<sup>14</sup> Si vedano ad esempio i lavori di Solomon E. Asch, Stanley Milgram e Philip Zimbardo. In particolare: S.E. ASCH, *Social Psychology*, New York, Prentice-Hall, 1955; trad. it. a cura di P.G. Grasso, *Psicologia sociale*, Torino, SEL, 1963; S. MILGRAM, *Obedience to Authority*, New York, HarperCollins, 1974; trad. it. di R. Ballabeni, *Obbedienza all'autorità*, Torino, Einaudi, 2003; P. ZIMBARDO, *The Lucifer Effect. Understanding How Good People Turn Evil*, New York, Random House, 2007; trad. it. di M. Botto, *L'effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, Milano, Cortina, 2007.

<sup>15</sup> P. BOURDIEU, *La domination masculine*, Paris, Édition du Seuil, 1998; trad. it. di A. Serra, *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 75.

resistenze e tempistiche anche considerevolmente lunghe, perciò la struttura ha una sua indipendenza dagli agenti. Viceversa, gli agenti, parti di una certa forma di legame, sono da essa determinati anche se, per lo più, in forme sofisticate e non rigidamente meccaniche. Keith Sawyer, analizzando il teatro di improvvisazione, mostra come l'interazione tra gli attori crea la situazione sociale, crea la struttura del rapporto che limita l'azione degli attori. Ogni atto fa sorgere obblighi e limiti a quello che può essere compiuto in seguito, crea precedenti che restano e forniscono uno sfondo di significanza di ciò che segue. L'atto sociale contribuisce a costituire la struttura la quale retroagisce creando obblighi e opportunità. In tal modo, ma Sawyer non lo dice, si costituiscono anche i legami emergenti e quelli istituiti. Si capisce così come sia possibile che azioni compiute all'inizio della scena e ripetute in seguito, pur essendo esteriormente le stesse, acquistano nei due casi un significato profondamente diverso, a motivo di quanto è avvenuto nel frattempo. Sawyer mostra come il significato degli atti in molti casi sia sulla scena indipendente dalle intenzioni degli attori che scoprono a volte a posteriori, in seguito all'azione e forse per l'iniziativa degli altri attori, il reale significato di quello che hanno fatto. Certo, il teatro di improvvisazione è un ambito sociale del tutto particolare, un ambiente di fantasia e non va confuso con la realtà sociale effettiva, eppure la ricerca di Sawyer evidenzia alcuni meccanismi effettivamente presenti nel tessuto sociale reale.<sup>16</sup>

### **2.2. Critiche riduzioniste**

Anche una volta chiusi i conti con l'individualismo metodologico, vi sono almeno tre critiche negazioniste di matrice riduzionista che meritano di essere discusse. Il riduzionismo, come si è detto, fa del legame un modo di essere degli agenti fra di loro. La prima di esse è una forma di riduzionismo che riconduce la realtà sociale ai congiunti, termine da intendersi come agenti sociali in legame, con l'argomento che, senza congiunti, viene meno anche il legame, così che non c'è qualcosa d'altro oltre ai congiunti. La seconda critica riduzionista riconduce i legami sociali agli enti finzionali. La terza forma di riduzionismo che discuterò nasce da

---

<sup>16</sup> Cfr. K.R. SAWYER, *Improvised Dialogues. Emergence and Creativity in Conversation*, Westport, London, Ablex, 2003.

un'obiezione ispirata dal filosofo inglese Francis Herbert Bradley: il legame andrebbe rifiutato per non ricadere in un regresso ontologico.

### 2.2.1. La riduzione ai congiunti

Un argomento che sembra forte contro l'esistenza irriducibile dei legami sociali sostiene che, una volta venuti meno gli agenti in relazione, il legame sociale non c'è più, dato che esso non ha alcuna realtà ontologica propria.<sup>17</sup> Il legame sarebbe perciò riducibile al modo di essere di ciascun agente sociale in relazione con gli altri. Se fosse possibile fornire dei controesempi, mostrando che anche al venire meno di alcuni congiunti il legame si mantiene anche solo per un qualche tempo, si dimostrerebbe che l'argomento non regge. Ed è proprio questa strada che proverò ora a percorrere.

Senza dubbio al venire meno di tutti gli agenti sociali legati viene necessariamente meno anche il legame: morti due innamorati (per esempio Eloisa e Abelardo) viene meno anche il legame d'amore fra di loro e, similmente, viene meno il legame fra i membri di un dato gruppo (per esempio fra gli zeloti che occupavano Masada durante l'assedio romano della prima guerra giudaica) alla morte di questi (come è noto essi si suicidarono, per non cadere nelle mani dei romani). Insomma, tolti tutti i portatori del legame sociale, scompare ciò che porta gli obblighi che caratterizzano il nesso tra i membri di quel dato gruppo, ciò che è motivo di orgoglio o vergogna, ciò che contribuisce alla buona reputazione di un agente, o la incrina.

Può poi succedere, e per lo più succede, che al venire meno di alcuni degli agenti legati venga subito meno anche il legame. Non è detto però che sia sempre così. In India, come è noto, un'antica tradizione ora illegale, nota come rito della *sati*, prevedeva che il legame coniugale, compromesso ma non scomparso alla morte del congiunto, portasse la vedova al sacrificio di sé sulla pira funebre. L'obbligatorietà di tale atto, che peraltro fa orrore alla sensibilità occidentale, converge con l'intuizione, corretta in filosofia sociale, che il legame non svanisce immediatamente alla scomparsa di uno dei congiunti. Tale esempio illustra il caso dei legami che continuano anche senza uno dei congiunti: si tratta di un esempio estremo e lontano,

---

<sup>17</sup> Quanto segue riprende in buona parte quanto ho già scritto in G.P. TERRAVECCHIA, *Legami senza congiunti*, in L. Sandonà (a cura di), *La struttura dei legami. Forme e luoghi della relazione*, Brescia, La Scuola, 2010, pp. 85-91.

che però ha il merito, anche per la sua radicalità drammatica, di aiutare a scorgere la presenza del legame anche nella circostanza in cui uno degli agenti sia scomparso. Del resto, in molte culture l'obbligo sociale di portare per un certo tempo il lutto nasce da una applicazione meno drastica della stessa intuizione. È poi cronaca recente il caso dei matrimoni postumi in Francia (pare ne avvengano circa una decina l'anno), ossia di matrimoni celebrati quando uno dei congiunti è già deceduto.

A nulla vale l'obiezione che di regola, secondo i codici giuridici, il legame si scioglie al decesso di uno dei congiunti, dato che le stipulazioni del diritto positivo non sono qui in discussione. Il momento del decesso del coniuge è identificabile, controllabile, pubblico (almeno in linea di principio) e quindi si presta bene come criterio intersoggettivo e non c'è da stupirsi che il diritto lo adotti. L'ontologia sociale deve riconoscere quello che il diritto positivo non fa proprio, perché sarebbe in difficoltà a regolare, e cioè che sussiste una durata del legame anche al venire meno di uno dei congiunti. L'ontologia sociale riconosce altresì che tale durata ha una certa vaghezza e dipende da molti fattori. Il vincolo porta con sé degli obblighi, solitamente non gravosi, che dipendono da fattori personali e sociali. Rispetto a questi ultimi va tenuto conto dell'influsso della pressione sociale, per cui una società fortemente strutturata sarà più portata a conservare il legame di una società liquida, in rapida trasformazione e refrattaria agli obblighi.<sup>18</sup> Inoltre, una formula frequente che istituisce il matrimonio prevede che il legame duri «fin che morte non ci separi». In quel caso la sua cessazione, alla morte di uno dei congiunti, è pacifica. Ma quello che vale per il legame istituito, non è detto che valga per il legame emergente e in questo caso non vale.

Non tiene poi l'obiezione che non vi sarebbe alcuna permanenza del legame, ma si tratterebbe piuttosto di un abbaglio psicologico, come quando, dopo l'amputazione di una gamba, si ha la sindrome dell'arto fantasma, la quale consiste nella sensazione anomala della persistenza dell'arto dopo la sua amputazione.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> La felice attribuzione dell'aggettivo «liquido» ai legami caratterizza il lavoro del sociologo polacco Zygmunt Bauman, che descrive nelle sue opere la società «liquido-moderna». Rimando in particolare ai suoi: *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000; trad. it. di S. Minucci, *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2002; *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge, Polity Press, 2003; trad. it. di S. Minucci, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Roma-Bari, Laterza, 2006; *Liquid Life*, Cambridge, Polity Press, 2005; trad. it. di M. Cupellaro, *Vita liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

<sup>19</sup> Devo l'argomento a Enrico Furlan.

Senonché, l'analogia non tiene. Nel caso dell'arto, alla percezione non corrisponde nulla, dato che l'arto non c'è più, nel caso del legame invece al sentirsi legati corrisponde l'effettiva e del tutto reale presenza degli obblighi di legame. Infatti, alla scomparsa del congiunto, ci sono obblighi come, ad esempio, quelli di lealtà, o quelli di rispetto ed è così perché il legame c'è ancora. Non c'è nessun abbaglio e, del resto, anche visto dall'esterno, qualcuno che venisse meno a tali obblighi, a ben vedere, non sarebbe considerato come dotato di speciali capacità di cogliere la realtà sociale, semmai lo si considererebbe, a ben vedere, affetto da un'incapacità.

Dunque, la regola generale di questo tipo di legame senza alcuni congiunti è che il legame instaurato tra gli agenti sociali non viene immediatamente meno, quando alcuni dei congiunti non ci sono più. Alla scomparsa del congiunto, gradualmente gli obblighi vengono meno, ma si tratta di un processo. Si noti, infine, che in questo caso l'identità individuale dell'agente scomparso è fondamentale; però si vedrà in seguito che ci sono dei casi in cui l'identità degli agenti non è molto rilevante.

Un tipo diverso di legame senza congiunti è quello in cui qualcuno degli agenti non c'è ancora. In una monarchia, ad esempio, all'epoca della successione ci sono i sudditi, ma appunto non c'è ancora il sovrano. Il legame che sussiste, pur in tale circostanza non ordinaria, è reale: ciascuno si sente in qualche modo legato in quanto suddito e ha effettivamente degli obblighi, ma il sovrano non c'è ancora. Il suddito, si dice in questi casi, ha dei doveri verso la corona. La corona funge qui come una specie di segnaposto e indica l'istituzione nella quale un ruolo è momentaneamente vacante. Se per qualche motivo strutturale non fosse possibile individuare il successore, poniamo perché la monarchia è caduta, la forma di legame tra gli agenti si modificherebbe e li si dovrebbe chiamare poniamo cittadini, oppure compagni, a seconda della forma politica che si instaura: non sarebbe un semplice cambio di nome, ma prima di tutto di *status* individuale con conseguenze sul tipo di legame fra di loro. Lo stesso può valere per i membri di un'azienda, ovviamente *mutatis mutandis*, anche se in questo caso molto del legame è formalizzato nel testo del contratto che ciascuno di loro ha sottoscritto. In questo contesto si può avere una squadra, i cui membri sono legati e affiatati, che attende la nomina dall'alto di una figura chiave come, ad esempio, il capo ufficio. In questo tipo di legame senza uno

dei congiunti, ci sono dei portatori del legame, ma ne manca provvisoriamente uno, il cui ruolo è decisivo per la stessa costituzione di quella forma di legame. Non si può dire in questi casi che il legame si dia con l'assente, la cui identità resta ignota o almeno non certa; tuttavia il ruolo di questi condiziona il legame attuale di coloro che attendono la nuova designazione.

### 2.2.1.1. Congiunti senza identità

Che vi sia una certa indipendenza del legame dai congiunti si coglie ancora meglio in quello che rappresenta, rispetto ai precedenti, un caso speciale: questa volta i congiunti ci sono, solo che il loro numero varia frequentemente e l'identità degli agenti sociali è mutevole e ultimamente irrilevante. Del resto, il legame sussiste tra soggetti che non conoscono nemmeno l'esistenza individuale della maggior parte degli altri congiunti. Un esempio macroscopico è il legame tra i membri di una comunità sovranazionale (per esempio la Comunità Europea), o quello tra i cittadini di uno stesso Stato. I cittadini di uno Stato, per numero e identità, variano con una frequenza notevole e tuttavia il legame tra di loro è, in circostanze normali, stabile e durevole. Se il legame consistesse in un ancoraggio stretto su ciascun membro per la sua identità o per il suo ruolo, non si potrebbe parlare di un legame tra i cittadini di uno stesso Stato, perché il legame sarebbe continuamente compromesso e ricostituito con nuova identità alla scomparsa di ogni membro, o a ogni nuovo inserimento. In effetti si sarebbe tentati di identificare lo Stato con l'apparato normativo,<sup>20</sup> o forse almeno con la sua parte fondamentale (per esempio il testo costituzionale), meno soggetto a mutamenti, rinunciando a una fondazione dello Stato di tipo sociale a favore di una di tipo giuridico. Questo genere di soluzione nasce dalla dimenticanza del fatto che non c'è testo giuridico senza un corpo sociale che lo ispiri con la pratica e la riflessione e che lo accetti attivamente con un referendum o passivamente, non rifiutandolo per vie legali, o illegali. Il normativismo e il contrattualismo, che si pone su questa stessa linea fondativa, sono vittime di una fallacia di inversione causale: pongono la legge a fondamento della socialità, mentre le cose stanno proprio al

---

<sup>20</sup> È questa la soluzione offerta, ad esempio, dal normativismo di Hans Kelsen che ritiene che lo Stato non sia altro che l'ordinamento giuridico: «la comunità da noi detta "Stato" è il "suo" ordinamento giuridico» (cfr. *General Theory of Law and State*, Cambridge, Harvard University Press, 1945; trad. it. di S. Cotta, G. Treves, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Milano, Etas, 1994, p. 187).

contrario. La norma si costituisce attraverso forme progressivamente sempre più complesse di interazione sociale. Queste infatti portano alla regolamentazione dell'agire sociale attraverso l'applicazione anche ricorsiva di regole costitutive, che giunge alla stipulazione delle norme costitutive dello Stato e in seguito, eventualmente, alla costituzione della comunità internazionale. Tutto ciò avviene in un contesto segnato da legami sociali che ne condizionano in vari modi lo sviluppo.

La percezione soggettiva del tipo di legame in cui le identità dei membri sono irrilevanti è ordinariamente nulla, perché tale legame costituisce la cornice all'interno della quale si danno le relazioni quotidiane avvertite come urgenti. In certe circostanze però esso viene colto, quando ad esempio scoppia una guerra e ci si sente accomunati in una causa comune, o quando la squadra rappresentativa del proprio paese vince una competizione, quando arriva una grave calamità naturale o, ancora, quando l'agente vive al di fuori dei confini del proprio Stato e incontra dei connazionali. Questo caso mostra una volta di più che il legame non è un fatto riducibile al vissuto psicologico, perché, come si è detto, in circostanze ordinarie ci si può non avvertire legati, senza che ciò comporti che allora non lo si sia.

Negli ultimi due paragrafi si sono forniti numerosi controesempi i quali mostrano che, se da un lato il legame per certi aspetti dipende dai congiunti, dall'altro esso può sussistere per qualche tempo e in qualche misura anche al venire meno di alcuni congiunti. Perciò il legame è ontologicamente indipendente dai congiunti. Questo toglie alla tesi riduzionista, secondo la quale il legame è semplicemente riconducibile ai congiunti, un argomento forte, dato che al venire meno dei congiunti dovrebbe venire subito meno anche il legame; ma così non è.

### **2.2.2. Enti sociali come enti finzionali**

Si può mettere in bocca agli oggetti sociali il famoso passo di Shakespeare: «Noi siamo formati con gli elementi di cui sono fatti i sogni, e la nostra breve vita si compie come un sonno»<sup>21</sup> Come si finge che esista uno hobbit di nome Frodo Baggins (e anzi che esistano degli hobbit), un mago di nome Harry Potter, o il popolare Babbo Natale, così si fingerebbe che esistono Stati, monete, democrazie,

---

<sup>21</sup> W. SHAKESPEARE, *La tempesta*, trad. it. di F. Franconeri, Roma, Newton, 1990, atto IV, scena I, p. 61.



poliziotti, mariti e associazioni. Ne seguirebbe che gli enti sociali non sono altro che enti finzionali presi molto (troppo?) sul serio, o almeno più sul serio rispetto ai loro colleghi che popolano romanzi e leggende popolari. Studiando il rapporto tra letteratura e realtà, il tema della finzionalità sta riscuotendo un crescente successo, per il fascino intrinseco del tema e perché i problemi che esso comporta sono intriganti.<sup>22</sup> Il filosofo sociale che segue tali studi non può non porsi il problema enunciato a inizio paragrafo che, in una formulazione piana e assertiva, può essere riformulato nella tesi: gli enti sociali, e in particolare i legami sociali, si possono ridurre agli enti finzionali, cioè fantasie e sogni. Si tratta di una tesi che compare ed è discussa dai filosofi della realtà sociale e non solo da loro.<sup>23</sup> Essa merita di essere qui discussa per le implicazioni che ne seguono e per le sue conseguenze riduzioniste circa l'ontologia sociale, se la si accetta.

A guardare le cose dalla prospettiva della realtà finzionale si rafforzano i dubbi circa la riducibilità del sociale al finzionale. Se Mr. Hyde non esiste, allora perché ci spaventa? Perché ci commuoviamo per le tristi vicende di Anna Karénina? Le finzioni hanno, insomma, un impatto reale su di noi, anche quelle che non pretendono di essere null'altro che fantasie. Che questo ambito di problemi c'entri con la realtà sociale lo si capisce ancora meglio, quando si passa dalla finzione letteraria alla finzione dei giochi. «Facciamo che io sono il dottore e tu la paziente» dice un bambino alla sua amichetta. «Mani in alto, sono lo sceriffo!» ordina secco un altro bambino ai suoi compagni di avventure. Si direbbe che i bambini imparano cosa sia un ruolo sociale attraverso esperienze finzionali. In queste, infatti, essi

---

<sup>22</sup> In tempi recenti, in Italia, sugli oggetti finzionali sono usciti in rapida successione ben tre importanti opere, indizio che il tema è quanto mai sentito: C. BARBERO, *Chi ha paura di Mr. Hyde? Oggetti fittizi, emozioni reali*, Genova, Il Melangolo, 2010; F. BERTO, *L'esistenza non è logica. Dal quadrato rotondo ai mondi impossibili*, Roma-Bari, Laterza, 2010; A. VOLTOLINI, *Finzioni. Il far finta e i suoi oggetti*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

<sup>23</sup> Per esempio, Maurizio Ferraris si pone il problema, dandogli una formulazione di sapore kantiano, chiedendosi se e come si distinguono 100 talleri reali da 100 talleri immaginari. Egli infatti chiarisce: «non essendo davvero *ideali* (su questo anche Kant si era sbagliato: sono *immaginari*, sono la rappresentazione di un oggetto sociale che ha avuto un inizio e una fine nel tempo) richiedono, per tutto quello che ho detto sin qui, un'iscrizione, e la richiedono necessariamente» (il tema ricompare nelle opere dell'autore, pertanto mi limito a citare due testi particolarmente importanti: *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Milano, Bompiani, 2005, pp. 234-235, 265-268, il passo appena citato è a p. 266; *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 351). La tesi è poi esplicitamente formulata dallo psicologo sociale Michael Tomasello nel suo *Why we Cooperate*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 2009; trad. it. di D. Restani, *Altruisti nati. Perché cooperiamo fin da piccoli*, Torino, Boringhieri, 2010, p. 86.

impersonano un ruolo e imparano a rimanere coerenti a esso e a interagire con altri bambini che ne impersonano altri.<sup>24</sup>

In effetti demarcare la realtà dalla finzione, tra gli oggetti fisici, è facile: una pietra reale si può tenere in mano, ma della kryptonite no, a meno che non si sia Superman, un personaggio fittizio (ma in questo caso si sarebbe nei guai). Al contrario demarcare tra oggetti sociali e oggetti fittizi può non essere facile, come scopriamo quando ci rifilano una banconota da 100 euro falsa, o quando scoppia uno scandalo perché si scopre che quel tal medico, noto e stimato, in realtà non aveva conseguito il necessario diploma di laurea. Si pensi al film diretto da Steven Spielberg, *Prova a prendermi* (2002), che si ispira alla figura storica di Frank Abagnale, interpretato da Leonardo di Caprio. Frank, nel film, diventa falsario di assegni ed è un vero e proprio trasformista: si spaccia per pilota di aerei, per medico, falsificando la laurea in pediatria, e poi per laureato in giurisprudenza, superando poi regolarmente l'esame di Stato per diventare avvocato, dopo aver studiato per due settimane (con molta invidia dello spettatore). Egli riesce nelle sue truffe proprio perché distinguere tra realtà e finzione, circa la realtà sociale, non sempre è semplice. La realtà sociale è fondata in buona parte sulla fiducia che gli agenti sociali ripongono ordinariamente in ciò che vedono e in ciò che viene detto loro, se l'interlocutore è credibile. Si tratta di un meccanismo non scontato e sempre passibile di essere messo in discussione, o sfruttato dai truffatori.

La chiave di volta dell'accettazione di un ente sociale come tale è, secondo Searle, duplice e consiste nell'intenzionalità collettiva e nell'attribuzione di funzione. Quanto all'intenzionalità collettiva, se tutti credono che, ad esempio, Barack Obama sia (o meglio, secondo Searle, *conta come*) il Presidente degli Stati Uniti, allora egli è il Presidente, mentre se nessuno lo credesse egli non lo sarebbe. Se un oggetto sociale si dimostrasse inaffidabile, crollerebbe la fiducia altrimenti accordatagli. Esso smetterebbe allora di svolgere la propria funzione, come ricordava Searle a proposito

---

<sup>24</sup> Keith Sawyer indica nell'età tra i 3 e i 5 anni, quella in cui sviluppano diverse abilità sociali e cognitive. I bambini svolgono giochi di improvvisazione, cioè giochi del tipo che ho esemplificato nel testo (cfr. K.R. SAWYER, *Improvised Dialogues. Emergence and Creativity in Conversation*, Westport, London, Ablex, 2003, p. 5).

dell'uso a Mosca delle sigarette Marlboro come denaro, dopo la caduta del muro di Berlino: ciò avveniva proprio perché il rublo non era più considerato affidabile.<sup>25</sup>

La riduzione degli enti sociali a enti finzionali sembra quasi trovare conferma nella tesi circa la forma generale dell'attribuzione di funzione che è: «X conta come Y in C», ossia l'oggetto fisico (X) conta come ente sociale (Y) in un dato contesto sociale (C). L'esempio classico di Searle è che una banconota emessa dal Bureau of Engraving and Printing (X) conta come dollaro (Y) negli Stati Uniti (C).<sup>26</sup> Si tratta di una formula che in sostanza Searle non ripudia in *Creare il mondo sociale*.<sup>27</sup> E che non consente una distinzione chiara tra una banconota e un falso e tra un impostore e un medico autentico, dato che di per sé gli uni e gli altri *contano come*. Se anche Searle non è arrivato a dire esplicitamente che la realtà sociale è riducibile a quella finzionale, di certo questa idea è venuta a Hannes Rakoczy che, con uno studio di psicologia infantile, ritiene di poter confermare quanto ho suggerito sopra. Egli infatti, tenendo sullo sfondo il lavoro di Searle, ha mostrato che nei bambini dai due ai tre anni vi è la capacità (presente a due anni e consolidata a tre) non solo di agire secondo finzioni, ovviamente nella consapevolezza che sono tali, ma di formulare asserti normativi *come se* tali finzioni fossero reali.<sup>28</sup> Al di là del dato strettamente sperimentale, il lavoro di Rakoczy sembrerebbe suggerire che gli esseri umani, fin dai primi anni di vita, sanno associare gli atti di istituzione con la realtà sociale intesa come finzionale e normativa.

Margaret Gilbert fa al riguardo uno dei suoi esempi calzanti: si immagina un bambino di cinque anni, William, che è in giardino a caccia di goblin, quelle piccole creature umanoidi di cui parlano i racconti *fantasy*.<sup>29</sup> L'adulto che è con lui, ha ovviamente le idee chiare circa l'esistenza dei goblin, cionondimeno può informarsi chiedendo a William dei suoi progressi. Egli poi può riportare a terzi tali notizie, anche se di proprio non si metterà seriamente a cercare i goblin. Nel rapporto tra

---

<sup>25</sup> J.R. SEARLE, *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press-Harmondsworth, Penguin, 1995; trad. it. di A. Bosco, *La costruzione della realtà sociale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1996, pp. 38, 92-104.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>27</sup> J.R. SEARLE, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2010; trad. it. di G. Feis, *Creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana*, Milano, Raffaello Cortina, 2010, p. 134.

<sup>28</sup> H. RAKOCZY, *Taking Fiction Seriously: Young Children Understand the Normative Structure of Joint Pretence Games*, in *Developmental Psychology*, 44 (2008), pp. 1195-1201.

<sup>29</sup> M. GILBERT, *On Social Facts*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 5.

William e l'adulto, per come lo descrive Gilbert, sembra rispecchiarsi il rapporto tra l'uomo comune, che tratta la realtà sociale come *ficta* realmente esistenti, e lo scienziato sociale, che può «prendere sul serio» i *ficta*, interagendo con chi vi crede, ma senza dare il proprio assenso circa la loro esistenza reale. Almeno questo sembra essere il modo di concepire lo scienziato sociale, secondo l'immaginario di alcuni studiosi, e ne capisco la tentazione.

Nella direzione di tali posizioni, va rilevato che effettivamente gli enti finzionali comportano delle restrizioni che sembrano avere il carattere di obblighi: non si può accettare che qualcuno dica che Babbo Natale è una donna, o che Harry Potter sia morto in tenera età. Se prendiamo parte all'esperimento fatto da Rakocky in cui un certo oggetto rappresenta un coltello e un altro una carota, non possiamo mettere in bocca e fingere di mangiare il «coltello», dovremo afferrare la «carota», altrimenti saremo criticati e, in qualche modo, sanzionati. Allo stesso modo, anche gli enti sociali comportano un momento normativo: non si può firmare una cambiale e non assumersi le conseguenze che ne seguono, né si può dire a qualcuno che gli si è amici e subito dopo tradirlo, o almeno non lo si può fare aspettandosi che simili trasgressioni della norma non abbiano conseguenze spiacevoli.

Come se tutto questo non bastasse, il diritto romano ha fornito le basi per la dottrina giuridica dei *ficta iuris*. Essa prevede che si dia come esistente (o inesistente) un fatto, al fine di ricollegare a esso, o alla sua mancanza, le conseguenze giuridiche che deriverebbero se corrispondessero alla realtà. Per quanto riguarda i corpi sociali, nel medioevo, dal giurista Sinibaldo Fieschi (papa dal 1243, col nome di Innocenzo IV), è stata elaborata la nozione di *persona ficta*, nozione che prevede che la *universitas*, il gruppo in quanto totalità, sia distinto dai suoi membri.

Ne dobbiamo insomma concludere che gli enti sociali sono enti finzionali? Credo di no, per le ragioni che cercherò ora di chiarire.

### 2.2.2.1. Irriducibilità del sociale al finzionale

*Contare come* non è essere.<sup>30</sup> Il simpatico truffatore di *Prova a prendermi* di cui ho detto sopra, *contava come* pilota, medico e avvocato, ma non lo era, e i suoi assegni *contavano come* validi, ma non lo erano. Per contro, la banconota di cui parla

---

<sup>30</sup> Sul *contare come* cfr. *infra*, cap. VI, § 2.

Searle è un dollaro, non il capolavoro di un falsario. Searle col suo *conta come* tradisce il motto del suo maestro Austin che, come è noto, si interrogava su come fare cose con le parole.<sup>31</sup> L'antirealismo costruzionista di Searle finisce col curvare tale domanda in «come fare con le parole che sembri ci siano cose (sociali)». Tutta la realtà sociale diventa, nella teoria di Searle, un colossale complesso di credenze collettive che però, per fortuna, funziona e funzionerà finché vorremo che funzioni, cioè fin che ci crederemo tutti, o almeno quasi tutti. L'intenzionalità collettiva è, in Searle, il fragile baluardo contro la pretesa della finzionalità di inglobare il sociale. Quella di Searle è una soluzione che coglie solo una parte della complessità della questione. Su cosa mai si giustifica il complesso di credenze? In cosa questo si distingue dalle finzioni vere e proprie? Bisogna scavare ancora un po', dopo che Searle si è stancato, per trovare la roccia solida sulla quale la vaporosità del finzionale si rivela per quello che è.

A chi ama seminare il dubbio sull'ontologia sociale, osservando che spesso ci si inganna, che si crede che ci siano cose che non ci sono, si può osservare che si tratta della stessa strategia usata dallo scetticismo per attaccare il realismo circa gli oggetti fisici. Dalla possibilità di ingannarsi e dalla constatazione che talvolta ciò avvenga, si conclude per l'inesistenza di ciò che è oggetto dell'inganno. Lo scettico circa l'ontologia sociale fornisce così un esempio di fallacia di generalizzazione indebita buono per i manuali di retorica, ma un cattivo argomento per l'ontologia sociale.

Al finzialismo sociale sfugge che alcuni aspetti della realtà sociale non sono, di per sé o prima di tutto, l'esito di una credenza, di una conoscenza comune, di una iniziativa individuale o collettiva: sono qualcosa che si riconosce e si accetta, se addirittura non la si subisce. Che qualcuno mi sfrutti, mi molesti, più in genere mi sia ostile, o che mi sia affezionato e fedele, è qualcosa che riconosco. Lo stesso vale per l'inaffidabilità, la precisione, la competenza, la disponibilità a collaborare delle persone con le quali interagisco. Da queste e da altre caratteristiche individuali tendono a instaurarsi legami di vario tipo, come alleanze, amicizie, oppure forme di rapporto, come i rapporti ostili. Si tratta, di regola, di eventi indipendenti dall'intenzionalità, non di costruzioni.

---

<sup>31</sup> J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962; trad. it. di C. Villata, *Come fare cose con le parole*, Genova, Marietti, 1987.

È vero, può succedere che qualcuno agisca strategicamente, mostrando agli altri qualità che verranno valutate come egli desidera. Se, ad esempio, egli è un principe ispirato dal brillante filosofo sociale che fu Machiavelli, egli si fa temere, ma sta anche attento a non farsi odiare dal popolo. In effetti, agendo strategicamente e in maniera appropriata ci si può *costruire* una buona reputazione e, sulla base di questa, favorire lo stabilirsi di legami. Questo però dice solo che si possono manipolare le regole emergenti, traendole a proprio vantaggio, non che la realtà emergente sia una costruzione. Neanche una reputazione ben costruita può varcare la soglia dell'indisponibile: il legame emergente può essere favorito, non costruito. Inoltre, la costruzione di alcuni elementi della realtà sociale (per esempio la reputazione), quand'anche avviene, si fonda su altri elementi che non sono costruiti: gli atti da cui essa emerge sono reali, non finzioni.

Quanto alla realtà sociale istituita, al finzionalismo sociale sfugge che essa è protetta dalle procedure di istituzione: cento talleri reali sono irriducibili a quelli immaginari grazie alle procedure di istituzione che si sono esercitate sui primi, diversamente dai secondi. Non è una questione di documentalità, quanto di proceduralità.<sup>32</sup> Il proceduralismo protegge il sociale dal finzionale, mettendo le procedure di istituzione al riparo dei meccanismi procedurali. Qui vi è un duplice elemento di oggettività fissato dalle regole della procedura e dai limiti intrinseci dell'atto istitutivo.

Inoltre, che le finzioni abbiano un impatto psicologico e sociale, nella cornice in cui si svolgono, come ad esempio nei giochi e nel teatro d'improvvisazione, non cambia il loro statuto ontologico: restano finzioni. Chi le prendesse sul serio sarebbe incapace di vivere inserito nella società come succede, in maniera estrema a Enrico IV, il protagonista dell'omonimo dramma teatrale di Pirandello che finisce per usare della follia come di uno strumento di evasione. Che una parte del sociale sia finzionale, ancorché realistico, tanto da creare nel suo ambito delle autentiche restrizioni (non si può fingere di mangiare il «coltello», ma si deve mangiare la «carota»), e che sia colto come tale è un argomento per la distinzione tra reale e finzionale, non per l'assorbimento del reale nel finzionale, come fanno anche i

---

<sup>32</sup> Sui meccanismi di istituzione e sul proceduralismo avrò modi di soffermarmi ampiamente, cfr. *infra*, cap. VI, § 3.2.

bambini. Che poi, come nel caso del biglietto da 20 euro falso, possa essere difficile distinguere la finzione dalla realtà, è un problema epistemologico, non ontologico, prima di tutto. Che, guardando il cielo, possa capitare che prendiamo un uccello per un aereo, non significa che tutti gli aerei siano uccelli.

Quanto, infine, ai *facta iuris*, si tratta di uno strumento utile a estendere il diritto. Ammetterli di per sé non impegna ad alcuna tesi ontologica. Perciò tale dottrina non costituisce un argomento contro l'irriducibilità del sociale sul finzionale. Del resto non vi è il minimo dubbio che il diritto per primo non potrebbe che rifiutare tale opzione teorica, pena la compromissione del valore delle sue stesse statuizioni. Che poi i *facta iuris* giochino un ruolo secondario del diritto è pacifico, come lo è che, in ambito giurisprudenziale, rimandano a istituti giuridici non fittizi.<sup>33</sup>

Credo, con queste considerazioni, di aver chiuso i conti anche con la seconda forma di riduzionismo, avendo mostrato che vi sono solide ragioni per sostenere che la realtà sociale non è riducibile alla finzionalità. Vi è un ultimo insidioso argomento riduzionista che devo però ancora affrontare.

### 2.2.3. I pericoli dell'argomento del regresso di Bradley

L'ultima forma di negazionismo che prendo in esame fa leva sull'argomento del regresso di Bradley: si tratta della variante dell'argomento aristotelico del terzo uomo, applicata alla nozione di relazione.<sup>34</sup> Secondo il filosofo inglese Francis Herbert Bradley, ammessa la relazione come altra dai *relata*, si finisce coll'introdurre sempre nuove relazioni per unire la relazione ai *relata*.

Discutendo il rapporto tra sostanza e accidente, Bradley formula il suo argomento applicabile anche alla relazione sociale, e in particolare al legame, così da forzare a un esito riduzionista, se non si trova modo di neutralizzarlo. Egli infatti scrive:

Asteniamoci dal fare della relazione un attributo del riferito e consideriamola come se fosse più o meno indipendente. «Vi è una relazione *C* nella quale si trovano *A* e *B* ed essa appare unita a entrambi». Ma neanche qui si registra un reale progresso. Si ammette che la relazione *C* sia distinta da *A* e da *B* e non sia più un loro predicato. Sembra tuttavia che qualcosa si affermi di questa relazione *C* e, insieme, anche di *A* e di *B*: ma questo qualcosa non deve consistere nell'attribuzione dell'una agli altri.

---

<sup>33</sup> Cfr. F. TODESCAN, *Diritto e realtà. Storia e teoria della fictio iuris*, Padova, CEDAM, 1979.

<sup>34</sup> Quanto ad Aristotele cfr. *Metafisica*, I, 9, 990b 17; VII, 13, 1039a 2. Una versione dell'argomento compare già in Platone, che però non parla di uomo, cfr. *Parmenide*, 132a.

Sembrerebbe esserci, allora, un'altra relazione *D* nella quale stanno *C* da una parte e *A* e *B* dall'altra. Ma un tale espediente dà subito luogo ad un processo all'infinito. La nuova relazione *D* non può in alcuna maniera essere predicata di *C* o di *A* o di *B*, ragion per cui si deve far ricorso ad un'altra relazione, *E*, che intercorra fra *D* e tutto ciò che avevamo in precedenza. Ma questo ci conduce necessariamente ad affermare un'ulteriore relazione, *F*, e così all'infinito. Dunque non si risolve il problema attribuendo alle relazioni una realtà indipendente.<sup>35</sup>

Se tale critica fosse applicabile alle mie conclusioni, si tratterebbe ovviamente di un esito indesiderabile e grave, per evitare il quale bisognerebbe negare che il legame sia una realtà sociale irriducibile. Cercherò ora di mostrare che l'applicazione dell'argomento del regresso di Bradley al legame sociale nasce da errori in ontologia e da un passaggio improprio dal *de dicto* al *de re*.

Come ho appena accennato, il regresso nasce dalla confusione tra la relazione nominale e la relazione come ente, cioè esso dipende da un passaggio indebito dal *de dicto* al *de re*. Si può *dire* che siamo in relazione con la relazione, ma questo non significa che di fatto ci sia un continuo indipendente che corrisponde alla relazione stabilita nominalmente. Possiamo, ad esempio, *dire* che c'è una relazione tra tutti gli esseri umani alti esattamente 2 metri, però non c'è di fatto alcun legame sociale tra di loro. Si tratta di una relazione *de dicto*, non *de re*. Mettere qualcosa in relazione con qualcos'altro non significa *ipso facto* che ci sia un ente che è altro dai *relata*. La relazione *de dicto* dipende da una scelta epistemica dell'osservatore fondata sull'occorrenza di qualità distribuite in un sistema, non dal riconoscimento dell'oggettivo darsi di entità sociali riconosciute dall'osservatore. Le qualità distribuite giustificano l'osservatore che le raggruppa, ma il fatto di raggruppare le qualità in quel dato modo è opzionale e di per sé non comporta alcun reale rapporto tra gli agenti che coinvolga la loro intenzionalità, men che meno il darsi di un ente sociale.

Per chiarire la situazione è opportuno distinguere tra la relazione come ente, la relazione come una connessione messa in atto dall'osservatore e la relazione come interazione tra enti. Solo nel primo caso si ha un ente, negli altri due si hanno invece rispettivamente una qualità (evidenziata o stipulata dalle scelte dell'osservatore), nel primo caso, e un occorrente, nel secondo. Qualità e occorrenti non comportano però un regresso ontologico e una proliferazione di enti, visto che solitamente quando si

---

<sup>35</sup> F.H. BRADLEY, *Appearance and Reality*, London, Sonnenschein, 1893; trad. it. di D. Sacchi, *Apparenza e realtà. Saggio di metafisica*, Milano, Rusconi, 1984, p. 159.



parla di proliferazione di enti ci si riferisce ai continui indipendenti. Ciò chiarito, ho mostrato che vi sono casi nei quali per motivi ontologici non vi può essere alcun regresso, ma non ho ancora risolto il problema che porrebbe una versione indebolita del regresso, che lo prospettasse come una possibilità in *taluni casi*. Infatti, ammetto che in certi casi la relazione sia un continuo indipendente e si potrebbe sostenere che è in essi che il regresso va a scattare.

Il legame in senso stretto si instaura tra gli agenti sociali e comporta dei doveri sociali nei confronti del legame, oltre ai doveri morali nei confronti della persona con cui si è legati. Non vi è alcun obbligo di alcun tipo nei confronti dell'obbligo sociale, però. Questo basta a bloccare il regresso. L'agente ha degli obblighi nei confronti dell'ente che è il legame in senso stretto, proprio perché si tratta di un continuo indipendente. Non vi sono entità ulteriori e altre relazioni che si moltiplichino, perciò non vi è alcun regresso. Gli obblighi sociali nei confronti del legame sono la prescrizione di un modo di essere, quindi sono modalità di qualità, non enti in senso stretto. Ogni discorso ulteriore sul rapporto tra obblighi sociali e legame è *de dicto*, perciò non comporta il darsi di alcun ulteriore continuo indipendente.

Inoltre il legame sociale è sempre tra agenti sociali, non tra agenti sociali ed enti sociali. Il legame sociale è un ente, e non un agente sociale. Non vi sono perciò legami con il legame, anche se vi sono degli obblighi sociali nei suoi confronti. Così si vede che il regresso di Bradley si blocca e non costituisce una minaccia per la presente teoria del legame. Anzi, essa fornisce solidi argomenti per neutralizzarlo.

Fino a qui ho difeso il legame sociale, nella sua ontologia irriducibile, contro gli attacchi dei «negatori». È giunto il momento di fornire, in positivo, un'illustrazione delle forme di legame. A tal fine sono dedicati i tre paragrafi che seguono. Il primo dei due chiarisce la nozione di legame sociale. Il secondo, che è uno sviluppo del precedente, presenta il legame nel contesto di una fenomenologia delle forme di relazione. Il terzo infine mostra che la presente teoria si distingue come terza via tra l'individualismo e l'olismo. Essi, nel complesso, hanno la funzione di mostrare in positivo che il legame sociale, correttamente inteso, è a tutti gli effetti un ente da inserire nel catalogo delle cose che esistono.

### **3. Le forme di legame sociale**

Nell'uso comune, per legame sociale si intendono realtà fra loro diverse, così che l'espressione andrà ora disambiguata. I suoi tre principali significati sono: storia di un rapporto sociale, vincolo sociale, modo di essere degli agenti fra di loro. Nel primo significato si ha a che fare con un occorrente, dato che la storia di un rapporto ha parti temporali. In questo senso, ad esempio, si parla dell'amore tra due persone per designare la storia della loro relazione. Il vincolo sociale, invece, è un continuo indipendente, come cercherò di mostrare in seguito. Infine, il modo di essere degli agenti fra di loro è un continuo dipendente, dato che si predica degli agenti sociali.

Mentre il primo significato non mi pare presentare problemi filosofici urgenti nel contesto di un'ontologia sociale, gli altri due saranno temi centrali della presente ricerca. La natura del legame sociale verrà svolta centralmente nella metafisica del legame sociale. Quanto alle forme di rapporto degli agenti tra di loro, ne delinearò di seguito una fenomenologia, mostrando in questo contesto il ruolo giocato dal legame sociale.

#### **3.1. Fenomenologia delle relazioni sociali e legame**

Discuto nel presente paragrafo il legame sociale emergente, svolgendo una tassonomia che dia conto delle forme di relazione sociale. In tal modo non faccio, propriamente, ontologia. Svolgerò il percorso attraverso una fenomenologia delle forme di relazione, così da descrivere le tipologie di relazione a partire dalla nozione di contatto sociale. Le forme pure che presenterò possono costituire, mescolate fra di loro, delle forme miste, ma non discuterò queste ultime. In conclusione chiarirò la nozione di legame in senso stretto.

Due o più agenti sociali, per interagire, devono entrare fra loro in contatto. In generale, per contatto sociale intendo la singola interazione tra agenti, presa come slegata da altri contatti. Il contatto sociale ha un'estensione temporale relativamente breve, inoltre il senso dell'interazione si esaurisce nell'ambito della durata del contatto. Se, ad esempio, acquisto un biglietto per entrare al cinema, entro in contatto con la cassiera. Il contatto ha un suo senso e si conclude coi saluti che ci scambieremo alla fine dell'acquisto. Per contro, un'amicizia non si esaurisce nei singoli episodi che la compongono, per quanto questi possano essere rilevanti e

rivelativi. Perciò non si può capire cosa sia un'amicizia a partire dai semplici contatti tra gli amici.

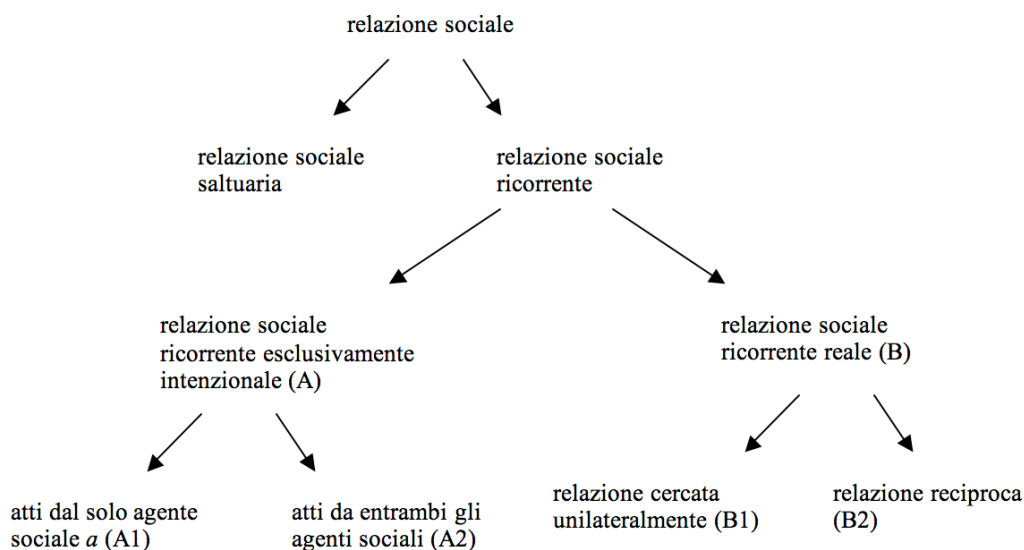
L'inglese ha un lessico più ricco e preciso dell'italiano, distinguendo tra *bond*, legame appunto, e *link*, termine che designa una generica forma di relazione e che viene per lo più reso in italiano con «contatto». Faccio riferimento all'inglese perché l'analisi delle reti sociali è stata sviluppata in questa lingua, a partire dagli anni '50 del Novecento. Essa gode oggi, per lo sviluppo dei *social networks* e in genere delle tecnologie informatiche, di una stagione fortunata. Le reti sociali, con strumenti matematici, analizzano qualsiasi *link* tra nodi (per esempio, aziende, persone fisiche, ruoli), in maniera tale che il *link* può riguardare i più disparati tipi di ente sociale: dai contatti occasionali, ai rapporti di collaborazione continuativa, alla frequenza con cui un certo autore viene citato, allo scambio di informazioni.<sup>36</sup> Il contatto di cui si parla qui non è però il semplice nesso *de dicto* tra entità, ma l'interagire effettivo, o una presa di posizione intenzionale da parte di almeno uno degli agenti sociali.

Per il darsi di una relazione sociale non basta la ripetizione del contatto. È necessario che ciascuno degli agenti sociali sia consapevole che l'agente o gli agenti sociali, con cui ripetutamente egli entra in contatto, sono gli stessi. Si tratterà di una relazione saltuaria, o ricorrente, a seconda della frequenza con cui gli agenti sociali entrano in contatto. La relazione ricorrente può distinguersi in reale e in esclusivamente intenzionale, a seconda che gli agenti entrino, o no, in effettivo contatto. La relazione reale, infine, si distingue in due categorie: da un lato la relazione unilaterale, dall'altro quella reciproca. Il contatto in quanto tale, per forza di cose, non può costituire una tipologia di legame, dato che, come si è visto, si conclude nel singolo incontro. In contrapposizione al contatto si coglie cosa sia la relazione, afferrandone la differenza specifica. Questa, infatti, prevede il darsi di una

---

<sup>36</sup> Il padre di queste ricerche è Levy Moreno, la cui opera maggiore, pur datata, è ancora interessante e contiene in sé il metodo dell'analisi delle reti: J. LEVY MORENO, *Who Shall Survive? Foundations of Sociometry, Group Psychotherapy and Sociodrama*, New York, Beacon, 1953; trad. it. di O. Praturlon, *Principi di sociometria di psicoterapia di gruppo e sociodramma*, Milano, ETAS KOMPASS, 1964. Un manuale ormai classico è J. SCOTT, *Social Network Analysis. Handbook*, London, Sage Publication, 1991; trad. it. di M. Sampaolo, *L'analisi delle reti sociali*, Roma, Carocci, 2002. Per una ricostruzione della *social network analysis* condotta da uno dei suoi protagonisti cfr. L.C. FREEMAN, *The Development of Social Network Analysis: A study in the Sociology of Science*, Vancouver, Emirical Press, 2004; trad. it. a cura di R. Memoli, *Lo sviluppo dell'analisi delle reti sociali. Uno studio sociologico della scienza*, Milano, Franco Angeli, 2007. Per una recente sintesi S. VERGATI, *Gruppi e reti sociali. Fra teoria e ricerca*, Roma, Bonanno Editore, 2008.

qualche continuità. Il senso comune tende a ricondurre il legame alla relazione sociale. Vediamo in dettaglio i diversi casi.



Si parla, talvolta, di legame a proposito della relazione sociale che chiamerò saltuaria. Si tratta di un modo di esprimersi improprio. I casi che esemplificano la relazione sociale saltuaria possono essere oggetto dell'analisi delle reti sociali e, di solito, vengono rappresentati con un *link* tra gli agenti, cioè con un nesso che esplicita il loro essere in relazione. Qui con «legame» si intende un qualche nesso tra gli agenti. È questo, ad esempio, il caso della relazione che si può avere col panettiere dal quale, poniamo, ci si reca raramente. Si tratta di persone che si conoscono solo per il ruolo che svolgono quando si entra in relazione con loro e che si incontrano di tanto in tanto. Li si potrebbe evitare, tanto più che verso di loro non si ha alcun obbligo in virtù del fatto che è capitato di entrare in relazione con loro. Naturalmente quando si è entrati in contatto si sono creati una serie di obblighi, primo fra tutti – dato l'esempio – quello di pagare per il pane fornito. Non vi sono però degli obblighi derivati dal rapporto con loro, solo obblighi relativi agli atti sociali eventualmente compiuti. Quando invece si genera un legame in senso stretto, a fianco degli obblighi propri degli atti sociali compiuti, si pongono obblighi sociali ulteriori relativi al tipo di relazione che si instaura.

Dati due agenti,  $a$  e  $b$ ,<sup>37</sup> in relazione saltuaria, *ceteris paribus* la relazione tra  $a$  e  $b$  è la stessa di quella che c'è tra  $b$  e  $a$ , cioè la relazione è simmetrica. Inoltre, il fatto che  $a$  sia in relazione saltuaria con  $b$  e  $b$  con  $c$ , non comporta necessariamente che  $a$  sia in una relazione saltuaria con  $c$ , perciò la relazione non è transitiva. Quanto alla proprietà riflessiva della relazione sociale, trattandosi qui e in quanto segue di relazioni tra agenti sociali diversi fra loro, si tratterà in tutti i casi di relazioni non riflessive.<sup>38</sup> La relazione saltuaria, per mantenere la simmetria coi casi discussi sotto, potrebbe essere suddivisa in relazione saltuaria esclusivamente intenzionata e relazione saltuaria reale. Ma si tratterebbe di una distinzione di scarso interesse per la teoria del legame sociale. Già col qualificare la relazione saltuaria reale come un legame sociale si estende al massimo quest'ultima nozione. La relazione saltuaria esclusivamente intenzionata non sembra invece poter essere qualificata come legame sociale. Posto che una settimana fa ho pensato al panettiere di mia zia e oggi ripenso a lui per poter fare questo esempio, è davvero poco persuasivo sostenere che in tutto ciò vi sia fra me e lui un qualche legame sociale. Tale relazione ha un significato epistemico, ma non ne ha uno ontologico, e perciò non è rilevante per l'ontologia del legame sociale.

Nella relazione sociale ricorrente, come ho detto, si danno due tipologie di legame: quella in cui il modo di essere degli agenti è esclusivamente intenzionale (A) e quello in cui si ha una relazione reale (B). Nel primo caso, l'agente non entra fattivamente in una relazione reale con l'altro, ma si limita a farlo oggetto dei propri atti intenzionali, senza entrare in una relazione reale. Questa tipologia prevede i due casi:

A1 – L'agente  $a$  compie spesso atti intenzionali riferiti all'agente  $b$  e non vale il contrario. In questo caso si direbbe che la relazione è unilaterale. Le proprietà qui sono la non simmetria e l'intransitività. L'interesse di  $a$  per  $b$  lega in senso ampio il primo al secondo.

---

<sup>37</sup> Per semplicità qui e in seguito, presento un modello a due agenti, ma naturalmente, volendo, si può aumentare il numero degli agenti, apportando le modifiche relative.

<sup>38</sup> Questo taglia la testa al problema se si può essere in legame con se stessi. Per esempio, ci si può chiedere se ha senso dire che si è amici di se stessi. Ritengo che tali espressioni siano da trattare come metafore.

A2 – L'agente *a* compie spesso atti intenzionali riferiti all'agente *b* e viceversa. Questa relazione è non simmetrica e intransitiva. Si tratta di una relazione non simmetrica, perché vi si danno due diverse relazioni di tipo A1 che si giustappongono e non di una medesima relazione in due sensi.

Un esempio che vale per entrambe le tipologie è l'essere segretamente innamorati di qualcuno. La relazione sociale c'è, ma è totalmente soggettiva e non comporta alcun obbligo oggettivo. Talvolta rispetto a questo caso si parla di legame ma, ancora una volta, si tratta di una forma di relazione assai debole. In A2 le cose cambiano a seconda del fatto che la relazione non diventi reale, perché non ci sono le condizioni a che ciò avvenga, o perché gli agenti semplicemente ignorano i sentimenti reciproci.

Nel caso in cui la relazione sia reale, si possono distinguere due ulteriori casi, la relazione reale unilaterale e la relazione reale reciproca:

B1 – L'agente *a* agisce con continuità in maniera tale da rimanere in relazione con l'agente *b* e non vale il contrario. Si tratta, come per A1, di una relazione non simmetrica e intransitiva. È una relazione sociale fragile, fondata sull'intenzione di uno solo dei due agenti e non vi è alcun obbligo.

B2 – L'agente *a* e l'agente *b* agiscono con continuità, così da realizzare l'intenzione di ciascuno di loro di essere in relazione con l'altro agente. Si tratta, come per A2, di una relazione non simmetrica e intransitiva ma questa, ovviamente, è più salda della precedente. Essa non comporta necessariamente un qualche obbligo e, del resto, è retta solitamente dall'istinto, dall'utile e, in generale, dall'interesse.

La tipologia che raccoglie B1 e B2 trova esemplificazioni nei rapporti simbiotici, sia in biologia, sia in psicologia. Il secondo caso, cioè B2, è il più semplice ed è esemplificato dalla simbiosi mutualistica, in cui entrambi gli agenti traggono vantaggi dall'interazione. Il caso B1 applicato in biologia viene esemplificato da due sottocategorie di simbiosi: il parassitismo e l'inquilinismo (oppure il commensalismo).<sup>39</sup> Nel primo caso una specie trae forti vantaggi a danno dell'altra, nel secondo una specie trae vantaggio e l'altra no. Talvolta ci si riferisce a queste forme di relazione chiamandole legami e anzi i riduzionisti credono che B2

---

<sup>39</sup> Commensalismo e inquilinismo, come suggeriscono le parole stesse, si differenziano a partire da ciò che viene condiviso: il cibo, oppure lo spazio.

sia il caso archetipico e, alla fine, unico del legame. In tale prospettiva il legame sarebbe solo una sommatoria di intenzionalità. Tuttavia, da B2 talvolta emerge un legame in senso stretto, cioè un rapporto vincolante. È questo, ad esempio, il caso in cui due persone si innamorano l'una dell'altra, o il caso in cui tra due persone sorge un'amicizia. In questi casi la relazione è in senso stretto intransitiva, ma può facilitare l'instaurarsi di nuovi legami, così che se il principio «l'amico del mio amico è anche mio amico» non è una verità necessaria, esso descrive una disponibilità di apertura agli estranei che hanno lo *status* di amici dell'amico.

La fenomenologia fin qui delineata non esaurisce le tipologie di legame. Bisogna infatti ricordare anche che i legami in senso stretto non sono solo il frutto del ripetersi del contatto; inoltre può capitare che il legame sia posto in essere da un atto di istituzione, ma di questo parlerò in seguito.<sup>40</sup>

#### 4. Il legame sociale come terza via tra individualismo e olismo

Dell'individualismo metodologico ho già detto sopra; sarà ora il caso di presentare almeno brevemente l'olismo, così da chiarire in che senso posso proporre la teoria del legame come una via alternativa tra olismo e individualismo.<sup>41</sup>

Va intanto detto che in letteratura, talvolta, l'olismo viene chiamato collettivismo. Si tratta della scelta di alcuni autori che pare compiuta per fini retorico-polemici.<sup>42</sup> Il termine «collettivismo», più carico di significati filosofico-politici, può mettere in imbarazzo. Il collettivismo, come è noto, è stato assunto dai regimi totalitari del Novecento. Con questa operazione linguistica si suggerisce perciò una prossimità tra gli olisti metodologici e i sostenitori delle ideologie politiche che hanno supportato il totalitarismo. Questo scivolamento di piano dal metodologico al filosofico-politico avviene in quegli autori che credono di dover difendere l'individuo dalla «tirannia del collettivismo».<sup>43</sup> Le prese di posizione di

---

<sup>40</sup> Cfr. *infra*, cap. VI.

<sup>41</sup> Anche il presente paragrafo riprende quanto ho già svolto in TERRAVECCHIA, *Una via fenomenologica al superamento della contrapposizione tra individualismo e olismo metodologici* cit.

<sup>42</sup> Questo non vale per gli economisti della scuola economica austriaca, visto che il termine olismo, introdotto nelle scienze sociali soprattutto da Popper, ha fatto la sua prima significativa comparsa solo nel 1926, nel libro di J.C. Smuts, *Holism and Evolution*, troppo tardi per poterli influenzare.

<sup>43</sup> Tale confusione di piani è piuttosto frequente in letteratura. Ne è un esempio: L. INFANTINO, *L'ordine senza piano. Le ragioni dell'individualismo metodologico*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995. Su questi temi è utile il libro di Anna Elisabetta Galeotti che discute in maniera

questi autori a favore del liberalismo, o contro il socialismo, non sono però di per sé derivabili dall'individualismo metodologico. Del resto, potrebbe capitare che un individualista metodologico, per gli aspetti filosofico-politici del suo lavoro, spinga l'individuo nelle braccia della collettività più di quanto faccia un olista metodologico. Anzi, questo è effettivamente il caso dei marxisti analitici, che sono individualisti sul piano metodologico e collettivisti su quello filosofico-politico.

Ne *La società aperta e i suoi nemici* Popper distingue tra individualismo, collettivismo, egoismo e altruismo.<sup>44</sup> Egli mostra che le coppie di contrari sono individualismo-collettivismo ed egoismo-altruismo. Ne segue che individualismo non si contrappone ad altruismo. In questo modo egli intende sgombrare il campo dalla falsa credenza che un individualista sia perciò stesso un egoista. La distinzione consente a Popper di tenere separato il piano della filosofia sociale da quello strettamente etico. Similmente, bisognerebbe tenere distinto il piano della filosofia sociale, con la coppia individualismo-olismo, da quello della filosofia politica, con la coppia individualismo-collettivismo. Così si chiarisce che l'olismo non è un sinonimo di collettivismo.

Di fianco a questo utilizzo strumentale del concetto di collettivismo, si pone quello degli autori che distinguono invece tra collettivismo e olismo sulla base di una categorizzazione meditata a partire da un approccio teoretico. Philip Pettit, ad esempio, usa il termine individualismo come opposto a collettivismo, mentre atomismo come opposto a olismo.<sup>45</sup> L'autore ammette esplicitamente di andare contro l'uso tradizionale e corrente, ma si richiama alla comune etimologia latina dei primi due termini e alla comune etimologia greca dei secondi due.<sup>46</sup> Egli cerca di tracciare un'ontologia e non affronta la questione sul piano metodologico. Pettit usa i quattro concetti per mostrare la contrapposizione tra quelli che egli identifica come piani diversi: quello orizzontale, segnato dalla coppia atomismo-olismo, e quello verticale, segnato dalla coppia individuale-collettivo. Mentre il primo dei due

---

convincente la falsa identificazione tra individualismo metodologico e liberalismo (A.E. GALEOTTI, *Individuale e collettivo. L'individualismo metodologico nella teoria politica*, Milano, Franco Angeli, 1988).

<sup>44</sup> K. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, 2 voll., Princeton, Princeton University Press, 1966<sup>5</sup>; trad. it. di R. Pavetto *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando Editore, 2002, p. 133.

<sup>45</sup> P. PETTIT, *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society, and Politics*, New York, Oxford University Press, 1996, soprattutto i capitoli 3-4.

<sup>46</sup> PETTIT, *The Common Mind* cit., p. 118.



riguarda il modo in cui gli individui si influenzano reciprocamente, il secondo riguarda il rapporto tutto-parte e, in particolare, il problema se il tutto sia maggiore della somma delle parti. La differenziazione di Petit tra collettivo e olismo non risulta però convincente, perché utilizza un apparato categoriale inutilmente complicato che lo porta a sostenere un individualismo olistico, mentre le sue distinzioni fra i due piani orizzontale e verticale sono semplicemente inseribili come momenti diversi in una trattazione sistematica dell'olismo.

Lars Udehn non segue Pettit nel modo di differenziare collettivismo e olismo, ma ne accetta la distinzione.<sup>47</sup> Egli ritiene che olismo designi totalità fatte di parti sociali interrelate in modo tale da renderle diverse da semplici aggregati e irriducibili alle parti prese isolatamente. Collettivismo invece significa che gli individui hanno qualcosa in comune che li rende una realtà collettiva. La realtà sociale poi, sostiene l'autore, spesso è il frutto della combinazione di olismo e collettivismo. Egli esemplifica graficamente le due modalità e la versione mista in questo modo:<sup>48</sup>

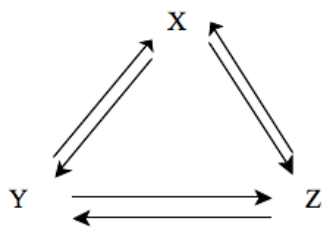


Fig. 1 Olismo

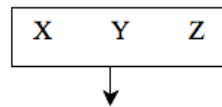


Fig. 2 Collettivismo

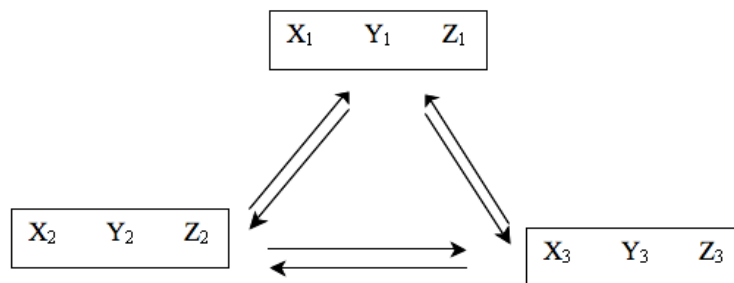


Fig. 3 Olismo e collettivismo

<sup>47</sup> L. UDEHN, *Methodological Individualism, Background, history and meaning*, London, New York, Routledge, 2001, pp. 39-40.

<sup>48</sup> UDEHN, *Methodological Individualism* cit., p. 40.

In effetti, entrambi i termini, così spiegati, esprimono l'idea dell'emergere di proprietà d'insieme, irriducibili ai membri individuali. Nel caso della figura 1, le proprietà sono la risultante di una relazione dinamica degli individui. Nel caso della figura 2, invece, le proprietà sono una condizione che accomuna gli individui in quanto tali, in una forma che risulta più statica. Le proprietà non emergono dalla relazione reciproca dei termini, ma dalla loro comune modalità d'essere. La distinzione di Udehn però è ben difficilmente giustificabile a partire dall'uso dei termini che vuole definire ed è altrettanto difficile sostenere che essi in sé la sostengano. A chi scrive, piuttosto, pare preferibile ammettere i termini come sinonimi e accogliere la distinzione di Udehn come un'interessante esplicitazione di diverse forme di relazioni olistiche. Visto poi che, come si è detto, il termine collettivismo è legato nell'uso alla filosofia politica, pare qui preferibile il termine olistismo, che risulta più neutro. Esso, inoltre, rispetto a collettivismo, ha l'importante merito di sottolineare con forza il darsi di proprietà emergenti. È proprio la realtà di tali proprietà ciò che viene difeso come irriducibile dall'olismo metodologico.

La metodologia delle scienze sociali è stata travagliata per anni da fronti contrapposti e inconciliabili. Da un lato vi è l'individualismo che, come dice il termine stesso, riduce la realtà sociale all'individuo e guadagna le critiche degli olisti che hanno buon gioco a mostrare che esistono realtà sociali irriducibili. Dall'altro lato vi è la prodigalità ontologica degli olisti che è vittima degli attacchi severi degli individualisti i quali si interrogano su chi possano mai essere i portatori delle azioni e delle intenzioni collettive. Di fronte a questa alternativa inconciliabile, che ha segnato il dibattito per decenni, la teoria del legame sociale offre una soluzione salomonica. Essa infatti riconosce, con gli individualisti, che non ci sono azioni e intenzioni collettive se non attraverso i singoli agenti sociali e attraverso le loro attività individuali. D'altra parte, con gli olisti, la teoria del legame ammette la liceità e anzi la necessità di accettare enti dotati di una propria autonomia e indipendenza rispetto ai singoli agenti sociali. Se queste concessioni possono scontentare entrambi i contendenti, per alcuni aspetti, la teoria nel complesso è esplicitamente forte, come l'olismo riusciva ad esserlo, ed è metodologicamente sofisticata, non

ammettendo con troppa liberalità qualsiasi ente collettivo, né ipotizzando fenomeni collettivi misteriosi come le menti di gruppo.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Questo poi non significa negare alcuni fenomeni supervenienti come l'intelligenza collettiva i quali ontologicamente sono qualità che derivano dalle interazioni tra individui.



### III

## All'origine del legame sociale

### 1. Introduzione

Il presente capitolo, nella sua parte centrale, affronterà tre quesiti volti a dare conto dell'origine del legame: facendo ontologia, per poter dire che qualcosa c'è, è utile identificare ciò a partire da cui quel qualcosa si costituisce, l'ambito in cui esso si pone in essere e, infine, come esso si pone in confronto con altre entità dello stesso ambito. I tre quesiti, in una formulazione secca, saranno perciò i seguenti: Chi, ultimamente, pone in essere il legame sociale, essendo termine in legame? Come si costituiscono i legami sociali? Che tipi di enti sociali ci sono e come si rapportano coi legami? A ciascuno di essi sarà dedicata una sezione del capitolo.

La prima domanda porterà a cercare il mattone di base della socialità, cioè quel fondamento sul quale la società si costituisce. Poiché, nella formulazione di una teoria, un termine non vale l'altro, bisognerà vagliare le alternative terminologiche disponibili. In tale percorso, tra l'altro, chiarirò il significato e la funzione della nozione di persona, ma identificherò nella nozione di agente sociale la risposta al primo quesito. Esso servirà inoltre per chiarire l'importanza della nozione di intenzionalità collettiva. La sezione successiva si muoverà dall'agente all'azione, dato che il legame si genera attraverso l'agire. L'ultima sezione del capitolo è dedicata a un esame dell'ontologia sociale, così da dare conto del legame come ente sociale.

Come premessa a questo percorso, svolgerò una genealogia della socialità umana in una duplice direzione. In primo luogo, in un dialogo critico col lavoro di John Searle, *Creare il mondo sociale*, svolgerò una ricostruzione filogenetica di tipo genealogico. Searle cerca di comprendere cosa aggiunge il linguaggio alla socialità,

immaginando degli umani prelinguistici e discutendo le differenze tra il loro modo di essere e di entrare in rapporto, rispettivamente prima e dopo la costituzione del linguaggio. A tale impostazione, tipica di un filosofo del linguaggio, contrapporrò un approccio fondato sul primato del legame. In secondo luogo, riprendendo la discussione di Axel Honneth di alcuni risultati degli psicologi dell'età evolutiva, cercherò di mostrare l'originalità del legame nel percorso ontogenetico dell'essere umano. Alla genealogia della socialità, in quanto forma di narrazione delle origini (della specie e dell'individuo), è dovuta di diritto la posizione di apertura del capitolo. Come si vede, questi due contributi restringeranno la prospettiva generale sul legame sociale al legame tra esseri umani.

## **2. Genealogia della socialità: il primato del legame sociale**

Una genealogia non è, né può essere, una storia degli eventi. Si tratta piuttosto di una narrazione che cerca di cogliere l'origine di ciò che si vuole spiegare, mettendosi idealmente nel momento della sua costituzione. Searle, in *Creare il mondo sociale*, insiste nel dire di non voler proporre una ricostruzione storica, ma di occuparsi di una questione concettuale.<sup>1</sup> Egli sottolinea che la sua non è pura finzione, dato che per quanto ne sappiamo ci sono stati degli esseri più o meno come noi che hanno sviluppato il linguaggio. Una volta che c'è il linguaggio, c'è anche la socialità, sostiene Searle. Si tratta di una impostazione che faccio mia, anche se con altri esiti.

Searle cerca di dare conto della socialità e perciò, da filosofo del linguaggio, svolge una genealogia del linguaggio. La sua, come ho detto, è una discussione di come le cose potrebbero essere andate, tesa a portare alla luce la funzione sociale del linguaggio. Egli perciò immagina come il linguaggio si sia sviluppato da parte di una razza di umani prelinguistici, di ominidi dotati di percezione, memoria, credenze e desideri, intenzionalità individuale e collettiva, i quali possono collaborare e sono liberi. Insieme, essi cominciano a rappresentarsi stati di cose esistenti o intesi, così che si formano delle procedure che a un certo punto si convenzionalizzano,

---

<sup>1</sup> Cfr. J.R. SEARLE, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2010; trad. it. di G. Feis, *Creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana*, Milano, Raffaello Cortina, 2010, pp. 84-117.

divenendo comunemente accolte. Si forma così il linguaggio. Esso è convenzionale, ma una volta che si fissa dà ai partecipanti il diritto di avere specifiche attese.

Searle rimprovera duramente il contrattualismo che dà per scontato il linguaggio, interrogandosi sulla natura del contratto e non comprendendo che dal momento che c’è il linguaggio, c’è già un qualche accordo sociale. L’«in principio era il contratto», caro al contrattualismo classico, viene insomma da lui duramente rifiutato. Egli, per contro, sembra suggerire che «in principio era il linguaggio» e tutta l’ontologia sociale ne è una conseguenza. In realtà, per la sua biografia intellettuale di filosofo del linguaggio, egli è portato a esagerare il ruolo di una modalità di comunicazione che segue, non precede, il rapporto sociale il quale si dà già prelinguisticamente. Se però si fosse privi di un tale pregiudizio sul linguaggio, proprio a partire dalla genealogia della socialità proposta da Searle verrebbe da dire che «in principio era il legame sociale». È infatti nell’ambito del legame sociale che si costituisce il linguaggio. Il legame sociale, nella società prelinguistica, garantisce la socialità anche quando a rigore, secondo l’approccio di Searle, non potrebbe darsi alcuna società, visto che per definizione non c’è ancora linguaggio.<sup>2</sup> Il legame stabilisce la cornice normativa dei rapporti emergenti nella comunità degli ominidi; da qui in poi la comunicazione e la socialità evolvono.

Diversamente dal contrattualismo, che fonda la socialità sull’accordo, la teoria del legame distingue tra normatività emergente e normatività istituita, presentando un modello più complesso e, mi pare, aderente alla realtà. Le due forme di normatività si possono cogliere seguendo la genealogia proposta da Searle. Egli infatti dice che si formano delle procedure che si convenzionalizzano: questa è la normatività emergente. Essa ha una nascita in qualche misura casuale, ma quando si fissa diventa uno *standard* per tutti. La normatività istituita dipende dall’intenzione collettiva di un gruppo di agenti sociali che hanno il potere di fare accettare la norma agli altri. Il concetto chiave per spiegare il diffondersi delle norme nei corpi sociali non è il consenso, né l’accordo, o il contratto, ma l’accettazione. Le norme si diffondono

---

<sup>2</sup> Si tratta di una conclusione che va nella direzione delle osservazioni di Tomasello: «Il punto fondamentale è che la comunicazione umana non avrebbe potuto originarsi da un codice, perché si tratterebbe di una petizione di principio: postulare *ab initio* quello che invece si deve dimostrare (come fanno tutte le teorie del contratto sociale)» (M. TOMASELLO, *Origins of Human Communication*, Cambridge, London, The MIT Press, 2008; trad. it. di S. Romano, *Le origini della comunicazione umana*, Milano, Cortina, 2009, p. 60).

perché sono accettate attivamente, o passivamente. Avrò modo di riprendere il ruolo dell’accettazione per la costituzione della realtà sociale.<sup>3</sup>

Senza alcuna forma di legame non solo non potrebbe evolversi il linguaggio, ma c’è da credere che nemmeno l’uomo potrebbe sopravvivere. È infatti il fatto di *accettare* i rischi che il legame comporta ciò che consente di agire cooperativamente in maniera stabile, così da affrontare le sfide dell’ambiente e, non secondariamente, soddisfare il bisogno dell’uomo di stare coi propri simili, il suo bisogno di amare e di essere amato. Searle si chiede che cosa cambia tra il prima e il dopo che tra gli ominidi si sviluppa il linguaggio e ne conclude (semplifico la sua risposta) che è in gioco la capacità di porre in essere le istituzioni e il relativo apparato deontico. Io mi chiedo che cosa cambia tra il prima e il dopo l’inserimento del legame sociale tra gli ominidi e ne concludo che, ammesso e non concesso che si possa seriamente parlare di un prima, è in gioco la stessa sopravvivenza e perpetuazione della specie umana.<sup>4</sup> Che questo non sia un giudizio esagerato e sensazionalistico lo si capirà leggendo il prossimo paragrafo.

### **3. Il legame sociale per l’ontogenesi dell’agente sociale**

La psicologia dell’età evolutiva e le ricerche sulla socializzazione, sviluppate da G.H. Mead e J. Piaget, ritengono che la formazione delle capacità di agire e pensare sia un processo che si realizza mediante l’assunzione della prospettiva altrui, come dimostrato dai lavori di M. Tomasello, D.W. Winnicott e P. Hobson. Il bambino impara gradualmente ad assumere la prospettiva di una seconda persona, decentrando la propria prospettiva inizialmente egocentrica. L’oggettività del mondo esterno viene acquisita dal bambino attraverso un confronto tra la propria percezione e l’assunzione della prospettiva di un altro, tipicamente lo sguardo della madre. La triangolazione tra l’oggetto conosciuto, il proprio sguardo e lo sguardo dell’adulto,

---

<sup>3</sup> Cfr. *infra*, cap. VI, §§ 4ss.

<sup>4</sup> Proprio in questo punto sta tutta la distanza tra la presente teoria e il contrattualismo ben sintetizzato da Norberto Bobbio: «Più che un fatto storico il contratto è concepito come una verità di ragione, in quanto è un anello necessario della catena di ragionamenti che comincia con l’ipotesi di individui isolati liberi ed eguali» (cfr. N. BOBBIO, M. BOVERO, *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Milano, Il Saggiatore, 1979, pp. 76-77). Tutta la presente ricerca, ma non quella di Searle, mette radicalmente in discussione la correttezza del primo passaggio dell’ipotesi citata da Bobbio: gli individui (si osservi che il termine è carico di teoria) *non* sono isolati.



nella misura in cui il bambino riesce a calarsi in esso, fornisce un’istanza correttiva che permette l’acquisizione di una percezione oggettiva, impersonale.

Il filosofo Axel Honneth, illustre esponente della terza generazione della Scuola di Francoforte, riprende queste ricerche e le discute a partire dalla propria teoria del riconoscimento. Egli infatti osserva:

Queste ricerche hanno dimostrato con sorprendente regolarità che il bambino deve anzitutto essersi identificato emotivamente con la persona di riferimento prima di poter accettare l’atteggiamento di questa persona nei confronti del mondo come istanza correttiva. Vorrei ricollegarmi a questi esiti per poter dimostrare la priorità ontogenetica del riconoscimento sulla conoscenza.<sup>5</sup>

In effetti, l’autore ha buon gioco nel mostrare che il riconoscimento è la condizione di possibilità per il darsi del processo di interiorizzazione della figura adulta di riferimento. Tanto più che lo studio dell’autismo ha evidenziato, per contro, come mancando il legame con la figura di riferimento primaria, il bambino non è in grado di sviluppare in maniera regolare le proprie capacità cognitive. Riprendendo Hobson e Tomasello, Honneth scrive che «il bambino non potrebbe realizzare tutti questi progressi interattivi nell’apprendimento se prima non avesse sviluppato un sentimento di attaccamento emotivo alle sue persone di riferimento».<sup>6</sup> Ma che cos’è l’attaccamento emotivo se non il legame sociale descritto a partire dalla prospettiva del vissuto del bambino? Mancando la capacità di riconoscere, mancherebbe anche la capacità di legarsi. Ma di cosa il riconoscimento è riconoscimento, se non della persona cui si è legati? Come Honneth stesso ammette, alla fine quello dei bambini autistici non è un deficit cognitivo, ma affettivo. Essi sono incapaci di legarsi e perciò rimangono prigionieri della propria prospettiva individuale sul mondo. All’«in principio è il riconoscimento», sotteso al discorso di Honneth, bisogna insomma sostituire l’«in principio è il legame», essendo che il riconoscimento, diversamente dal legame, è un prerequisito e non il motore dell’azione empatica, che porta all’acquisizione di essenziali capacità cognitive e relazionali dell’essere umano.

Quanto svolto negli ultimi due paragrafi riguarda la teoria del legame sociale tra gli esseri umani. Facciamo però ora un passo indietro: una teoria del legame

---

<sup>5</sup> A. HONNETH, *Verdinglichung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005; trad. it. di C. Sandrelli, *Reificazione*, Roma, Meltemi, 2007, p. 41. Per una sua più ampia discussione del tema cfr. A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992; trad. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un’etica del conflitto*, Milano, Il Saggiatore, 2002, soprattutto pp. 119-131.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 42.

sociale dovrebbe applicarsi a tutti gli animali che sono capaci di legarsi socialmente. La prossima sezione è interamente dedicata a questo compito. Il presente paragrafo ha però svolto una funzione propedeutica importante, mostrando che all'origine del legame c'è colui che è legato; ora si tratta di trovare il termine più adatto per designare in maniera non restrittiva quel «colui».

#### **4. Quali sono le parti del corpo sociale**

Cosa viene prima: il soggetto o la società, la persona o la comunità, l'individuo o il gruppo? In ontologia sociale questo genere di quesito, classico in sociologia, ha una soluzione relativamente facile. Non c'è alcun gruppo, alcuna comunità, alcun corpo sociale, senza degli  $x$  che costituiscano la realtà sociale. Un universo abitato dal solo Robinson Crusoe non avrebbe alcuna possibilità di veder nascere dei corpi sociali. Perciò gli  $x$  che costituiscono il corpo sociale hanno una precedenza ontologica e vanno esaminati per primi in un'indagine sistematica. Per procedere con ordine, bisognerà dunque stabilire in cosa si articola, a livello minimale, un corpo sociale, cioè bisognerà decidere come qualificare gli  $x$  che lo costituiscono.

Non si tratta di una banale *quaestio de verbis*: la terminologia fissa la concettualizzazione, la quale esprime l'oggetto del discorso. Una terminologia adeguata consente un discorso a grana fine, cioè consente una teoria precisa (capace di cogliere *solo* la realtà oggetto della teoria), e accurata (capace di cogliere *tutta* la realtà oggetto della teoria). In ontologia la coerenza, certo necessaria, non basta: deve essere accompagnata da precisione e accuratezza, altrimenti ne va del valore della teoria stessa.

Come chiamare quel qualcuno che è parte di un corpo sociale così da costituirne l'elemento base, non ulteriormente scomponibile? Le scienze sociali hanno utilizzato numerosi termini ed è perciò opportuno operare qui una scelta esplicita e motivata. Un termine non vale l'altro e i rischi che una falsa partenza comprometta il valore delle conclusioni sono alti. Esaminiamo allora i candidati che si presentano meglio e che vantano una tradizione importante. Non vado direttamente al termine che alla fine sceglierò, perché discutere le sue alternative consente di mostrare, per differenziazione, le ragioni della scelta compiuta.

#### **4.1. Essere umano, soggetto, individuo: termini inadeguati**

Cominciamo con «uomo» o, l'equivalente, «essere umano». Si tratta di una soluzione che va subito scartata, perché conduce a problemi gravi. Con essa si antropomorfizzerebbero le conclusioni del lavoro e se ne indebolirebbe la portata. Una teoria generale del legame, infatti, deve poter dare conto anche di società non umane, magari di società di animali non umani e, persino, di società non biologiche. Quantomeno essa deve poter essere estensibile in tali direzioni. La teoria del legame sociale che si appoggiasse su «uomo», o su «essere umano», avrebbe le potenzialità per essere precisa, ma di sicuro non sarebbe accurata.

Anche «soggetto» non ha maggior fortuna. Da Cartesio in poi con «soggetto» si intende l'individuo cosciente, l'io di fronte al quale si pone l'oggetto. Il termine è compromesso della sfumatura coscienziale, che solitamente ne distingue l'utilizzo, e richiama un dualismo poco felice: quello, appunto, tra soggetto e oggetto. Perciò il termine porterebbe a una teoria né precisa, né accurata.

Il termine «individuo», infine, non incorre nei difetti dei candidati precedenti. Esso è sufficientemente leggero e chiaro: designa una unità non ulteriormente scomponibile. Sarebbe un ottimo candidato per sostenere una teoria del legame, se non fosse che un lungo utilizzo nel senso di «individuo umano» tende a portare una precomprensione antropologica poco opportuna, per i motivi sopra indicati. Soprattutto, esso è caro alla tradizione dell'individualismo metodologico, così che l'espressione «individuo sociale» suona un ossimoro. Si tratterebbe, nonostante questo, di un'alternativa accettabile, con le opportune specificazioni, in mancanza di meglio.

In conclusione, nessuno dei candidati esaminati fin qui ha superato l'esame a pieni voti, ma le scelte a disposizione non sono ancora finite e il prossimo candidato merita uno spazio proprio.

#### **4.2. Un altro termine inadeguato: persona**

Se si usasse il termine «persona» non si sarebbe in una posizione migliore rispetto ai casi precedenti. Anzi la situazione sarebbe peggiore a motivo delle ambiguità del termine, della storia del suo utilizzo che lo sovraccarica semanticamente e, infine, per il fatto che il significato del termine dipende in parte da

un'etimologia che lo rende poco adatto a fungere da pilastro di un'ontologia sociale. Infatti in «persona» si ricapitolano tutti i termini fin qui discussi, risultandone una notevole ambiguità. Inoltre, esso esprime tanto uno *status*, quanto il portatore dello *status*. In parte, il termine è carico dell'impianto antropologico impegnato metafisicamente che nel Novecento ha caratterizzato il personalismo, ad esempio, dei lavori di Max Scheler o di Jacques Maritain, e oggi presente, ad esempio, nei lavori di Virgilio Melchiorre o Josef Seifert. Soprattutto, l'etimologia di «persona», nella sua radice latina, rimanda a maschera, personaggio teatrale. Il concetto di persona esprime allora la nozione di ruolo, o meglio di *status* sociale, ossia un concetto complesso che mal si adatta a stare alla base della teoria sociale, costituendone semmai uno dei punti di arrivo.

Ho detto che è più appropriato dire che «persona» designa lo *status*, piuttosto che il ruolo, perché nelle stratificazioni delle attribuzioni sociali gli *status* sono più basilari dei ruoli. Così che, ad esempio, l'animale che, in un branco, ha lo *status* di dominante, può giocare diversi ruoli, come quello di pacere, di mediatore, di legittimo persecutore del deviante. «Persona» non designa un ruolo fra altri, ma uno *status* e anzi, in una prospettiva deontica, il più basilare degli *status*. La designazione dello *status* dipende dalle regole del gruppo e dalla disponibilità che esso ha di attribuire diritti corrispondenti allo *status*. Per queste ragioni, sono spesso fraintesi i quesiti del tipo: «Quando si comincia a essere una persona?», «Quando si smette di essere una persona?». Non che essi non abbiano senso, ma ce l'hanno allo stesso modo in cui ha senso chiedersi: «Quando si comincia a essere un'infermiera?» o «Quando si smette di essere il Presidente del Consiglio dei Ministri, in Italia?». Certo, lo *status* di persona è più fondamentale rispetto al ruolo di Presidente: per essere Presidente, bisogna essere una persona. Tuttavia, al di là delle gerarchie tra *status* e ruoli, resta che entrambi appartengono alla stessa categoria ontologica, che non è originaria, ma è spesso l'esito di stipulazioni più o meno tacite. Ai diritti fondamentali che la società è disposta a concedere a certi agenti si aggiungono poi i diritti particolari che l'individuo può guadagnare nel tempo e che, nelle forme istituzionalizzate, si esprimono nei titoli, così da formare gerarchie in cima alle quali ci sono i notabili, le «persone molto importanti». Tali ulteriori aggiunte di diritti personalizzano l'essere umano al quale si attribuiscono.

Le risposte alle domande illustrate sopra vanno dunque cercate nelle regole sociali che ciascuna società si dà. Si tratta di regole che hanno in parte un carattere di arbitrarietà, in parte ragioni fondate su criteri non arbitrari. L’arbitrarietà porta al fatto che in certe società tutti gli esseri umani sono persone, in certe altre alcuni sono persone e altri non lo sono, in tutto o in parte. Questi ultimi casi si danno, ad esempio, nelle società schiaviste: in alcune lo schiavo è titolare di alcuni diritti, per esempio quello di possedere dei beni, o di riscattarsi, in altre società invece lo schiavo non ha alcun diritto, è mero «oggetto animato, di proprietà». Quanto ai criteri non arbitrari, essi dipendono dall’esigenza di attribuire diritti a portatori ritenuti degni. Non ogni continuo indipendente può essere persona, come non ogni continuo indipendente può essere senatore, tanto che il gesto di fare senatore il proprio cavallo risulterebbe balordo, o quantomeno provocatorio.<sup>7</sup>

Il motivo per cui di solito i filosofi si pongono domande del tipo: «Quando si comincia a essere una persona?» è che sperano di risolvere i delicati problemi etici e giuridici da esse implicati. Tali domande però si pongono già all’interno di un contesto di riconoscimenti sociali che invece andrebbe problematizzato e discusso, costituendo il vero nucleo problematico da sciogliere. Le domande più promettenti, allora, sono: «Quando un essere umano *comincia* a essere una persona?», o «Quando un essere umano *finisce* di essere una persona?». O, detto altrimenti: «Esistono dei momenti *bona fide* che giustificano l’attribuzione dello *status* di persona a un qualche continuo indipendente?». Ovvero, se si ritiene che non vi sia un salto tra il prima e il dopo, cioè se si ritiene che nulla si presta a essere un appiglio per l’attribuzione di una novità ontologica, allora il quesito sarà formulabile nel modo seguente: «Quali tra le stipulazioni che decidono l’attribuzione dello *status* di persona è migliore, per motivi sociali, etici, giuridici?». Affrontare ora tali quesiti porterebbe fuori strada la presente ricerca.<sup>8</sup> Quanto appena detto mi auguro abbia mostrato con sufficiente chiarezza che partire direttamente dalla persona non è il percorso migliore per una teoria esplicativa, diversamente da quanto avviene, ad

---

<sup>7</sup> Cfr. G. AZZONI, *Il cavallo di Caligola*, in P. Di Lucia (a cura di), *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, Macerata, Quodlibet, 2003, pp. 45-54.

<sup>8</sup> Posso qui solo limitarmi a dire che difenderei convintamente la tesi che ogni essere umano è una persona. Tale tesi andrebbe però argomentata e non assunta per il timore delle conseguenze pratiche che potrebbero derivare dal suo mancato accoglimento, ritenendo tale timore una ragione predominante qualsiasi altra eventuale ragione, almeno *prima facie* solida, formulata in direzione contraria.

esempio, per un percorso che esamini il nesso tra l'essere umano e l'attribuzione dei diritti.

Il fatto che indico la nozione di essere umano come il terreno solido per una discussione dell'attribuzione dei diritti non dipende da una mia scelta di campo per il naturalismo riduzionista, o magari per l'animalismo, ma dalla necessità di distinguere tra la nozione sociale (e di qui giuridica e morale) di persona e ciò che è oggetto dell'attribuzione della qualità di persona, ossia l'essere umano come portatore di *status*. L'essere umano è un continuo indipendente che si sviluppa per gradi e che, nelle sue forme compiute, consiste in un agente sociale che esiste fisicamente ed è capace di vissuti di coscienza. A lui sono accordati dei diritti da parte del tessuto sociale a cui appartiene. Quanto ora esposto è il completo rovesciamento della posizione di Lynne Rudder Baker che parla della persona come di un ente sostanziale e la identifica con la prospettiva in prima persona. Senonché l'autrice fa di un accidente una sostanza e cerca di fare quadrare i conti adottando una maldestra teoria della costituzione.

Le cose si chiariscono alla luce di quello che mi piacerebbe chiamare il test dell'auto-presentazione e che consiste nel rispondere alla domanda: «Che cosa sono?». Eric T. Olson risponde con un fiacco: «Io sono un animale»,<sup>9</sup> Baker invece se la cava un uno stravagante: «Io sono una persona *costituita da* un animale».<sup>10</sup> Da quanto detto sopra, la risposta che propongo sarà invece: «Io sono un essere umano, cioè un continuo indipendente che esiste fisicamente, che si sviluppa per gradi e che nelle sue forme compiute è capace di vissuti di coscienza e consiste in un agente sociale». Certo, la mia non è una risposta secca come un colpo di pistola, però almeno è accurata e non moltiplica gli enti, senza necessità.

Quello di persona è un concetto eminentemente sociale, cioè ha a che fare col relazionarsi dell'agente sociale con gli altri agenti sociali, col suo essere parte di

---

<sup>9</sup> Cfr., ad esempio, E.T. OLSON, *The Human Animal. Personal Identity without Psychology*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1997; trad. it. di S. Levi, *L'animale umano. Identità e continuità biologica*, Milano, McGraw-Hill, 1999; E.T. OLSON, *What Are We? A Study in Personal Ontology*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2007.

<sup>10</sup> Cfr. L.R. BAKER, *Persons and Bodies. A Constitution View*, New York, Cambridge University Press, 2000; trad. it. di C. Conni, *Persone e corpi. Un'alternativa al dualismo cartesiano e al riduzionismo animalista*, Milano, Bruno Mondadori, 2007. Rispetto alla sostanzialità della persona, l'autrice, ad esempio, scrive: «Le persone sono sostanze di base», oppure «Le persone devono essere menzionate in qualsiasi inventario completo di quello che c'è nel mondo» (BAKER, *Persone e corpi* cit., p. 11, si veda anche p. 24).

legami: si tratta di pratiche che sono rese possibili dai diritti che la persona ha in quanto le sono riconosciuti e che essa acquisisce col proprio operato. La persona perciò non è, come invece pensa qualcuno, riducibile al vissuto di coscienza. Per capire a cosa guardano i fautori della riduzione della persona alla coscienza è utile andare a un classico da loro spesso citato. Si tratta di John Locke che, ad esempio, scrive: «Dobbiamo analizzare cosa designa il termine *persona*, che ritengo si riferisca a un essere pensante e intelligente che possiede ragione e riflessione, e può considerare se stesso in quanto se stesso, ossia la stessa cosa pensante ch’egli è, in tempi e luoghi diversi, e ciò è possibile solo mediante la sua coscienza, che è inseparabile dal pensare e che, a me pare, sia essenziale a ciò: infatti è impossibile per ciascuno percepire senza la consapevolezza del percepire».<sup>11</sup> Egli lega qui strettamente la persona al mentale. Baker, consapevolmente sulla scia di Locke, fornisce una lettura coscienzialista della persona. Secondo lei ciò che distingue la persona è, appunto, il mentale. Uno dei capisaldi della teoria di Baker è che per essere una persona è necessario avere la capacità di una prospettiva in prima persona. Certo, se a Baker piace usare così il termine, non si può che prenderne atto, tuttavia è bene essere consapevoli che lei fa molta fatica a giustificare il fatto che anche per coloro che non dispongono di vissuti di coscienza si possano reclamare e vedere accordati i diritti fondamentali garantiti dalla società occidentale a tutti gli esseri umani. Non è strano che per Baker si creino simili difficoltà. Al contrario, c’è da aspettarsi che una cattiva concettualizzazione metta la teoria che la adotta in serie difficoltà.

Giovanni Boniolo, in parte nella linea che qui svolgo, propone di usare l’espressione «individuo umano» e di abbandonare il termine «persona».<sup>12</sup> Egli ritiene che i diritti possono essere attribuiti all’individuo umano e che non ci sia bisogno di tirare in campo un concetto così scomodo e poco chiaro come quello di persona. Esso comporta, dice l’autore, troppi significati e, come se non bastasse, tali che quelli tecnici si mescolano a quelli quotidiani. Boniolo, tuttavia, mi pare che abbia troppa fretta di sbarazzarsi del concetto di persona, che ha l’importante

---

<sup>11</sup> *Saggio sull’intelletto umano*, II, cap. xxvii § 9, trad. it. con testo inglese a fronte di V. Cicero, M.G. D’Amico, Milano, Bompiani, 2004, p. 605.

<sup>12</sup> G. BONIOLO, *Dalla “persona” all’“individuo”*: una soluzione filosofica a partire dal fondamento biologico, in G. Boniolo, G. De Anna, U. Vincenti, *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, Milano, Bompiani, 2007, pp. 13-59.

funzione di raccogliere in unità i diritti attribuiti a ciascun essere umano (tanto quelli fondamentali, quanto quelli acquisiti nella personalizzazione). In questa misura il concetto di persona ha una utilità tale che è difficile potervi rinunciare.

In conclusione, l’espressione «persona» designa uno *status* e anzi il più fondamentale degli *status*, cioè non un ente in senso stretto, ma un continuo dipendente che può essere posseduto dall’essere umano (ma anche da un ente istituito). Questo solo fatto, a prescindere dalle considerazioni esposte in apertura di paragrafo, lo rende inadeguato a sostenere un’ontologia della realtà sociale. «Persona» designa un continuo che dipende dall’essere umano. Nemmeno l’essere umano però si presta come portatore del corpo sociale, perché è un concetto troppo restrittivo, come ho spiegato nel paragrafo precedente. Finalmente, la ricerca fin qui svolta troverà l’inizio della propria soluzione nel prossimo paragrafo.

#### 4.3. Agente

Il termine «agente» non è impegnato metafisicamente, ma non è incompatibile con una metafisica di stampo classico: una comunità di cherubini, o di intelligenze motrici, sarebbe pur sempre composta da agenti. Esso può essere usato per designare un essere umano, come anche un programma di *data mining*; e, anzi, il termine è usato dagli sviluppatori di *software* per le simulazioni sociali note come «sistemi multiagente». La nozione di agente punta il dito sul portatore della capacità di agire, attirando però l’attenzione sulla capacità stessa. Di norma l’agente è un ente non ulteriormente scomponibile in entità rilevanti per la teoria.

Le condizioni necessarie e, prese insieme, sufficienti per qualificare un qualche continuo indipendente *a* come «agente» sono:

- (1) *a* è capace di reagire.
- (2) *a* è capace di agire autonomamente.
- (3) *a* è capace di dirigere l’azione a un fine.

La seconda e la terza condizione sono qualificate anche come «agire proattivo». Così, la definizione sintetica di agente è: *quel continuo indipendente che ha la capacità di essere reattivo e proattivo*. Venendo meno una o anche due delle condizioni, talvolta si parla ancora di agente, ma si tratta di un senso debole del



termine. In quanto segue per agente intenderò quanto stabilisce la definizione che ho dato, altrimenti specificherò che uso il termine in senso debole.

La prima condizione consiste nella capacità di reagire a stimoli dell'ambiente (inteso in senso ampio, come, ad esempio, l'ambiente simulato, o quello fisico) secondo un nesso di causa-effetto. Come si è detto, se presa da sola, la prima condizione è necessaria, ma non sufficiente per poter parlare di agente. Infatti, ad esempio, un sasso riscaldato dal sole reagisce, aumentando il proprio volume, ma naturalmente non è capace di comportamenti proattivi. La seconda condizione consiste nella capacità di intraprendere attività in maniera spontanea. Si noti che questa definizione di autonomia di per sé è assai leggera: non fa alcun riferimento a stati di coscienza e non si impegna coi problemi metafisici della libertà. La seconda condizione pone i termostati meccanici tradizionali fuori dal gruppo degli agenti: attraverso un sensore, quel tipo di termostato si limita a reagire ai cambiamenti ambientali, accendendo o spegnendo il riscaldamento. Potremo quindi dire che un termostato è un agente in senso debole. Esso non prende iniziative. Un termostato che però abbia un programma che, poniamo, lo accenda a una certa ora e magari lo spenga al raggiungimento di una certa temperatura, rientra nella seconda condizione.

Anche la seconda condizione è necessaria, ma da sola non sufficiente per poter parlare appropriatamente di agente: prendere sistematicamente iniziative prive di finalità, significa agire in maniera insensata, si pensi ai movimenti di un essere umano in preda a una crisi epilettica. La terza condizione introduce la nozione di fine, che ad alcuni può risultare sospetta. Non serve però un approccio mentalista per giustificarla. Basta una descrizione del comportamento dell'ente *nel contesto*. Che poi a volte sia difficile giudicare se una certa azione era finalizzata, o no, è un problema gnoseologico che non inficia di per sé l'apparato concettuale scelto per fare ontologia; al massimo mette in guardia dal trarre conclusioni, senza valutare con cura il caso. Si noti inoltre che la proattività da sola è una condizione necessaria, ma non sufficiente per poter parlare di un agente che non sia compromesso patologicamente. Infatti, un ente che fosse intrinsecamente incapace di reagire all'ambiente finirebbe presto per esserne sopraffatto. Infine, la composizione equilibrata tra prima e terza condizione è essenziale: se l'agente interrompesse sempre i comportamenti diretti a un fine, per reagire all'ambiente, probabilmente non riuscirebbe a concludere il

proprio compito. Lo sanno bene, ad esempio, gli studiosi che lavorano a casa, e gli stimoli non mancano, tra il telefono che squilla, i bambini che richiedono attenzione e le altre faccende quotidiane che incalzano.

Bisogna inoltre notare che la prima e la seconda condizione comportano tipi di atti fra loro irriducibili: o si agisce reattivamente, oppure autonomamente. Inoltre, va notato che un atto  $x$  è diretto a un fine se e solo è reattivo, o (*aut*) autonomo. Detto altrimenti, la terza condizione, nell'esercizio dell'atto, non può essere disgiunta dalla prima, o dalla seconda. Le tre condizioni enunciate sono il requisito minimale, ma naturalmente a esse se ne potrebbero aggiungere altre molto interessanti, come essere responsabile, saper distinguere gli agenti dall'ambiente, avere un corpo, avere la capacità di comunicare, o l'intelligenza (volendo accogliere questa qualità controversa). In effetti, discutendo degli agenti sociali vedremo che alcune altre condizioni si dovranno aggiungere come, per esempio, quella di saper distinguere gli agenti dall'ambiente. Stando alle condizioni sopra elencate, formiche, api e, insomma, tutti gli insetti sociali, in condizioni normali, sono agenti.

Parlando di agente, dato il quadro ora svolto, non si è preso alcun impegno circa la sua razionalità. Insomma, per il suo significato e per le sue potenzialità espressive, il termine è adatto a costituire il fondamento di un'ontologia sociale. Esso è al contempo leggero, dato che non è impegnato in tesi che riguardino entità della metafisica classica, non è ambiguo ed è forte, cioè capace di sostenere una teoria sociale che vada, in linea di principio, dagli agenti *software*, agli insetti, fino ai primati, agli uomini, ai marziani e alle creature celesti.

#### **4.4. Agente sociale**

Nell'espressione «agente sociale», l'attributo «sociale» costituisce un'aggiunta importante che va qui, almeno in breve, discussa. Va infatti compreso cosa tale qualifica aggiunga alla nozione di agente, così da delineare i principali significati in cui l'espressione è usata. Si vedrà che vi sono quattro sensi principali che giustificano la qualifica di sociale. Essi dipendono dal contesto in cui l'agente è inserito, dal tipo di azione che egli intraprende, dalla sua finalità e, infine, dal suo modo di essere.

In un primo senso, l'espressione si giustifica per il fatto che l'agente svolge la propria attività *in*, o comunque è parte *di*, un ambiente sociale. In tal modo, l'attributo qualifica l'agente in quanto qualifica il contesto. Le sociologie di matrice strutturalista tendono a ridurre la socialità dell'agente al contesto di cui egli è parte. Questo significato dell'espressione «agente sociale» può portare ad assumere, ad esempio, che un neonato umano sia un agente sociale, perché è parte di un contesto sociale che se ne prende cura. Ciò che non va in questa accezione è che essa non chiarisce in cosa consista la socialità, semplicemente sposta il problema e lo rimanda a un ulteriore livello. Infatti, per stare all'esempio, non tutto ciò di cui la società si prende cura è un agente. Perciò a livello strutturale resterà da definire cosa sia qualificabile come sociale ed è difficile che tale definizione possa non essere arbitraria.

Un secondo senso dell'espressione qualifica come sociali quegli agenti che compiono certe azioni qualificate come sociali. La socialità starebbe insomma non nell'agente, né nella struttura, ma nell'azione, o meglio nella sua tipologia. Il primato dell'azione sulla struttura si giustificherebbe col fatto che non c'è struttura sociale senza azione che la tenga in vita. Anche questo significato scarica altrove il problema della chiarificazione della socialità, ma stavolta esso viene rinviato al livello dell'analisi delle forme di azione, ove si distingue tra azioni sociali e azioni non sociali e non è chiaro il criterio di distinzione. Un altro problema, in questo caso, è che l'agentività sociale diventa una proprietà intermittente, venendo meno ogni volta che l'agente cessa di agire «socialmente».

L'espressione, nel terzo dei significati esposti, aggancia la socialità a un certo tipo di finalità dell'azione dell'agente. Se perciò, ad esempio, l'agente compie un'azione finalizzata a massimizzare l'utile del gruppo di cui è parte, allora si avrà un agente sociale. Si avrebbe, in questo senso, un agente sociale a partire dalla terza delle tre condizioni necessarie di agente discusse nel paragrafo precedente, quella che prevede la possibilità di un agire finalizzato, anche se, naturalmente, non ogni tipo di finalità va bene. La finalità qui necessaria è una finalità sociale appunto. Il modello di agente sociale, come agente con finalità sociali, prevede che esso sia capace di agire e interagire ma, esaminando il proprio ambiente, esso non si occupa di qualcosa di diverso dal convergere, o dal divergere, del risultato della propria

azione dai propri scopi. Un tale agente potrà dunque svolgere dei giochi con altri agenti in cooperazione, o in competizione, ma li svolgerà come individuo che si rapporta all’ambiente, trattandolo come ostile o cooperativo. Si tratta di un agente profondamente individualista, ben esemplificato dall’*homo oeconomicus*, caro agli studiosi di economia.<sup>13</sup>

Un quarto tipo di spiegazione della socialità dell’agente nasce da una qualificazione delle capacità dell’agente stesso. Sarà proprio in questo senso che adotterò l’espressione. Un agente *a* si può qualificare come sociale se e solo se gli si possono attribuire le seguenti capacità:

- (4) *a* è capace di distinguere un agente dall’ambiente.
- (5) *a* è capace di distinguere un agente da altri agenti.
- (6) *a* è capace di agire secondo un’intenzionalità collettiva.

(4)-(5) sono capacità cognitive, (6) è una capacità pratico-relazionale, (4) è propedeutica alle capacità che seguono nell’elenco e (5) è propedeutica a (6). Mediante (4) si stabilisce che l’agente *a* è in grado di cogliere, anche – e anzi solitamente – in maniera non riflessiva, che nell’ambiente vi sono enti che sono capaci di compiere atti reattivi e proattivi. Mediante (5) si stabilisce che gli agenti, diversi da *a*, sono distinguibili da parte dell’agente *a*. Esercitando la capacità prevista in (5), *a* prende consapevolezza che vi sono degli altri agenti, oltre a se stesso, e in qualche misura li identifica, cioè li riconosce.<sup>14</sup> (4) e (5) presi insieme fissano il

---

<sup>13</sup> Dalle ricerche di Tomasello pare che gli esseri umani si distinguano dagli scimpanzé nella capacità di attivare comportamenti cooperativi tesi a collaborare, senza la preoccupazione primaria di massimizzare il proprio utile. Soprattutto per quanto riguarda il cibo gli scimpanzé agiscono sempre e soltanto per massimizzare il proprio utile. Per loro ogni pasto è come se dovesse essere il loro ultimo (M. TOMASELLO, *Why we Cooperate*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 2009; trad. it. di D. Restani, *Altruisti nati. Perché cooperiamo fin da piccoli*, Torino, Boringhieri, 2010).

<sup>14</sup> Riguardo agli esseri umani, Elizabeth S. Spelke ha definito sistemi di *core knowledge*, quei sistemi innati, o che emergono nei primi giorni di vita, i quali permettono di rappresentare e ragionare su: (1) oggetti materiali inanimati e loro movimenti, (2) agenti intenzionali e loro azioni finalizzate all’obiettivo, (3) luoghi nell’ambiente circostante esplorabile e loro reciproche reazioni geometriche, (4) serie di oggetti o eventi e loro relazione numerica basata sull’ordine e l’aritmetica, (5) partner sociali che avviano interazioni reciproche con l’infante. Perciò i neonati sono agenti che mancano solo della capacità di agire secondo intenzionalità collettiva (cfr. E.S. SPELKE, K.D. KINZLER, *Core knowledge*, in *Developmental Science*, 10 (2007), pp. 89–96; A.N. MELTZOFF, M.K. MOORE, *Imitation of Facial and Manual Gestures by Human Neonates*, in *Science*, 198 (1977), pp. 75-78; T. FARRONI, D. PIVIDORI, F. SIMION, S. MASSACCESI, M.H. JOHNSON, *Gaze Following in Newborns*, in *Infancy*, V (2004), pp. 39-60). Quest’ultima capacità, ha mostrato Tomasello, si genera intorno ai due anni (cfr. M. TOMASELLO, *Origins of Human Communication*, Cambridge, London, The MIT Press, 2008; trad. it. di S. Romano, *Le origini della comunicazione umana*, Milano, Cortina, 2009).

concetto di riconoscimento sociale.<sup>15</sup> Il riconoscimento gioca un ruolo importante nei sistemi sociali, come Frans De Waal mostra in maniera efficace riguardo agli scimpanzé, così che dal sistema dei saluti è possibile cogliere la rete sociale, i leader e i dominati.<sup>16</sup> In maniera simile, per gli esseri umani in circostanze spontanee dare il saluto e togliere il saluto ovvero, se esso è richiesto dalle regole, negare il saluto costituiscono degli atti sociali che caratterizzano pesantemente la rete sociale. Si vede dunque che le dinamiche sociali di riconoscimento sono fondamentali per l'instaurarsi della relazionalità sociale, soprattutto nelle sue forme complesse.<sup>17</sup> Con (6) si ha la possibilità che l'agente si relazioni con gli altri agenti secondo forme di rapporto non individualiste. L'intenzionalità collettiva comporta che gli agenti agiscano come un «noi». Quando, ad esempio, alcuni falchi di Harris (*Parabuteo unicinctus*), cacciano insieme, di solito un maschio insegue la preda, mentre gli altri chiudono le vie di fuga. La scelta di cosa fare dipende dal fatto che ciascun agente opera delle scelte sulla base delle scelte degli altri, così da coordinare l'azione e mantenere i ruoli (per esempio quello di inseguitore). Che nei gruppi la cooperazione sia regolare dipende anche dal fatto che ciò assicura la sopravvivenza, ma che in genere l'agente entri in conflitto con altri o che cooperi sono sue scelte. Il fatto di poter entrare in un rapporto di cooperazione è, da un punto di vista ontologico, la discriminante per poter parlare di quell'agente come di un agente sociale.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> La nozione di riconoscimento che adotto, evidentemente, è molto leggera e lontana da quella di Axel Honneth (cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento* cit.). Questi mutua da Hegel lo schema di un triplice livello di riconoscimento (nelle relazioni primitive, nelle relazioni giuridiche e nella comunità etica), e decanta l'impianto metafisico hegeliano mediante la psicologia sociale di George Herbert Mead, così da ottenere una teoria naturalizzata, ma comunque carica di termini etici e giuridico-politici.

<sup>16</sup> Cfr., ad esempio, *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes*, Baltimore, London, The John Hopkins University Press, 1998.

<sup>17</sup> Almeno tra gli esseri umani, il riconoscimento è dell'individuo, ma anche del legame sociale (anche perché esso è importante per la costituzione dell'identità personale), questo meriterebbe un approfondimento che però qui non posso fornire. Mi limito a segnalare un curioso esempio fornito da Vilfredo Pareto non con la sua opera, ma con la sua biografia. Questi infatti il 22 settembre 1886 sfidò a duello il conte Carlo Alessandri che aveva messo in giro la voce che egli non apparteneva alla famiglia dei marchesi Pareto di Genova. Ad essere messo in discussione era il legame sociale di Vilfredo con la nobile famiglia di Genova. L'episodio, di altri tempi, si chiude col conte Alessandri che, qualche giorno dopo, si scusa, così che il duello non ha luogo.

<sup>18</sup> Sull'inclinazione naturale alla cooperazione, uno dei temi caldi delle scienze sociali almeno dai tempi di Rousseau, segnalo il lavoro dello psicologo sociale Michael Tomasello. Il lettore interessato trova nelle *Tanner Lectures* dell'autore un'eccellente introduzione al suo contributo su questi temi a partire da un'indagine comparata del comportamento dei primati e dei bambini umani (cfr. *Altruisti nati* cit.).

Si vede così che la socialità è una proprietà emergente, che si sviluppa in un contesto in cui vi sono più agenti i quali interagiscono fra di loro in maniera tale che le condizioni (4)-(6) vengono, in qualche misura, esercitate. La socialità non si dà solo quando gli agenti agiscono secondo intenzionalità collettive, come potrebbe forse sembrare. Infatti anche la decisione degli agenti di *non* agire collettivamente è una decisione che ne fa degli agenti sociali. Che si tratti poi di capacità, consente che l’agente sia riconosciuto come sociale anche nei momenti in cui non le esercita. Si evita così di cadere in quell’effetto di intermittenza che ho rimproverato sopra ad altre concezioni della socialità.

Le tre capacità menzionate, cioè (4)-(6), sono scelte per cogliere il nucleo minimale, cioè il nocciolo vitale, venuto meno il quale cessa la socialità. Ad esse, naturalmente, se ne possono aggiungere altre. Vi sono infatti, ad esempio, anche importanti capacità come:

(7) *a* è capace di distinguere tra agente amico e agente nemico, associando a ciascun agente una reputazione (positiva nel primo caso, negativa nel secondo).

Senza (7) non si riuscirebbe a costruire alcun legame sociale e non si darebbe alcuna lotta politica (che il politico si giochi sulla dialettica amico-nemico, come ha proposto Carl Schmitt, è vero anche se tale paradigma dicotomico è troppo semplicistico e andrebbe ampiamente integrato). Perciò (4)-(6) fissano una socialità minimale lontana da quella già complessa dei primati, tuttavia il sistema di interazioni che ne risulta ha un carattere sociale, cosa che non si darebbe se venisse meno anche una sola delle tre condizioni.

Per comprendere meglio (6) è opportuno discutere, almeno in breve, la nozione di intenzionalità collettiva, dopo aver presentato quella di intenzionalità. A ciò sono dedicati i due prossimi paragrafi.

#### **4.5. L’intenzionalità**

L’intenzionalità è un tema centrale della filosofia della mente e della filosofia dell’azione, ma è rilevante in molti altri ambiti disciplinari come ad esempio la linguistica, la neurobiologia, la psicologia cognitiva, lo studio dell’intelligenza artificiale, oltre che, naturalmente, la filosofia della realtà sociale. Voltolini e Calabi

con brevi pennellate, ne tratteggiano efficacemente la storia: «Dalle sue prime tracce in Platone e Aristotele riemerge, come un fiume carsico, in differenti momenti della storia della filosofia, più diffusamente nella Scolastica e successivamente in Brentano, che è considerato il padre ispiratore della moderna discussione su questo tema, in fenomenologia prima e in filosofia analitica poi».<sup>19</sup> Si tratta di un tema classico e quanto mai attuale e dibattuto. Di seguito mi mantengo, e mi manterrò anche per l'intenzionalità collettiva, sulla linea del pensiero di Searle.<sup>20</sup>

Si parla di intenzionalità nel caso in cui un vissuto di coscienza sia diretto verso uno stato di cose o, più ampiamente, quando l'atto compiuto abbia un contenuto, si riferisca a qualcosa. Il pensato è allora il contenuto intenzionale del pensiero, il creduto è il contenuto intenzionale della credenza e il desiderato il contenuto intenzionale del desiderio. Gli stati di coscienza intenzionali si distinguono da quelli privi di contenuto, come per esempio il panico, l'angoscia, l'ansia, o la noia, così che i primi possono essere meglio compresi alla luce dei secondi. La credenza che l'amico sia in pericolo, o il timore di non piacere agli altri, ad esempio, sono tipici atti intenzionali in cui il contenuto è rispettivamente il fatto che l'amico sia in pericolo e il fatto di non piacere agli altri. Non si prova invece panico *di* qualcosa, né – propriamente – ci si angoscia *di* qualcosa, o si prova ansia *per* qualcosa. Semplicemente si è in preda al panico, si prova angoscia, o ansia. Il confronto con queste ultime emozioni consente, per contrapposizione, di cogliere lo specifico degli atti intenzionali. L'intenzionalità non va poi confusa con l'intenzione, che è uno stato intenzionale tra altri.

Mi preme infine chiarire che l'intenzione comporta una presa di consapevolezza attuale, mentre l'intenzionalità può riguardare anche uno stato mentale che non è un vissuto consapevole. Credo, ad esempio, che Giorgio Napolitano sia l'attuale Presidente della Repubblica italiana anche quando non ci penso. Svincolare l'intenzionale dal momento coscienziale è importante per dare conto dei casi di azione sociale intenzionale, ma non retta da un vissuto di consapevolezza. Quando,

---

<sup>19</sup> A. VOLTOLINI, C. CALABI, *I problemi dell'intenzionalità*, Torino, Einaudi, 2009, p. vii. Per un'introduzione al tema si veda anche R. LANFREDINI, *Intenzionalità*, Firenze, La Nuova Italia, 1997.

<sup>20</sup> Ad esso l'autore dedicò un'ampia monografia (J.R. SEARLE, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; trad. it. di D. Barbieri, *Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, Milano, Bompiani, 1985) i cui contenuti sono sostanzialmente mantenuti e ampliati nei suoi lavori più recenti dedicati alla filosofia sociale (cfr. *Creare il mondo sociale* cit.).

ad esempio, la cameriera pone di fronte all'avventore il piatto ordinato, l'atto ha una intenzionalità, ma possiamo immaginare che la cameriera pensi a tutt'altro che all'atto di istituzione, che pure compie e che fa sì che quel piatto consista nel soddisfare l'ordinazione dell'avventore.

#### **4.6. L'intenzionalità collettiva**

L'intenzionalità collettiva è imprescindibile per dare conto di una parte ampia e importante della realtà sociale, dato che da essa dipende il comportamento collettivo sia nel suo porsi, sia nel suo mantenersi. L'intenzionalità collettiva non si può ridurre alle intenzionalità individuali. Essa viene espressa da proposizioni che hanno la forma: «Noi intendiamo fare x», «Noi crediamo y». Se, ad esempio, due persone stanno pulendo il cortile, ciò che ciascuna pensa è qualcosa del tipo: «Stiamo pulendo il cortile», e non già: «Io sto pulendo il cortile e tu stai pulendo il cortile e io so che tu sai che io sto pulendo il cortile e che tu stai pulendo il cortile». A volte poi l'intenzionalità collettiva è la stessa in ciascun agente sociale, per esempio ciascuno agisce con l'intenzionalità «Noi stiamo facendo un concerto», anche se l'attività di ciascun concertista è fattualmente diversa, perché uno suona il violino e l'altro il corno inglese. Ciò dipende dal fatto che per ciascuno l'intenzione in azione, cioè l'intenzione che accompagna ed è parte dell'agire stesso, si accompagna alla credenza che il partner intenda collaborare. Tanto basta, non serve conoscere quale sia l'intenzione in azione dei propri partner.

Searle sostiene il proprio argomento dell'irriducibilità dell'intenzionalità collettiva col seguente esempio articolato in due casi.<sup>21</sup> Primo caso: si prendano degli studenti della Business School di Harvard (ovviamente qualsiasi altra Scuola andrebbe altrettanto bene) che, conseguito il diploma, credono nella teoria della mano invisibile di Adam Smith e decidono, ciascuno in cuor suo, di essere tanto più egoisti quanto più possono, cercando di diventare quanto più possibile ricchi, per il bene della società tutta. Ciascuno di loro ha la stessa intenzionalità, ma non si tratta di una intenzionalità collettiva. Se invece (secondo caso), dopo aver ricevuto la laurea, un gruppo di loro stringe un solenne patto secondo il quale ciascuno sarà tanto più egoista quanto più potrà, come nel primo caso, allora essi agiranno secondo

---

<sup>21</sup> *Creare il mondo sociale* cit., pp. 60-61.



un'intenzionalità collettiva. I comportamenti degli individui saranno gli stessi nei due casi; tuttavia ci sarà una profonda differenza: nel secondo caso, diversamente dal primo, ciascun individuo avrà un obbligo verso gli altri. La coppia di esempi mi pare metta bene in luce come possa essere difficile, osservando da fuori, distinguere degli atti accidentalmente coordinati da atti retti da intenzionalità collettiva. Se un alieno vedesse un'auto munita di telepass che si avvicina a un casello autostradale, potrebbe pensare che l'azione che si svolge e che consiste nel passaggio del casello sia il frutto di un'attività retta da un'intenzionalità collettiva. Ma sappiamo bene che si sbaglierebbe, perché il casello non agisce secondo una intenzionalità «noi», non essendone capace. Anzi esso non è un agente sociale e nemmeno un agente, in senso stretto: si limita a reagire a uno stimolo, ma non è proattivo. La difficoltà epistemica di riconoscere le attività rette da intenzionalità collettiva spiega, tra l'altro, le paranoie dei fautori delle teorie del complotto, che dalla presenza di certe regolarità, reali o supposte, inferiscono l'esistenza di intenzionalità collettive occulte.

Sempre a proposito dell'intenzionalità collettiva, vanno qui infine riprese le considerazioni di Searle sulla distinzione tra cooperazione e riconoscimento collettivo (o accettazione). Una coppia che decida di sposarsi, esemplifica l'autore, accetta l'istituzione del matrimonio prima di celebrare le nozze. Non c'è in questo alcun atto cooperativo, ma solo condiscendenza all'istituzione. Vi sarà invece un atto cooperativo durante la cerimonia (e, mi viene da aggiungere, già prima durante i preparativi).<sup>22</sup> Si vede dunque che l'intenzionalità collettiva, rispetto al riconoscimento collettivo, è molto più forte, perché abbisogna di qualcosa di più del fatto di avere certi tipi di atteggiamento e credenze comuni. Per accettazione Searle intende il semplice fatto che si agisce conformemente a quanto stabilito, che piaccia o meno. Perciò, ad esempio, durante il Terzo Reich, molti obbedirono al sistema per le ragioni più diverse, come il nazionalismo, l'indifferenza, la prudenza, o anche semplicemente l'apatia. Il riconoscimento è di per sé sufficiente per garantire l'esistenza di una istituzione, come si vedrà più ampiamente in seguito.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Cfr. *Creare il mondo sociale* cit., pp. 71-74, l'esempio è a p. 72.

<sup>23</sup> Cfr. *infra* cap. VI, §§ 4.

Maurizio Ferraris<sup>24</sup> critica Searle perché questi ammette l'intenzionalità collettiva. Essa sarebbe il frutto di un addestramento (per esempio militare, sportivo) e tale da consentire agli agenti di compiere pratiche altamente codificate, non consistendo perciò in un «*prius* naturale». Essa poi sembrerebbe comportare, secondo l'autore, l'ammissione di qualche strana entità superindividuale dallo statuto ontologico improbabile. Senonché, non c'è bisogno di cercare un portatore speciale dell'intenzionalità collettiva. I singoli agenti sociali, come si è detto, sono tutto quello che serve per parlarne. Ma Ferraris ritiene invece che tale nozione sia misteriosa e inutile. Misteriosa, perché l'intenzionalità collettiva sarebbe uno «spirito comune che precede gli individui».<sup>25</sup> Inutile, perché egli ritiene che quanto essa pretende di spiegare possa essere spiegato meglio dalla nozione di imitazione.<sup>26</sup> A riprova egli fornisce un esempio tratto da una scena del film *La Caduta*. Durante la battaglia di Berlino, di fronte all'alternativa tra morire e arrendersi, i soldati tedeschi si arrendono (eccetto un gruppo di ufficiali che si suicida). Nella scena, un soldato lascia cadere a terra la propria arma e gli altri lo imitano. Non c'è bisogno di parlare di intenzionalità collettiva, conclude l'autore. L'esempio di Ferraris mostra però, al massimo, che non si può parlare di intenzionalità collettiva in quel caso specifico. Ciascun soldato deve decidere autonomamente se morire per nulla, oppure arrendersi: si tratta di una scelta personale rinforzata dalla presa di coscienza che altri, man mano sempre di più, si stanno arrendendo. Nell'esempio di Ferraris le scelte altrui influiscono sul singolo, ma il singolo non ha, nella circostanza, alcuna preoccupazione di agire secondo una intenzionalità di tipo «noi».

Michael E. Bratman distingue tra attività congiunte cooperativamente neutrali (cioè quelle che potrebbero essere compiute anche in maniera non cooperativa) e attività congiunte cariche cooperativamente (per esempio, risolvere insieme un problema).<sup>27</sup> L'attività dei soldati dell'esempio è un'attività congiunta cooperativamente neutrale. Vi sono però casi in cui l'azione del singolo agente sociale non è spiegabile in termini individualistici, così da essere trattata come

---

<sup>24</sup> M. FERRARIS, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 163-166.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. xiii.

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 210-211.

<sup>27</sup> M.E. BRATMAN, *Shared Cooperative Activity*, in *The Philosophical Review*, 101 (1992), pp. 327-341.

cooperativamente neutrale. Come mai, durante una partita di calcio, la punta che si trova davanti al portiere non cerca di concludere da sola ma, visto un compagno smarcato, lo serve, se non perché agisce secondo un'intenzionalità di tipo «noi»? Se giocasse da individualista, gli converrebbe rischiare di essere bloccato dal portiere, perché solo così avrebbe qualche possibilità di segnare, cioè di massimizzare il proprio utile personale. Di certo poi, il giocatore non sta imitando nessuno. Non è che passa la palla perché in passato ha visto altri che lo facevano, ma perché sa di dover giocare col gruppo e non essere egoista. Che l'utilitarista sottolinei che il giocatore, passando, massimizza la propria utilità a lungo termine, non comporta una critica alle mie conclusioni, mostra piuttosto che l'adozione di comportamenti di intenzionalità collettiva è alla base del conseguimento dell'utile collettivo. Non c'è proprio nulla di misterioso nelle *we intentions*: non è in gioco alcuno spirito che preceda gli individui, ma si tratta di una modalità di azione del singolo. Questi agisce nell'interesse del gruppo, eventualmente sacrificando in tutto o in parte il proprio interesse individuale, tenendo conto di ciò che fanno gli altri (non solo i soggetti esterni al gruppo, ma anche i membri). Si tratta insomma di una modalità di azione coordinata e cooperativa irriducibile, pena l'incapacità di dare conto di una serie ampia e importante di fenomeni sociali. Quanto alla considerazione di Ferraris che l'intenzionalità collettiva sarebbe qualcosa di appreso e non un «*prius* naturale», mi sembra che egli confonda l'addestramento alla cooperazione con la forma intenzionale dell'attività. L'addestramento non addestra all'intenzionalità collettiva, ma alle procedure che servono per la cooperazione in una data complessa attività sociale. L'intenzionalità collettiva dunque non è l'esito dell'addestramento, ma ciò che rende possibile che l'addestramento vada a buon fine. Del resto, come si è visto nel caso dei falchi di Harris, non serve l'addestramento per agire secondo intenzionalità collettiva, anche se è vero che l'esperienza (magari guidata) è spesso di grande aiuto.

L'intenzionalità collettiva è un ingrediente importante della socialità, ma essa non è una condizione sufficiente del legame sociale, anche se è necessario che degli agenti sociali legati fra loro possano agire secondo un'intenzionalità collettiva. Ciò perché il fatto di agire secondo un'intenzionalità collettiva, di sentirsi per un momento parte di un noi, non comporta necessariamente che vi siano degli obblighi

sociali tra coloro che agiscono in tale modalità. Il fatto che la parola «agire» compaia frequentemente in queste righe mostra che è ormai tempo di fare un passo avanti, muovendo la discussione dall'agente sociale all'azione. A ciò è dedicata la prossima sezione.

### 5. Dall'atto al legame sociale

La filosofia dell'azione è una delle branche della filosofia pratica oggi più importanti e dibattute.<sup>28</sup> Quanto segue costituisce una teoria applicata, infatti cercherò di collegare, attraverso il concetto di azione, la nozione di agente sociale a quella di legame sociale. Per svolgere tale compito fisserò subito la definizione di atto sociale che chiarirò, in seguito, alla luce della filosofia di Adolf Reinach.

Non è vero che l'atto sociale è ciò che l'agente sociale compie, quasi che la socialità si trasmettesse necessariamente dall'agente all'azione. Vi sono infatti atti compiuti dall'agente sociale che sarebbe bizzarro qualificare per ciò stesso come sociali. Fare anelli di fumo, librarsi nell'aria, spostarsi nella savana, gettare a terra immondizia ne sono degli esempi. Per atto sociale intendo perciò un atto reattivo, o proattivo, compiuto da un agente sociale (ma in certi casi anche «solo» da un agente) e diretto intenzionalmente a un altro agente (o gruppo di agenti). A ciò si aggiunge un'altra condizione necessaria per il darsi di un atto sociale, cioè che l'atto sia colto come tale dall'agente (o «agenti») cui è rivolto. Classici esempi di atti sociali sono la promessa, la richiesta, il comando, il saluto, l'ammonizione, l'annuncio, la revoca. Non si promette *simpliciter*, si promette sempre qualcosa a qualcuno. Vi deve cioè essere un contenuto promesso e un destinatario a cui la promessa è rivolta (ma capita che il destinatario dell'atto e colui al quale la promessa è rivolta non siano la stessa persona). Lo stesso, *mutatis mutandis*, vale per il comando e per gli altri esempi fatti.

Bisogna fare attenzione a non confondere gli atti sociali cogli atti di rilevanza sociale. Questa seconda categoria comprende quegli atti che non sono sociali, ma che per qualche motivo assumono importanza nel contesto sociale. Per esempio ho detto sopra che gettare a terra immondizia non è un atto sociale, ma da un punto di vista ecologista assume una significativa rilevanza sociale. Si capisce dunque che la

---

<sup>28</sup> Il lettore che ne fosse interessato può trovare delle valide introduzioni al concetto di azione e alla storia del dibattito sull'azione sociale rispettivamente in: M. DE CARO, *Azione*, Bologna, Il Mulino, 2008; F. CRESPI, *Teoria dell'agire sociale*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 21-173.

rilevanza sociale coglie il valore che l’atto acquista rispetto agli interessi della collettività nell’ambito della quale l’agente sociale agisce.

La nozione di atto sociale, rispetto a quella di atto linguistico, sgancia la socialità dal linguaggio, il quale non esaurisce l’interagire sociale, come ha mostrato Rodolfo Sacco. Nel corso del capitolo riprenderò il contributo di Sacco sugli atti muti, tra i quali rientrano la richiesta non intenzionata, l’occupazione, la derelizione, il possesso, l’accettazione tacita di eredità. Questo, alla fine, mi darà modo di distinguere tra atti istituenti il legame e atti generatori del legame emergente.

Prima di arrivare a Reinach e Sacco bisognerà però agganciare quanto detto sull’agente sociale alla nozione di atto sociale; infatti, come si è visto, la definizione di atto sociale appena presentata non richiede come necessario che ad agire sia un agente sociale. Certi atti sociali sembra che possano essere compiuti da un agente anche non sociale. Ciò pare che capiti quando si ricevono gli auguri di buon compleanno inviati da un *software* attraverso Internet, o dal bancomat, o i ringraziamenti e i saluti da un casello autostradale.<sup>29</sup> Si tratta di situazioni limite create dalla diffusione e dall’utilizzo dalle nuove tecnologie.

#### 5.1. La fidanzata automatica

Maurizio Ferraris si burla di bancomat e caselli, paragonandoli a una fidanzata automatica, cioè a «una cosa che finge di essere una persona».<sup>30</sup> La critica di Ferraris è acuta e in parte condivisibile, in quanto giustamente mette in guardia dal confondere le cose con le persone. Si tratta di un errore reso più facile dalle potenzialità della tecnologia che mette le macchine, per farle risultare *user friendly*, in condizione di adottare strategie di interazione non fredde e tali da fare presa sugli essere umani. È triste che ci si rallegri per gli auguri ricevuti da una macchina. Ferraris testimonia, simpaticamente, di essersi sentito terribilmente solo quando un bancomat gli ha fatto gli auguri di buon compleanno.<sup>31</sup> Il perno della critica dell’autore è che le macchine non hanno vissuti emotivi e perciò non possono compiere certi atti, come ringraziare, o formulare gli auguri. Le macchine semplicemente fingono di avere sentimenti, ne conclude Ferraris.

---

<sup>29</sup> M. FERRARIS, *Il tunnel delle multe. Ontologia degli oggetti quotidiani*, Torino, Einaudi, 2008.

<sup>30</sup> M. FERRARIS, *La fidanzata automatica*, Milano, Bompiani, 2007.

<sup>31</sup> FERRARIS, *Il tunnel delle multe* cit., p. 8.

Gli atti «incriminati» da Ferraris sono fra loro eterogenei. Una cosa è fare gli auguri di buon compleanno, altra salutare dicendo «arrivederci», altra ancora ringraziare. Si direbbe che nel ringraziare si esprime un sentimento di gratitudine e, in effetti, il bancomat non è in grado di fare tanto.<sup>32</sup> Il caso del fare gli auguri è simile al ringraziare, solo che stavolta dovrebbe essere coinvolto un sentimento di benevolenza, anziché di gratitudine. Infine, il saluto da parte di un casello automatico, formulato usando l'espressione «arrivederci», ad essere pedanti può essere ritenuto inappropriato, perché evoca la vista, che ovviamente il casello non ha. Tuttavia, il fatto di salutare, di per sé, pare meno problematico dei casi precedenti: esso infatti non sembra strettamente connesso a qualche sentimento concomitante. Semplicemente, esso segnala che l'agente, al momento, intende concludere l'interazione sociale. In questo senso l'espressione, pur evocando la vista, non la riguarda primariamente e, del resto, la si può udire usata anche dai ciechi.

A ben vedere però, non solo nel terzo caso, ma in tutti e tre, la validità dell'atto non dipende dal sentimento concomitante. Infatti si tratterebbe di auguri anche se il gesto fosse accompagnato da sentimenti di indifferenza o, persino, di odio. In questi casi si dice che l'agente è un ipocrita, non che ha compiuto un atto invalido. Anzi, egli è un ipocrita proprio *perché* l'atto era valido, ma non accompagnato dal sentimento previsto. Perciò la presenza di un adeguato sentimento concomitante non è condizione di validità dell'augurio. Per quanto riguarda il ringraziare, anche questo atto non dipende di per sé da un sentimento concomitante. Si può ringraziare validamente anche nella più totale apatia. La conformità dell'atto al sentimento previsto comporta la sincerità (o insincerità) dello stesso, così che si può ad esempio compiere una dichiarazione d'amore valida, ma insincera.

Ringraziare significa riconoscere di aver contratto un qualche debito sociale: si tratta dunque di un atto prima di tutto cognitivo, non necessariamente esso è accompagnato da un sentimento. Nella routinarietà del quotidiano, il ringraziare finisce con l'essere un atto formale, che segna la fine di una transazione comunicativa. Si vede, da quanto detto, che per questi atti la presenza di un sentimento concomitante adeguato è desiderabile, ma non è una condizione

---

<sup>32</sup> Cfr. J.R. SEARLE, *Speech Acts. An Essay in Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; trad. it. di G.R. Cardona, *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Torino, Boringhieri, 1992.

necessaria di validità. Che, infine, il saluto sia indipendente da un qualsiasi sentimento lo si è spiegato sopra. Ad una analisi più attenta la critica di Ferraris perde dunque mordente.

Sostenere che il bancomat compie un atto per procura, cioè esprime gratitudine a nome della Banca non regge. Infatti, anche ammesso che il bancomat possa agire per procura, nemmeno la Banca, in quanto tale, è in grado di provare emozioni. Né si va da qualche parte, se si ipotizza che i saluti rappresentino le intenzioni dei proprietari della banca, o degli impiegati. Gli impiegati, i dirigenti e gli azionisti non hanno la più pallida idea di ciò che sta avvenendo, mentre il bancomat saluta. Se poi si sostenesse che i saluti del bancomat rappresentano le eventuali intenzioni dei proprietari degli e degli impiegati, si entrerebbe nel campo delle speculazioni. Quel che è certo è che un saluto reale non può trovare la propria condizione di significanza su un'ipotetica intenzione di un qualche agente di cui non è chiara l'identità, che non sa nulla di ciò che avviene e che non ha mai dato mandato al programmatore di farsi rappresentare attraverso una macchina. Si tratta di un argomento *de facto* piuttosto forte, ma non esclude la possibilità *de iure* che un dirigente possa voler esprimere uno stile di cortesia anche attraverso un simile strumento e chiedi al programmatore di implementare il *software* necessario. In questo caso avremo un autentico gesto cortese compiuto attraverso un agente in senso debole, una conclusione lontana da quella di Ferraris.

Lo stesso Ferraris non mette in discussione che il bancomat e il casello autostradale, abbiano compiuto, interagendo con lui, delle transazioni economiche. E cosa mai potrebbero essere queste se non atti sociali? Del resto, il «Certo, cara» che, nelle commedie, riempie le rare pause del discorso di una moglie, probabilmente è semplicemente un atto sociale reattivo. Anche il «Signorsì, signore!», gridato dal soldato in risposta a un ordine, può essere un atto sociale reattivo, anche se ci si aspetta che un soldato non si limiti a reagire ai comandi. Per certi tipi di atti non sempre è facile dire se sono reattivi, o proattivi. I casi appena presentati lo illustrano. Ad ogni modo, l'atto sociale esito di una reazione è un atto valido a tutti gli effetti. L'eventualità che esso sia meramente reattivo non ne compromette la natura. Ciò spiega i meccanismi sociali che cercano di mettere al riparo dai danni, che talvolta nascono dal compiere atti meramente reattivi. Per esempio, il diritto di recesso

protegge il consumatore che abbia acquistato un prodotto reagendo alle pressioni della pubblicità e del venditore. Esso non toglie però il fatto che si sia verificato a tutti gli effetti un acquisto, anzi lo presuppone.

L'accusa che bancomat e caselli siano «oggetti che fingono di essere persone» porta in sé lo stesso tipo di errore che Ferraris rimprovera alle macchine. Come esse attribuirebbero a se stesse sentimenti che non hanno, così egli attribuisce loro uno stato intenzionale che non hanno. Egli infatti dice che non si tratta di persone, perché non hanno un vissuto interiore, ma si deve osservare che, se non hanno un vissuto, non possono nemmeno fingere. Dunque la tesi di Ferraris è fuorviante. Sarebbe stato preferibile l'uso del termine «imitare», meno coscienzialmente compromesso, e allora Ferraris avrebbe parlato di «oggetti che imitano le persone». Ma anche così, la critica non avrebbe colto il bersaglio. Bancomat e caselli non imitano le persone, piuttosto si comportano da agenti, in senso debole, che adottano delle strategie di interazione non fredde: anziché il gelido e preciso «transazione terminata», usano il «grazie e arrivederci» che ci fa pensare.

L'analogia che Ferraris propone di bancomat e caselli automatici con la fidanzata automatica è poi del tutto fuorviante. Intanto, rispetto ai primi, la fidanzata automatica è un agente sociale, perché deve essere capace di distinguere il suo fidanzato dall'ambiente e dagli altri agenti e, da brava fidanzata, è capace di una intenzionalità collettiva con contenuto «noi ci amiamo». Il problema è che la fidanzata automatica dovrebbe dichiarare il suo amore: per meno di questo sarebbe una sofisticata bambola di plastica. Ma una tale dichiarazione d'amore non può darsi, perché non c'è nulla di corrispondente alle dichiarazioni della fidanzata, non avendo lei vissuti emotivi (questa almeno è l'intuizione catturata dall'espressione «automatica»). La fidanzata automatica perciò è un agente sociale che davvero inganna, compie atti insinceri (ma non finge, per quanto si è detto sopra): dice qualcosa che non è, mentre i caselli autostradali al massimo si esprimono impropriamente, quando dicono «arrivederci».

Bancomat e caselli compiono atti sociali, anche se estremamente semplici. Essi compiono atti reattivi, mai proattivi: non prendono iniziative e, del resto, è bene così.



## 5.2. Gli atti sociali in Adolf Reinach

Il fenomenologo tedesco Adolf Reinach si è occupato degli atti sociali per trattare i fondamenti a priori del diritto civile e, in particolare, per discutere della promessa.<sup>33</sup> Così, per chiarire il significato della promessa in quanto origine di pretese e obbligazioni, Reinach la inquadra nel più ampio contesto degli atti sociali. Tale prospettiva va tenuta presente per comprendere il taglio e la brevità dell'analisi fornita dall'autore.

La dottrina degli atti sociali viene sviluppata da Reinach a partire da una fenomenologia dell'esperienza. Nella sfera delle possibili esperienze vissute, l'autore isola quelle che appartengono a un particolare io. Si tratta di esperienze nelle quali l'io si mostra attivo. Tra queste poi egli isola gli atti spontanei tra cui, ad esempio, vi sono atti come il rivolgere la propria attenzione a un oggetto, o il prendere una risoluzione. Essi si distinguono dagli altri atti per il fatto che l'io, in essi, prende iniziativa, si decide per qualcosa. Rimangono così escluse non solo le esperienze in cui l'io è passivo, come ad esempio quando gli si impone un rumore o un dolore, ma anche quelle in cui egli presenta un'attività non spontanea come, ad esempio, quando è contento o triste, oppure quando ha un desiderio, o un proposito. Questa seconda distinzione è motivata dal fatto che l'attività che rappresenta uno stato, un modo di essere, non è un'iniziativa dell'io. Avere una risoluzione, quindi, è uno stato; prendere una risoluzione è un'attività spontanea. Per spontaneità, osserva Reinach, si deve intendere l'attività interiore dell'agente: l'autore non sembra con ciò voler negare che la prassi fattiva possa dirsi spontanea, quanto piuttosto vuole chiarire che la spontaneità, in quanto attività interiore, si può dare anche nell'assenza di ogni attività pratica fattiva. Si potrà così parlare di atto spontaneo, ad esempio, anche nel caso di un assenso vissuto come atto puramente interiore.

Rimane ancora una specificazione: non è l'intenzionalità, che pure hanno, a

---

<sup>33</sup> Reinach sviluppa la propria originale dottrina degli atti sociali in alcune pagine di A. REINACH, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, in Idem, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe*, 2 voll., München - Hamden - Wien, Philosophia Verlag, 1989, pp. 141-278; trad. it. di D. Falcioni, *I fondamenti apriori del diritto civile*, Milano, Giuffrè, 1990. Per la ricostruzione del pensiero di Reinach mi baso su quanto ho scritto in G.P. TERRAVECCHIA, *Adolf Reinach e gli atti sociali*, in *Fenomenologia e società*, 25 (2002), pp. 80-110, a cui rimando per approfondimenti. Reinach non ritiene con ciò di aver esaurito l'intero ambito dei fondamenti a priori del diritto civile, ma di averne esaminato solo parte (*ivi*, pp. 7, 75). Per approfondimenti rimando a un ampio studio del pensiero di Reinach sul tema della promessa, condotto con un approccio storico-teoretico: P. DI LUCIA, *L'universale della promessa*, Milano, Giuffrè, 1997.

distinguere e caratterizzare gli atti spontanei. Tutti gli atti spontanei, in quanto consistono nel «decidersi per qualcosa», sono atti intenzionali, ma non tutti gli atti dotati di intenzionalità sono spontanei. L'odio, esemplifica Reinach, ha intenzionalità, in quanto è diretto verso un'oggettività, eppure non necessariamente è un atto spontaneo: l'agente lo può subire. L'odio infatti, in un certo senso, può «impadronirsi dell'io». In effetti, si può capire meglio l'osservazione di Reinach tenendo conto del fatto che gestire emozioni molto forti talvolta è difficile e l'agente può finire per essere trascinato dalla forza del proprio vissuto emotivo.

Confrontando la mia teoria del legame e quella di Reinach, a parte alcune differenze di metodo e di apparato categoriale, va sottolineato che la nozione di spontaneità di Reinach non è sovrapponibile a quella di proattività che ho adottato.

### 5.2.1. Necessità dell'atto sociale di essere percepito

Tra gli atti spontanei, secondo Reinach, alcuni non sono rivolti a persone, come ad esempio il volgere la propria attenzione o il prendere una risoluzione. Altri invece devono essere necessariamente rivolti a persone, come ad esempio il comando o il rispetto di sé. L'atto sociale è un atto spontaneo, dotato di intenzionalità, cioè è diretto a un soggetto diverso da colui che compie l'atto, ed è a lui rivolto. Con l'espressione «rivolgersi a un altro» (*sich wenden an den anderen*) Reinach intende qualcosa di più dell'essere diretto proprio dell'intenzionalità: il rivolgersi «scuote l'altro, tende a essere percepito dall'altro».<sup>34</sup> Perché l'atto sociale si attui, i prerequisiti della spontaneità e dell'intenzionalità non sono però sufficienti: è necessario che l'atto sociale si manifesti e venga percepito, altrimenti sarebbe come un giavellotto (*Speer*) che manca il bersaglio.<sup>35</sup> Non si impartirebbe un comando, ad esempio, se si fosse certi che il soggetto a cui viene rivolto è incapace di rendersene conto. Se si impartisse un comando e questo non venisse percepito, si sarebbe fallito

---

<sup>34</sup> *I fondamenti apriori del diritto civile* cit., p. 28. Stando così le cose, non vale l'obiezione secondo cui la possibilità del darsi di un comando rivolto dall'io a se stesso mostrerebbe l'inessenzialità della presenza di un altro soggetto. L'autore infatti argomenta che, nel comando rivolto a se stesso, l'io artificialmente si dirige a sé in quanto altro da sé: si mantiene così, anche se in forma limite, la distinzione tra chi comanda e colui cui è comandato. Reinach avrebbe potuto dire, più semplicemente, che il comando rivolto a se stesso è uno pseudocomando, essendo in realtà l'espressione rafforzata di un proposito. Tant'è vero che le espressioni «mi comando», o «mi obbedisco», suonano piuttosto innaturali.

<sup>35</sup> Reinach presuppone, senza specificare ulteriormente, che colui che percepisce l'atto sia proprio la persona a cui esso viene rivolto.

il proposito e l’atto sociale non sarebbe compiuto: si sarebbero proferite delle parole o, nel caso di un attività gestuale, si sarebbero prodotti segni, ma con ciò non si sarebbe svolto alcun atto sociale. Una condizione necessaria dell’atto sociale è che l’atto venga percepito.

Fin qui, in sintesi, si può concludere che un atto sociale è un atto reattivo e proattivo, intenzionale, rivolto da un agente sociale *a* a un agente sociale *b* così da essere percepito.<sup>36</sup>

### 5.2.2. Lato esteriore e interiore degli atti sociali

Gli atti sociali, sostiene Reinach, normalmente si manifestano attraverso qualcosa di fisico che rappresenta il loro lato esteriore. Essi hanno un lato interiore e uno esteriore che sono fra loro in relazione come l’«anima» e il «corpo». Se in qualche modo non fossero visibili, gli atti sociali non potrebbero realizzarsi tra gli uomini. Si è detto che «normalmente» la manifestazione avviene attraverso qualcosa di fisico, perché ciò, pur rappresentando la normale prassi umana di comunicazione, non è di per sé necessario e dipende dal fatto empirico che i soggetti umani possono percepire le esperienze psichiche solo sulla base di una loro espressione fisica. Nel caso di una comunità di esseri in grado di percepire le rispettive esperienze direttamente ed immediatamente, vi sarebbero atti sociali dotati solo di «anima» e non di «forma corporea». Del resto, osserva Reinach, la preghiera interiore è un esempio di atto sociale privo di lato esteriore. La distinzione tra lato interiore ed esteriore dell’atto sociale ha condotto l’autore a una precisazione di valore: mentre «l’anima» dell’atto sociale rimane la stessa, la sua «forma corporea» può, in larga misura, variare. La formulazione linguistica, in quanto «forma corporea» dell’atto sociale, non va pertanto sopravvalutata: è solo una fra le possibili forme esteriori di manifestazione degli atti sociali. Espressioni del volto, gesti, parole, con pari dignità, possono divenire mezzi di manifestazione. Non si nega con questo che, da un punto di vista pratico, il fatto di esprimersi verbalmente consenta di compiere atti sofisticati, difficilmente attuabili con forme di manifestazione non verbale. L’atto sociale, si noti, non ha comunque nulla a che fare con le espressioni involontarie<sup>37</sup> mimiche o

---

<sup>36</sup> Salvo le modificazioni, per le quali si possono avere, ad esempio, forme di rappresentanza, oppure più agenti performanti, ecc.

<sup>37</sup> Piuttosto che «involontario», «*unwillkürlich*» (*I fondamenti apriori del diritto civile* cit., p. 30),

gestuali che esprimono esperienze interiori quali, ad esempio, pudore, ira o amore. Le espressioni proprie degli atti sociali, al contrario, sono volontarie<sup>38</sup> e vengono scelte «con molta accortezza e riflessione in accordo con le capacità di comprensione del destinatario».<sup>39</sup>

In sintesi si può quindi dire che il darsi di una manifestazione esteriore non è in linea di principio necessario per l'attuarsi di un atto sociale; inoltre, che sono molteplici le forme esteriori attraverso le quali l'atto sociale si manifesta. La distinzione tra «anima» e «corpo dell'atto», peraltro poco attraente per la scelta delle metafore, è importante in quanto consente di svincolare la teoria degli atti sociali da una teoria degli atti linguistici intesa come atti del parlato. Vi è così modo di distinguere tra una linguistica e una pragmatica degli atti sociali.

Mentre il darsi di un lato esteriore dell'atto sociale è un fatto contingente, il fatto che esso si manifesti è invece essenziale. Senza manifestazione l'atto non acquista dimensione sociale. Con ciò non si deve però sopravvalutare il ruolo giocato dalla manifestazione, al punto di credere che l'atto vi si identifichi. Come sarebbe erroneo ridurre l'atto sociale all'azione manifesta (un comando, ad esempio, non è la formulazione di un ordine) o a un'azione interiore (un comando non è nemmeno lo stato psicologico di chi comanda), così sarebbe errato ritenerlo la manifestazione esteriore di un'esperienza interiore. Se fosse vero quest'ultimo caso, il comando, ad esempio, sarebbe la manifestazione di uno stato psicologico interiore: ma è chiaro che quando si comanda non si vuole manifestare il proprio stato psicologico. La manifestazione infatti si esaurisce in sé, mentre il comando porta all'obbedienza o alla disobbedienza, oppure al rifiuto dell'autorità di chi comanda: si tratta in ogni caso di atti che non derivano semplicemente da una manifestazione. Esperienza interiore e manifestazione sono profondamente legate: l'atto sociale è caratterizzato da una «intima unità di volontaria esecuzione e volontaria manifestazione».

#### **5.3. Atti sociali e legame istituito**

Tra gli atti sociali ve n'è uno che ha la capacità di porre in essere alcuni tipi di realtà sociale: dai presidenti al denaro, alla proprietà privata, fino ai legami sociali. Si

---

Reinach avrebbe fatto meglio a dire: «inconsapevole».

<sup>38</sup> In questo contesto, piuttosto che «volontario» sarebbe stato preferibile: «consapevole».

<sup>39</sup> *I fondamenti apriori del diritto civile* cit., p. 30.

tratta dell'atto di istituzione. I legami posti in essere mediante istituzione sono solo alcuni tra i tanti continui dipendenti e indipendenti posti in essere dall'atto di istituzione.

L'atto di istituzione ha la forma logica generale «sia  $X$ », pronunciato validamente, ove  $X$  è l'oggetto sociale istituito, cioè un continuo indipendente. Le condizioni generali di validità sono che l'agente istitutore agisca consapevolmente e intenzionalmente e che segua, se prevista, la formula o procedura di istituzione, la quale solitamente, ma non necessariamente, prevede la presenza di almeno un agente sociale come testimone.

Nel caso in cui a essere istituito sia un ruolo, cioè un continuo dipendente, la forma logica generale dell'atto di istituzione è « $a$  è  $X$ », ove  $a$  è un ente fisico, solitamente ma non necessariamente un essere umano, e  $X$  l'ente sociale. Esempi di atti di istituzione di ruoli di enti fisici che non sono esseri umani sono: «Questo ( $a$ ) è un regalo ( $X$ )», detto porgendo l'oggetto  $a$ ; «Questa ( $a_i$ ) è la tua birra ( $X$ )», detto mettendo il bicchiere pieno  $a_i$  davanti a qualcuno. Il regalo, la birra di qualcuno non sono enti fisici, ma enti sociali, gli enti fisici sono gli oggetti corrispondenti (l'oggetto regalato, la quantità di liquido detto birra). Capita di non potersi disfare, per motivi sociali, di un regalo particolarmente brutto o inutile, come ente fisico, per il significato che esso ha in quanto ente sociale.

Nella formula di istituzione, la dichiarazione della relatività dell'istituzione al contesto sociale non è ordinariamente prevista. Vi sono almeno tre ragioni per questo. In primo luogo gli agenti sociali solitamente non si concepiscono all'interno di contesti sociali, perciò sarebbe ben strano che il riferimento al contesto fosse previsto dalla formula. In secondo luogo, l'atto di istituzione ha una generale pretesa universale. Gli statunitensi, ad esempio, non hanno istituito Obama loro Presidente, così che Obama sia Presidente solo negli Stati Uniti, al contrario egli è tale anche all'estero. In terzo luogo, normalmente non c'è bisogno di chiarire il contesto e i limiti dell'istituzione, dato che esso risulta ovvio ai parlanti. Al venire meno di questa circostanza ordinaria, nel caso che ciò possa ingenerare ambiguità, solitamente si provvede a fissare esplicitamente il contesto di validità dell'atto istituyente.

È importante tenere presente che l’atto di istituzione è un processo reiterabile ricorsivamente. Così che, ad esempio, con un atto si istituisce che una persona è un professore universitario, con un atto successivo si istituisce che quel professore è Preside della Facoltà e magari, esistesse l’assemblea dei Presidi di Facoltà, potrebbe esserne eletto Presidente. La ricorsività contribuisce a creare la complessità dei fenomeni sociali.

Per rendere solenni le forme di istituzione e per evitare che l’atto di istituzione sia confuso con una banale descrizione dell’esistente e non colto per ciò che è, solitamente le formule usate per l’atto istituyente si ammantano di una forma solenne del tipo «Dichiaro che *X*», «Nomino a *X*» (ove *a* è un individuo e *X* è un ruolo), «Vi dichiaro *X* e *Y*», ove *X* e *Y* sono ruoli sociali. La formula ha una funzione procedurale-cerimoniale che segna la peculiarità dell’atto compiuto, ossia che è un atto di istituzione.<sup>40</sup> Mediante esso si può, ad esempio, porre in essere una *corporation*, la quale si articolerà in una serie di uffici e cariche, così da porre in essere una complessa trama di legami sociali. Il più comune esempio di atto di istituzione di un legame sociale è, probabilmente, il legame matrimoniale, che ha una sua validità indipendente dal momento romantico con cui è vissuto solitamente nella cultura occidentale d’oggi.

Il legame istituito, in ogni caso, dipende da un atto di accettazione da parte di coloro che lo contraggono. Esso comporta che coloro che si legano, o che si trovano legati reciprocamente siano autonomi e che siano consapevoli di ciò che avviene, perciò devono essere degli agenti sociali a tutti gli effetti. Ne segue che non si possono formare legami istituiti fra continui indipendenti che non siano agenti sociali capaci di accettare l’istituzione del legame. Questo taglia fuori bancomat e caselli autostradali.

#### **5.4. Atti muti e legame emergente**

Vi sono alcuni atti, che Rodolfo Sacco chiama «atti muti».<sup>41</sup> Essi hanno una rilevanza sociale e non rientrano tra gli atti parlati. Esempi sono l’occupazione, la derelizione, la consegna, il possesso, l’accettazione tacita di eredità, la sanatoria di

---

<sup>40</sup> Chiarisco l’importanza del momento procedurale *infra*, cap. VI, § 3.3.

<sup>41</sup> Per una prima introduzione al problema, cfr. P. DI LUCIA, *Idealtypen per una tipologia degli atti istituzionali*, in *Rivista di estetica*, 39 (2008), pp. 133-145.

un negozio invalido mediante esecuzione, l'accettazione tacita di un mandato, l'accettazione di un'ordinazione mediante l'invio della merce, la società di fatto, il rapporto di lavoro di fatto, il rapporto maritale-uxorio di fatto, il rapporto parentale di fatto.<sup>42</sup> A questi esempi se ne possono aggiungere altri, come la presa di possesso, il ritrovamento del tesoro, la fissazione del domicilio.<sup>43</sup> Tale categoria è dicotomica rispetto agli atti linguistici, per ovvi motivi, mentre, fatte alcune precisazioni, è compatibile con la categoria di atti sociali proposta da Reinach che io, sostanzialmente, riprendo.

Il fatto che un certo tipo di atto si ponga anche senza il bisogno del linguaggio parlato è interessante. Il punto è che anche molti atti solitamente parlati potrebbero essere trattati come muti nei casi in cui si pongano senza parole. Una richiesta di aiuto, per esempio, può essere comunicata mediante un telegrafo con un SOS e persino anche solo allungando il braccio prima di cadere nel precipizio. Una dichiarazione di complicità può essere fatta strizzando l'occhio. Un saluto può essere fatto agitando la mano. Ogni cultura ha i suoi atti muti.

Quello che mi preme qui sottolineare è che alcuni degli «atti muti» citati sopra in realtà, in ontologia, non sono affatto atti, quanto piuttosto forme di legame emergente. Mi riferisco alla società di fatto, al rapporto di lavoro di fatto, al rapporto maritale uxorio di fatto, al rapporto parentale di fatto. A essi si dovrebbe aggiungere almeno l'amicizia. Si tratta di legami non istituiti da un atto formale di istituzione, eppure vincolanti perché costituitisi in maniera emergente. Essi si costituiscono in seguito alla ripetizione di contatti sociali tra gli agenti che, col loro stile comportamentale, fissano ruoli sociali.

Anche i legami emergenti dipendono da un atto di accettazione da parte di coloro che si scoprono, a un certo punto, legati. Ne segue che non si possono formare legami emergenti fra continui indipendenti che non sono agenti sociali capaci di accettare l'emergenza del legame in cui si riscoprono. Questo taglia fuori, ancora una volta, bancomat e caselli autostradali.

---

<sup>42</sup> Riporto una parte degli esempi fatti da Sacco (cfr. R. SACCO, *Antropologia giuridica. Contributo ad una macrostoria del diritto*, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 183).

<sup>43</sup> Cfr. S. ROMANO, *Atti e negozi giuridici*, in S. Romano, *Frammenti di un dizionario giuridico*, Milano, Giuffrè, 1947, pp. 5-6. Tali casi sono classificati dall'autore «azioni giuridiche materiali, positive o negative».

## 6. Enti sociali e oggetti sociali

Prima di concludere l'ontologia sociale, va compiuto un ultimo passo importante: vanno presentati gli elementi di un'ontologia generale della realtà sociale, necessari per mostrare in che senso si può e si deve parlare del legame in quanto continuo indipendente sociale. Per svolgere questa parte, comincerò, per così dire dal basso. Non discuterò dunque l'apparato concettuale o le categorie generali, ma cercherò di risolvere un noto rompicapo dell'ontologia sociale che riguarda la Fiorentina.<sup>44</sup> In tal modo, mostrerò in atto gli strumenti dell'ontologia sociale e le potenzialità dell'apparato concettuale che ho adottato. Soprattutto, l'esempio della Fiorentina mi darà modo di mostrare, nel concreto, che cosa è un ente sociale e come i legami sociali possano agire sulla realtà di cui facciamo esperienza quotidianamente.

Prima di procedere nel programma delineato va però chiarito un equivoco: alcuni autori, per esempio Emanuele Bottazzi e Maurizio Ferraris, sostengono che la Fiorentina è un oggetto sociale.<sup>45</sup> Si tratta di una conclusione poco intuitiva: se oggetti sono i sassi, le caramelle di liquirizia, le mele rosse, le forcine per capelli, i chicchi di grandine, la Fiorentina non sembra affatto essere un oggetto. Non solo essa non è fisicamente manipolabile, ma non ha una chiara disposizione spaziale. La Fiorentina non consiste nel fisico dei suoi giocatori, né in quello dei suoi dirigenti, né negli edifici di proprietà della società. Quella di Ferraris e Bottazzi è una tesi incompatibile con BFO che invece, in linea col senso comune, definisce l'oggetto nei seguenti termini: «Una entità continua indipendente che è spazialmente estesa, massimamente auto-connessa e auto-contenuta (le parti di una sostanza non sono reciprocamente separate da spazi vuoti) e possiede una unità interna; l'identità degli oggetti sostanziali è indipendente da quella di altre entità e può essere mantenuta

---

<sup>44</sup> Quanto segue, costituisce per molti aspetti una nuova versione della spiegazione che fornivo in G.P. TERRAVECCHIA, *Che cos'è la Fiorentina?*, in *Diogene*, 16 (2009), pp. 88-90, ma che, come la presente, faceva leva sulla nozione di legame sociale. Preferisco la presente, che è più leggera nell'apparato esplicativo.

<sup>45</sup> Per esempio M. FERRARIS, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 271-272. Si veda anche E. BOTTAZZI, *Criteri filosofici per l'analisi delle organizzazioni sociali*, tesi di dottorato, Università di Torino, 2009, p. 26. Quest'ultimo esclude, anche se con qualche incertezza, che l'ente Fiorentina sia disposto nello spazio: «Ci si potrebbe chiedere se la Fiorentina è un'entità materiale; quando diciamo che è collocata spazialmente a Firenze, sembrerebbe di poter dire che lo sia, ma forse si tratta solo di un'espressione metaforica riferita ad alcune strutture appartenenti all'organizzazione per dire che sono collocate in un certo luogo, non all'associazione stessa» (p. 26).



attraverso il tempo e la perdita e il guadagno di parti e qualità. (Esempi: un organismo, una sedia, una cellula, un polmone, una mela)». <sup>46</sup> Così, a meno che non si riduca la Fiorentina agli esseri umani che sono i giocatori e i membri della società e suoi dipendenti, e agli enti fisici di proprietà della società, essa non è un ente fisico. Anche se però si tentasse una simile riduzione, essa non sarebbe un oggetto, perché vi sono dei drammatici spazi vuoti che separano un giocatore dall’altro e i giocatori da dirigenti, staff e membri della società e tutti loro dagli edifici di proprietà della società. Sostenendo che la Fiorentina è un ente fisico, si riduce l’ente sociale a ciò che lo supporta, ma essa sussisteva già prima di essere supportata da alcunché: una situazione che il «supportivismo» non riesce a spiegare. Perciò, la Fiorentina non è estesa spazialmente e dunque non è un oggetto. Del resto, una *corporation*, appena creata, non ha alcuna consistenza fisica. Si tratta di enti sociali che non sono oggetti.

Esempi di oggetto sociale sono invece un orologio, una banconota da cinque euro, un calice di pinot nero, un telefonino, un evidenziatore giallo fosforescente e una tela di van Gogh. Questi infatti sono estesi nello spazio e sono posti in essere dall’attività diretta intenzionalmente degli agenti sociali che li pongono in essere, o li istituiscono nella loro funzione (quest’ultimo è il caso del sasso istituito fermacarte, o del legno istituito bastone da passeggio). Gli oggetti sociali si distinguono dagli oggetti naturali, i quali sono invece indipendenti dall’intenzionalità, come i chicchi di grandine e le mele rosse. Quanto a un *objet trouvé*, come *Orinatoio* di Marcel Duchamp, esso era un oggetto sociale già prima di diventare un oggetto d’arte, quello che si modifica in seguito al gesto artistico è «solo» che esso acquisisce un nuovo *status*. <sup>47</sup> Ora, se la Fiorentina non è un oggetto sociale, che cos’è? Si tratta

---

<sup>46</sup> «*A independent continuant entity that is spatially extended, maximally self-connected and self-contained (the parts of a substance are not separated from each other by spatial gaps), and possesses an internal unity; the identity of substantial objects is independent of that of other entities and can be maintained through time and through loss and gain of parts and qualities. (examples: an organism, a chair, a cell, a lung, an apple)*» (A.D. SPEAR, *Ontology for the Twenty First Century: An Introduction with Recommendations*, <http://www.ifomis.uni-saarland.de/bfo/manual/manual.pdf>, 2006, p. 48).

<sup>47</sup> Prendo atto che l’opera di Duchamp citata è ampiamente considerata un oggetto artistico, non mi impegno con ciò in alcuna teoria estetica, anche se sono consapevole che questa mia presa d’atto urta contro alcune teorie normative dell’arte. La battaglia in estetica si svolge intorno al quesito sul darsi ed eventualmente sulla natura di un qualcosa che legittimi tale acquisizione di *status* di opera d’arte. Per una introduzione a questo genere di problemi, cfr. P. KOBAYASHI, *Ontologie analitiche dell’arte*, Milano, Edizioni Albo Versorio, 2005. La distinzione tra emergenza (con la relativa identificazione dei criteri per l’emergere delle qualità estetiche) e l’istituzionalità mi sembra essere la chiave per chiarire molti dei dibattiti sull’istituzionalismo in arte (si rilegga sotto questa luce, ad esempio: G. DICKIE, *Art: Function or Procedure: Nature or Culture?*, in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 55 (1997), pp. 19-28). Anche ammesso che l’atto di istituzione faccia di un oggetto

certamente di un ente sociale, ma di che tipo? Rispondendo al quesito metafisico sarà più semplice comprendere lo statuto ontologico dell’ente.

### 6.1. Lo strano caso della Fiorentina

Verrebbe, in prima battuta, da dire che la Fiorentina è una squadra di calcio di serie A. I problemi si mostrano però appena si esagera e, per sfoggiare cultura calcistica, si aggiunge che è una delle migliori squadre della storia della serie A, che ha vinto due scudetti (1956, 1969), sei Coppe Italia e diversi trofei internazionali. Si tratta del genere di informazioni reperibili nelle fonti ufficiali e ufficiose sulla squadra. Esse però a ben vedere, dipendono da assunzioni filosofiche per nulla pacifiche. Come essere sicuri che non parliamo di cose diverse quando ci riferiamo alla squadra attuale e diciamo che è *la stessa* che ha vinto due scudetti? C’è qualcosa che garantisce la continuità? Forse l’identità di ciascun singolo giocatore? L’identità della società? La continuità del nome della squadra? Il fatto di giocare a Firenze? Siamo insomma di fronte a uno dei più affascinanti problemi di ontologia applicata. Il quesito sulla continuità, si vedrà, è importante per comprendere l’ontologia dell’oggetto sociale. Esso, naturalmente, riguarda qualsiasi squadra sportiva, ma la storia travagliata della Fiorentina aiuta a capire meglio come stiano le cose. Non a caso è stata proprio la Fiorentina ad attirare l’attenzione degli studiosi di ontologia sociale, almeno in Italia.

Se si sostenesse che la Fiorentina è il gruppo degli undici che giocano sul campo e regalano emozioni, le cose si metterebbero male, perché allora, al venire meno di un giocatore, verrebbe meno la Fiorentina. Essa però continuò a esistere persino quando, dopo la stagione 1989-90, tra le proteste vivaci dei tifosi, andò via Roberto Baggio, un suo giocatore-simbolo. Del resto, tra i giocatori arrivati undicesimi nel campionato 2009-10 non ce n’è nemmeno uno di quelli che hanno vinto lo scudetto nel ’56. A essere pedanti, va poi osservato che non c’è un unico gruppo di 11 giocatori che ha vinto quello scudetto, a motivo dei cambi che verosimilmente

---

un’opera d’arte, esso non basta per decretarne il successo in quanto opera d’arte e, inoltre, molti oggetti hanno qualità artistiche anche prima di essere istituzionalizzate (e anzi sono istituite opere d’arte *perché* le posseggono). Detto per inciso che l’istituzione crei l’opera d’arte senza restrizioni è problematico, perché allora si dovrebbe ammettere, ad esempio, che se firmo il suolo italiano e dichiaro che l’Italia è ora una mia opera d’arte, allora l’Italia è una mia opera d’arte; se poi la cosa mi prendere la mano e firmo un osso, lo lancio in aria, e dichiaro che con ciò la via lattea è una mia opera d’arte, possiamo sensatamente discutere se io stesso sono parte, o meno, della mia creazione artistica.

venivano compiuti in ciascuna partita e tra una partita e l'altra. La squadra in campo è fatta dai giocatori, ma anche dalla loro capacità di giocare in un ruolo. Perciò c'è da credere che, se l'allenatore decidesse per una sperimentazione estrema, mescolando i ruoli, la squadra ne sarebbe stravolta e con ogni probabilità la qualità del suo gioco verrebbe compromessa: è difficile fare i portieri, se si è abituati a giocare in attacco. Ad ogni modo, in ciascun ruolo i giocatori sono sostituibili e di fatto vengono sostituiti, ma i ruoli da soli non bastano per garantire la continuità della squadra. Insomma, l'identità personale dei giocatori, congiunta o no al loro ruolo, non può essere il criterio che stiamo cercando.

Le cose non vanno meglio se si guarda alla continuità del club (qui è di aiuto il fatto di aver preso la Fiorentina come esempio). Infatti, la società calcistica è cambiata più volte dal 1926 a oggi, con una cesura netta, nel 2002, tra la società di Vittorio Cecchi Gori e l'attuale di Diego Della Valle. Nel 2002, in seguito al fallimento della società guidata da Cecchi Gori, cioè la AC Fiorentina, fu costituita la «Fiorentina 1926 Florentia». Quando poi Della Valle decise di acquistare la società, ne fece cambiare il nome in «Florentia Viola». In seguito, comprati all'asta fallimentare il marchio e i colori della vecchia società, la nuova prese il nome di «ACF Fiorentina». Questo, tra l'altro, mostra anche che la continuità non è data, di per sé, nemmeno dalla permanenza del nome, visto che per un periodo, a guardare i nomi, non vi fu alcuna Fiorentina, ma in campo scendeva la Florentia Viola.

Quanto agli altri criteri di continuità, come l'uso del medesimo stadio, il colore delle maglie, il fatto di giocare a Firenze, nessuno di essi pare soddisfacente. Il fatto di giocare allo stadio «Artemio Franchi» infatti non può essere invocato come il criterio di continuità, dato che la squadra esisteva già prima dello stadio. Quanto al viola delle maglie, fu adottato solo nel 1929 e del resto se l'abito non fa il monaco, nemmeno la divisa viola fa la Fiorentina. Inoltre, il fatto di giocare in serie A non è una caratteristica essenziale della Fiorentina, dato che essa ha giocato anche in altri campionati. Infine, il fatto di giocare a Firenze non è una condizione sufficiente per essere la Fiorentina, dato che anche la Rondinella è una squadra di calcio di Firenze.

Un ultimo tentativo di spiegare la continuità, che vale la pena di prendere in esame anche se è insoddisfacente, è quello di Maurizio Ferraris. Ecco le parole dell'autore: «*L'essere Fiorentina sta nelle registrazioni*, che però non sono solo

quelle del notaio, ma anche la memoria dei tifosi, i giornali e la televisione». <sup>48</sup> Sennonché le registrazioni fanno largo alle nuove registrazioni, come quelle del fallimento e della caduta della società nel 2002, e la memoria dei tifosi non basta a spiegare la continuità, pur essendo una condizione necessaria per il suo darsi. Infatti, la memoria dei tifosi di per sé potrebbe portare a una tacita rassegnazione, a un nostalgico e malinconico ricordo della squadra che «avevamo tanto amato».

Per risolvere il problema della continuità bisogna utilizzare la nozione di atto di istituzione («sia X», «a è X»), la nozione di ruolo di rappresentanza e quella di legame sociale emergente. La nozione di atto di istituzione ricompare in due occasioni importanti nella vicenda che vado ora a ricostruire. La nozione di ruolo di rappresentanza caratterizza la Fiorentina, in quanto questa, in ambito calcistico, è la rappresentante della città di Firenze. Quanto alla nozione di legame sociale emergente, essa è decisiva in quanto è la chiave di volta dell'apparato concettuale che consente di spiegare la continuità.

Tra i propri tifosi e la squadra nota come Fiorentina si era, col tempo, instaurato un legame emergente, così che la Fiorentina aveva assunto il ruolo di squadra di calcio rappresentativa della città di Firenze. Con il fallimento della AC Fiorentina l'istanziamento della squadra di calcio rappresentante Firenze era venuta meno. Il legame sociale però rimaneva: si è già visto che i legami sociali si conservano per qualche tempo, anche se uno dei congiunti non c'è più. <sup>49</sup> Quando la Florentia Viola fu istituita (comprando i Della Valle la «Fiorentina 1926 Florentia» e cambiandole nome), la tifoseria la accettò come propria rappresentativa, così da coprire la funzione rimasta vacante. L'alto numero di abbonamenti per seguire la squadra in C2, ove la Florentia cominciò la scalata verso la serie A, fu uno degli atti con cui la tifoseria accettò la squadra e la società relativa. Tuttavia l'operazione di rimpiazzo non era ancora conclusa, visto che la Florentia Viola manteneva il suo nome. Se fossero restate così le cose, la Florentia Viola avrebbe sostituito la Fiorentina. Fu quindi il *legame* dei tifosi con la Fiorentina a fornire quella pressione, anche al livello di opinione pubblica, che ha portato all'assunzione dei giocatori e della società, di nome e di fatto, come momenti della Fiorentina, modificando il nome della società mediante un altro atto di istituzione. La forma di questo nuovo atto è: «a

---

<sup>48</sup> M. FERRARIS, *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Milano, Bompiani, 2005, p. 257.

<sup>49</sup> Cfr. *supra*, cap. II, § 2.2.1.

è X», «giocatori e società (già Florentia Viola) sono la Fiorentina». Si tratta dell’istituzione di un ruolo di rappresentanza. Così il cerchio si chiude. Naturalmente per poter parlare di continuità tra la Fiorentina di Vittorio Cecchi Gori e quella di Diego Della Valle, è essenziale il fatto che quest’ultimo abbia acquistato marchio, colori e *palmarès* della vecchia squadra, perché le cose siano sistemate sul piano giuridico. Tali acquisti però non si capirebbero, se non a partire dalla teoria filosofico-sociale che identifica nel legame con la rappresentativa storica il motore degli avvenimenti.

A rinforzo di quanto detto, si osservi l’asimmetria tra il cambio di nome da «Fiorentina 1926 Florentia» a «Florentia Viola», da un lato, e il cambio di nome da «Florentia Viola» a «Fiorentina», dall’altro. Nel primo caso si tratta di un semplice cambio di nome, nel secondo col nome che cambia viene assunto uno *status* (cioè quello di rappresentante storica), cosa che nel primo caso non si dà.

Siamo ora finalmente in grado di dire cos’è la Fiorentina, così da spiegare la continuità di questo oggetto sociale: una squadra di calcio che gioca in serie A (ma il fatto di giocare nel massimo campionato non è una sua caratteristica essenziale), che rappresenta la città di Firenze. Si tratta di un risultato apparentemente banale. Ciò che di sicuro non è banale è il percorso esplicativo, dato che vi sono spiegazioni dello stesso fatto sociale che, come si è visto, non sono soddisfacenti. Per i fini dell’illustrazione dell’ontologia sociale, la vicenda della Fiorentina è significativa, come cercherò di spiegare nel prossimo paragrafo.

#### **6.2. Dalla Fiorentina all’ontologia sociale**

La discussione fin qui svolta aiuta a focalizzare la complessità degli enti sociali. Vi sono dei sensi in cui ci si può riferire alla Fiorentina come ai giocatori in campo (non è difficile trovarne esempi nelle cronache sportive). Vi sono poi dei sensi in cui per Fiorentina si intende la società, del resto senza di essa la squadra non ci sarebbe (i giornali ne parlano, ad esempio, quando si parla della campagna acquisti). Nel primo caso l’ente sociale è un gruppo di professionisti (cioè un insieme di «oggetti» o, più precisamente in questo caso, di persone: esseri umani cui sono riconosciuti un certo tipo di diritti), nel secondo si ha un ente sociale che consiste in una struttura societaria. Vi è però almeno un terzo senso in cui si parla della Fiorentina ed è quello

discusso sopra, consistente nella squadra di calcio rappresentativa della città di Firenze. Tale ente può permanere quando, malauguratamente, la società o la squadra dovessero venire meno, come in effetti è capitato.<sup>50</sup> Si tratta a tutti gli effetti di un continuo indipendente: è continuo, perché dura nel tempo, ed è indipendente perché è oggetto di predicazione e non si predica di altro. Spesso le confusioni nascono perché con lo stesso termine, «Fiorentina», si indicano enti diversi. Non sto moltiplicando gli enti a dismisura, è piuttosto la realtà sociale che è molto complessa, così che operare delle distinzioni sembra moltiplicare la realtà. Invece le distinzioni che svolgo consentono di mostrare con chiarezza ciò che, come un gomito di più fili, sembra una cosa sola, solo perché è aggrovigliato.

Il caso della Fiorentina ha mostrato tre tipi di enti sociali: il gruppo di agenti sociali dotato di una propria identità, l’ente sociale istituito (la società) e emerso e, calcisticamente, rappresentante Firenze. Naturalmente non ogni gruppo di agenti ha, in quanto tale, un’identità *de re*: un gruppo di pedoni che attraversa le strisce alle ore dodici del giorno in corso presso la stazione centrale di Firenze è, appunto, un gruppo (supponendo che ci sia), ma ha solo una identità *de dicto*. Certi gruppi di agenti possono poi avere più di una identità.<sup>51</sup> Lo stesso insieme di persone può costituire il Consiglio di Amministrazione di un’azienda e il direttivo di un Circolo velico. Soprattutto per i gruppi numerosi, l’identità del gruppo tende a essere slegata dall’identità degli agenti che lo costituiscono, così che il gruppo può sopravvivere al completo ricambio degli agenti. Perché ciò avvenga davvero, e non sia che a sopravvivere al gruppo è solo il suo nome, bisogna che il gruppo fornisca di sé un’immagine caratteristica che esprima un peculiare modo di essere degli agenti sociali e che il ricambio dei membri non comporti una modificazione di quell’immagine. Lo stile del gruppo, il suo modo di essere, sopravviverebbe allora ai suoi membri. Non è detto che il gesto istituyente sia l’esito di un’intenzionalità esplicita. I tifosi che si abbonano non intendono istituire la Florentia Viola come Fiorentina, intendono semplicemente andare allo Stadio a vedere le partite di quella

---

<sup>50</sup> La storia del calcio italiano registra, purtroppo, anche un caso in cui il team di giocatori è venuto meno (oltre ad alcuni dirigenti, al massaggiatore e agli allenatori). È questo il triste caso del Torino, o meglio del Grande Torino, già vincitore di cinque scudetti. Come è noto, per un incidente aereo, avvenuto il 4 maggio 1949, il team è scomparso, ma con ciò non è venuto meno il Torino. Si noti che «Grande Torino» non designa qualcosa di diverso dal Torino, ma un particolare gruppo storico.

<sup>51</sup> Uso qui il termine «gruppo» in senso ampio, mentre in senso stretto esso indica un insieme di agenti sociali che hanno una finalità comune.

che sentono come una squadra che li rappresenta, nella quale in qualche misura si identificano. La funzione di squadra rappresentativa è perciò emergente e dipende da una serie di circostanze dell’ambiente sociale quali, ad esempio, il sussistere di tornei di calcio, di una tifoseria, di una città e di una squadra che vi gioca.

L’emergere dell’ente sociale e il consolidarsi di un legame con esso comporta l’emergere di una deontica. Che la fedeltà nei confronti della squadra del cuore sia solitamente spontanea impedisce di cogliere la regola, anche se essa c’è. Si immagini il caso, invero piuttosto surreale, in cui la Juventus trasferisca la propria sede a Firenze e decida di offrire ai fiorentini una squadra di calcio rappresentativa della città, alternativa alla Fiorentina. Si può immaginare che, dopo i primi momenti di stupore e le prime perplessità, alcuni tifosi, già supporter della Fiorentina, decidano di passare a tifare Juve. Di certo, gli altri tifosi, quelli rimasti fedeli alla Fiorentina, tratterebbero i primi da traditori, accusandoli di aver abbandonato quella che era stata la loro squadra del cuore. Insomma, il legame di fedeltà, che normalmente è pacifico e spontaneo e perciò viene dato per scontato, in realtà non lo è affatto e comporta dei doveri, non ottemperando i quali a buon titolo si viene socialmente sanzionati.

#### **6.3. L’ontologia senza oggetti di John Searle**

Poiché certe posizioni si comprendono meglio nel confronto con tesi alternative, proverò in breve a tratteggiare l’ontologia sociale di Searle e a mostrarne alcuni limiti alla luce di quanto fin qui svolto. Più che di evidenziare i limiti della teoria di Searle, mi preme qui mostrare, in controluce, la forza esplicativa e la semplicità dell’ontologia che propongo.

Stranamente, l’ontologia sociale di Searle è un’ontologia senza oggetti sociali o, come preferisco dire, continui indipendenti.<sup>52</sup> Gli oggetti sociali in Searle sono dei «segnaposti» (*placeholders*) per schemi di azioni regolate dalle regole costitutive. Per Searle non c’è alcun ente sociale, ciò che esiste sono gli enti fisici che *contano come* enti sociali. Per stare alla Fiorentina, Searle direbbe che essa, in senso stretto, non esiste. Ad esistere sono certe persone che *contano come* Fiorentina. La teoria di Searle è piuttosto bizzarra: spiega gli enti sociali, ma poi nel momento più

---

<sup>52</sup> Si tratta di una critica già mossa da altri, come Emanuele Bottazzi (cfr. E. BOTTAZZI, *Criteri filosofici per l’analisi delle organizzazioni sociali*, tesi di dottorato, Università di Torino, 2009, soprattutto pp. 29-30).

importante, quello in cui dovrebbe esibirli, nega che vi sia alcunché. Ciò vale tanto per la sua prima opera *La costruzione della realtà sociale* ove l’atto di istituzione è: «X conta come Y in C», cioè un certo ente fisico X *conta come* un ente sociale Y nel contesto C, quanto per il recente *Creare il mondo sociale*, ove la forma dell’attribuzione di funzione è: «Dichiarandolo, facciamo sì che la *corporation* Y esista» e, più in generale: «Noi (o io) facciamo sì che, con una Dichiarazione, esista una funzione di *status* Y in C». <sup>53</sup> La penultima formula («Dichiarandolo, facciamo sì che [...] Y esista») non deve ingannare: per Searle non c’è alcun continuo indipendente sociale. Esiste solo una funzione di *status*, come l’ultima e più generale formula citata chiarisce. Per Searle queste due ultime formule costituiscono un miglioramento della prima, ossia «X conta come Y in C», nella misura in cui sganciano l’ente sociale Y dalla necessità che vi sia un ente fisico X. Ma a questo punto non vi è alcun ente sociale e l’ontologia sociale di Searle è un regno di regole senza sudditi, o meglio i sudditi si dovrebbero trovare nel mondo fisico, cioè sarebbero gli esseri umani. Perciò l’ontologia di Searle è un’ontologia fisicalista e la realtà sociale è ridotta a termini deontici. <sup>54</sup> Egli è un realista circa gli oggetti fisici, e un costruzionista circa gli oggetti sociali. Insomma l’esito della costruzione di Searle, come ho mostrato, è una complessa rete di doveri senza enti. <sup>55</sup> La nuova formula generale, «Noi (o io), dichiarandolo, facciamo sì che una funzione di *status* Y esista in C», tradisce il fisicalismo che condizionava già la prima formula e dal quale, nonostante tutto, l’autore non si è ancora liberato. Infatti, una funzione di *status* si predica di qualcosa. Ma di cosa mai si dovrebbe predicare lo *status* di *corporation*, o

---

<sup>53</sup> SEARLE, *Creare il mondo sociale* cit., pp. 134, 158. Detto collateralmente, il maiuscolo per il termine inglese «*Declaration*», e quindi l’italiano «Dichiarazione», si giustifica per il fatto che con esso Searle designa non il singolo atto sociale di dichiarare, ma una tipologia di atto sociale che si pone a fianco ad altri quattro tipi di atto linguistico: Assertivi, Direttivi, Commissivi, Espressivi (*ivi*, pp. 89-90). La traduzione italiana non ha mantenuto la scelta dell’autore e ha messo tutto al minuscolo, mentre io preferisco restare fedele all’originale. Chiarito l’uso dei maiuscoli, temo che nella nuova formula dell’attribuzione di funzione Searle confonda il *type* col *token*, inserendo un *type* dove avrebbe dovuto inserire un *token*: l’atto di istituzione non dipende da un tipo (*type*), ma da un concreto atto (*token*), perciò egli avrebbe dovuto usare la minuscola nella forma generale dell’atto istituyente.

<sup>54</sup> Dall’ontologia fisicalista di Searle non è poi molto lontana quella di Barry Smith, che riduce i legami a unità fisico comportamentali, sulla scorta del lavoro dello psicologo Roger Barker. Cfr. B. SMITH, *Social Objects*, (2002), <http://ontology.buffalo.edu/socobj.htm>. Egli parla dei legami nei termini di collezioni di enti fisici: «*Teams, families, nations are examples of collective continuants*».

<sup>55</sup> «*An institution is any collectively accepted system of rules (procedures, practices) that enable us to create institutional facts*» (J.R. SEARLE, *What is an Institution?*, in *Journal of Institutional Economics*, 1 (2005), p. 21).



lo *status* di denaro, se per ammissione dello stesso Searle non c'è un oggetto fisico del quale si predichi l'essere una *corporation*, o del denaro? Le aporie dell'ontologia searlina, aiutano a cogliere gli errori da evitare e suggeriscono implicitamente delle indicazioni circa la direzione in cui sviluppare una ontologia capace di dare conto dell'esistente. Il prossimo paragrafo offrirà una sintesi della mia proposta, ricapitolando, esplicitando e sviluppando quanto fin qui discusso.

#### **6.4. Oggetti e continui indipendenti metafisici**

Nell'ontologia che propongo, nel catalogo di ciò che c'è vanno inseriti, oltre agli oggetti fisici naturali, anche gli oggetti sociali, che costituiscono una categoria irriducibile alla precedente, tanto è vero che la maggior parte degli oggetti sociali non sono facilmente riconoscibili per quello che sono al di fuori del contesto culturale che li ha prodotti e usati (ad esempio, per decifrare un antico papiro ci vuole professionalità acquisita in molti anni di formazione e per un alieno potrebbe non essere immediatamente chiaro a cosa serva una pala). Non è una questione epistemica di riconoscimento, prima di tutto, ma di identificazione di un essere intrinseco all'oggetto e che proprio per questo diventa poi anche rilevante epistemicamente.

Più ampiamente, gli oggetti sociali sono una delle categorie che rientrano fra gli enti sociali. Questi comprendono anche gli enti emergenti e gli enti istituiti. Essi sono a tutti gli effetti termini di predicazione e, in certi casi e nel senso che ho spiegato, sono dotati di esistenza indipendente. Il legame, ad esempio, comporta degli obblighi, ma non è riducibile ad essi: quando, ad esempio, qualcuno dice di essere amico di qualcun altro, non parla degli obblighi, ma di un legame emergente che, pur prevedendolo, non è riducibile al momento strettamente deontico. La società a fini di lucro, istituita da due amici, per fare un altro esempio, è un ente sociale che rientra nella realtà sociale con una propria identità che non è di per sé riducibile agli obblighi, anche se ovviamente questi ci sono e non sono di poco conto. Il quadro tracciato fin qui può essere riassunto nel seguente diagramma ad albero:

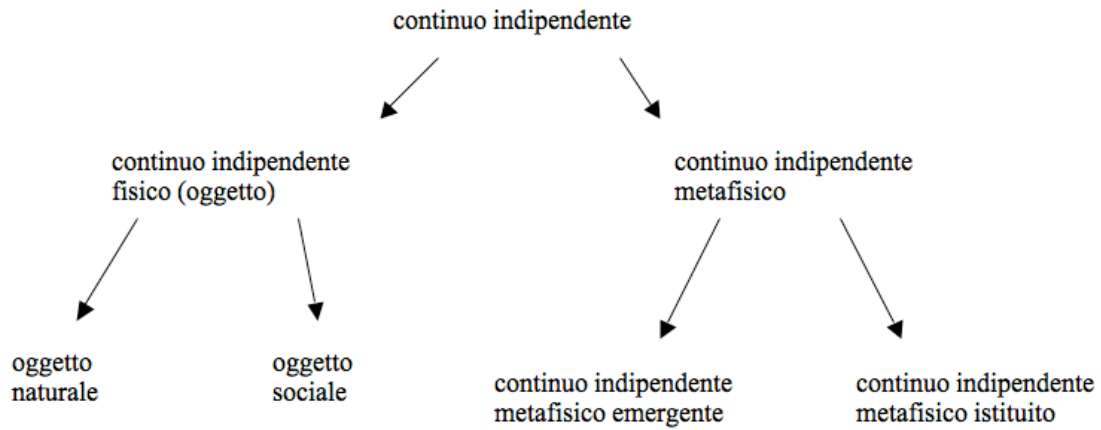


Fig. 1

Esso consente di cogliere perspicuamente la distinzione tra gli enti fisici e metafisici. Questi ultimi sono degli esistenti, termini di predicazione, che, di per sé, non riguardano direttamente l'ambito fisico, anche se ordinariamente vi è almeno un ente fisico su cui si istanziano e anzi, gli enti emergenti abbisognano di più di un ente fisico per potersi realizzare.

È giunto il tempo di passare dall'ontologia alla metafisica, così da mostrare che cosa sono i continui indipendenti metafisici e di chiarire la distinzione tra gli enti emergenti e quelli istituiti. A questo scopo sono dedicati i tre capitoli della seconda parte del testo.

## II PARTE

*Metafisica del legame sociale*



## IV

# Metafisica generale

### 1. Introduzione

Si è già visto che l'espressione «legame sociale» è astratta.<sup>1</sup> Essa sta per universali come amicizia, matrimonio, legame di vicinato, legame societario. Perciò il realismo ontologico circa i legami sociali riguarda le istanziazioni delle specifiche forme di legame sociale. Resta ora da chiarire se «legame sociale» sia solo un nome collettivo, una forma abbreviata, per nominare più realtà fra loro del tutto eterogenee ed irriducibili, oppure se esso esprima anche qualcosa che accomuna le varie tipologie. La prima parte della metafisica del legame, la metafisica generale appunto, ha il compito di stabilire quale sia la forma generale del legame sociale, se c'è, così da rispondere alla domanda della metafisica «che cos'è il legame sociale?». Nei prossimi due capitoli svilupperò poi le metafisiche speciali, andando a discutere, nel primo di essi, che cosa siano i legami emergenti e, nell'altro, che cosa siano i legami istituiti.

Il primo e più importante compito del presente capitolo consiste nel ricercare se vi sia una forma generale che valga per ogni tipo di legame. In realtà, la formula che riuscirò a trovare è, come si vedrà, assai debole, cioè non ambiziosa ontologicamente. Decisamente più impegnativa ontologicamente è invece la definizione che propongo di legame in senso stretto. Entrambi i casi, comunque, impongono come urgente una discussione del momento normativo della relazione sociale. In ciò consisterà il secondo compito del capitolo. Gli obblighi sociali sono una componente essenziale della forma di relazione che è il legame sociale. Questo consiste in un vincolo obbligante che dipende storicamente da un atto istitutivo (legame istituito), o da giochi reiterati, segnati dall'adozione di strategie almeno

---

<sup>1</sup> Cfr. *supra*, cap. II, § 2.1.2.

prevalentemente cooperative (legame emergente). Il capitolo svilupperà una teoria normativa tesa a mostrare l'autonomia degli obblighi sociali dai doveri morali. Cercherò inoltre di mostrare la complessità degli obblighi sociali che si articolano in tipologie diverse e fra loro irriducibili. Gli obblighi posti dal legame, quando sono colti nella loro costitutività ontologica e dalla prospettiva dell'agente sociale, sono vissuti come forme di appartenenza. A questo tema sarà dedicata una specifica sezione del capitolo; mentre l'ultima, in linea con quanto precede, discuterà specificamente i meccanismi di conservazione del legame. Non basta infatti dire che ci sono degli obblighi e che gli agenti sociali sentono di appartenere al legame. Per spiegare le cose, bisogna anche capire come i legami sociali vengono implementati così da durare.

Procedendo con ordine, comincerò col ricercare una definizione generale di legame, che esprima ciò che accomuna tutte le forme di legame, se essa c'è. A ciò è dedicata la prossima sezione del capitolo.

## **2. Legame sociale in senso ampio e in senso stretto**

È ormai tempo che cerchi di presentare e discutere la definizione di legame sociale, così da rispondere alla domanda della metafisica: «che cos'è il legame sociale?». Ciò va tentato, fermo restando quanto ho mostrato fin qui e cioè che il termine è polisemantico e quando è inteso in senso stretto è un concetto astratto che sta per i diversi legami. Perciò, nella definizione di cui vado qui in cerca, bisognerebbe inserire al posto di «legame sociale» la lista dei legami, che però purtroppo non è una lista chiusa, dato che le tipologie di legame dipendono molto dal contesto sociale. I legami solidaristici tra colleghi di lavoro, ad esempio, sono impensabili in una società umana dell'età della pietra e le società umane del futuro sapranno verosimilmente inventare forme di legame per noi oggi inimmaginabili. Per tutte le forme di legame vale la seguente definizione:

*Continuo dipendente che consiste in una forma di obbligazione che un agente sociale (a) ha nei confronti di un altro agente sociale (b) col quale a è legato.<sup>2</sup>*

Si tratta di una formula generale, che va poi declinata in maniera diversa a seconda dei casi specifici. Rispetto alla fenomenologia delle relazioni sociali discussa nel

---

<sup>2</sup> Se si tratta di un legame di *a* con più agenti la definizione andrà modificata di conseguenza.

secondo capitolo,<sup>3</sup> la definizione appena data copre le tipologie di relazione sociale ricorrente, le uniche che possano appropriatamente essere considerate in qualche misura dei legami. Essa esclude che certi tipi di espressioni si riferiscano appropriatamente al legame sociale (ossia quelle che usano l'espressione nel senso di «*link*», nesso). Essa esclude, inoltre, alcune espressioni metaforiche che riguardano un rapporto tra agente sociale e non-agente, come per esempio «Enrico è legato alla sua terra natale», «Silvia non è molto legata alla tradizione». Resta aperto, nella definizione, se l'agente ha un obbligo oggettivo, oppure è obbligato solo perché intende esserlo. L'un caso piuttosto che l'altro dipende dalla tipologia della relazione. In una relazione esclusivamente intenzionale, l'obbligazione è l'esito di una scelta intenzionale individuale. Se ci si sente legati a qualcuno, si assume nei suoi confronti il tipo di obblighi che si avrebbe se il rapporto fosse reale. Nel rapporto reale l'obbligazione è oggettiva solo nella relazione di reciprocità, ma anche in quel caso solo se questa comporta un legame emergente. A fianco dei legami, esito emergente di una relazione sociale, si pongono poi i legami istituiti. Questi, esemplarmente, comportano obblighi oggettivi. A ben vedere, però, la definizione che ho dato non coglie cosa c'è in comune in tutti i tipi di legame, ma ciò che è presente in essi. Si noti anche che la definizione data non coglie il legame in quanto tale in una sua caratteristica essenziale, ma ne tratta attraverso un fenomeno che accompagna le forme di legame. I già deboli risultati conseguiti dalla definizione che ho proposto sopra, si rivelano perciò ancora più deboli. Tale situazione si verifica perché i tipi eterogenei di legame fin qui discussi sono, essenzialmente, stati intenzionali soggettivi. Per trovare un'essenza del legame sociale bisognerà andare a quel senso dell'espressione che designa il legame come un continuo indipendente e che ho già altre volte designato con l'espressione «legame in senso stretto».

Definisco dunque il legame sociale in senso stretto, nei termini che seguono:<sup>4</sup>

*Continuo indipendente che comporta una forma di relazione reale tra agenti sociali, tale che ciascun agente sociale che rientri in tale relazione ha obblighi tanto verso gli altri agenti sociali in legame, quanto obblighi verso il legame sociale stesso.*<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Cfr. *supra*, cap. II, § 3.1.

<sup>4</sup> Ho già chiarito cosa intendo qui con l'espressione «in senso stretto», cfr. *supra*, cap. II, § 3.1.

<sup>5</sup> Se non specificherò ulteriormente, in ciò che segue per legame sociale intendo il legame in senso stretto.

Potrebbe, *prima facie*, sembrare che il legame sociale sia dipendente, diversamente da quanto appena detto, perché esso dipende dagli agenti fra loro o dall'atto di istituzione, se si tratta di un legame istituito. In effetti, se non vi fossero agenti, non vi sarebbe legame, così che vi è una dipendenza costante rigida del legame emergente dagli agenti in legame, ma non come singoli. D'altra parte il legame istituito dipende storicamente e rigidamente dall'atto di istituzione. Ho già mostrato che parlare di continuo indipendente non comporta che l'ente non possa essere in qualche misura dipendente.<sup>6</sup> Ciò che piuttosto si intende è che anche se un certo continuo dipende da qualcosa, tale dipendenza non è in grado di fare di quel continuo una qualità (o un ruolo, una disposizione, una funzione) di ciò da cui esso dipende. Così, per esempio, se il legame tra due amici dipende dall'esistenza degli amici, il legame in senso stretto non è una qualità (o un ruolo, una disposizione, ecc.) di ciascuno degli amici. Non è una qualità personale ciò che fissa gli obblighi sociali di legame. Certo gli amici hanno un qualche modo di essere reciproco e quel modo di essere è predicabile di ciò che essi sono, cioè è una loro qualità. Essi inoltre svolgono in certe circostanze il ruolo di amico. Ciò nondimeno, il legame è altro da tutto questo. Si è amici anche quando non lo si desidera, quando ce ne si vergogna, quando ce ne si dimentica, quando non lo si pensa, forse quando non lo si spera più e magari quando non lo si sogna nemmeno. Insomma, il legame è qualcosa di indipendente dagli stati intenzionali degli individui in legame, dai ruoli e dalle disposizioni, né dipende dall'esistenza di ciascuno di loro, per quanto ho detto circa i legami senza congiunti.<sup>7</sup> Questo basta per poter dire che il legame è indipendente.

Il legame sociale poi è un continuo, perché è un ente che esiste e persiste attraverso il tempo, mantenendo la propria identità e non ha parti temporali. Ciò che ha parti temporali, semmai, è la storia del legame, non il legame in quanto tale. Naturalmente col tempo il legame si evolve, muta, a volte si trasforma; come del resto si evolvono, mutano e si trasformano i corpi umani, gli edifici e gli uragani. Ciò è avvenuto perché vi è un continuo indipendente del quale si predicano tali cambiamenti. Il legame sociale è esattamente ciò di cui si predicano le trasformazioni e così, essendo termine di predicazione e non essendo predicato di altro, è un continuo indipendente.

---

<sup>6</sup> Cfr. *supra*, cap. I, § 2.3.3.

<sup>7</sup> Cfr. *supra*, cap. II, §§ 2.2.



Sulla base di quanto fin qui detto è dunque possibile esaminare lo statuto ontologico del legame sociale, con l’ausilio del quadro categoriale elaborato nel primo capitolo.<sup>8</sup> Lo schema che segue consente di illustrare le espressioni, mostrando l’articolazione delle sei categorie. Esso va letto dall’alto verso il basso, perché così si segue il passaggio dall’universale alla sua istanziazione.

	continuo indipendente	continuo dipendente	occorrente
universale	<ul style="list-style-type: none"> <li>- <i>homo sapiens sapiens</i></li> <li>- legame coniugale</li> <li>- legame d’amore</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- sentimento d’amore</li> <li>- la qualità di essere sposata di una femmina <i>homo sapiens sapiens</i></li> <li>- dovere di fedeltà</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- storia d’amore</li> <li>- celebrazione delle nozze</li> </ul>
particolare	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Enrico, Silvia</li> <li>- legame coniugale tra Enrico e Silvia</li> <li>- legame d’amore tra Enrico e Silvia</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- il sentimento d’amore di Enrico per Silvia</li> <li>- moglie (Silvia)</li> <li>- il dovere di Silvia (di Enrico) di essere fedele</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- la storia d’amore tra Enrico e Silvia</li> <li>- le nozze tra Enrico e Silvia</li> </ul>

Questo schema consente di focalizzare diversi punti importanti, stabilendo precise distinzioni, dato che quando, ad esempio, si parla dell’amore di Enrico per Silvia, in realtà ci si potrebbe riferire a molte cose fra loro diverse. Mediante il quadro sopra elaborato si ha la possibilità di operare le distinzioni necessarie a disambiguare. A livello degli universali bisogna infatti distinguere tra: (1) il legame come continuo indipendente, ed è a questo che è centralmente dedicata la presente ricerca; (2) l’amore, inteso come sentimento, è un continuo dipendente che porta a un modo di essere proprio di ciascun innamorato nei confronti dell’altro; (3) l’amore come storia d’amore: si tratta di un occorrente e, infatti, come tale ha parti temporali. Se poi si parla del matrimonio, talvolta non ci si riferisce a nessuno di questi casi citati sopra, ma alle nozze. In tal caso avremo ancora una volta un occorrente, perché la cerimonia nuziale ha parti temporali. A fissare degli obblighi di legame non è certo il continuo dipendente, il sentimento, né la storia del legame. Non si hanno, ad esempio, degli obblighi di amicizia con qualcuno *perché* si è amici di lunga data, ma perché si è amici; né si hanno degli obblighi coniugali *perché* si è celebrato il

<sup>8</sup> Cfr. *supra*, cap. I, § 2.1.

matrimonio, ma perché si è sposati, cioè perché mediante quel rito si è istituito il legame. Il fatto di essere sposi o amici da lungo tempo è un argomento aggiuntivo, non la *ratio* che motiva gli obblighi coniugali o di amicizia. Un'amicizia stretta comporta un forte motivo obbligante, da un punto di vista sociale, anche se è sorta da poco.

Elementi di ulteriore chiarificazione circa il legame sociale sono conseguibili a partire da un'analisi comparata di: insieme, gruppo e, appunto, legame sociale. Questo è il compito del prossimo paragrafo.

### **2.1. Insieme, gruppo, legame sociale**

Da un punto di vista metafisico, insieme, gruppo e legame sociale sono enti diversi e irriducibili.<sup>9</sup> I gruppi si distinguono dagli insiemi in almeno due sensi. In primo luogo i gruppi sopravvivono ai cambiamenti circa i loro membri, lo stesso non vale per gli insiemi. In secondo luogo, se due insiemi, *a* e *b*, hanno gli stessi membri, allora sono lo stesso insieme. Per i gruppi non vale altrettanto: due gruppi diversi, per esempio il club scacchistico dell'università e quello dei docenti del Dipartimento di Filosofia possono avere gli stessi membri, eppure essere diversi. Probabilmente queste caratteristiche distintive hanno soddisfatto finora i filosofi sociali, che le hanno usate per sottolineare l'irriducibilità del gruppo all'insieme, non riconoscendo la ulteriore e importante novità ontologica che i legami sociali costituiscono rispetto ai gruppi.<sup>10</sup>

Il legame sociale condivide col gruppo la qualità di sopravvivere al cambiamento dei membri e, almeno per un po', alla scomparsa dei membri necessari per la costituzione del gruppo stesso.<sup>11</sup> Il legame e il gruppo condividono anche la qualità di non essere, ontologicamente, enti trattabili in termini estensionali, perciò l'identità del gruppo e del legame sociale non dipendono in maniera rigida e costante dall'identità dei membri. D'altra parte gruppo e legame ontologicamente sono irriducibilmente diversi. Il gruppo, ad esempio, diversamente dal legame, può essere

---

<sup>9</sup> Riprendo qui le considerazioni di David-Hillel Ruben sulla distinzione, in filosofia sociale, tra insiemi e gruppi (D.H. RUBEN, *The Metaphysics of the Social World*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985, p. 19).

<sup>10</sup> Si veda al riguardo, in particolare, M. GILBERT, *On Social Facts*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

<sup>11</sup> Che questo valga per i legami l'ho discusso in precedenza, cfr. *supra*, cap. II, § 2.2.ss.

temine di predicazione di continui dipendenti che si predicano degli individui, come credenze e azioni. In questo senso, le credenze collettive sono predicabili del gruppo, perché esso è un'entità costituita dai singoli agenti i quali, individualmente, hanno credenze. Perciò ha senso dire: «Il Partito Comunista della Ruritania crede che i paesi capitalisti presto crolleranno (ma nessuno dei suoi membri lo crede veramente)».<sup>12</sup> Questo enunciato ha il pregio di mostrare collateralmente come le credenze di gruppo possano non essere riducibili a quelle individuali. Il legame, per contro, non ha credenze, né agisce e, in questo senso, è impersonale.

Mentre l'insieme è un raggruppamento *de dicto* e raccoglie una collezione di individui sulla base di un criterio fissato dall'osservatore (per esempio, l'insieme degli uomini coi dentoni, l'insieme delle donne col naso camuso, l'insieme degli italiani), il gruppo può essere *de dicto* (per esempio, il gruppo degli studenti della 3<sup>a</sup>A con gli occhi azzurri, che può essere anche un insieme vuoto), ma anche *de re* (per esempio, il gruppo degli amici che si trovano a giocare a scacchi al bar. Si noti che, in questo senso, non c'è gruppo senza membri). Il legame sociale, invece, è sempre *de re*, riguarda una particolare realtà e senza alcun membro, non c'è legame.

Il linguaggio comune fornisce un'indicazione circa la distinzione tra insieme e gruppo, da un lato, e legame sociale, dall'altro. Si parla infatti di un insieme *di* persone, di un gruppo *di* operai, mentre si parla del legame *tra* gli amici. Nel terzo caso l'attenzione non è posta sulla somma mereologica, sulla collezione di individui, ma su qualcosa che è altro dagli individui e li tiene insieme. Quel qualcosa, nel legame, ha una capacità normativa tale da caratterizzare il tipo di relazione. In questo senso un legame sociale, in senso stretto, è un continuo indipendente che riguarda un gruppo di agenti sociali che sono in una relazione connotata deonticamente, in maniera diversa a seconda del tipo di legame. Ciò consente di distinguere il legame dal gruppo, così che ogni legame comporta un gruppo di individui, ma non ogni gruppo di individui comporta il darsi di (almeno) un legame fra di loro. Nei legami emergenti, la genesi di quel «tra» dipende da una serie di fattori che vanno individuati a seconda del tipo di legame, ma che nel complesso dipendono da elementi che non comportano il darsi di una intenzionalità istituente. Proprio il confronto tra il gruppo e il legame sociale consente di evidenziare l'asimmetria circa

---

<sup>12</sup> R. TUOMELA, *Group Beliefs*, in *Synthese*, 91 (1992), p. 285.

l'emergenza. Mentre ha perfettamente senso dire che in un gruppo può emergere (almeno) un legame sociale, non ne ha dire che tra alcune persone emerge un gruppo (a meno che tale espressione sia un modo insolito e impreciso di dire che emerge un legame).<sup>13</sup>

### 3. La norma<sup>14</sup>

I tipi di legame sono fra loro eterogenei, ma tutti sono accompagnati dalla presenza di obblighi, siano essi ad esempio coniugali, di vicinato, istituzionali, di cittadinanza. Sempre, se ci sono obblighi sociali, ci sono a qualche livello dei legami sociali e se ci sono legami sociali, ci sono anche di sicuro almeno alcuni obblighi a essi relativi.

Il legame rientra nel gruppo delle realtà sociali, tra le quali c'è anche la promessa, per le quali non vale la legge di Hume. Secondo quest'ultima non si può derivare il dover essere dall'essere o, detto altrimenti, è illecito passare da asserti descrittivi ad asserti prescrittivi. La legge di Hume costituisce una difficoltà per il giusnaturalismo, asserendo l'illiceità di trarre dalle leggi di natura conclusioni circa la morale. Essa però non si applica a molte delle realtà sociali, per le quali spesso l'essere comporta un dover essere e la descrizione stabilisce la presenza di elementi normativi.<sup>15</sup> Di certo essa non si applica al legame sociale che, privato del momento normativo, cesserebbe di esistere, così come avverrebbe a un corpo umano privato di tessuti.

---

<sup>13</sup> Per quanto detto nel paragrafo, la letteratura che si è occupata dei gruppi sociali non è in grado di cogliere la specificità dei legami sociali; in particolare, penso ai lavori di Margaret Gilbert e Raimo Tuomela. M. GILBERT, *On Social Facts*, Princeton, Princeton University Press, 1989; R. TUOMELA, *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2007.

<sup>14</sup> I §§ 3.ss riprendono ampiamente il mio *Dilemmi nella deliberazione pratica. Il conflitto tra morale e sociale*, in corso di pubblicazione presso la *Rivista di estetica*.

<sup>15</sup> Si tratta di una constatazione ricorrente nei filosofi sociali, da John Searle a Maurizio Ferraris. Quest'ultimo, ad esempio, scrive: «Nell'essere della promessa è implicito che sia mantenuta, dunque l'essere è intimamente connesso (anzi identificato) con il dover essere, giacché chi facesse una promessa con l'assunto che dall'essere non consegua un dover essere non starebbe in realtà promettendo, ma starebbe mentendo o ingannando» (M. FERRARIS, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 148).

### 3.1. Regola, norma, dovere, obbligo

I termini «regola», «norma», «dovere», nell'ambito delle scienze sociali, non trovano una definizione per ciascuno univoca comunemente accettata. Questo porta a confusioni e fraintendimenti ed è perciò importante la chiarificazione che segue.

Assumo che «regola» si dica di una qualsiasi formula consistente in un principio pratico, cioè un principio dell'agire (tanto in senso lato sociale, quanto morale) che stabilisca il modo in cui un agente sociale si comporta (agendo, o astenendosi dall'agire) al verificarsi di in un certo tipo di circostanza. Userò poi «norma» per designare quella regola, eventualmente quell'insieme di regole, assunta all'interno di un processo: (1) di deliberazione, o (2) di istituzione. Si tratta di un uso conforme al linguaggio comune che parla di conflitto di norme (1), o delle norme di un codice morale o giuridico (2). Con l'espressione «dovere», infine, designo quelle norme morali o giuridiche che hanno, per il soggetto, un valore in sé vincolante.<sup>16</sup> Distinguo tra doveri (1) e doveri (2), a seconda del tipo di norma che costituisce il particolare dovere. Comunemente riconosciamo infatti che esistono norme che non sono doveri: il codice di Hammurabi, ad esempio, è un testo normativo istituito privo di forza deontica per noi oggi, mentre esso prescrisse dei doveri, circa 3800 anni fa, ai babilonesi. Mentre i doveri riguardano gli ambiti etico e giuridico, gli obblighi riguardano quello sociale, peraltro lo schema designato per i doveri, vale *mutatis mutandis* per gli obblighi. Perciò si avranno obblighi (1) e (2) a seconda che si tratti di obblighi di deliberazione o di istituzione. E per obbligo intendo quelle norme sociali che hanno, per il soggetto, un valore vincolante.

Si sarà notato che i quattro concetti sono fra loro strettamente connessi, in maniera tale che il primo (regola) è assunto dal secondo (norma) e il secondo dal terzo e dal quarto (dovere, obbligo). Perciò ogni dovere (e ogni obbligo) è una norma e a maggior ragione è una regola. Allo stesso modo, *mutatis mutandis*, ogni norma è una regola, ma non necessariamente un dovere (o un obbligo). Infine, ci sono regole che non sono norme, né doveri (o obblighi). Se non si sta giocando a scacchi, ad esempio, la regola «l'alfiere muove in diagonale» non è una norma (1) né, a maggior ragione, un obbligo (1), ma poiché riconosciamo che è una norma (2), siamo disposti

---

<sup>16</sup> Vi sono doveri estrinseci, che acquistano il proprio statuto dalle finalità del soggetto che delibera. Espressioni come «devo riparare l'auto» o «devo fare la spesa» dipendono dall'istanziamento di doveri di questo tipo: infatti riparo la vecchia auto, ad esempio, se non posso comprarne una nuova, o se, per motivi sentimentali, non voglio separarmi da quel rottame che tengo in *garage*.

a dire che è un obbligo (2) per tutti coloro che vogliono giocare a scacchi. Nella discussione che segue mostro implicitamente che questo uso dei termini consente di dare conto dell'esperienza della deliberazione pratica ed è coerente con l'utilizzo ordinario dei termini, salvo casi che fanno eccezione, ma non sono preoccupanti.<sup>17</sup>

### 3.2. Regole morali e regole sociali

Nell'ambito pratico, al livello della deliberazione, si danno tanto le norme morali e giuridiche, quanto quelle sociali. Queste ultime sono indipendenti dalle prime perché non riguardano, di per sé, scelte orientate dal bene, dal valore, o dal giusto (posso qui evitare di prendere posizioni circa le teorie etiche, o le famiglie di teorie, che trovano nei termini menzionati la loro designazione sintetica).<sup>18</sup> Detto in positivo, le norme sociali dipendono dal ruolo, o dal legame sociale.

Tra i molti tipi di regole che emergono o sono istituite nelle interazioni sociali, come per esempio quelle relative al linguaggio (semantica, sintassi, pragmatica, prosodia), o quelle relative alla prossemica (in parte convenzionali: per esempio, stare fisicamente a distanza ravvicinata all'estraneo è normale in certe culture, inopportuno in altre), ve ne sono alcune che riguardano il costituirsi della struttura della relazione sociale, cioè il legame, o semplicemente riguardano le forme di relazione in cui esso si esercita e si consolida. Le regole sociali di cui mi occuperò sono intrinsecamente connesse col legame sociale, o con la forma di legame, e con l'accordo sociale (accettazione e promessa). Queste infatti portano a obblighi sociali e perciò, potenzialmente, a dilemmi. Le altre regole sociali, come quelle linguistiche e prossemiche, o il galateo, sono meramente funzionali allo svolgersi delle relazioni sociali e quindi valgono nel loro ambito, senza assumere perciò stesso un carattere normativo, o tanto meno deontico.<sup>19</sup> Il fatto che, ad esempio, il verbo in inglese al modo infinito sia generalmente preceduto dalla particella «to» non comporterà alcuna deliberazione pratica e tanto meno alcun obbligo in senso stretto.

---

<sup>17</sup> Si pensi, ad esempio, all'uso del termine «regola» per indicare un codice normativo, come quando lo si riferisce alla regola monastica.

<sup>18</sup> Potrà sembrare strana l'assenza del termine «utile» dalla lista. Ciò dipende dal fatto che l'utilitarismo, nelle sue forme, è incompatibile con la prospettiva che qui offro, ovvero forse lo sarebbe, ma solo facendo un numero molto elevato di precisazioni e distinguo. Una sua discussione esula dunque dai limiti del presente scritto.

<sup>19</sup> Ma sul galateo si veda *infra*, § 3.3.

In ambito sociale vi sono obblighi di veridicità, affidabilità, lealtà e coerenza, attenendosi ai quali si guadagna reputazione. Se si fornisce a qualcuno un'informazione, ad esempio, si ha l'obbligo sociale (e il dovere morale) di essere veridici, per via del tipo di atto linguistico scelto. Un agente sociale sorpreso a mentire viene considerato in qualche misura inaffidabile, cioè la sua reputazione circa la propensione a dire il vero è compromessa. Gli altri agenti, potendo contare su fonti più affidabili, non si rivolgeranno a lui per ottenere informazioni e, se saranno costretti a farlo, non saranno disposti a impegnarsi sulla verità del contenuto appreso.<sup>20</sup> Allo stesso modo, se si promette, si ha l'obbligo sociale (oltre che il dovere morale) di mantenere la promessa e, se si trasgredisce e si viene a scoprire, la propria reputazione è compromessa e viene meno la disponibilità degli altri di accettare le promesse dall'agente inaffidabile. Se poi si è legati a qualcuno da amicizia (cioè da una forma di legame), si hanno degli obblighi sociali di lealtà nei suoi confronti, altrimenti il legame si compromette. Se infine si riveste un ruolo, rientrando così in una qualche forma di legame, si hanno degli obblighi sociali di coerenza a esso connessi, pena il rischio che venga revocata formalmente, o anche solo di fatto, l'attribuzione del ruolo.

Come ho detto, gli obblighi sociali in quanto tali prescindono dal momento morale. Ad esempio, l'obbligo che scaturisce dalla promessa e l'obbligo di legame, o dipendente dal ruolo, si danno a prescindere dal contenuto delle azioni che ne seguono. Si può infatti promettere qualcosa di immorale (si noti che ad essere immorale è il contenuto promesso), così che può succedere che si crei un conflitto in cui l'obbligo sociale resta, anche se il dovere morale lo predomina, e si ha un dilemma misto. Venire meno alla promessa immorale comprometterà il rapporto sociale, se il promissario non riconoscerà la predominanza del dovere morale del promettente e di conseguenza non lo scioglierà dalla promessa. Similmente, obblighi di legame o, più specificamente, obblighi di ruolo, possono confliggere con doveri morali al punto da portare a situazioni dilemmatiche. Gli obblighi sociali sono, per così dire, pre-morali, perché esistono in forma indipendente dalla sfera morale. Bisogna però notare che gli atti comandati da tali obblighi non sono pre-morali,

---

<sup>20</sup> Si noti che mentre la regola dell'essere veridici appartiene alla pragmatica, il non mentire è un obbligo sociale, pena il danneggiarsi della reputazione.

perché possono assumere anche una rilevanza, se non addirittura un contenuto, morale, e anzi solitamente l'assumono.

Distinguere tra i due ambiti, dunque, non comporta che le azioni comandate dalle norme sociali, non abbiano o, almeno, non possano avere anche un valore morale. Gli obblighi di lealtà, ad esempio, sono obblighi sociali. Le azioni che essi comandano possono avere una rilevanza circa il valore, il giusto, o il bene. L'obbligo di lealtà verso il capo di un gruppo di criminali, di cui si è membri, è un obbligo sociale che prevede l'obbedienza, ma è chiaramente immorale essere membri di un gruppo di criminali.

### 3.3. Conflitti tra norme e tra tipi di norme

Per illustrare l'autonomia degli obblighi sociali dai doveri è utile la discussione dei conflitti normativi che si instaurano talvolta tra tali tipologie deontiche. Cercherò di illustrare con esempi le tre tipologie possibili di conflitto. Un esempio di dilemma<sup>21</sup> morale-morale è quello in cui si trova il medico in una situazione di emergenza prolungata in cui egli è insostituibile: da un lato egli deve prestare le sue cure agli ammalati e dall'altro deve, a un certo punto, riposare interrompendo così le cure.<sup>22</sup> Il dovere morale di prestare soccorso in una situazione di emergenza e il

---

<sup>21</sup> Il dilemma, per come uso il termine, è una conflittualità irrisolvibile tra principi dell'agire nella prospettiva del soggetto che deve deliberare. La condizione soggettiva in cui di regola l'agente si trova a deliberare, disponendo di risorse intellettuali limitate, di un tempo per la deliberazione finito e di conoscenze rilevanti circoscritte, vede infatti il darsi effettivo di casi di dilemmaticità *pro tanto*. Tale concezione va nella direzione del lavoro di Carla Bagnoli, apprezzandone l'appello a prendere sul serio l'esperienza dell'agente perplesso. L'autrice definisce il dilemma morale in questi termini: «In caso di dilemma morale, non si scontrano obblighi contraddittori, ma si hanno (i) diverse ragioni per l'azione tutte moralmente vincolanti, (ii) nessuna delle quali è predominante, (iii) nessuna delle quali è predominata e tali che (iv) giustificano azioni incompatibili» (C. BAGNOLI, *Dilemmi morali*, Genova, De Ferrari, 2006, p. 58). Rispetto a ciò ho solo due riserve: avere ragioni per agire, nel senso di (i)-(iv), non comporta di per sé il fatto di avere un dilemma. Una collezione di asserti incompatibili sul piano pratico non è ancora, propriamente, un dilemma. Quest'ultimo nasce solo dopo che il soggetto intende prendere una decisione, o è obbligato a farlo. In altre parole, quella di Bagnoli non è, in senso stretto, una definizione. Le condizioni elencate sono piuttosto l'esplicitazione di condizioni necessarie, ma non sufficienti, per il darsi di dilemmi. La seconda riserva è che, per ragioni che spiegherò in seguito, al criterio della predominanza, mi pare che vada sostituito quello del residuo. A questo si aggiunge un chiarimento: quella di Bagnoli vuole essere una definizione di dilemma morale, mentre quanto propongo è, più ampiamente, una definizione di dilemma dell'agire pratico, visto che le ragioni morali non sono le uniche ragioni per agire che abbiano valore deontico.

<sup>22</sup> Va distinto il caso del conflitto tra norme diverse, come quello qui discusso, dal conflitto che riguarda le applicazioni diverse della stessa norma. Esempio di quest'ultimo caso è la scelta di Sophie, la madre ebrea costretta a scegliere quale figlio far sopravvivere (si veda il romanzo di William Styron *La scelta di Sophie*; la versione cinematografica della storia risale al 1982, riprende il titolo del libro, ed è con Meryl Streep nel ruolo di protagonista). Essa non comporta un dilemma tra due norme, propriamente, ma tra due applicazioni della stessa norma, la quale potrebbe essere formulata: «non



dovere morale di riposare, che è un dovere verso se stessi e verso i pazienti (pena il rischio di commettere gravi errori), entrano qui in un conflitto appena attenuato dal fatto che ottemperare al secondo dovere è strumentale all'ottemperare al primo. Un esempio di dilemma sociale-sociale riguarda invece l'impiegato che non sa se obbedire al capoufficio anche quando la direttiva di questi non è conforme alla linea aziendale. Vi è infatti da un lato l'obbligo sociale di obbedire al superiore e, dall'altro, l'obbligo sociale di agire negli interessi generali dell'azienda. Oppure si pensi agli studenti ai quali è chiesto dal loro insegnante di denunciare un compagno che ha combinato qualche pasticcio. Da un lato vi è l'obbligo sociale di obbedire all'insegnante, dall'altro quello di solidarietà verso il compagno. I casi fin qui menzionati sono accomunati dal fatto che, in ciascuno, le norme confliggenti sono omogenee, appartengono allo stesso tipo.

Una terza tipologia prevede il confliggere dei due tipi di norma: sociale e morale. Nel Vangelo di Giovanni si trova un esempio di dilemma misto: a Gesù viene chiesto se lapidare o no una adultera (Gv 8, 3-11). Da un lato vi è il dovere morale per l'ebreo osservante di seguire la Legge, cioè i comandi di Dio, la quale tra l'altro prevede la lapidazione (Dn, 22, 22-24). Dall'altro vi è l'obbligo sociale, relativo al ruolo di Gesù, di membro di un popolo governato dall'Impero romano, per cui egli non ha l'autorità di emettere sentenze di morte, né può istigare la folla a uccidere. Il secondo corno del dilemma resta del tutto implicito nel Vangelo e tuttavia è parte della situazione storica dell'episodio. A prescindere dalle implicazioni teologiche del testo, è molto interessante sul piano della filosofia pratica osservare come Gesù disinnesci il dilemma. Egli infatti non rifiuta di entrarvi e anzi sceglie uno dei due corni: va seguita la legge di Mosè. La nota clausola che egli però aggiunge, con l'autorevolezza di un maestro, salva la situazione: inizi a eseguire la condanna chi è privo di peccato. Al che tutti se ne vanno.<sup>23</sup> Al vincolo morale offerto

---

concorrere all'omicidio di un essere umano», aggravata dalla circostanza che in gioco ci sono le vite dei figli di Sophie. La non imputabilità della scelta (cioè della risoluzione), ovviamente, non toglie la dilemmaticità della scelta, ovvero delle opzioni circa le quali deliberare.

<sup>23</sup> Altrettanto misto sembra essere il famoso dilemma dell'allievo di Sartre in dubbio se stare con la madre, o intraprendere il pericoloso viaggio per andare in Inghilterra ad arruolarsi nelle Forze Francesi di Liberazione per combattere contro l'esercito invasore. Sartre lo presenta come un dilemma morale: «da una parte la morale della simpatia, della devozione individuale; dall'altra una morale più ampia ma la cui efficacia si poteva discutere» (J.P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946; trad. it. di G. Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Milano, Mursia, 1970, pp. 65-71). Vi sono certo dei doveri morali che il ragazzo deve tenere presente, ma quelle che

da una lettura legalistica della legge mosaica, egli contrappone un criterio morale-procedurale atto a evitare il giudizio ipocrita, lasciando la libertà a ciascuno, ma sfidandone la coscienza morale.<sup>24</sup>

Nella prospettiva di una teoria della deliberazione, quali principi pratici della deliberazione sono vincolanti al punto da avere la predominanza sugli altri? Quelli sociali, o quelli morali? Vi è una regola meccanica per stabilire, una volta riconosciuta la tipologia del principio in campo, quale ha la precedenza? A prima vista sembrerebbe che siano i doveri morali ad averla, perché sono più nobili, sembrano maggiormente importanti, riguardano questioni più alte. In effetti, anche stando all'esempio appena fatto, sembra che il dovere morale sia predominante di diritto e di fatto.

Quanto alla situazione di fatto, ciò che ho appena detto crea delle false attese, infatti l'esperimento Milgram, molto noto e dibattuto, ha mostrato come di fatto capiti che gli obblighi sociali predominano su quelli morali.<sup>25</sup> Lo psicologo sociale Stanley Milgram dal 1960 al 1963 condusse una serie di esperimenti per capire il rapporto tra morale e sociale, alla ricerca del punto di predominanza del morale sul sociale.<sup>26</sup> Egli poneva i soggetti dell'esperimento in una situazione dilemmatica: da un lato la norma morale «non nuocere al prossimo» (o se si preferisce «non produrre sofferenza in un tuo simile»), dall'altro la norma sociale «obbedisci all'autorità». I risultati che Milgram presentò sconcertarono la comunità scientifica: nella versione

---

largamente lo tormentano sono due diverse appartenenze, sono due diversi legami sociali: da un lato quello con la madre e con la propria famiglia, dall'altro quello col proprio popolo, umiliato dall'invasore. Detto di passaggio, si noti che siamo qui di fronte a un caso dilemmatico nel senso di «caso dubbio risultante dal conflitto tra più doveri/obblighi», ma non nel senso di «caso riconducibile a due soli doveri/obblighi tra loro in conflitto».

<sup>24</sup> Strano che nel suo brillante libretto sull'immoralismo, contro «il moralismo cieco e conformista», Mordacci non abbia dedicato un certo spazio a Gesù. Tuttavia egli riprende il provocatorio passo di Péguy in cui è scritto che «la morale è stata inventata da uomini rinsecchiti. Mentre la vita cristiana è stata inventata da Gesù Cristo» (R. MORDACCI, *Elogio dell'immoralista*, Milano, Bruno Mondadori, 2009, p. 68).

<sup>25</sup> S. MILGRAM, *Obedience to Authority*, New York, HarperCollins, 1974; trad. it. di R. Ballabeni, *Obbedienza all'autorità*, Torino, Einaudi, 2003. Si veda però anche l'esperimento carcerario di Zimbardo del 1971. Alcuni studenti del dipartimento di psicologia, reclutati come volontari, vengono posti in un carcere e divisi in due gruppi: quello delle guardie e quello dei carcerati. Nel giro di qualche giorno, in maniera imprevista, le guardie si trasformano in aguzzini e si formano due gruppi in lotta tra loro. Fu necessario sospendere l'esperimento prima di quanto previsto, per impedire che avvenisse qualcosa di irreparabile (cfr. P. ZIMBARDO, *The Lucifer Effect. Understanding How Good People Turn Evil*, New York, Random House, 2007; trad. it. di M. Botto, *L'effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, Milano, Cortina, 2007).

<sup>26</sup> Va detto che Milgram però non distingue esplicitamente tra morale e sociale. Nondimeno, il suo esperimento si pone di fatto a questo livello.

base dell'esperimento, 26 soggetti su 40 erano disposti, per obbedienza, a infliggere scosse in un crescendo da 15 volt fino a 450 volt a soggetti che, progressivamente e in maniera sempre più drammatica, gemevano, protestavano verbalmente, urlavano di dolore, dichiaravano gridando di non voler proseguire l'esperimento, fino ai 300 volt in cui gridavano disperatamente di rifiutarsi di collaborare; se l'esperimento proseguiva, emettevano un rantolo straziante, poi non si udiva più nulla da loro (in realtà, questi secondi erano complici dello psicologo e fingevano).<sup>27</sup> In una versione dell'esperimento modificata, 37 soggetti su 40 erano disposti a prendere parte attivamente al gruppo che somministrava le scosse fino alla fine dell'esperimento, cioè fino, appunto, ai 450 volt. Il numero differisce di molto dal precedente, già impressionante, in quanto i soggetti esaminati in questo caso non erano coloro che fisicamente somministravano la scossa e perciò si sentivano meno responsabilizzati.

Discutendo poi la questione di diritto, in casi particolari vi sono ragioni morali che fanno ritenere preferibile considerare predominante l'obbligo sociale sul dovere morale particolare. Vi sono delle strutture di relazione nelle quali l'urgenza dell'obbedienza all'obbligo sociale porta a una predominanza degli obblighi sui doveri. Nella vita militare, ad esempio, ciò è fondamentale. Discutere gli ordini può portare alla propria morte e a quella dei compagni, per cui il fatto di non conformarsi subito all'obbligo sociale può portare a un grande danno morale. L'obbedienza all'autorità rende il corpo sociale efficiente e riduce in media i rischi corsi da ciascuno dei suoi membri. Si obietterà che se si predilige il sociale sul morale perché si vuole evitare un «grande danno morale», allora vi è una predominanza ultima del morale. Si tratta però di un'obiezione poco attenta: a predominare è il sociale, perché l'agente che agisce, di fronte alla situazione dilemmatica, ha un obbligo predominante per quello tra i corni del dilemma che ritiene prioritario. Le ragioni morali ultime che ci portano in sede metaetica a dire che tale scelta è legittima, ancorché drammatica, esulano dal processo deliberativo. Esse non riguardano la predominanza, ma la giustificazione ultima del valore della scelta.

Anche in situazioni ordinarie, del resto, la predominanza del sociale sul morale ha spesso una giustificazione morale legata al valore della cooperazione. In una società pluralista la convergenza dinamica circa gli obblighi sociali favorisce una

---

<sup>27</sup> Della gradazione delle proteste Milgram fornisce scale diverse, in parte dipendenti anche dalla variante dell'esperimento di caso in caso istanziata (cfr. *Obbedienza all'autorità* cit., pp. 5, 24, 54-55).

certa armonia e provvede il terreno per la cooperazione, altrimenti l'efficienza della società rimarrebbe vincolata dal più ristretto dei sistemi di valori, ammesso e non concesso che esso costituisca almeno un punto minimale di convergenza. Si creerebbe insomma una situazione sociale difficilmente sostenibile.

### **3.4. Regole sociali tra galateo e cortesia**

Va ora discussa la pretesa riduzione del sociale all'etichetta, al galateo. Per fornire una risposta delinearò una tassonomia che raccoglie alcuni peculiari tipi di regole sociali e spiegherò la specificità delle regole del galateo. Può sembrare che quelle sociali siano un tipo di regole che si limita a fissare convenzionalmente le norme delle buone maniere. In effetti queste regole sono sociali, ma non esauriscono le tipologie possibili di norma sociale e si raggruppano in una tipologia fra altre. Vediamone in dettaglio almeno alcune. Non mi impegno qui a presentare un catalogo esaustivo. Mi basta mostrare che le regole sociali sono un ambito molto ricco e complesso nell'ambito delle regole pratiche. Esse hanno un'incidenza rilevante sulla nostra vita sociale, così che una teoria normativa dell'agire che voglia essere sufficientemente ampia non può esimersi dal farci i conti.

Fra le regole sociali vi sono le norme prudenziali, che non hanno propriamente un valore morale. Si tratta, ad esempio, delle regole del quieto vivere, di quelle che facilitano lo stabilirsi di rapporti di buon vicinato (per esempio, vivi e lascia vivere; copriamoci le spalle; spartiamo le risorse – quest'ultima si sottodetermina, fra l'altro, in: chi primo arriva meglio alloggia, il capo sceglie per primo, dividiamo in parti uguali, dividiamo proporzionalmente, io taglio tu scegli, furto tollerato). Qui si esce dal puramente convenzionale, perché tali regole si specificano a seconda della circostanza e ultimamente hanno una struttura regolativa propria. Per esempio, «vivi e lascia vivere» è formalizzata nella teoria dei giochi come una particolare strategia dei giochi di cooperazione reiterata, nota come colpo su colpo (*tit for tat*). Si tratta di quella strategia per la quale l'agente è inizialmente collaborativo, collabora sempre se l'altro collabora, ma ribatte con male al male: colpo su colpo, appunto. L'agente è poi pronto a perdonare, cioè riprende a collaborare, se l'altro collabora. Si tratta di una struttura di relazione molto più pervasiva di quanto possa sembrare a prima vista: Axelrod, ad esempio, mostra che essa era in vigore nella vita di trincea, durante la

prima guerra mondiale, e regolava i rapporti tra gli schieramenti nemici in prima linea che, nel quotidiano, cercavano di non esasperare la situazione. Capitava così che il bombardamento avvenisse ogni giorno, routinariamente, colpendo sempre le stesse aree, sempre alla stessa ora, così che i Comandi militari erano soddisfatti, non immaginando quanto avvenisse, e i nemici non correvano reali pericoli, sapendo cosa sarebbe avvenuto, dove e quando.<sup>28</sup> La logorante vita di trincea, in tal modo, era un po' meno dura di quanto sarebbe potuta essere. Le regole di cui qui si tratta possono assumere il valore di norme, perché le regole «collabora», «punisci», «riprendi a collaborare», declinate secondo il caso, possono rientrare nel processo deliberativo, ma non sono obblighi in sé. Esse infatti sono strategiche, cioè sono eminentemente strumentali, non sono assunte come intrinsecamente vincolanti. Infatti, per stare all'esempio della prima guerra mondiale, i soldati che fino a un momento prima «collaboravano», potevano cambiare atteggiamento da un momento all'altro se dal Comando arrivava l'ordine di assaltare il nemico. L'esempio scelto consente anche di mostrare che questo tipo di norme può regolare forme di cooperazione tra stranieri, anzi addirittura tra nemici.

A fianco a questa tipologia si pone la più familiare tipologia delle regole convenzionali del galateo. Il dono va porto con due mani, o con una sola? Il lutto si porta indossando vestiti bianchi, o neri? Il coltello va posto alla destra, o alla sinistra del piatto? E la lama va verso il piatto, o nella direzione contraria? A questo genere di quesiti culture diverse ed epoche diverse hanno dato risposte fra loro incompatibili. Non c'è una soluzione oggettiva, universale, anche se certe circostanze, di volta in volta, possono fornire buoni motivi per una delle opzioni. Per esempio, rivolgendo la lama del coltello verso il piatto si riducono le probabilità di ferirsi per errore. Le regole del galateo sono dunque fondamentalmente convenzionali, anche se, per quanto detto, possono non essere arbitrarie, e consentono di veicolare la comunicazione nella forma della gestualità e di un agire comunicativo che resta per lo più nell'implicito. Esse però svolgono una funzione sociale importante: proprio la loro convenzionalità garantisce l'integrazione del singolo col gruppo, perché egli può seguirle solo dopo averle apprese nel tempo e assimilate attraverso l'esercizio. Si noti che quelle del galateo sono regole, raramente

---

<sup>28</sup> R. AXELROD, *The Evolution of Cooperation*, New York, Basic Books, 1984; trad. it. di R. Petrillo, *Giochi di reciprocità*, Milano, Feltrinelli, 1985, pp. 67-77.

diventano norme, perché le si esegue meccanicamente in maniera irriflessa, senza che entrino nel processo deliberativo.

Vi è poi una ulteriore tipologia, che raccoglie le regole sociali le quali consentono il formarsi di strutture sociali emergenti. Si tratta di regole come le tre che consentono la formazione di branchi di animali, stormi di uccelli e banchi di pesci, ma anche di gruppi di persone: «mantieni la distanza», «tieniti in contatto», «conformati» (vengono sussunte da quest'ultima le regole del galateo che diventano, a questo livello, un fattore effettivamente ordinante e qualificante il gruppo sociale che si identifica con un particolare costume).<sup>29</sup> Sono regole che spiegano i comportamenti dei gruppi sociali e consentono di simulare attraverso i sistemi multiagente diverse forme di comportamento collettivo.<sup>30</sup> Si tratta di regole che vengono seguite in maniera irriflessa. Le logiche di branco sono implementate, ma non discusse o vagliate dal singolo e, se lo sono, ciò avviene a partire da livelli normativi ulteriori.

Sulla forza della regola di conformarsi, unita all'irreflessività con cui spesso è adottata, è classico l'esperimento di Solomon E. Asch.<sup>31</sup> Il soggetto degli esperimenti si aggiungeva, senza ovviamente saperlo, ai complici dello sperimentatore. Questi ultimi dovevano, in un certo numero di prove, dichiarare apertamente di scegliere un segmento, fra alcune opzioni, affermando di vederlo di pari lunghezza a un segmento dato, che fungeva da termine di paragone, anche se ciò era palesemente falso. Il soggetto ingenuo, che si trovava a scegliere dopo i complici dello sperimentatore, aveva l'alternativa tra la scelta falsa, ma allineata al gruppo, e quella che i sensi gli suggerivano. La percentuale di scelta nell'allinearsi contro l'evidenza dei sensi era significativa: il 75% dei soggetti ingenui diede almeno una risposta scorretta. Altri esperimenti hanno mostrato che nei casi ambigui l'effetto allineamento aumenta.

---

<sup>29</sup> Ne parlerò più ampiamente in seguito, cfr. *infra*, cap. V, § 4.

<sup>30</sup> Si tratta di sistemi nei quali ciascun agente segue regole individuali e il comportamento collettivo risulta come proprietà emergente. Si veda, ad esempio, il classico J.M. EPSTEIN, R. AXTELL, *Growing Artificial Societies: Social Science from the Bottom Up*, Cambridge (Ma.), London, The MIT Press, 1996; una ulteriore serie di esemplificazioni di società multiagente è offerta da RESNICK M., *Turtles, Termites, and Traffic Jams: Explorations in Massively Parallel Microworlds*, Cambridge Massachusetts, London, The MIT Press, 1997; circa il nesso tra società multiagenti ed emergenza, è utile KEITH R. SAWYER, *Social Emergence: Societies as Complex Systems*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005. Per quanto riguarda le simulazioni delle specifiche regole che portano la formazione di stormi, esse sono: separazione, allineamento, coesione. Si deve a Craig Reynolds l'aver realizzato nel 1986 un *software* capace di simularli, noto come *boids*.

<sup>31</sup> Cfr. S.E. ASCH, *Social Psychology*, New York, Prentice-Hall, 1955; trad. it. a cura di P.G. Grasso, *Psicologia sociale*, Torino, SEI, 1963.

Infine, tra le regole sociali vi sono gli obblighi relativi al tipo di legame sociale (per esempio gli obblighi coniugali, quelli amicali) e gli obblighi relativi alla forma di legame (per esempio quelli relativi ai ruoli). Siamo finalmente di fronte a forme di obbligo sociale.<sup>32</sup>

Si noti che i legami, nell'esercitarsi, possono sussumere ciascuna delle tre tipologie di regole sopra esaminate, ossia le regole prudenziali, le regole del galateo, le regole che formano le strutture emergenti. Quella sociale è una realtà complessa in cui non solo le regole interagiscono, ma anche gli strati di regole interagiscono fra loro e con le singole regole. Non è affatto strano perciò che si creino casi di conflitto e che talvolta esso sia particolarmente drammatico, se non addirittura tragico. Ci si dovrebbe piuttosto stupire se non succedesse. Questo basta a mostrare che le regole sociali non si identificano con le sole regole del galateo. Colgo però ora l'occasione per una precisazione importante: le regole del galateo non coincidono con le regole della cortesia. Capirlo consente di trovare l'anello intermedio tra sociale e morale.

La gentilezza consiste nell'esercizio delle regole della cortesia. Nella cortesia, infatti, si assumono le regole del galateo e le altre regole sociali, ma l'orizzonte della cortesia è ulteriore, anche se la sua eventuale attuazione manierata, forzosa e routinaria può tradirne la vocazione. Giovanna Axia, la psicologa che al tema ha dedicato una monografia di notevole spessore intellettuale e umano, osserva che «la cortesia è un obbligo, che, però, non va ricordato apertamente, se si vuole che la gente continui ad essere cortese».<sup>33</sup> Vi è una dimensione di gratuità, un atteggiamento supererogatorio, che qualifica la cortesia al suo meglio. Il nucleo centrale della cortesia, scrive l'autrice, «può essere molto primitivo e profondo: è la capacità di voler bene, di provare affetto per le altre persone e di desiderare di farle stare bene».<sup>34</sup> La cortesia è l'applicazione del galateo al rapporto personale e, idealmente, consiste in una maestria nell'applicazione delle norme, illuminata dalla bontà e dall'esercizio della libertà, cioè dal morale. Nella cortesia l'essere umano (non uso qui di proposito «agente sociale», che sarebbe troppo ampio) si esprime in

---

<sup>32</sup> Sul nesso, da un lato, tra legame sociale e norma e, dall'altro, tra rottura del legame sociale e devianza il criminologo americano Travis Hirschi ha sviluppato la propria influente teoria della delinquenza (T. HIRSCHI, *Causes of Delinquency*, New Brunswick, London, Transaction Publishers, 2002).

<sup>33</sup> G. AXIA, *Elogio della cortesia. L'attenzione per gli altri come forma di intelligenza*, Bologna, Il Mulino, 1996, p. 72.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 77.

quanto individuo libero e creativo che fa attenzione all'altro. La cortesia non è esercitata da un chiunque che si rivolge a un chiunque altro. Né l'origine, né la destinazione dell'atto cortese sono impersonali. La cortesia è tanto più sincera quanto meno è meccanica, per cui la sua prima regola è di esprimersi in forme non routinarie, o almeno di farlo *come se* non lo fossero.<sup>35</sup> Perciò spesso essa è creativa. Nella cortesia l'uomo comincia la propria lotta contro le leggi meccaniche della natura che lo imbrigliano, ma che possono essere usate per realizzare ciò che vi è di più nobile in lui, un po' come la colomba di Kant usa l'aria per volare. Il galateo detta una forma che, se applicata meccanicamente, è una gelida guaina dell'agire che marca la distanza tra le persone e raffredda il rapporto umano. Si riesce dunque a esercitare la cortesia tanto meglio, quanto più si sa permanere nella regola con libertà, al punto, se è il caso, di uscirne per rispettarla. Non tutti hanno però il coraggio di arrivare a tanto e, certo, a volte non è possibile, perché il complesso delle regole non lo consente proprio. Al di là della cortesia, in ambito strettamente morale, la disponibilità di principio a superare la lettera delle regole è il punto di rottura tra il moralismo formale, farisaico, e la moralità intesa come saggezza pratica che, andando al di là del dettato letterale, riesce a evitare l'esito perdente del *summum ius summa iniuria*.<sup>36</sup> Perciò, già osservando il modo di essere della persona nella cortesia, si può scorgere la sua statura morale, così che una persona davvero gentile non può che essere buona.

Dopo aver mostrato l'autonomia del sociale dal morale e aver presentato le tipologie e lo statuto deontico degli obblighi sociali, sarà ora opportuno discutere l'appartenenza. Appartenere, infatti, comporta obblighi intrinseci alla propria condizione di agente sociale che appartiene, perciò una teoria dell'appartenenza non può che innestarsi sulla teoria dell'obbligazione. Trattata quest'ultima, è giunto il tempo di andare alla prima.

#### **4. Legame e appartenenza**

Per cogliere lo specifico dell'appartenenza è utile il suo confronto con la dipendenza. Dipendenza e appartenenza, dal punto di vista di una teoria della

---

<sup>35</sup> Quando, ad esempio, durante lo scambio di un dono, si dice al donatario «Non dovevi», si vuole sottolineare proprio la sua libertà nel gesto. Oppure, quando si dice «Non me l'aspettavo», si premia la creatività dell'altro.

<sup>36</sup> M.T. CICERONE, *De officiis*, I 10.



relazione sociale, esprimono differenti e irriducibili forme di prossimità relazionale. Si può dipendere da qualcuno senza appartenergli e si può appartenere a qualcuno senza dipendere da lui. La dipendenza, sia essa storica o costante, rigida o generica, istituita o emergente, è l'esito di una mancanza ontologica, di un bisogno. L'appartenenza invece consiste in un di più ontologico di colui che appartiene, ossia il suo rientrare in un qualcosa di altro da sé, che contribuisce ad arricchire di determinazioni colui che appartiene. L'appartenenza consiste in una forma di unità con ciò di cui si è parte, in qualche modo. Nell'appartenenza, gli obblighi sociali sono interiorizzati, sono vissuti come forme costitutive del proprio agire e non come regole sociali estranee, di cui si subisce la forza normativa.

Per esplorare la nozione sociale di appartenenza, di seguito mi ispirerò largamente all'analisi fenomenologica svolta dal filosofo tedesco Dietrich von Hildebrand. Le sue ricerche, infatti, anche se largamente dimenticate, costituiscono una pietra miliare della filosofia sociale del Novecento.<sup>37</sup>

#### **4.1. Fenomenologia dell'appartenenza**

L'appartenenza in ambito sociale viene espressa dal pronome possessivo, o dall'aggettivo possessivo, anche se ci sono degli usi del pronome e dell'aggettivo possessivi che non comportano un'appartenenza sociale. Vi sono dei sensi di «mio» che sono banali ed estemporanei: si parla, ad esempio, del «mio bicchiere»,<sup>38</sup> o della «mia strada». Meno estemporaneo è invece il senso in cui ci si riferisce a una parte del proprio corpo, o alla sua funzionalità (1). Si parla perciò di «mio corpo», «mia gamba», «mia salute» e «mio sonno». L'appartenenza in questo caso è ineliminabile, non è l'esito di una scelta in qualche misura arbitraria e anzi essa sussiste anche senza che la persona ne sia consapevole. Tutti questi significati non hanno un diretto interesse per la filosofia sociale, ma per completezza vanno almeno tenuti presente, così da chiarire i limiti della tassonomia che segue, evitando equivoci. L'attenzione, nel presente contesto, va dunque accordata alle forme di appartenenza non rilevanti per l'agente sociale sul piano esistenziale e, soprattutto, relative all'entrare di questi in relazione con altri agenti sociali.

---

<sup>37</sup> In particolare si veda D. VON HILDEBRAND, *Essenza dell'amore*, trad. it. con testo tedesco a fronte a cura di P. Premoli De Marchi, Milano, Bompiani, 2003, pp. 496-545.

<sup>38</sup> L'espressione va interpretata nel senso di «il bicchiere dal quale bevo», altrimenti si veda sotto: (2).

Rispetto a (1), il secondo senso di «mio» riguarda la relazione di possesso (2). In questo senso, ad esempio, parliamo della «mia casa», del «mio vestito», del «mio denaro», del «mio cane». Il presente caso non comporta una relazione costitutiva, ineliminabile, con ciò di cui si predica il possesso. Vi è però una vicinanza tra (1) e (2), in quanto entrambi non dipendono da una presa di posizione nei confronti di ciò che è, poniamo, «mio» o «tuo». Il possesso è oggettivo, formale e ha, per certi aspetti, un carattere «legale», «giuridico». Non siamo ancora nell'ambito dell'appartenenza come relazione tra agenti, però se non ci fossero più agenti sociali questo senso dell'appartenenza non avrebbe ragione d'essere.

Un terzo senso riguarda l'appartenenza a un gruppo, o a una qualche realtà sociale (3). Si parla, perciò, della «mia famiglia», della «mia patria», del «mio partito». Non si tratta di qualcosa che è parte di me, come la «mia gamba», o di qualcosa che possiedo, come il «mio cavallo». In questo caso è l'agente sociale stesso ad appartenere. Non basta il semplice essere membri di una realtà collettiva per far scattare questa forma di appartenenza. Infatti, ciascun essere umano è membro della razza umana, ma sarebbe bizzarro dire che le appartiene mediante espressioni come «la mia comunità umana». Quest'ultima, infatti, designa tutti gli esseri umani, mentre l'appartenenza che qui discuto riguarda un gruppo distinto da altri. Il «mio» qui si contrappone a un «tuo», comporta una qualche esclusività. In ciò il senso di appartenenza è simile a quelli sopra esaminati. Se vi è una «mia famiglia», vi sono famiglie alle quali non appartengo. Questa forma di appartenenza può comportare una forma patologica, in coloro che vivono l'appartenenza una proiezione estensiva del loro *ego*. Si pensi allo sciovinista che ritiene che la propria nazione sia la più grande e più importante tra tutte. Lui perciò si sente importante perché è parte di qualcosa di grande e importante. Si tratta di una forma patologica di appartenenza, che trova il corrispettivo normale nel patriota, semplicemente consapevole del legame e della responsabilità che ha nei confronti del proprio Paese.

Nel caso in cui il rapporto sia tra due agenti sociali, si ha un tipo di appartenenza irriducibile al precedente (4). Questa tipologia si articola in tre sottocategorie, a seconda che il rapporto sia verso un superiore (4a), un pari (4b), o un subordinato (4c). In questo senso, ad esempio, il servo parlerà del «suo» padrone, il suddito del «suo» sovrano, il bambino parlerà di «sua» madre, o di «suo» padre. Per contro, il

padrone parlerà del «suo» servitore, il sovrano dei «suoi» sudditi, ecc. Si tratta di relazioni reciproche e simmetriche solo in alcuni casi come quello tra camerati, colleghi e fratelli (se vicini d'età o, ancora meglio, gemelli). Nei rapporti verso un superiore, il «mio» non è una proiezione dell'*ego*, anche se vi può essere una forma patologica di questa forma di appartenenza. Ciò è esemplificato dal bambino che vive l'importanza del padre, o della madre, non solo come motivo di orgoglio, ma come se l'importanza del padre si partecipasse a lui. Diversamente dal caso dello sciovinista, di cui si è detto, qui più che di proiezione estensiva del proprio *ego* si dovrebbe parlare di elevazione del *ego*. Nel caso di un rapporto tra superiore e subordinato è più grande il rischio che si instanzi una forma patologica. Solitamente con (4) si ha un'appartenenza non esclusivamente formale. Il rapporto a due può essere però anche strettamente formale, se vi è un atto sociale che lo pone in essere e a esso non si accompagna un rapporto connotato affettivamente e indirizzato a un orizzonte assiologico. In ogni caso, i due agiscono come un «noi», al punto che può capitare che certi atti, o decisioni, si possano realizzare, o prendere, solo insieme. È questo, ad esempio, il caso in cui due si associano dando vita a un rapporto di tipo formale, giuridico.

Il quinto tipo di appartenenza consiste nel radicamento in un ambiente sociale che si sente familiare, in cui ci si sente a proprio agio, ci si sente «a casa» (5). Non è una questione di abitudine. La cosa risulta più chiara pensando al contrario della familiarità: l'estraneità. Chi è stato all'estero, magari in un paese di cui non conosceva la lingua, i costumi, le abitudini, ha ben chiaro cosa significhi in termini esistenziali provare estraneità verso ciò che si ha intorno. L'estraneità è opprimente, ci si sente tagliati fuori. Per contro, ciò che è familiare, oltre ad essere noto, non è ostile e anzi è piacevole e accessibile. Naturalmente, questa forma di appartenenza può accompagnare quella in cui si è parte di un gruppo sociale (3). Si può insomma essere parte di una famiglia e sentirsi a casa nel suo ambito e, anzi, è normale che ciò avvenga, ma non è necessario che sia così. Perciò i due momenti, l'essere membro e il sentirsi a proprio agio, sono concettualmente distinti, sono tipologie di appartenenza irriducibili.

Il «mio» che scaturisce dall'amore individua un'ulteriore tipologia di appartenenza (6). Qui a dominare non è il possesso dell'altro, semmai il contrario,

ciò che caratterizza l'amore è il donarsi all'altro, il dirgli «sono tuo». Il donarsi nell'amore poi non è un perdersi, ma un ritrovarsi. In questo tipo di rapporto l'altro non viene trattato come un'estensione dell'*ego*, né c'è in questa forma di rapporto un appropriarsi dell'altro. Egli è «mio» perché, nell'amore, si forma tra gli amanti una unità.

La penultima tipologia di appartenenza è quella che si instaura nel matrimonio, così che si dice «mio marito», o «mia moglie» (7). Alla tipologia precedente, esito di un legame emergente, si aggiunge qui un momento formale. Quest'ultimo può sussistere, in senso stretto, anche in mancanza del legame emergente. In tal caso sarebbe il puro esito di un atto sociale: un tale legame sarebbe come un involucro senza anima. In ogni caso, questo momento formale è altro e irriducibile al momento discusso in (6). Esso pone in essere nuovi obblighi e diritti. Del resto, nel matrimonio per convenienza, ove cioè sussiste l'accordo, ma non vi è amore reciproco, non si ha unità, ma una forma di possesso dell'altro, fondata su un reciproco consenso.

Infine, l'ottava forma di appartenenza consiste nella relazione d'amore tra genitori e figli (8). L'appartenenza, in questo caso, è oggettivamente preesistente alle prese di posizioni individuali, diversamente dai due casi precedenti in cui la presa di posizione individuale era decisiva. Si è genitori a prescindere dal proprio amore per il figlio: i genitori aspettano il «loro» bambino quando ancora questi non è nato (il legame c'è *già* quando lui non c'è *ancora*). Il bambino scopre i genitori come «suoi» genitori. L'appartenenza è oggettiva e sussiste indipendentemente dall'amore. Può anzi accadere che quando i figli crescono non si dia più nessun amore e, tuttavia, resta un «senso del mio» e con esso gli obblighi scaturenti da questa appartenenza oggettiva: tanto quelli dei genitori verso i figli, quanto quelli dei figli verso i genitori.

Si vede dunque che le appartenenze si possono incrociare, sovrapporre e consolidare a vicenda: si può, ad esempio, appartenere a una famiglia sentendosene parte (3), sentendosi di appartenere a quel contesto sociale, cioè sentendosi a proprio agio in quell'ambiente (5), ci si può spendere per i propri familiari, amandoli al punto di donarsi loro (6), riconoscendo il rapporto formale fondato sul consenso reciproco (7), sentendosi «dati» gli uni agli altri (8). Se l'ultimo tipo di appartenenza è indipendente dall'accettazione ed emerge da come vanno le cose, gli altri si mantengono grazie ai meccanismi conservativi del legame, di cui tratterò di seguito.

## 5. Meccanismi conservativi del legame sociale

I meccanismi originanti la costituzione del legame sociale spontaneo e non istituito, possono essere ricondotti a forme piuttosto meccaniche come l'*imprinting*, o a forme meno rigide come l'attaccamento emozionale.<sup>39</sup> Quanto all'*imprinting*, esso gioca ad esempio un ruolo importante per gli uccelli che, come ha mostrato l'etologia e in particolare il lavoro di Konrad Lorenz, nei primi momenti di vita si legano al primo oggetto abbastanza grande in movimento che vedono, trattandolo poi come se esso fosse la loro madre. Così che se essi vedono, poniamo, un essere umano, cominciano a seguirlo. L'attaccamento emozionale svolge poi un ruolo importante in molte specie. Ad esempio, nelle scimmie esso fa sì che una madre si prenda cura di un suo piccolo di qualche mese al quale si è affezionata e lo preferisca a un suo neonato che non può aggrapparsi, anche quando il piccolo è malato e perciò è altrettanto impossibilitato ad aggrapparsi quanto il neonato. La forza naturale di questi meccanismi di costituzione del legame non rende necessario il darsi di altri meccanismi di rinforzo e mantenimento.

Lo stesso non vale per il legame in senso stretto che si instaura tra esseri umani. Una volta costituitosi, la conservazione del legame sociale in senso stretto dipende da scelte consapevoli che vanno accettate nuovamente, ridecise o, magari, rinegoziate. Più specificamente, il legame sociale in senso stretto dipende dalla buona volontà degli agenti sociali, ma anche e soprattutto dai forti, potenti, meccanismi di conservazione che agiscono sulla motivazione stessa incentivandola, o disincentivando la motivazione ad agire contro il legame. Si entra qui nell'ambito dei meccanismi conservativi tipici dei legami umani.

La sociologa Dorothy Louise Zinn, ad esempio, discutendo la forma di legame sociale che è il clientelismo, dimostra le ramificazioni di questo non solo in ambito parentale, ma anche in altri ambiti come quello politico, economico e religioso.<sup>40</sup> L'autrice mostra come il clientelismo si esprima attraverso pratiche come la raccomandazione. Al riguardo Zinn osserva che in Italia, nel Meridione, alla fine della Prima Repubblica, si diffuse inizialmente grande ottimismo riguardo alla

---

<sup>39</sup> Riprendo, in parte, il lavoro di Mariam Thalos e Chrisoula Andreou (cfr. M. THALOS, C. ANDREOU, *Of Human Bonding: An Essay on the Natural History of Agency*, in *Public Reason*, 2 (2009), pp. 46-73).

<sup>40</sup> D.L. ZINN, *La raccomandazione. Clientelismo vecchio e nuovo*, trad. it. di C. Dominijanni, Roma, Donzelli, 2001, p. 55.

possibilità di un cambiamento del sistema. Tuttavia, alla luce di ciò che effettivamente avvenne dopo tale cambiamento, la studiosa scrive amaramente: «Siamo costretti a concludere che non si può tagliare la testa al toro limitandoci a dare un giro di vite alle sue [*scil.* della raccomandazione] forme più appariscenti, come la tangente». <sup>41</sup> Le regole sociali di legame, nel bene e nel male, sono profonde e pervasive, così che sradicarle spesso è un'impresa assai difficile.

Di seguito discuterò brevemente i principali meccanismi conservativi del legame sociale tra gli esseri umani. Essi sono stati oggetto delle ricerche della psicologia e della filosofia sociale, oltre che della sociologia.

### **5.1. Fedeltà all'origine del legame sociale**

Prima di presentare e discutere le motivazioni estrinseche e intrinseche, che raccolgono i meccanismi conservativi del legame, bisogna ricordare quella che, in linea di principio, è la sua più importante *ratio* di conservazione. Si tratta della fedeltà all'origine del legame sociale, sia essa storica, o di altra natura. In particolare quando si va all'origine storica del legame, la fedeltà consiste nel fare memoria, cioè nel rivivere come presente l'origine storica del legame, sorprenderne la ragione nel suo inizio.

In una società incapace di memoria il legame è destinato a sciogliersi presto e il corpo sociale sarà liquido, instabile. Si può essere capaci di ricordare, di documentare gli eventi, eppure incapaci di fare memoria. Si può, ad esempio, avere tutte le foto dei primi momenti di una grande amicizia, eppure essere incapaci di fare memoria ritornando alle ragioni di fascino e affinità che l'avevano suscitata. Viceversa si può essere tanto legati alla memoria da essere indisponibili al cambiamento, persino al più innocente, così che la memoria può diventare la giustificazione del conservatorismo fine a se stesso e può allontanare dal resto del corpo sociale, quando questo si trasforma.

Tale tipologia di meccanismo conservativo non è classificabile tra le ragioni estrinseche, per ovvi motivi, ma nemmeno è classificabile tra quelle intrinseche. Infatti, per coglierla non si deve guardare al legame in quanto tale, ma a come esso si

---

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 56.

è costituito. Si deve perciò prestare attenzione a qualcosa di esterno al legame stesso e all'agente in legame, eppure di intimamente legato all'essere del legame.

Questo meccanismo conservativo è scontato e, in parte, superfluo nei legami istituiti: l'origine del legame è il suo atto di istituzione, atto senza il quale il legame formale non si dà. Normalmente però l'esigenza di una fedeltà all'origine non si dà nel legame istituito, perché esso avvia procedure pragmatiche che lo continuano automaticamente, così che la realtà sociale si mantiene nella *routine*. Non è invece affatto scontato che ci si rifaccia a tale meccanismo per quanto riguarda i legami emergenti nei quali la contrattazione del rapporto è continua e può comportare cambiamenti tali che la memoria delle origini non fa che rendere più dolora la constatazione che le cose sono irrimediabilmente mutate. Normalmente però, riandare alle origini, consente di cogliere il momento positivo e motivante il legame, la storia del suo costituirsi e rafforzarsi, così da rinnovare nel presente le motivazioni per continuarlo.

## 5.2. Motivazione estrinseca

Le motivazioni estrinseche alla conservazione del legame sono quelle più precarie, dato che dipendono dalle circostanze e quindi possono essere sul momento buone motivazioni per la costituzione del legame, ma non sono altrettanto buone per la sua conservazione. Un legame che emerga dall'attrazione fisica viene meno allo sfiorire di questa. Un legame che emerga dal suo essere funzionale al conseguimento di un qualche piacere, è destinato a sciogliersi al venire meno della capacità dell'altro (o degli altri) di rendere disponibile il piacere desiderato, o al venire meno dell'interesse a conseguire quel tipo di piacere. Un legame costituitosi per ragioni di utilità, se non si evolve, cesserà al venire meno dell'utilità, come notava già Aristotele.<sup>42</sup> Il perdurare dell'attrazione fisica, del piacere (e della sua ricerca) e dell'utile sono però motivazioni per la conservazione del legame. Si tratta di forme di legame in senso ampio, come ho spiegato svolgendo una fenomenologia delle forme di relazione.<sup>43</sup>

A volte la minaccia dell'uso della violenza può accompagnare gli obblighi sociali imposti dall'esterno, come nel caso in cui si impone il ruolo di schiavo a un

---

<sup>42</sup> ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, VIII, 3, 1156a-b.

<sup>43</sup> Cfr. *supra*, cap. II, § 3.1.

essere umano. Questo tipo di pressione assicura la durata del legame fin che c'è la minaccia dell'uso della forza. Solitamente però le motivazioni estrinseche non sono poi così drammatiche e consistono in richieste esplicite e pressioni psicologiche a conformarsi al gruppo, a non esporsi alla critica, a compiacere i membri di riferimento del proprio gruppo di appartenenza.

Una tipologia diversa di motivazione estrinseca alla conservazione del legame sociale consiste nel mantenimento dell'equilibrio di Nash. Esso, studiato dalla teoria dei giochi, consiste in quella strategia che comporta il mantenere la propria scelta precedente, non essendo conveniente cambiarla, se anche gli altri non cambiano la loro. Da un punto di vista sociale, vivendo, ad esempio, nella società borghese ottocentesca, divorziare comporta il fatto di sottoporsi a una serie di sanzioni sociali pesanti che fungono da deterrente. Una tale scelta potrebbe convenire solo se i costumi mutassero e il divorzio fosse considerato socialmente accettabile. Non c'è dunque da stupirsi che il matrimonio borghese sia stato bollato come un rapporto ipocrita. Si vede qui che l'ipocrisia è prima di tutto un fenomeno determinato socialmente che comporta atti di rilevanza morale.<sup>44</sup> La ragione del legame, in questo caso, non è dunque il semplice diretto e convinto assenso al legame stesso, ma il timore delle conseguenze sociali della rottura. L'equilibrio di Nash fornisce dunque una motivazione estrinseca, perché motiva allo *status quo* sulla base dell'argomento che cambiare non conviene. L'agente sociale perciò non è motivato a compiere altre scelte anzi ne è disincentivato, così che tutte le alternative disponibili, stanti le cose come stanno, sono svantaggiose. Abbiamo di fronte, nell'equilibrio di Nash, un meccanismo potentemente conservatore, soprattutto se il prezzo da pagare per uscire dalla pratica comune è molto alto e la speranza che il sistema si modifichi, remota. Potrebbe infatti succedere che la propria scelta controcorrente avvii un processo di crisi della regola sociale, ma a colui che viola la regola, intanto, le sanzioni saranno inflitte.

---

<sup>44</sup> Prima di arrogarsi il diritto di giudicare dal punto di vista morale l'ipocrisia, bisognerebbe svolgere un'accurata analisi sociale, così da comprendere il grado di responsabilità dell'agente sociale, date le pressioni del suo contesto sociale di appartenenza.



### 5.3. Motivazione intrinseca e sensi di colpa

La motivazione intrinseca a mantenere il legame è la tipologia più solida di meccanismo conservativo del legame sociale, soprattutto se è condivisa da coloro che sono in legame.<sup>45</sup> La scelta consapevole di stare col gruppo è il più semplice dei meccanismi, ma forse non il più potente e pervasivo perché nella realtà sociale l'implicito, il non detto, il non tematizzato solitamente è di gran lunga più pervasivo e influente di ciò che viene deciso consapevolmente. Di certo la scelta consapevole non è terreno di indagine della filosofia della socialità, rientrando piuttosto nel campo della psicologia. La motivazione intrinseca, per eccellenza, consiste nell'interiorizzazione della norma e, in subordine, dei sensi di colpa. Essa è, oltretutto, pervasiva nell'azione dell'agente sociale, perché traspare coerentemente in tutto il suo agire, essendo una motivazione di fondo, di quelle che per lo più rimangono inconscie. La motivazione intrinseca consente un più naturale e spontaneo coordinamento da parte dell'agente sociale di se stesso con gli altri. È lo stesso agente a stabilire la prossimità e la distanza dagli altri e con ciò egli guadagna una autopercezione tendenzialmente non dilemmatica del proprio essere con gli altri.<sup>46</sup>

Tito Magri ha scritto che la filosofia morale può fare a meno del concetto di colpa.<sup>47</sup> Se anche ciò alla fine si rivelasse falso, bisogna ammettere che ci sono delle vie *prima facie* plausibili per sostenerlo (la colpa non è un requisito logico della moralità), però sarebbe implausibile sostenere che la filosofia della realtà sociale possa fare a meno del concetto di colpa. O almeno, essa non ne può fare a meno se vuole dare conto della pratica di deliberazione dell'agente sociale. In genere, infatti, diffiderei di una teoria normativa della pratica che non giunga fino a un'analisi del momento pratico-deliberativo, dato che in esso capita di frequente che principi nobili e teoricamente validi vengano predominati da principi più prosaici, ma più urgenti.

---

<sup>45</sup> Su questo tema, in psicologia, la Self Determination Theory (SDT) fornisce un contributo importante, purtroppo non molto conosciuto in Italia (cfr. T. GOMIERO, E. WEGER, E. DE BASTIANI, *Le "Ragioni del cuore". La teoria della motivazione tra esigenze di base, autoregolazione e giudizio*, in corso di pubblicazione presso Liguori; il volume tra l'altro fornisce la traduzione italiana di un testo dei due autori più rappresentativi della SDT: E.L. DECI, R.M. RYAN, *The "what" and "why" of goal pursuits: Human needs and the self-determination of behavior*, in *Psychological Inquiry*, 11 (2000), pp. 227-268).

<sup>46</sup> Sul coordinamento, cfr. *infra*, cap. V, § 5.2.1. Le conseguenze etiche di queste considerazioni in ambito medico-terapeutico sono notevoli, come ha mostrato la Self Determination Theory.

<sup>47</sup> T. MAGRI, *Torto e colpa in filosofia morale*, in C. Castelfranchi, R. D'Amico, I. Poggi, *Sensi di colpa. Aspetti cognitivi, affettivi e relazionali*, Firenze, Giunti, 1994, pp. 26-44. L'autore non distingue tra morale e sociale e perciò, a ragione, segnala il fatto che la colpa non è necessaria per l'etica, ma sembra sfuggirgli che è necessaria per una teoria della prassi.

La sfida interessante è capire quando e perché ciò avvenga e spiegarlo in una teoria che prenda atto dell'esistente, senza rinunciare a essere normativa.

Il senso di colpa è stato lungamente studiato. Hebert Marcuse, com'è noto, ne ha fatto addirittura l'origine della civiltà, spiegandolo in questi termini: «esso introietta negli individui, e quindi sostiene, le principali proibizioni, costruzioni, e differimenti della soddisfazione, dalle quali dipende la civiltà».<sup>48</sup> La psicoanalisi l'ha considerato la causa della maggior parte delle manifestazioni psicopatologiche, il comportamentismo l'ha ridotto a paura della punizione, l'antropologia ne ha enfatizzato le somiglianze e differenze con la vergogna.<sup>49</sup> Diversamente da quanto può sembrare a prima vista, il senso di colpa non è una semplice sanzione interiore alla trasgressione di una norma, altrimenti non si saprebbe dare conto del senso di colpa dell'innocente, del fortunato o dell'invidiato. Castelfranchi ha persuasivamente argomentato che «non ci può essere senso di colpa senza aspetti di equità e di giustizia».<sup>50</sup> A partire infatti dal senso di equità e di giustizia si riesce a dare conto del senso di colpa da danno e del senso di colpa da trasgressione, ma anche del senso di colpa senza colpa, ossia quello provato dall'innocente, dal fortunato o dall'invidiato.

La ragion d'essere del senso di colpa è il fatto che esso favorisce i meccanismi di coesione sociale in funzione preventiva e in funzione riparativa. Per quanto riguarda la funzione preventiva, siccome si tratta di un sentimento negativo, prevenendolo l'agente si conforma alle regole di gruppo. Esso fornisce una spinta talvolta sottile, sempre pervasiva a conformarsi al gruppo, ad agire per il gruppo o, in genere, in maniera tale che il gruppo accetti (perdoni) colui che prova tale sentimento. Esso trattiene dall'assumere atteggiamenti da baro subdolo, cioè quei modi di fare tipici di colui che nascostamente viola le regole dell'equità. La norma interiorizzata punisce il baro subdolo col senso di colpa. Come insegna la storia dell'anello di Gige,<sup>51</sup> questo meccanismo può funzionare in casi normali, ma è difficile resistere alla tentazione,

---

<sup>48</sup> H. MARCUSE, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Beacon, 1955; trad. it. di L. Bassi, *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 2001, p. 103.

<sup>49</sup> C. CASTELFRANCHI, R. D'AMICO, I. POGGI, *Sensi di colpa. Aspetti cognitivi, affettivi e relazionali*, Firenze, Giunti, 1994.

<sup>50</sup> C. CASTELFRANCHI, *Colpevol-mente. Alcuni punti (interrogativi) sui Sensi di Colpa*, in Castelfranchi, D'Amico, Poggi, *Sensi di colpa cit.*, pp. 84.

<sup>51</sup> Si tratta della famosa storia, narrata da Platone ne *La Repubblica* (II, 359d-360b), del pastore Gige. Questi, trovato un anello magico che garantiva l'invisibilità, lo usò per sedurre la moglie del re e, con l'aiuto di lei, uccidere il sovrano.

se la posta in gioco è alta e, con poco o nessun rischio, è facile ottenerla. Per quanto riguarda poi la funzione riparativa, essa serve a stabilizzare il legame. Se, ad esempio, si è venuto meno a un obbligo sociale, ormai il danno è fatto. Non si può tornare indietro, ma il senso di colpa è motivante a che si compiano atti riparatori. Questi possono non ripare il torto, ma favoriscono la pacificazione e il riottenimento dell'equità e della stabilità del legame.

### 5.3.1. Jaspers e i tipi di colpa

Karl Jaspers si è occupato del tema della colpa in *La questione della colpa*, che raccoglie le lezioni da lui tenute coraggiosamente ad Heidelberg nel 1946, alla fine del secondo conflitto mondiale.<sup>52</sup> Egli distingue quattro tipi di colpa: la colpa criminale, la colpa politica, la colpa morale e la colpa metafisica. Il primo tipo, che Umberto Galimberti preferisce chiamare «colpa giuridica» offrendo una alternativa interessante,<sup>53</sup> riguarda la trasgressione della legge (il foro che decide su questa colpa, afferma Jaspers, è il tribunale). Il secondo tipo è la colpa politica e riguarda gli uomini di Stato tanto quanto i cittadini. La colpa qui dipende dal fatto che ciascuno è corresponsabile delle cose che vengono decise. L'istanza di fronte alla quale tale colpa è valutata, nota Jaspers, è la volontà del vincitore, il quale può autolimitarsi usando il diritto naturale, o diritto dei popoli. La colpa morale, cioè il terzo tipo, è individuale, afferma Jaspers, così che la giustificazione «gli ordini sono ordini» non è una scusa valida a questo livello. Il foro di fronte a cui questa colpa viene giudicata è, dice l'autore, la *propria coscienza* e gli amici, cioè le persone più care, quelle dalle quali si è amati.<sup>54</sup> Infine, resta quella che l'autore chiama «colpa metafisica». Si tratta, afferma Jaspers, di una «*solidarietà* la quale fa sì che ciascuno sia in un certo senso corresponsabile per tutte le ingiustizie e i torti che si verificano nel mondo, specialmente per quei delitti che hanno luogo in sua presenza o con la sua

---

<sup>52</sup> K. JASPERS, *Die Schuldfrage*, München, Piper, 1965; trad. it. di A. Pinotti, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Milano, Cortina, 1996. È il caso di ricordare che Jaspers fu una vittima del regime nazista, dato che essendo sposato con una ebrea, dovette fuggire in Svizzera. Tuttavia Jaspers, nel testo, nel complesso è molto equilibrato e riflette sul tema delle colpe della Germania da filosofo e da tedesco. Mi pare interessante che egli, nella *Postfazione* (1962), scriva che «Il testo voleva anche contribuire a rendere possibile un nuovo legame con i vincitori, come un legame di uomini tra uomini» (*ivi*, p. 134). Il riconoscimento della colpa diventa perciò intenzionalmente, nel gesto di Jaspers, un primo atto di rappacificazione.

<sup>53</sup> Cfr. U. GALIMBERTI, *Le figure della colpa in Buber, Jaspers e Anders*, in M. Buber, *Colpa e sensi di colpa*, Milano, Apogeo, 2008, pp. 101-114.

<sup>54</sup> JASPERS, *La questione della colpa*, trad. it. cit., p. 22.

consapevolezza».<sup>55</sup> Anche alla luce del momento storico in cui Jaspers scrive quanto riportato di seguito, le sue parole sono estremamente chiare e drammatiche: «Il fatto che uno è ancora in vita, quando sono accadute delle cose del genere, costituisce per lui una colpa incancellabile. Nella nostra qualità di uomini, a meno che la fortuna non ci risparmi situazioni di tal genere, giungiamo a un limite estremo, in cui siamo costretti a scegliere: o rischiare la nostra vita incondizionatamente e senza alcuno scopo, perché senza alcuna prospettiva di successo, o preferire di rimanere in vita solo perché è impossibile riuscire».<sup>56</sup> Colui che giudica di questa colpa, dice Jaspers, è Dio. Il popolo tedesco, secondo la diagnosi di Jaspers, sembrerebbe colpevole di non aver manifestato la propria opposizione a quanto avveniva. Poiché la colpevolezza riguarda l'individuo, piuttosto che il collettivo, la colpevolezza è di non aver manifestato *inutilmente* la propria opposizione a quanto avveniva, dato che il comportamento individuale non aveva alcuna prospettiva di successo.

I legami sociali e il problema della colpa vanno ritrovati nella vicenda di cui qui si tratta in almeno due opposte direzioni: da un lato nei legami tra coloro che sostennero il nazismo e le sue opere, dall'altro nella mancanza dei legami solidaristici con le vittime innocenti del regime. I legami sociali scattarono con la struttura formale, militare e burocratica, messa in atto dal regime: essi comportavano obblighi a più livelli, non solo sociali, ma anche politici (seguire il governo), e giuridici (obbedire alla legge). I vari livelli si assommavano e creavano una forte pressione, alla quale si aggiungevano le pressioni della propaganda e le minacce della violenza verso gli oppositori. Non stupisce che gli obblighi derivanti da tali legami, per le ragioni dette, finissero con l'essere predominanti sui legami solidaristici con le vittime innocenti del nazismo, rispetto alle quali, va ricordato, i più non conoscevano le atrocità che venivano commesse.

Se, da un lato, l'analisi di Jaspers è acuta e umanamente nobile, dall'altro lato mi pare che vada chiarita in un passaggio importante e integrata in una sua mancanza. Jaspers infatti introduce la nozione di «colpa metafisica», che consisterebbe in una mancata solidarietà universale e, d'altra parte, non riconosce una colpa sociale.

Parlare di colpa per «tutte le ingiustizie e i torti che si verificano nel mondo» può sembrare eccessivo e l'aggiunta «specialmente per quei delitti che hanno luogo in

---

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> JASPERS, *La questione della colpa*, trad. it. cit., pp. 22-23.

sua presenza o con la sua consapevolezza» non cambia le cose, perché non restringe la pretesa iniziale, ne aggiunge solo una clausola di gravità. Come si può essere responsabili anche di ciò che non è in alcun modo alla propria portata? La tesi di Jaspers si può capire in termini analogici: come il parente, o un congiunto, di qualcuno il quale sia caduto in disgrazia può portare a sua volta la colpa del congiunto anche se non è direttamente responsabile di quanto il primo è accusato, così ciascun uomo è corresponsabile degli atti di tutti gli altri membri della famiglia umana di fronte a Dio. Si tratta in effetti di una tesi metafisica, nel senso tradizionale del termine, che si appoggia sulla tesi che gli uomini sono un corpo sociale in cui ciascuno è in qualche modo legato a tutti gli altri. Non occupandomi qui di metafisica (se non nel senso molto ristretto che ho spiegato), lascio aperto questo senso della nozione di colpa. Colgo però l'occasione per sottolineare l'intuizione sottesa a questa tesi, cioè che la propagazione della responsabilità segue i canali del legame.

Introducendo la nozione di colpa sociale alla tassonomia di Jaspers, si potrebbe riconoscere che alcune persone, ossia coloro che sono entrate direttamente in una qualche forma di legame con le vittime, hanno contratto colpe proporzionate: (1) alla gravità del male commesso contro le vittime, (2) alla forza del legame che avevano con esse e (3) alla prossimità del rapporto. Il vincolo solidaristico è una forma di legame che ha rilevanza sociale e morale, perciò la solidarietà di cui Jaspers parla andrebbe ricondotta a questi ambiti. Ammettere una colpa sociale aiuta a integrare la lista delle istanze di fronte a cui la colpa va giudicata. Nella lista di Jaspers, stranamente, le vittime non sono tra le istanze. Nel rapporto sociale, la colpa verso qualcuno deve trovare in lui stesso l'istanza di giudizio sulla riparabilità del torto inflitto. Una colpa senza ricerca di riconciliazione con colui verso il quale la si è contratta è qualcosa di monco. Se la colpa è un sentimento, sarebbe un sentimento ipocrita. Se invece essa è uno stigma dell'essere giudicato colpevole, essa non può sperare nella purificazione, perché a questo livello è la parte lesa a dover accordare tale purificazione. Il fatto che a volte la colpa sia tale che la vittima non c'è più, evidenzia l'estrema gravità della colpa e la tragica e irreversibile impossibilità di una riconciliazione, appena attenuata nella riparazione verso chi, con gli scomparsi, era in legame, così che l'entità della riparazione è proporzionata al grado di legame. In

quei casi non resta che la speranza che ciò che è impossibile sul piano sociale sia una possibilità della metafisica di cui qui non tratto.

## 6. Patologie del legame sociale

Un approccio ingenuamente e popolarmente romantico al legame sociale lo idealizza e ne coglie i molti aspetti apprezzabili ed esistenzialmente urgenti. Anche senza esagerare il valore del legame sociale, bisogna riconoscere che esso svolge una funzione essenziale, in quanto costituisce le reti che sostengono l'agire cooperativo e offre al tessuto sociale una trama relativamente stabile, così da sostenere la formazione e il processo di integrazione di nuovi agenti. Per gli esseri umani esso svolge una funzione insostituibile, fornendo ragioni di vita e rendendo l'esistenza degna di essere vissuta. Una teoria sociale che però voglia essere fedele al dato, deve prenderne in esame anche gli aspetti *strutturalmente* problematici ed eventualmente esistenzialmente drammatici. Per questa ragione, un'indicazione delle patologie del legame sociale è qui necessaria.

Bisogna allora riconoscere che il legame sociale, per il suo esserci ma anche per la sua assenza, a volte è asfissiante, può creare obblighi insopportabili, essere fonte di sofferenza, può compromettere il benessere individuale e persino portare alla morte.<sup>57</sup> Questa situazione va riconosciuta, altrimenti non si capisce la paura di legarsi, diffusa nella società contemporanea.<sup>58</sup> Identificare tali elementi di crisi come delle patologie è un'implicita indicazione del fatto che il legame sociale non è da temere di per sé, ma va compreso e neutralizzato quando degenera. Sosterrò che la principale via di uscita dalle patologie del sociale consiste nel passare dal sociale al morale. Ovvero, detto con altre parole, la terapia contro la patologia del legame sociale consiste nell'adozione dei doveri morali, considerandoli perciò predominanti.

---

<sup>57</sup> Vi è, come ha mostrato Durkheim, un nesso tra legame e suicidio (cfr. É. DURKHEIM, *Le Suicide. Étude de sociologie*, Paris, Félix Alcan, 1897; trad. it. di M.-J. Cambieri Tosi, *Il suicidio. Studio di sociologia*, in Id., *Il suicidio, L'educazione morale*, Torino, UTET, 1969, pp. 57-460). Egli ha mostrato che l'anomia, cioè la scomparsa degli obblighi, che si instaura in seguito alla rottura dei legami, è una fonte importante di suicidio. Egli, tra l'altro, documenta come molte legislazioni puniscano il suicida o, meglio, colui che tenta il suicidio. È chiaro dalla sua analisi che ciò che la legge esprime è il desiderio di rivalsa della comunità sulla scelta dell'individuo di rompere unilateralmente il legame con essa.

<sup>58</sup> Z. BAUMAN, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000; trad. it. di S. Minucci, *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2002; Z. BAUMAN, *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge, Polity Press, 2003; trad. it. di S. Minucci, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

Il modello che propongo costituisce un'alternativa alle posizioni di Hegel e Rousseau perlomeno nell'interpretazione di esse fornita da Axel Honneth. Nel suo *Patologie del sociale*, Honneth contrappone i due filosofi moderni circa la spiegazione del momento patologico del sociale. Per Hegel l'originaria unità, la totalità etica, presente nelle condizioni di natura, o nell'antica Grecia, sarebbe stata compromessa dalla pratica dello scambio commerciale. Quella borghese sarebbe perciò una società atomizzata, cioè l'esito di una scissione. Honneth sintetizza con le seguenti parole la conclusione di Hegel circa questa situazione: «La vita sociale, che Hegel contempla, è quindi contrassegnata da una perdita di universalità che ha conseguenze patologiche tanto per i soggetti quanto per la collettività: nel singolo individuo – dal momento che non è più incluso costitutivamente nella sfera pubblica – si fronteggiano perciò astrattamente il dovere e l'inclinazione, come nella società i membri atomizzati fronteggiano le istituzioni divenute prive di vita».<sup>59</sup> La patologia dunque consisterebbe nella scissione di un'unità, nella rottura del legame, tale da portare a una società atomistica in cui l'universalità originaria è perduta. Per Rousseau, invece, il momento di origine non sarebbe un'unità, ma consisterebbe nelle individualità poste le une accanto alle altre e la patologia si avrebbe nel costituirsi del legame, nel formarsi dell'unità, così che la civiltà porterebbe alla degradazione dell'individuo. Entrambi gli autori guardano al legame come al termine del problema sociale, al nucleo dal quale si origina la patologia, quello che cambia è la prospettiva: per Hegel il problema è il legame che ci dovrebbe essere, ma che è andato perduto; per Rousseau invece il problema è il legame costituitosi, il legame avvelenatore delle originarie buone disposizioni dell'individuo.

In quanto segue proporrò una spiegazione del momento patologico alternativa a quelle di Hegel e Rousseau. Ritengo che il darsi di un momento patologico nel legame sociale non dipenda dal legame in quanto tale (per il suo costituirsi, o disfarsi), ma da alcune modalità dello svolgersi del legame sociale stesso. Si tratta di una risposta per certi versi più semplice, perché non è costretta a ipotizzare un'implausibile unità originaria, come fa Hegel, né un'altrettanto implausibile innocenza originaria degli esseri umani, come fa Rousseau. Per altri versi tale

---

<sup>59</sup> A. HONNETH (hrsg.), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgabe der Sozialphilosophie*, Frankfurt a.M., Fischer, 1994; trad. it. di A. Borsari, *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, in *Iride*, 9 (1996), p. 305.

soluzione è più complessa, perché costringe a un *excursus* analitico esplicativo delle molteplici modalità di costituzione patologica del legame. I prossimi paragrafi hanno una funzione illustrativa della mia tesi. Essi rinunciano a un approccio sistematico, che porterebbe allo svolgimento di una monografia autonoma. Tra le patologie andrebbero infatti discusse l'estraniamento, la spersonalizzazione, la perdita della comunità, la massificazione: temi che hanno già attirato l'attenzione degli studiosi di filosofia sociale. I pochi casi che, invece, ho scelto di discutere di seguito conservano una *ratio* interna esemplare e organica. Il primo mostrerà una tipologia di patologia a danno degli agenti in legame, il secondo discuterà una tipologia di patologia a danno del legame stesso, il terzo si occuperà di una patologia che danneggia la società intera, cornice di quel legame.

### **6.1. Legame distruttivo degli agenti in legame**

La forma patologica che qui discuto dipende da un'interazione emergente che, per le qualità degli agenti, o le loro preferenze, o i loro fini, o la loro strategia nel comunicare,<sup>60</sup> li mette in condizione di essere vincolati socialmente e al contempo di farsi reciprocamente del male. Stranamente, più saldo è il legame, più esso è distruttivo di alcuni (o tutti) gli agenti fra loro legati.

Un testo letterario che esemplifica questa tipologia di legame patologico è *Porta chiusa* (1943), il dramma teatrale di Jean Paul Sartre. Ines, Garcin ed Estella, i tre protagonisti, sono morti e sono all'inferno. La loro pena consiste nel tormentarsi a vicenda per l'eternità: non ne sono costretti da altri, essi infatti non escono dalla stanza nemmeno quando la porta, aperta, lo consentirebbe. Ciò che li motiva a farsi reciprocamente del male è la loro miseria umana: Ines, che è lesbica, è attratta da Estella e le piace tormentare Garcin; questi desidera che Ines non lo consideri un codardo; Estella cerca in Garcin qualcuno che la consoli, ma Ines non lascia che ciò succeda. La situazione è ben riassunta da Sartre che fa dire a Garcin: «Noi ci corriam

---

<sup>60</sup> Quest'ultimo caso è stato oggetto delle ricerche di Gregory Bateson, che ha ricondotto le patologie della relazione al doppio vincolo che, si noti, riguarda la comunicazione, non l'ontologia della relazione. Il doppio vincolo consiste in una comunicazione che risulta incoerente mettendo a confronto i due livelli in cui essa si dà, ossia quello esplicito nel momento strettamente linguistico e quello implicito nel momento della comunicazione non verbale (*Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Publishing Company, 1972; trad. it. di G. Longo, *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1976).



dietro l'un l'altro come i cavalli della giostra, senza mai raggiungerci».<sup>61</sup> Il loro legame indissolubile sorge sulle ceneri dei fallimenti dei legami da loro avuti in vita. Tra di loro si instaura un rapporto con la tragica prospettiva dell'eternità. Sartre, a ragione, conclude amaro per bocca di Garcin: «l'inferno sono gli altri»,<sup>62</sup> ma per essere preciso avrebbe dovuto aggiungere «talvolta». È però difficile rimproverarglielo: l'opera teatrale ne avrebbe perso troppo e, del resto, che un dannato lo dica è verosimile.

L'esempio fornito da testo teatrale è brillante nel mostrare quanto urgente sarebbe, nel caso di un rapporto malsano di questo tipo, l'adozione di un comportamento in cui il morale predomini sul sociale, formatosi a partire dall'inclinazione caratteriale costituitasi nell'esperienza. Tuttavia esso mostra in maniera altrettanto lucida anche quanto ciò a volte sia dannatamente difficile.

L'immagine della giostra usata da Sartre è importante, perché aiuta a cogliere che quello tra i tre non è un legame in senso stretto. Si tratta di un legame in senso ampio, il quale emerge dal modo di essere degli agenti fra di loro e dai loro fini. Che le cose stiano in questi termini si capisce anche dal fatto che essi non hanno alcun tipo di obbligo nei confronti del legame. Naturalmente l'esempio non va in questo assolutizzato e possono darsi casi di legame in senso stretto che presentano una forma distruttiva e, dunque, patologica.

## 6.2. Conflitto di legami, conflitto di appartenenze

Il Romanticismo aveva esplorato un possibile esito drammatico del legame che porta all'amore infelice, esemplarmente rappresentato nel giovane Werther goethiano o, similmente, in Jacopo Ortis.<sup>63</sup> Si tratta di un'autentica patologia, che nasce dal confliggere di legami fra loro diversi e incompatibili. Non è una crisi del legame in quanto tale, dato che da un punto di vista ontologico il legame, anzi i legami, sono presenti ed è proprio il fatto che sono più di uno e incompatibili a costituire il problema. Ciò che entra in crisi è l'efficacia normativa del legame (ciò peraltro

---

<sup>61</sup> J.P. SARTRE, *Huis Clos*, Paris, Gallimard, 1945; trad. it. di M. Bontempelli in *Id.*, *Le mosche, Porta chiusa*, Milano, Bompiani, 1988<sup>3</sup>, p. 147.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 165.

<sup>63</sup> Il romanticismo era ben consapevole della drammaticità del legame, come testimoniato da due tra i suoi classici: *I dolori del giovane Werther* (1774), di Johann Wolfgang Goethe, o *Ultime lettere di Jacopo Ortis* (1801), di Ugo Foscolo.

mostra collateralmente che il legame non coincide con l'efficacia normativa, dato che esso sussiste anche alla crisi di questa). Infatti, negli esempi presentati dai romantici, i legami richiedono atti fra loro incompatibili, così che, qualsiasi scelta l'agente compia, contravviene a qualcuno degli obblighi. Il romanticismo mostrava cioè come talvolta il legame sentimentale emerge e si scontra col legame istituito che è il matrimonio. Nella rappresentazione romantica lo scontro tra i due ambiti deontici condannava l'uomo all'infelicità radicale e inconsolabile. Il conflitto tra i due ordini normativi comportava che a rimanerne schiacciato fosse l'uomo. Questi perciò, senza vie d'uscita, cercava una soluzione nel suicidio, non trovando legami per i quali spendersi.

In un tessuto sociale meno sensibile alla normatività istanziata dal legame, il conflitto sarebbe risolto semplicemente. Il prezzo di tale soluzione consiste in una banalizzazione dei rapporti sociali, forse nella loro riduzione all'effimero impulso istintivo. Una soluzione che eviti la Scilla dell'esito tragico e la Cariddi della scelta banalizzante si dà, anche in questo caso, riconoscendo la predominanza del morale sul sociale. Cioè da un lato bisogna riconoscere la norma morale del rispetto per la vita come predominante, e dall'altro si deve riconoscere che vi sono ragioni morali per rinunciare a un legame, in nome del legame.<sup>64</sup> Naturalmente, tale riconoscimento comporta sacrificio e passa attraverso l'esperienza dolorosa della dilemmaticità che viene superata dalla deliberazione, non neutralizzata nell'esperienza del residuo. Quest'ultimo consiste nel disagio non acquietato dalla consapevolezza della inevitabilità del dilemma e della ragionevolezza della scelta operata. Per affrontare tali costi ci vuole maturità, ma un qualche prezzo andrà comunque pagato: se non sul piano psicologico, perché si sarà scelta la via della superficialità, lo si pagherà sul piano dello spessore della propria esistenza. Con queste ultime considerazioni, mi stacco però dal piano della filosofia sociale come ricerca formale.

### 6.3. Nepotismo

In una società che disponga di risorse scarse e gli agenti sociali siano scarsamente collaborativi, il nepotismo non è una patologia, ma una necessità per la sopravvivenza dei più deboli, rispetto ai quali il legame familiare prevede un qualche

---

<sup>64</sup> Cfr. *infra*, cap. VII, § 2.10.

grado di responsabilità. In questo senso il nepotismo è addirittura un dovere sociale ed è percepito come tale. Infatti, come nota Zinn in un'indagine etnografica condotta in un paese del Materano, un parente che avesse potere e che non si offrisse spontaneamente di raccomandare un congiunto verrebbe sanzionato socialmente dalla famiglia e il suo atto mancato sarebbe considerato uno sgarbo.<sup>65</sup> L'aiutare i membri deboli della propria famiglia consente a essi di non soccombere nel confronto coi membri più forti di altre famiglie. Tale meccanismo costituisce un vantaggio evolutivo per le famiglie forti, ma è un male per la società nel suo intero, perché protegge chi è «figlio di qualcuno», e comporta che «chi è figlio di nessuno» sia *ipso facto* destinato a soccombere. Perciò abbandonare lo stile della società nepotista e adottare strategie collaborative che seguano criteri oggettivi, fornisce maggiori opportunità agli individui capaci. Ciò, a lungo termine, porta a sua volta benefici alla comunità intera, perché premia la qualità. Perché ciò avvenga, bisogna che gli agenti sociali possano fidarsi gli uni degli altri e che la cooperazione sia lo stile strategico dominante.

Se dunque la società si evolve così che predomina la collaborazione, il nepotismo diventa una patologia, perché inceppa il meccanismo cooperativo e lo minaccia, in forza del criterio che ciò che viola le regole ne minaccia la sussistenza. Agire onestamente in una società di disonesti è inutile e svantaggioso: la soluzione non consiste nel recriminare, né nell'immolarsi in nome dei principi, ma nel favorire meccanismi di istituzione di strategie cooperative. Se la cooperazione comporta fiducia e l'adozione di pratiche trasparenti e condivise, il nepotismo è fuori gioco, perché si fonda su logiche di privilegio e favoritismo che prescindono da criteri oggettivi di valore e qualità.

Il sociologo americano Edward C. Banfield ha denominato «familismo amorale» la pratica nepotista retta dalla regola: «massimizzare i vantaggi materiali e immediati della [propria] famiglia nucleare; supporre che tutti gli altri si comportino allo stesso modo».<sup>66</sup> Si tratta di una regola che, favorendo il legame familiare, finisce col

---

<sup>65</sup> ZINN, *La raccomandazione* cit., p. 60.

<sup>66</sup> E.C. BANFIELD, *The Moral Basis of a Backward Society*, The Free Press, Glencoe, 1958; trad. it. di G. Guglielmi *et al.*, *Le basi morali di una società arretrata*, Bologna, Il Mulino, 1976, p. 105. I risultati della ricerca sociologica di Banfield furono oggetto di critiche. Quello che qui è rilevante non è la ricerca sul campo del sociologo americano, quanto l'apparato filosofico-sociale che la anima e che ha valore a prescindere dal resto. La regola del familismo amorale può essere estesa al clan, al gruppo di appartenenza, e consente di determinare interessanti modelli di comportamento micro-macro,

disgregare il tessuto sociale (se prima era fortemente legato), perché limita parecchio l'azione cooperativa al di fuori della famiglia e anzi ne compromette la possibilità. La ricerca stretta del proprio utile prevista dalla prima parte della regola, unita alla mancanza di fiducia prospettata dalla seconda parte della regola, impedisce gesti di gratuità, di attenzione all'altro, di cura verso i bisogni avvertiti nel proprio ambiente, blocca la creatività individuale, perché ciascuno è consapevole che gli altri non sosterranno e anzi probabilmente ostacoleranno le iniziative che si volessero intraprendere.

La denominazione di familismo amorale suggerisce una via di uscita dal meccanismo patologico sociale: l'adozione di un criterio morale. Se le regole morali di cura, generosità, apertura ai bisogni dell'altro, solidarietà disinteressata, predominassero quelle sociali, l'azione sociale sarebbe cooperativa, così che gli agenti sociali rinuncerebbero ai propri doveri di legame familiare, si instaurerebbe la fiducia reciproca e il meccanismo di socializzazione e reciproco aiuto potrebbe avviarsi. Che questi cambiamenti siano facili sulla carta e difficili nella pratica dipende dal fatto che i meccanismi sociali sono solitamente autoconservativi e difficili da scalzare e di fatto molto spesso predominanti sulle regole morali.

---

ancorché drammatici, per la mancanza di collaborazione che inceppa la vita sociale. Cito alcune conseguenze del familismo amorale: «In una società di familisti amorali soltanto i funzionari si occupano della cosa pubblica, perché essi soltanto vengono pagati per questo. Che un privato cittadino si interessi seriamente a un problema pubblico è considerato anormale e perfino sconveniente» (p. 107). «In una società di familisti amorali, coloro che ricoprono cariche pubbliche, non identificandosi in alcun modo con gli scopi dell'organizzazione a cui appartengono, si daranno da fare quel tanto che basti per conservare il posto che occupano o (se pensano che ciò sia possibile) per ottenere promozioni» (p. 111). «Si agirà in violazione della legge ogni qualvolta non vi sia ragione di temere una punizione» (p. 112). «In una società di familisti amorali, i deboli sono favorevoli a un sistema in cui l'ordine sia mantenuto con le maniere forti» (p. 115).

## Metafisica dei legami emergenti

### 1. Introduzione

Il legame sociale emergente si costituisce in qualche misura in maniera indipendente dal consenso degli agenti sociali che si trovano legati. Questi, quando si rendono conto del legame emerso, devono semplicemente decidere se accettarlo, o no. L'ambiente sociale, le circostanze, l'identità degli agenti sociali in gioco, il loro modo di essere e le loro finalità, la frequenza dei contatti, sono i fattori dai quali emerge il legame, nel ripetersi dei contatti sociali.

L'ambiente sociale detta le regole generali del costituirsi del legame, fissa quali sono i legami leciti, cosa invece è tabù. In un ambiente, tra Giulietta e Romeo sorge una storia noiosa e ordinaria, in un altro essi sono segnati da un destino tragico. Quanto alle circostanze, non è affatto detto che solo quelle positive favoriscano il legame. Può capitare infatti che le circostanze siano tragiche, o comunque indesiderate, tuttavia ciò può costituire la forza del legame. Per esempio, Rita Borsellino, la sorella di Paolo, il noto magistrato italiano ucciso dalla mafia nel luglio del 1992, dice in un'intervista circa il proprio rapporto coi parenti degli agenti di scorta morti nell'attentato: «Poco alla volta ho conosciuto tutti, ho conosciuto le storie di ogni famiglia e abbiamo intessuto rapporti importanti, perché il condividere un dolore del genere crea legami molto forti».<sup>1</sup> Per andare a casi più quotidiani e generalmente sereni, i legami di parentela sono emergenti e dipendono dalla frequentazione reciproca e dalla trama affettiva (di amore e però, talvolta, avversione) che si instaura naturalmente nei rapporti parentali. Quanto alla

---

<sup>1</sup> R. BORSELLINO, *Per la legalità*, Brescia, La Scuola, 2007, p. 15.

dipendenza del legame emergente dagli agenti, per la loro identità, modo di essere e finalità, gli esempi sono così a portata di mano che non serve farne.

Per chiarire, da un punto di vista teorico, cosa intendo quanto parlo di legami emergenti è necessario che presenti e discuta preliminarmente, dal punto di vista della filosofia sociale, la nozione di emergenza. Va cioè ripreso e ampliato nell'ambito della teoria del legame quanto ho detto in precedenza sull'emergenza.<sup>2</sup> Per svolgere questo compito mi servirò del paradigma dell'emergenza elaborato da Keith Sawyer. Lo presenterò (§ 2.) e ne formulerò una versione migliorata (§ 2.1.) che individua quattro livelli di emergenza, che si aggiungono al livello degli individui. Il resto del capitolo, dopo il paragrafo sul legame emergente, sarà dedicato a esplorare alcuni temi particolarmente delicati, rappresentativi di ciascuno dei due livelli superiori del paradigma migliorato dell'emergenza, cioè il livello della struttura sociale (D) e quello dei prodotti sociali (E), così da illustrare il fenomeno della causazione verso il basso.

## 2. Keith Sawyer e il paradigma dell'emergenza nelle scienze sociali

Tra gli studiosi dei fenomeni emergenti in ambito sociale, R. Keith Sawyer ha sviluppato una teoria piuttosto complessa, che merita qui un esame dettagliato.<sup>3</sup> Sviluppando quello che egli chiama il «paradigma dell'emergenza», egli distingue quattro livelli emergenti, disposti in ordine crescente di prossimità a partire dalla base costituita dagli individui. I livelli, in ordine dal primo al quinto sono: individuo, interazione, emergenza effimera, emergenza stabile, struttura sociale. Riporto qui di seguito lo schema che l'autore stesso presenta per illustrare il proprio paradigma.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Sulla nozione di emergenza vedi *supra*, cap. I, §§ 3.ss.

<sup>3</sup> R. KEITH SAWYER, *Social Emergence: Societies as Complex Systems*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

<sup>4</sup> «*Social Structure (Level E). Written texts (procedures, laws, regulations); material systems and infrastructure (architecture, urban design, communication and transportation networks). Stable emergents (Level D). Group subcultures, group slang and catchphrases, conversational routines, shared social practices, collective memory. Ephemeral emergents (Level C). Topic, context, interactional frame, participation structure; relative role and status assignments. Interaction (Level B). Discourse patterns, symbolic interaction, collaboration, negotiation. Individual (Level A). Intention, agency, memory, personality, cognitive processes*» (SAWYER, *Social Emergence* cit., p. 211).

<p><b>struttura sociale (livello E)</b></p> <p>testi scritti (procedure, leggi, regolamenti); sistemi materiali e infrastrutture (architettura, urbanistica, reti di comunicazione e trasporto)</p>
<p><b>emergenti stabili (livello D)</b></p> <p>subculture di gruppo, slang e slogan, routine conversazionali, pratiche sociali condivise, memoria collettiva</p>
<p><b>emergenti effimeri (livello C)</b></p> <p>tema, contesto, struttura interazionale, struttura partecipativa; ruolo relativo e assegnazioni di <i>status</i></p>
<p><b>interazione (livello B)</b></p> <p>schemi di discorso, interazione simbolica, collaborazione, negoziazione</p>
<p><b>individuo (livello A)</b></p> <p>intenzione, <i>agency</i>, memoria, personalità, processi cognitivi</p>

Si comprende meglio un tale schema alla luce di due alternative, fra loro antitetiche, che l'autore presenta e rigetta, in generale perché troppo povere per dare conto della complessità della realtà sociale. Il primo dei due paradigmi che Sawyer rifiuta è da lui chiamato «paradigma della struttura». Esso si articola in due soli livelli: quello dell'individuo e quello, appunto, della struttura sociale (ruoli, posizioni, rete, distribuzione, risorse materiali e sistemi). Esso manca, secondo Sawyer, di una teoria della comunicazione interattiva e questo impedisce agli studiosi che lo adottano di scorgere la complessità dei fenomeni emergenti. In secondo luogo, vi è il paradigma dell'interazione. Esso è costituito da tre livelli: individuale (intenzione, *agency*), interazione (schemi del discorso, interazione simbolica, collaborazione, intersoggettività), struttura sociale (strutture sociali, sistemi culturali significanti, norme). Questo paradigma supera, ovviamente, la critica specifica mossa al paradigma precedente e mette in evidenza caratteristiche importanti dell'emergenza sociale che non trovano posto nel paradigma della struttura, come ad esempio il darsi di processi, interazioni, comunicazioni simboliche. Tuttavia, il paradigma dell'interazione presenta altri momenti di criticità. I più rilevanti tra quelli che Sawyer elenca sono, a mio parere, che esso non spiega come l'interazione possa causare la struttura sociale e inoltre che, concentrato

sull'interazione, tale paradigma non coglie l'emergenza come passaggio verso l'alto tra livelli. Rispetto a questi due paradigmi, quello di Sawyer si presenta come una sintesi e un superamento.

Nel proprio paradigma dell'emergenza, Sawyer sottolinea l'importanza dei livelli centrali (B, C, D). L'azione sociale si esercita, propriamente, in quei livelli a partire dalle interazioni tra individui, per arrivare agli emergenti della struttura sociale. Gli emergenti effimeri, nel linguaggio di Sawyer, si concludono nell'ambito del singolo incontro. Gli emergenti si dicono invece stabili, se durano, passando attraverso più di un incontro. Vi è una fluidità interna allo schema. Al fissismo verso l'alto delle teorie strutturali e al fissismo verso il basso delle teorie individualiste, l'autore contrappone un modello che valorizza le giuste istanze delle teorie strutturaliste e di quelle individualiste, ma è teso al contempo a mostrare il movimento intrinseco alla realtà sociale. La causazione verso il basso, verso il livello A, in linea di principio può avvenire a partire da tutti i livelli superiori. Non è necessario che l'individuo ne sia consapevole. Inoltre, sul livello B operano causalmente i livelli a esso superiori. I livelli A e E invece sono i limiti della teoria esplicativa dell'emergenza. Essi riguardano, da un lato, i soggetti che pongono in essere la realtà sociale e, dall'altro, i prodotti cristallizzati di quell'attività. In senso stretto, A e E non sono oggetto della teoria sociale costituendone il prerequisito (A) e gli esiti rigidi della relazione, i quali sono oggetto di discipline come l'architettura, l'urbanistica, la logistica (E). La teoria sociale dell'emergenza, secondo Sawyer, ha il compito di studiare i tre momenti strettamente relazionali, cioè i livelli intermedi.

L'autore sintetizza la propria posizione scrivendo: «Durante incontri colloquiali emergono strutture interazionali e queste sono fatti sociali collettivi che possono essere caratterizzati indipendentemente dalle interpretazioni individuali su di essi. Una volta che una struttura è emersa, essa limita le possibilità di agire. Sebbene la struttura sia creata dagli individui che partecipano attraverso la loro azione collettiva, essa è analiticamente indipendente da quegli individui e ha poteri causali su di loro».<sup>5</sup> La struttura emerge ed è indipendente dal livello che la genera, però

---

<sup>5</sup> «During conversational encounters, interactional frames emerge, and these are collective social facts that can be characterized independently of individuals' interpretations of them. Once a frame has emerged, it constrains the possibilities for action. Although the frame is created by participating individuals through their collective action, it is analytically independent of those individuals, and it has causal power over them» (SAWYER, *Social Emergence* cit., pp. 210-211).



retroagisce su di esso, limitandolo. Quando, ad esempio, qualcuno lancia un neologismo, egli apre una nuova pista e condiziona i parlanti che, per dire la stessa cosa, sono spinti a usare il termine proposto. Essi possono naturalmente crearne un altro, ma di solito accettano l'esistente e così, con la ripetizione, lo istituzionalizzano, tanto che diventa sempre più difficile scalzarlo con nuove pratiche.

Un grande pregio del paradigma dell'emergenza consiste nella sua relativa semplicità, coniugata con la capacità di dare conto della complessità in maniera da affiancare, in un continuo senza salti, la statica (che dà conto della realtà sociale come struttura) alla dinamica sociale (che studia il mutamento sociale), da un lato, e la microsociologia (che studia le interazioni tra gli individui e comprende tra l'altro l'interazionismo simbolico e l'analisi conversazionale) e la macrosociologia (che studia fenomeni di larga scala come istituzioni, ruoli e *status*), dall'altro.

### 2.1. Il paradigma dell'emergenza migliorato

Lo schema di Sawyer esprime in maniera efficace alcune delle intuizioni portanti della presente teoria del legame sociale e ne fornisce una sistemazione per molti aspetti valida. Credo però che vada raffinata, anche alla luce di un'ontologia più sorvegliata.

Ecco di seguito le mie perplessità circa alcuni particolari del paradigma dell'emergenza: (1) dato che i livelli B-E sono emergenti, non si capisce perché solo C e D sono detti «emergenti»; (2) parlare di effimero per C e non per B o D non pare giustificato. Cosa c'è di più effimero di una negoziazione, o di uno slogan? (3) suona strano che un testo scritto sia una struttura sociale. Se si prende un esempio di Sawyer, struttura dovrà essere semmai la legge, non la sua iscrizione, come invece la griglia che egli propone sembra suggerire;<sup>6</sup> (4) non risulta chiara la distinzione tra sistemi materiali e infrastrutture: almeno *prima facie* le infrastrutture sono sistemi materiali, ma la congiunzione dei due nel testo di Sawyer sembra suggerire qualcosa di diverso; (5) il legame sociale non compare. A dire il vero non compaiono anche altri esempi e non può che essere così, tuttavia il legame sociale è un momento fondamentale di una teoria dell'emergenza e merita una posizione propria ed

---

<sup>6</sup> Sawyer non sembra avere le idee chiare al riguardo: da un lato, egli sembra riconoscere che struttura non è tanto il codice, ma la ciò che è codificato (*ivi*, p. 229); d'altra parte, insiste che ciò che rientra al livello E sono «fenomeni materiali» (*ivi*, p. 221).

esplicita; (6) in genere, la proposta di Sawyer è condizionata da un approccio microsociologico dell'analisi conversazionale e manca di un respiro generale proprio quando propone uno schema esplicativo generale. (7) A Sawyer manca una ontologia adeguata, dato che il suo individualismo non riduzionista fa reggere tutto il peso dell'edificio sociale sugli individui.<sup>7</sup> A ciò, nello schema di Sawyer si aggiungono alcuni problemi minuti, come il passaggio ingiustificato dal singolare al plurale, la comparsa di punti e virgola separatori il cui criterio di utilizzo risulta misterioso.

Tenendo conto delle critiche appena mosse, il paradigma riformulato, nella mia proposta è:

<b>prodotto sociale (livello E)</b> oggetto sociale costituito (p.e. libro, portachiavi, infrastruttura), oggetto sociale istituito (p.e. dono, danaro, fermacarte <sup>*</sup> )
<b>struttura sociale (livello D)</b> ruolo, <i>status</i> , <i>routine</i> conversazionale, pratica sociale condivisa, norma sociale, lingua, subcultura, legge, cultura, memoria collettiva
<b>legame sociale (livello C)</b> amicizia, parentela, coniugio
<b>interazione sociale (livello B)</b> atto sociale (p.e. comando, promessa, richiesta), interazione simbolica
<b>agente sociale (livello A)</b> intenzione, <i>agency</i> , memoria

Il paradigma è ordinato in maniera tale che, senza tutti i livelli che lo precedono, ciascun livello sarebbe impossibile. Il paradigma dell'emergenza, nella mia versione, può ospitare in sé, senza bisogno di modifiche strutturali, anche la realtà sociale istituita e perciò esso costituisce uno schema generale dei livelli della realtà sociale *simpliciter*. Esso è radicato sull'ontologia sociale che ho sviluppato nei capitoli II-IV e mostra i livelli che l'emergenza raggiunge «cristallizzandosi», di volta in volta, in un nuovo livello. I livelli E-B agiscono con una causazione verso il basso, gli uni

<sup>7</sup> Si veda al riguardo, in particolare, K.R. SAWYER, *Nonreductive Individualism. Part I – Supervenience and Wild Disjunction*, in *Philosophy of the Social Science*, 32 (2002), pp. 537-559.

<sup>\*</sup> Assumendo si tratti, ad esempio, di un sasso trovato in montagna e usato come fermacarte. Ossia deve trattarsi di un oggetto naturale al quale è stata imposto lo *status* di fermacarte. Fosse un oggetto lavorato da un artigiano, sarebbe un oggetto sociale costituito.

verso gli altri, e tutti verso il livello A, così da condizionare l'azione dell'agente sociale. Perciò questi, interagendo con il suo ambiente, vi trova una serie di regole codificate piuttosto complesse. Per stare agli esempi, per usare appropriatamente un libro bisogna saper leggere e avere un'idea di come è strutturato il testo (per esempio, leggere un manga è una faccenda molto diversa dal leggere un fumetto occidentale), per usare appropriatamente un portachiavi bisogna capire a cosa serve e che funzione svolge. Se poi si prende una strada, ci saranno segnali stradali di ogni genere e regole di comportamento piuttosto complesse che si devono conoscere e rispettare. Le regole riguardano la struttura sociale, ma è la strada, con le sue curve, i suoi rettilinei e i suoi passaggi a livello a sottodeterminarle di caso in caso. La cultura influirà su ruoli e legami e questi influiranno sul modo, sulla tempistica e sulla decisione circa l'opportunità di compiere gli atti sociali e le varie forme di interazione sociale. Naturalmente a questo movimento discendente si affianca (ma non segue, perché non c'è un rapporto di prima-dopo) un momento ascendente che consiste nella genesi dell'emergenza. L'agente sociale, interagendo con altri agenti, forma legami, assume ruoli così che la pratica ricorrente crea *routine*, fissa pratiche condivise, si svolge attraverso la lingua modificandone lessico e struttura grammaticale ed eventualmente si fissa negli oggetti sociali.

Il punto cruciale della mia proposta di paradigma dell'emergenza, come si vede, consiste nel livello C. Esso regge la campata ontologica che si appoggia, negli estremi, sugli agenti sociali e sugli oggetti sociali. Mentre i livelli A ed E sono qualificabili come relativi a continui indipendenti, lo stesso non può dirsi per i livelli B e D che raccolgono continui dipendenti e occorrenti. I prossimi paragrafi si dedicheranno al livello B, al livello C, che riguarda direttamente il legame, e ai livelli D, E, che agiscono causalmente su C.

### **3. L'emergenza nell'interazione tra agenti**

Il teatro d'improvvisazione consente di osservare l'emergere, nel giro di minuti, di ciò che nella realtà quotidiana tende a sfuggire, perché diluito nei mesi, negli anni, e protetto da meccanismi sociali di conservazione e dai vincoli della fisicità naturale. Sulla scena quasi ogni atto crea la realtà sociale. Lo spettatore osserva come, interazione dopo interazione, si crea davanti a lui un mondo sociale. Gli attori hanno

il potere di creare dal nulla, quasi con una serie di *fiat*,<sup>8</sup> la realtà sociale, dissimulando ciò che davvero avviene, facendo finta che sia una cosa ordinaria, normale, routinaria, per quanto degna di interesse. Provo perciò di seguito a discutere l'interazione tra agenti nel contesto del teatro di improvvisazione. Quel contesto infatti facilita l'identificazione del livello emergente al quale nella quotidianità non si presta facilmente attenzione.

Ecco, di seguito, il frammento di una scena teatrale che fornisce una tipica interazione. Gli attori, in questo caso, recitano su un tema fissato dal pubblico che ha scelto il proverbio: «A caval donato non si guarda in bocca».<sup>9</sup>

*Le luci si accendono. Dave è sul palco a destra, Ellen a sinistra. Dave comincia a gesticolare verso la sua destra, parlando fra sé e sé.*<sup>10</sup>

1. Dave Tutte le piccole figurine di vetro nella mia collezione,  
Il negozio dei miei sogni.  
Centinaia di migliaia dappertutto!  
<si volge intorno e ammira>
2. Ellen <lentamente cammina verso Dave>
3. Dave <Si gira e nota Ellen>  
Sì? Cosa posso fare per te?<sup>11</sup>
4. Ellen Um, cerco, uh, uh, un regalo?  
<Ellen guarda verso il basso come una bambina piccola, con il dito in bocca>
5. Dave Un dono?
6. Ellen Sì.
7. Dave Ho un asinello?  
<Dave mima l'azione di passare a Ellen un asino dallo scaffale>
8. Ellen Ah, questo. Stavo cercando qualcosa di un po' più grande...

---

<sup>8</sup> Non si tratta, fino in fondo, di atti *fiat*, o almeno non tutti gli atti in scena sono *fiat*. Infatti, in questi ultimi l'agente è consapevole di cosa sta istituendo, mentre sulla scena l'attore spesso compie atti che vincolano l'azione che segue, ma in certi casi non ha nemmeno lui ben chiaro in mente cosa sta facendo, cosa sta ponendo in essere, come mostro di seguito.

<sup>9</sup> Far scegliere al pubblico il tema della storia rappresentata rende manifesto il fatto che quello che avviene in scena è davvero improvvisato. Si tratta di un *escamotage* escogitato e adottato di frequente, in alcune varianti, perché all'inizio della storia del teatro di improvvisazione si notò che il pubblico, trovando le interazioni naturali e ben congegnate, si convinceva che in realtà lo spettacolo era preparato.

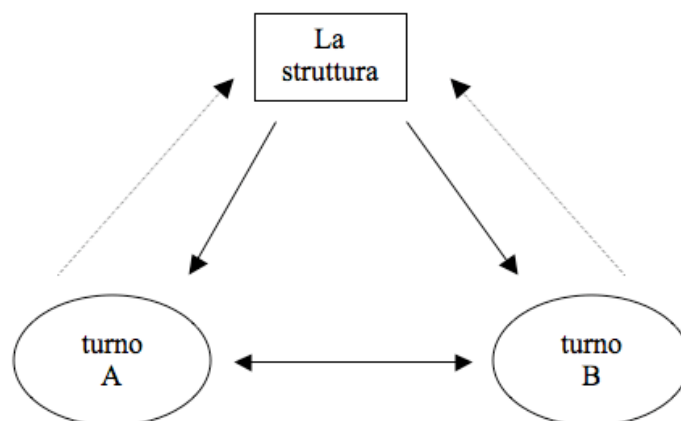
<sup>10</sup> K.R. SAWYER, *Improvised Dialogues. Emergence and Creativity in Conversation*, Westport, London, Ablex, 2003, p. 42. La traduzione è mia, non trattandosi di un testo tecnico, per semplicità non riporto l'originale.

<sup>11</sup> In italiano va persa una sfumatura, presente nell'originale inglese. Dave dice: «*Yes, can I help you?*». L'inglese lascia ambiguo se il riferimento è confidenziale, cioè ci si rivolge a un «tu», oppure formale, in italiano espresso dalla terza persona singolare. Ho scelto di tradurre con la seconda persona, per il dialogo che segue. Si tratta di una scelta operata a posteriori; Ellen avrebbe potuto impersonare un cliente adulto non amico di Dave, nel qual caso avrei dovuto tradurre con il «lei».

9. Dave Oh.  
<Ripone l'oggetto sullo scaffale>
10. Ellen È per mio papà.

Con l'apertura (1.) Dave stabilisce che la scena è ambientata in un negozio e che vi sono oggettini di vetro di cui è orgoglioso. Con la propria prima mossa (2.) Ellen lascia molto aperto il contesto dell'interazione: sappiamo che si avvicina, ma non sappiamo chi è, che cosa vuole. Potrebbe essere una collega di Dave, una vecchia signora alla ricerca di un dono per il nipotino. Se, avvicinandosi, avesse detto: «Ciao, Dave! Sono venuta a trovare il mio fratellone», avrebbe condizionato in maniera più forte la struttura dell'interazione. Con 3. Dave sceglie di rivolgersi a una cliente, quindi l'ipotesi che Ellen sia una collega cade o, almeno, dopo quanto lui dice, diventa altamente improbabile (e dopo quanto Ellen dice e, soprattutto, fa in 4. diventa impossibile). Pian piano il quadro della scena si chiarisce e la realtà sociale sottesa a essa si determina. Il significato del passo 2. si capisce da 4. in poi, perciò non è l'intenzione di Ellen a determinare il significato del singolo gesto, esso si chiarisce nel corso dell'interazione. Fino a 10. nemmeno Ellen sa, fino in fondo, perché è in negozio. L'interazione si svolge attraverso offerte e risposte all'offerta. L'offerta è una creazione, o una significativa modifica della struttura, del quadro dell'interazione; per la risposta vi sono almeno quattro tipi di opzione. Si può accettare, elaborare, rifiutare, modificare. Con 5., per esempio, Dave *accetta* l'offerta che nel passo 4. aveva fatto Ellen. L'*elaborazione* è un'accettazione che costruisce sulla precedente offerta. Per esempio in 3. Dave elabora su 2. «facendo» di Ellen una cliente. Il *rifiuto* consiste nel non accettare l'offerta. Naturalmente nel teatro di improvvisazione si tratta di un atto rischioso, perché può portare a una *impasse*, a una situazione nella quale gli altri attori non sanno trovare uno scenario alternativo da proporre. La *modificazione*, infine, consiste in una forma attenuata di rifiuto: l'offerta viene rifiutata, ma si offrono alternative. Esempio ne è quanto avviene in 8. in cui Ellen rifiuta in parte l'offerta di Dave. La modificazione apre a nuove negoziazioni e salva molto della struttura formatasi.

Il quadro dell'interazione che si svolge e che vede l'emergere della struttura interazionale dagli atti individuali viene raffigurata da Sawyer con lo schema seguente:<sup>12</sup>



Leggenda dei tipi di relazioni causali:

↔ tipo 1: relazioni di parte a coppia

→ tipo 3: causazione verso il basso

⋯→ tipo 2: emergenza collaborativa

Fig. 1

Gli attori interagiscono tra loro e le interazioni hanno un'efficacia causale sugli atti che essi compiono (tipo 1). Al contempo essi pongono in essere un contesto sociale (tipo 2) che comporta dei vincoli sul loro successivo comportamento (tipo 3). Più la struttura si fissa, più è difficile metterla in discussione. Si chiarisce così come il meccanismo dell'accettazione rende stabile la realtà sociale e continui a stabilizzarla nel corso delle interazioni.

Ovviamente, il teatro di improvvisazione è finzione, nella realtà sociale non ci si può improvvisare venditori, almeno non in quella occidentale d'oggi. Bisogna avere la licenza, i soldi almeno per affittare, se non acquistare, il negozio e per pagare i fornitori, dopo aver stipulato con loro degli accordi. Ottenere licenze, stipulare un contratto di affitto, o una compravendita, accordarsi (e magari formalizzare l'accordo) sono atti sociali complessi che avvengono nel contesto di altri atti sociali, come saluti, richieste, dinieghi, offerte, transazioni economiche, sottoscrizione di documenti. Per fare tutto questo bisogna essere persone dotate di personalità

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 73.

giuridica, cioè degli esseri umani ai quali, dalla propria comunità socio-politica, è accordata la possibilità di svolgere le interazioni appena menzionate. Vi sono vincoli fisici di ogni genere: per esempio un neonato non è in grado di svolgere le interazioni dette, un galeotto sarà impossibilitato ad aprire un negozio del tipo prospettato nella scena analizzata; se poi per lavoro si maneggiano ninnoli di vetro non si può essere goffi, e così via. Riconosciuto tutto questo, resta il fatto che la struttura interazionale ordinaria ha la forma detta nel modello della fig. 1, ciò che cambia è «solo» che la struttura emergente non è istituibile e modificabile con la magica facilità con la quale viene istituita e modificata sulla scena del teatro d'improvvisazione.

La struttura triadica, agente-agente-struttura, *mutatis mutandis*, vale anche per il rapporto sociale che è il legame sociale, ove il legame sostituisce il momento della struttura. Gli agenti interagendo creano una relazione che, a volte, si consolida al punto da diventare un vero e proprio legame, come spiego nel prossimo paragrafo.

#### **4. L'emergere del legame sociale**

Il legame sociale emergente si forma dall'interazione tra gli agenti sociali, senza che questi agiscano istituendolo intenzionalmente. Esso dipende dalle circostanze e, in maniera generica, da atti (per esempio di cura e accudimento, benevolenti, di amore) che gli agenti compiono l'uno nei confronti dell'altro o, cooperativamente, nei confronti di un terzo agente sociale (per esempio, atti di comune difesa, o di minaccia verso un nemico), o verso qualcosa. Il legame emergente non è riducibile agli atti sui quali si è costituito e che peraltro ne hanno consentito l'emergere. Ci si scopre legati e in certi momenti può non essere chiaro se il legame effettivamente sussista. Può perciò capitare che l'agente sociale *a* si chieda se il suo rapporto con *b* sia amicizia, o una semplice simpatia reciproca, o anche semplicemente se ci sia *ancora* dell'amicizia, dato che il rapporto per essere reale deve essere tenuto in vita da qualche forma di contatto. È invece improbabile che *a* si ponga la domanda se, sul posto di lavoro, è il capo di *b*. Ciò perché tale genere di rapporti è istituito, così che il tipo di legame non risulta ambiguo nella sua struttura formale, o almeno non dovrebbe, se il protocollo di istituzione e di strutturazione del legame fosse stato creato bene.

Gli obblighi del legame sociale emergente sono proporzionali alla forza del legame stesso. Un legame iniziale, ancora debole, comporta solo obblighi altrettanto deboli. Perciò, ad esempio, pretendere che qualcuno ottemperi a degli obblighi di legame, quando questo è a uno stadio iniziale, ha il probabile esito di portare a una chiusura prematura e spiacevole del rapporto, perché tale *pretesa* non sarebbe giustificata dal rapporto reale. Potrebbe però darsi che, pur essendo il legame giovane, il fatto che l'agente sociale *b* senta tali obblighi, posto che si crei una situazione in cui *a* ha bisogno di *b*, renda *b* maggiormente consapevole del legame emergente, così che le circostanze finiscono con accelerare la costituzione del legame stesso.

## 5. L'emergenza nel livello D

Nel livello D si trova ciò che ha una causazione verso il basso sui legami sociali e che costituisce la struttura sociale. Per stare agli esempi forniti nello schema, ruoli e *status* si predicano degli agenti sociali e concorrono a formare la struttura sociale. Le pratiche sociali sono occorrenti; lingua, subcultura, legge, norma sociale e cultura sono tipi diversi di norme. Senza di essi la struttura sociale collaserebbe, i legami si sfalderebbero, le interazioni perderebbero di significato e i prodotti sociali, pur mantenendo ovviamente la fisicità, perderebbero il loro significato sociale.

Tra le norme sociali vi sono le regole di coordinamento, cooperazione e reciprocazione. Esse agiscono in modo tale da favorire, consolidare e conservare il legame sociale e perciò ne tratterò estesamente di seguito. Prima però tratterò di ruolo e *status*: essi sono strettamente connessi al legame.

### 5.1. Il ruolo e lo *status*

La discussione dell'emergenza del ruolo ha, nel presente contesto, un duplice valore. In primo luogo si tratta di un tema di interesse intrinseco e notevole, tanto che una trattazione che lo ignorasse presenterebbe una grave mancanza. In secondo luogo, il ruolo spesso è generatore di legami, per cui esso va trattato anche per illuminare un aspetto della costituzione emergente del legame sociale.

Il ruolo emergente può dipendere: (1) dalle caratteristiche (a) dell'ambiente naturale e (b) dell'agente sociale che finisce per ricoprirlo; di sicuro esso dipende (2)



dall'ambiente sociale e (3) da un riconoscimento collettivo. Esso, inoltre, (4) si costituisce dal basso. Procedo, in primo luogo, esaminando quest'ultima caratteristica e continuo poi discutendo ciò da cui dipende l'emergenza.

Il ruolo emergente si impone a partire da un riconoscimento dal basso che richiede il darsi di più di un agente sociale e dal reiterarsi di contatti sociali. Inserire un bambino sicuro di sé e carismatico in un gruppo composto da personalità meno forti, in circostanze normali lo porterà in breve ad assumere il ruolo di *leader*. La *leadership*, come fenomeno emergente, viene assegnata dal basso sulla base dell'accettazione del *leader* da parte del gruppo. Il fatto, ad esempio, che Aurelio Ambrogio fosse un uomo carismatico e capace, gli fece guadagnare una reputazione tale che nel 374 egli venne, suo malgrado, acclamato dal popolo di Milano come vescovo.

Quanto alla dipendenza del ruolo dalle caratteristiche dell'ambiente, in una società che disponga facilmente dell'acqua, per esempio, non c'è bisogno del ruolo di raddomante. Si vede dunque che almeno in certi casi l'ambiente naturale è rilevante. Più bassa è la socializzazione, più alta è la probabilità che i ruoli siano dettati dall'ambiente, cioè dalle sue risorse e dalle sfide che impone per la sopravvivenza.

Le qualità degli agenti sono uno dei fattori più importanti per l'istanziamento del ruolo e, di qui, per l'affermazione sociale del ruolo come tipico in un dato contesto sociale. Gli antichi cantastorie, ad esempio, dovevano, tra l'altro, avere un'ottima memoria. Senza memoria, la persona non poteva fare il cantastorie. La società non accordava il ruolo per il solo fatto che la persona lo desiderasse, bisognava che essa ne avesse anche la capacità. Nei legami istituiti, invece, la dipendenza dalle qualità individuali è in genere meno importante. Ciò può diventare una debolezza, tipica delle società complesse che, ad esempio, passano dall'iniziale attribuzione emergente della *leadership* a un leader naturale, all'istituzione di meccanismi di successione della *leadership* (per esempio, la successione dinastica), finendo prima o poi con l'aver dei re fannulloni. Può succedere infatti che il riconoscimento del ruolo sia forzato, magari perché istituito, o perché fondato sulla minaccia dell'esercizio della forza. Capita così di riconoscere che qualcuno è medico (essendo egli regolarmente iscritto all'albo), ma di non essere disposti per nessun motivo a essere curati da lui. È

poi capitato nella storia che si sia dovuto riconoscere il ruolo del tiranno per evitare una brutta fine.

L'emergere del ruolo dipende dunque dalle capacità dell'agente sociale, ma anche talvolta da altri ruoli da questi rivestiti. Ciò avveniva, ad esempio, nel Medioevo in Occidente quando, con il progressivo venire meno del potere politico in seguito alla crisi dell'Impero, i vescovi supplivano all'assenza del potere politico, assumendo anche incarichi politici e amministrativi.

Si può difficilmente sopravvalutare l'importanza del contesto sociale per l'esistenza dei ruoli. Nella storia dell'ebraismo, per esempio, per essere un maestro bisognava dimostrare di conoscere la Torah e di saper insegnare con autorità su temi morali, legali e religiosi. Erano queste qualità a bastare per vedersi attribuire il ruolo di maestro, non era questione di diplomi, abilitazioni e vittorie di concorsi. Il ruolo emergeva dalla tradizione del popolo (ambiente sociale) e dalle qualità personali di colui che coi fatti dimostrava di meritare il riconoscimento del ruolo di maestro. In un contesto sociale diverso si possono possedere le stesse qualità, senza che ciò porti all'emersione dello stesso ruolo. Il contesto sociale fornisce lo spazio della concettualizzazione, che consente l'emersione di quella realtà che è il ruolo sociale. Ad esempio, in una società in cui si pensi che tutto ciò che è deviante è opera del diavolo, di fronte a un comportamento deviante si dirà che l'agente sociale è posseduto. Emergerà così il ruolo di posseduto. Invece, in una società in cui schemi di comportamento deviante sono ricondotti a una patologia mentale, emerge il ruolo di persona in cura presso un Centro di Salute Mentale (naturalmente, solo dopo che qualcuno avrà istituito questi ultimi). Ruoli e atti di istituzione dipendono dunque dal contesto formato da istituzioni pregresse.

Si noti che i ruoli emergenti comportano il riconoscimento, da parte della società, di un continuo dipendente predicato dell'agente sociale. Si tratta di un riconoscimento, però, non di un'istituzione. Il semplice fatto di svolgere in maniera ricorrente un certo insieme di azioni non comporta *ipso facto* l'emergere di un ruolo. Per esempio, ogni brava massaia pulisce sotto il letto, però non c'è il ruolo del «pulitore sotto il letto», mentre c'è il ruolo emergente di massaia. Ciò avviene perché certe pratiche ricorrenti vengono identificate per il loro significato sociale e riconosciute come forma archetipica di ruolo. Questo almeno quanto ai ruoli sociali

*de re*, dato che *de dicto* si possono identificare i ruoli più fantasiosi: un esempio l'ho fornito qualche riga fa. Un altro esempio è fornito da Pirandello nella novella *La patente*. Il protagonista, Rosario Chiarchiaro, desidera ricevere la patente di iettatore, chiedendo al giudice che il ruolo emergente che gli hanno appioppato divenga un ruolo istituito legittimo dal quale trarre vantaggio. Qui l'oggettività riposa sull'intersoggettività che, se non a livello di emergenza, almeno a livello di organi formali istituenti di solito è retto dal buon senso.

Nel contesto della discussione dei legami emergenti va infine sottolineato come i ruoli, siano essi istituiti o emergenti, hanno la capacità di generare legami emergenti. Se, ad esempio, qualcuno, per la sua conoscenza e autorevolezza, acquista la fama di maestro, facilmente attrarrà persone che vogliono imparare da lui. Il suo ruolo avrà favorito l'emergere di un legame, frutto della frequentazione tra maestro e discepolo.

Va infine chiarito che il ruolo non va confuso con lo *status*. La classe sociale, il genere, la razza, l'essere una persona sono esempi di *status*. Esso è un tipo di ruolo che si trova a un livello fondamentale, di solito profondamente radicato nel modo di essere del singolo agente sociale. Mentre questi resta se stesso se cambia ruolo (per esempio la professione), qualcosa del suo essere muta, se invece egli cambia il proprio *status*. Mutare sesso, mutare razza, diventare uno schiavo, sono mutamenti dell'essere umano assolutamente radicali. Dopo tali mutamenti, per il soggetto niente è più come prima, ammesso che egli riesca a operare dei cambiamenti tanto radicali su di sé. Si noti che lo *status* è una realtà sociale emergente: se, ad esempio, il contesto sociale è multirazziale, la razza è uno *status*, altrimenti non lo è. La classe sociale poi è tipicamente emergente dalle strutture socio-economiche. Lo *status*, insomma, emerge in quanto tale dal contesto sociale.

## **5.2. Regole di coordinamento**

Craig Reynolds ha sviluppato nel 1986 la prima simulazione *software* del volo di uno stormo di uccelli. Si tratta di una simulazione implementata in un sistema multiagente, cioè un *software* nel quale agenti autonomi, dotati di proprie regole di comportamento, sono posti in un ambiente *software* del quale hanno una conoscenza parziale. I comportamenti di gruppo che risultano non sono esplicitamente previsti dal programma, ma emergono dalle regole alle quali ciascun agente si attiene. Da

regole individuali di comportamento emerge un agire collettivo ordinato e coordinato. Nel caso dei *boids*, così si chiamano gli agenti programmati da Reynolds, essi si muovono in un modo che ricorda i movimenti degli stormi di uccelli.

Le regole che portano alla formazione di stormi di *boids* sono tre e molto semplici: (1) dirigiti verso la posizione media dei compagni di volo (coesione); (2) muoviti in maniera da evitare l'affollamento (separazione); (3) conformati all'inclinazione media del movimento dei tuoi vicini (allineamento). Ciascun agente si muove a partire da proprie regole e sulla base di una conoscenza solo locale del suo ambiente, eppure dall'interazione tra gli agenti emergono ordine e coordinamento. Una parte consistente della letteratura si è riferita all'emergenza dell'ordine facendo ricorso alla metafora della mano invisibile; ora è il tempo di abbandonare le metafore in filosofia della realtà sociale e di ricercare le regole sociali che portano al costituirsi di comportamenti coordinati.

Le regole di coordinamento che valgono per le fisicità delle azioni in gruppo, come per esempio un gruppo di amici che cammina insieme, vanno applicate, come struttura profonda, al comportamento sociale degli agenti sociali. Kant aveva colto in buona parte questa dinamica, parlando di «insocievole socievolezza».<sup>13</sup> Applicando lo schema nomico di Reynolds al comportamento sociale, l'uomo è (1) socievole, ricercando la compagnia degli altri (coesione), (2) insocievole compiendo comportamenti di rottura (separazione), ma anche (3) conformista (allineamento).<sup>14</sup> Questa sua terza caratteristica rischia di essere confusa con la socievolezza e forse per questo Kant non l'ha menzionata. Ma altro è stare in contatto col gruppo,

---

<sup>13</sup> La felice espressione «insocievole socievolezza» si trova nel commento alla quarta delle tesi di un breve testo kantiano di filosofia sociale che merita di essere qui riportato: «Io intendo qui col nome di antagonismo la *insocievole socievolezza* degli uomini, cioè la loro tendenza a unirsi in società, congiunta con una generale avversione, che minaccia continuamente di disunire questa società. È questa evidentemente una tendenza insita nella natura umana. L'uomo ha un'inclinazione *ad associarsi*, poiché egli nello stato di società si sente maggiormente uomo, cioè sente di poter meglio sviluppare le sue naturali disposizioni. Ma egli ha anche una forte tendenza a *dissociarsi*, poiché egli ha del pari in sé la qualità antisociale di voler tutto rivolgere solo al proprio interesse, per cui si aspetta resistenza da ogni parte e sa ch'egli deve da parte sua tendere a resistere contro altri. Questa resistenza eccita tutte le energie dell'uomo, lo induce a vincere la sua tendenza alla pigrizia e, spinto dal desiderio di onori, di potenza, di ricchezza, a conquistarsi un posto tra i suoi consoci, che egli certo non può *sopportare*, ma di cui non può neppure *fare a meno*» (I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in *Berlinische Monatsschrift*, 4 (1784), pp. 385-411; trad. it. a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, Torino, UTET, 1965, pp. 127).

<sup>14</sup> Si tratti di temi sui quali la psicologia sociale ha svolto ampi studi (cfr., ad esempio, G.F. MINGUZZI, *Dinamica psicologica dei gruppi sociali*, Bologna, Il Mulino, 1973).

ricercare la compagnia degli altri, e altro conformarsi alle regole e ai fini del gruppo. Nella nozione kantiana di socievolezza questi due momenti rimangono indistinti.

Le regole di coordinamento costituiscono un pervasivo modo di essere dell'agente sociale nei confronti degli altri. Lo schema di Reynolds non è solo la descrizione di una forma generale del modo dell'individuo di porsi nei confronti della società. Si tratta piuttosto di uno schema che si applica regolarmente nei confronti dei gruppi sociali. Nel declinare le tre regole in ambito sociale bisogna distinguere la loro diversa applicazione al livello dell'agire individuale e al livello del giudizio sugli altri. Chi non segue queste regole viene stigmatizzato, allontanato dal gruppo, emarginato, considerato anormale. Una delle rappresaglie più sottili e gravi consiste nell'essere tenuti nel gruppo, ma esclusi dalle opportunità vantaggiose che si presentano. Quest'ultimo punto vale per gli esseri umani, ma anche per gli scimpanzé. Vi è infatti un interessante ricerca di Alicia P. Melis (*et al.*) che mostra come gli scimpanzé, potendo scegliere con chi collaborare, scelgono regolarmente il partner più efficiente.<sup>15</sup> La reputazione è sempre relativa a un gruppo di appartenenza, alla comunità che l'agente sociale prende come riferimento (che, si badi, non necessariamente è la comunità di effettiva appartenenza). Capita infatti che, ad esempio, uno studioso che non legga i libri che la sua comunità di appartenenza ritiene fondamentali sia passibile di sanzioni che vanno dalla critica leggera alla profonda disistima. Invece, il solo fatto di entrare in biblioteca può essere fonte di imbarazzo per il membro di una banda criminale.<sup>16</sup>

Si è visto che ogni rapporto si basa sul ripetersi di contatti,<sup>17</sup> perciò le regole di coordinamento dovrebbero darsi già a questo livello. In effetti, rispetto all'entrare in contatto, le regole di coordinazione si declinano in: (1) tieniti in contatto (coesione), (2) non essere assillante-sappiti far attendere (separazione) e (3) adotta la frequenza media di contatti del gruppo (allineamento). Se le prime due regole sono intuitive, la terza è un po' più sottile, ma almeno altrettanto importante. In questo caso la terza

---

<sup>15</sup> A. MELIS, B. HARE, M. TOMASELLO, *Chimpanzees Recruit the Best Collaborators*, in *Science*, 311 (2006), pp. 1297-1300.

<sup>16</sup> Goffman riporta al proposito il caso di un «criminale di professione» che entrando in biblioteca si guardava attorno per accertarsi di non essere visto, per timore di essere considerato un debole. Citato in: E. GOFFMAN, *Stigma: Notes on The Management of Spoiled Identity*, New York, Simon & Schuster, 1963; trad. it. di R. Giammanco, *Stigma. L'identità negata*, Verona, Ombre Corte, 2003, p. 14. Rimando comunque al testo, che discute i meccanismi di stigmatizzazione.

<sup>17</sup> Cfr. *supra*, cap. II, § 3.1.

regola dà la frequenza dei contatti nell'unità di tempo. La frequenza di contatti varia a seconda del gruppo e perciò l'attesa del contatto differisce. Ad esempio, non andare a trovare i vicini per lungo tempo, se è la stagione fredda e si vive in case isolate in un Paese estremamente freddo, può essere normale. Il non farsi vivi per lunghi periodi però, in genere, porta a «perdersi di vista», come si suol dire, e perciò all'affievolirsi del legame. A essere importante non è, per la terza regola, il contatto in quanto tale, ma l'averlo cercato con la frequenza attesa.

Nei legami sociali le tre regole si declinano, dal punto di vista dell'agire individuale, in due forme diverse a seconda che si consideri l'agente come singolo, o come essere in relazione. Nel primo caso avremo: (1) sii te stesso, (2) rinuncia a te stesso, (3) «segui la corrente», accetta le nuove regole.<sup>18</sup> La prima regola è espressa nell'ideale dell'autenticità, la seconda è riflessa nell'ideale del sacrificio e dell'umiltà, la terza in quello della flessibilità. Si tratta di autentiche virtù sociali. Nel secondo caso, che riguarda le regole dell'agente come essere in relazione, avremo invece: (1) fai attenzione all'altro agente sociale in legame (coesione), (2) rispetta l'indipendenza dell'altro (separazione), (3) conformati alle regole del gruppo, sii «normale» (allineamento). Anche qui avremo delle virtù sociali: cura, rispetto, normalità. L'importanza di essere e di essere trattati come normali è enorme, al punto che può diventare persino una ricerca della «normalità dell'anormalità», quando un «diverso» si presenta secondo le attese che gli altri hanno circa la sua diversità. Eccone una illustrazione illuminante, e triste, al riguardo:

Ho imparato che gli storpi debbono stare attenti a non comportarsi in modo diverso da quello che gli altri si aspettano da loro. Prima di tutto, la gente si aspetta che lo storpio sia storpio e cioè invalido e incapace, inferiore a loro. La gente si fa sospettosa e insicura se lo storpio non si adegua a queste loro aspettative. È piuttosto strano, ma lo storpio deve fare la parte dello storpio, così come molte donne devono essere ciò che gli uomini si aspettano che siano e cioè solo donne. Anche i neri devono spesso comportarsi come buffoni davanti alla razza bianca "superiore", in modo che l'uomo bianco non abbia paura del suo fratello nero.

Una volta ho visto una nana che era davvero un esempio patetico. Era alta circa un metro e venti, e aveva comunque ricevuto un'ottima istruzione, davanti alla gente faceva di tutto per non essere altro che "la nana", faceva la parte della scema con lo stesso risolino e gli stessi rapidi goffi movimenti che hanno caratterizzato i buffoni sin dai tempi delle corti reali del Medioevo. Soltanto quando si trovava con amici buttava

---

<sup>18</sup> Tale schema si ritrova anche in Durkheim. Egli infatti scrive: «La vita sociale presuppone, infatti, che l'individuo abbia, ad un tempo una certa personalità, che sia pronto quando la comunità lo esiga a farne la rinuncia e infine che sia aperto in certa misura alle idee di progresso» (*Il suicidio* cit., p. 383). L'apertura alle «idee di progresso», non è una questione assenso teorico, ma consiste in una disponibilità ad agire in conformità a quanto si impone di nuovo nel gruppo di riferimento.

via la berretta e i sonagli e osava essere la donna che veramente era: intelligente, malinconica e molto sola.<sup>19</sup>

La regola sociale di compiacere le attese degli altri spesso predomina di fatto sulle regole morali dell'essere se stessi e del diritto morale di pretendere rispetto per quello che si è.

Dal punto di vista della forma del rapporto, infine, le tre regole saranno declinate in: (1) appartenenza reciproca (coesione), (2) divergenza di posizioni (separazione) e (3) integrazione (allineamento).

Il legame sociale vive di vicinanza e di distacco, così che la vicinanza comporta un sentire comune, una armonia sociale, una comunanza di intenti. Il distacco, invece, consente il mantenimento della personalità degli individui in relazione, pena lo sviluppo di un rapporto patologico che soffoca, alliena, spersonalizza.<sup>20</sup> Sono questi due momenti che conservano i gruppi (il primo) e favoriscono la formazione di nuovi gruppi (il secondo), anche se di norma il distacco non è la separazione dal gruppo, ma la conservazione della giusta distanza. Questi due momenti sono presenti in maniera diversa nelle età dello sviluppo rispetto alla famiglia di appartenenza: la coesione è dominante nell'infanzia e nella fanciullezza, mentre il distacco nell'adolescenza. L'allineamento invece è una regola più sottile e consente all'agente sociale di integrarsi col gruppo: senza di esso la coesione resterebbe piuttosto superficiale ed esteriore.

Alla luce di quanto detto, si capisce il passo del sociologo americano Erving Goffman: «Può darsi che l'uniforme di poliziotto sia oggetto d'orgoglio per qualcuno e che si tenda a indossarla in qualunque occasione. Altri poliziotti invece considerano il *week-end* come il periodo delle loro libere scelte e quindi in quei giorni si mettono

---

<sup>19</sup> Riprendo il testo della testimonianza di Finn Carling, tratto da *And yet We are Human*, da Goffman, *Stigma* cit., p. 38. Rimando al libro Goffman per ulteriori esempi di questo tipo.

<sup>20</sup> Il tema delle regole di prossimità e distacco è un *topos* letterario. Per esempio, lo si ritrova in maniera vibrante nella poesia di Tagore, dettata da un profondo senso religioso: «In questo mondo coloro che m'amano / cercano con tutti i mezzi / di tenermi avvinto a loro. / Il tuo amore è più grande del loro, / eppure mi lasci libero. / Per timore che io li dimentichi non osano mai lasciarmi solo. / Ma i giorni passano / l'uno dopo l'altro – / e tu non ti fai mai vedere. / Non ti chiamo nelle mie preghiere, / non ti tengo nel mio cuore – / eppure il tuo amore per me ancora attende il mio amore» (R. TAGORE, *Gitanjali*, London, Macmillan, 1913; trad. it. di G. Mancuso in *Poesie*, Roma, Newton, 1988, p. 70). Il tema è ripreso anche da Gibran che, a proposito del matrimonio, scrive: «Datevi il cuore, ma l'uno non sia in custodia dell'altro. / Poiché soltanto la mano della Vita può contenere entrambi i cuori. / E restate uniti, benché non troppo vicini insieme: / Poiché le colonne del tempio restano tra loro distanti, / E la quercia e il cipresso non crescono l'una all'ombra dell'altro» (G.K. GIBRAN, *The Prophet*, New York, Knopf, 1923; trad. it. di T. Pisanti in *Il Profeta, Il Giardino del Profeta*, Roma, Newton, 1989, p. 27).

in borghese. Allo stesso modo, certi studenti considerano il portare anche in città il berretto della scuola come un segno di prestigio, così come può esserlo l'obbligo di portare l'uniforme anche quando si è in licenza. Altri invece hanno un diverso atteggiamento. Per loro l'informazione sociale così trasmessa li sottopone al consueto codice di disciplina anche quando sono fuori servizio o comunque lontani dalla scuola o dalla caserma». <sup>21</sup> Ciò che per alcuni è motivo di orgoglio, perché segno di una appartenenza (coesione), per altri è sgradito perché essi hanno bisogno dei loro spazi (separazione), infatti i simboli del vestiario richiamano un «codice di disciplina» (allineamento) che essi non gradiscono come presente in tutti i momenti della loro vita.

### 5.2.1. Limiti delle regole di coordinamento

Uno dei problemi circa le regole di coordinamento è che esse sembrano spiegare altrettanto bene comportamenti fra loro contraddittori sul piano pratico. Ad esempio, come ho appena detto, esse spiegano tanto il fatto di portare la divisa, quanto quello di non portarla. È quindi legittimo chiedersi quanto esplicativo sia proporre delle regole dalle quali non si può ottenere alcuna previsione certa, dato che da esse si può concludere tanto che a verificarsi sarà una certa situazione, tanto quanto il suo contrario. Una teoria che spieghi tutto (cioè qualcosa e il suo opposto), viene da dire, non spiega niente.

Se da un lato l'obiezione è seria, grave e fondata, dall'altro non credo che essa costituisca l'atto di morte dello schema normativo che propongo. È infatti bene notare che il problema sollevato qui riguarda la descrizione del comportamento, mentre il tema del paragrafo precedente erano le regole, lo schema normativo. La critica appena svolta cioè non colpisce le regole in quanto tali, ma la loro eventuale pretesa di essere esaustive per dare conto del comportamento sociale.

Tra la regola e il comportamento, come è noto, ci sono alcuni elementi intermedi che influiscono sulla decisione effettivamente presa. Essi sono, ad esempio, la situazione in cui si trova l'agente sociale, la personalità di questi e la sua libertà di implementare o no quella data regola. Bisogna dunque distinguere: lo schema delle regole di coordinamento è debole, se usato per fare predizioni dei comportamenti

---

<sup>21</sup> GOFFMAN, *Stigma* cit., p. 63.



sociali complessi, ma è potente sul piano esplicativo, a posteriori. Ciò perché il passaggio dalla regola al comportamento effettivo deve tenere conto di tanti fattori che possono non essere semplici da cogliere e, soprattutto, da identificare nel peso che hanno sul processo decisionale. A cose fatte, sarà invece più facile identificare sulla base di quali criteri l'agente sociale ha scelto e quale peso egli abbia dato ai parametri in causa nel processo decisionale. Se, ad esempio, egli non si sarà messo la divisa, avremo buoni motivi per concluderne che per lui il bisogno di esprimersi al di fuori del ruolo professionale è molto forte.

Insomma, la difficoltà epistemica di determinare il ruolo che lo schema normativo delle regole di coordinamento svolge sulla decisione finale non significa che sullo sfondo del processo decisionale un tale schema non ci sia.

### 5.3. Incontro, conversione e sequela

Si possono avere comportamenti emergenti ordinati anche con meno di tre regole. Per la precisione ne bastano due, che dipendono da una circostanza iniziale. Quando un agente sociale ne incontra un altro (circostanza), esso attua la prima regola secondo cui si riorienta nella direzione dell'agente sociale incontrato. La seconda regola impone all'agente di seguire l'agente incontrato. Si avranno insomma due regole: riorientarsi e seguire. Esse si eseguono in seguito alla circostanza dell'incontro. L'implementazione in un sistema multiagente di queste due regole consente la formazione di ordinati banchi di pesci, a partire da disposizioni casuali degli agenti (cfr. Fig. 1).

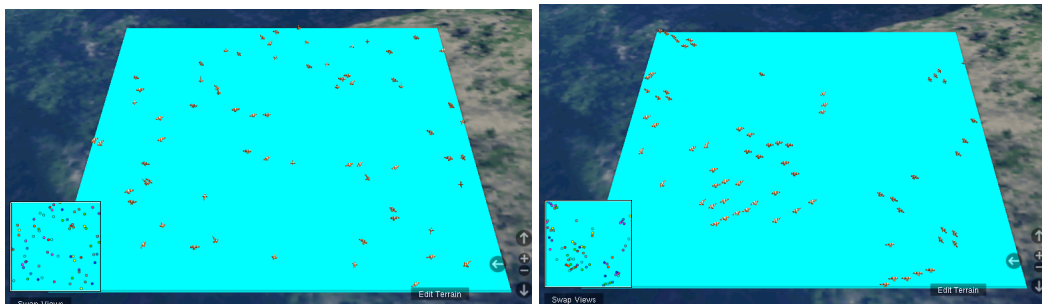


Fig. 1 – Nell'immagine a sinistra, iniziale disposizione casuale di pesci, in quella a destra si notano alcuni banchi di pesci, formatisi dopo alcuni cicli di esecuzione del programma (StarLogoTNG 1).

Si tratta di una coppia ben nota in sociologia delle religioni con i termini «conversione» e «sequela». La conversione comporta un riorientamento che può essere anche radicale, mentre la sequela è un comportamento in cui l'agente assume la direzione dell'agente che egli segue.

A prescindere dal comportamento dei gruppi religiosi, forme di conversione e sequela si hanno nei gruppi a forte *leadership* e sono ben noti nella formazione dei gruppi politici, parlamentari e non. In questo ambito, l'operazione di riorientamento è stata associata a una parola tutt'altro che onorevole: voltagabbana. Dare del voltagabbana non denuncia tanto il fenomeno del riorientarsi, ma la prontezza nel cambiare gruppo di appartenenza. Ciò che è sanzionato, insomma, non è tanto l'atto in sé, ma l'abbandono dei precedenti legami sociali senza attendere che questi si sciolgano naturalmente, o senza giungere a una trasparente, dichiarata e consensuale decisione di scioglimento del legame.

Il problema dei meccanismi discussi in questi ultimi paragrafi è che essi portano a un agire tanto ordinato, quanto effimero. Basta un ostacolo, o qualche leggera interferenza nel sistema, per rompere l'ordine e creare, se non il caos, quantomeno forti perturbazioni della regolarità. I sistemi sociali sono però settati con meccanismi di autoconservazione della struttura, i meccanismi di coesione: essi non sono rigidamente conservativi dei legami, dato che com'è noto le amicizie terminano, le società si sciolgono, gli amori finiscono, le alleanze si rompono e i matrimoni falliscono. Nondimeno, essi sono difensivi nei confronti del legame, così da evitare che un eventuale scioglimento sia l'esito di gesti affrettati.<sup>22</sup>

#### 5.4. Cooperazione e reciprocità

Che la cooperazione e la reciprocità non siano una faccenda esclusivamente umana lo sanno bene coloro che studiano gli insetti sociali e, in particolare quanto alla reciprocità, gli studiosi dei pipistrelli ematofagi (*Desmodus rotundus*), ossia dei vampiri.<sup>23</sup> Essi devono mangiare regolarmente, tanto che due notti consecutive di digiuno (si cibano di notte, quando le loro vittime dormono) comportano la morte. Capita però di non riuscire a trovare cibo e di restare digiuni, dopo una notte di

---

<sup>22</sup> Cfr. *supra*, cap. IV, §§ 4.ss.

<sup>23</sup> G.S. WILKINSON, *Reciprocal Food Sharing in the Vampire Bat*, in *Nature*, 308 (1984), pp. 181-184; L.K. DE NAULT, D.A. MCFARLANE, *Reciprocal Altruism between Male Vampire Bats*, in *Animal Behaviour*, 49 (1995), pp. 855-856.

caccia. In questi casi il vampiro affamato, hanno osservato gli studiosi, viene aiutato da un compagno più fortunato che rigurgita una parte del proprio cibo. La condivisione del cibo avviene preferenzialmente tra animali tra i quali si instaurano rapporti di reciprocità tali che chi dona cibo, al bisogno, ne chiede a quello al quale ha donato in precedenti circostanze. Il vampiro che dona cibo è disposto a tanto se ciò non costituisce un pericolo per la propria sussistenza. Certo la donazione ha dei costi. Nell'immediato il vampiro che dona cibo riduce ovviamente la propria autonomia, avendo meno ore per cercare altro cibo prima di morire di fame. A lungo termine però il fatto di condividere il cibo fornisce al gruppo, e perciò a ciascun membro, maggiori possibilità di sopravvivere. Si tratta insomma di una strategia evolutivamente vincente. Giovanni Jervis ne conclude con un linguaggio consapevolmente antropomorfizzante: «Possiamo dire che nei loro scambi di sangue questi pipistrelli creano amicizie e vincoli duraturi di solidarietà. Va ancora sottolineato che i legami durevoli di aiuto reciproco fra quei singoli che, per così dire, “si scelgono come compagni”, non sono mediati dalla sessualità ed esistono fra individui non imparentati fra loro».<sup>24</sup> In effetti, come riconosce lo stesso Jervis, parlare qui di solidarietà e amicizia è antroporfismo, ma lo stesso non può dirsi se si parla di legame sociale. Tra i vampiri, che sono a tutti gli effetti agenti sociali, si instaurano legami durevoli che comportano obblighi sociali.

Il gioco dell'*ultimatum*, che è uno dei classici della teoria dei giochi, illustra la disponibilità degli agenti umani a perdere degli utili pur di educare il prossimo alla reciprocità. Il meccanismo del gioco è molto semplice. A due giocatori viene offerta una certa somma di danaro; il primo dei due ha il compito di scegliere come dividerla, l'altro di accettare o rifiutare tale scelta. Se il secondo giocatore decide di rifiutare, nessuno dei due riceve niente. Se invece egli accetta, avviene quanto il primo giocatore ha stabilito. La strategia razionale per il secondo giocatore, secondo il modello dell'*homo oeconomicus*, è di accettare qualsiasi cifra gli sia offerta, dato che ricevere pochissimo è pur sempre meglio che non ricevere niente. In realtà, le cose di fatto non vanno come ci si attenderebbe, quando si sottopone il gioco a soggetti umani. Quello che avviene è che il giocatore che propone la spartizione di solito offre all'altro tra il 40 e il 50 per cento della cifra iniziale. Già questo dato è

---

<sup>24</sup> G. JERVIS, *Individualismo e cooperazione. Psicologia della politica*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 216.

sorprendente. Il risultato più interessante è però che circa la metà dei secondi giocatori rifiutano le offerte al di sotto del 30 per cento della cifra iniziale. Pare che il rifiutare l'offerta dia una certa soddisfazione psicologica a chi ritiene di aver dato una lezione di equità all'altro giocatore, pur al prezzo della rinuncia a un guadagno.<sup>25</sup>

## 6. L'emergenza nel livello E

Per esemplificare l'emergenza, al livello E, presenterò e discuterò di seguito una teoria della donazione. Essa infatti, come sottolineano i teorici del dono, è estremamente rilevante per comprendere il legame sociale. La donazione è funzionale alla costituzione e al mantenimento del legame sociale emergente e non gioca dei ruoli specifici, se non rituali e simbolici, nei legami istituiti. Si tratta di un argomento delicato che mi darà modo di tornare sul tema del rapporto tra norme sociali e morali e di chiarire, in tale contesto, il ruolo della cortesia.

### 6.1. Ontologia del dono: l'attuale babele

Cosa è il dono? La domanda metafisica va preliminarmente chiarita, altrimenti si rischiano fraintendimenti e confusioni. Jacques T. Godbout, cercando un paradigma unitario che accomuni i diversi sensi del dono, elenca alcune definizioni di dono che ora, a titolo di esempio, presento e discuto brevemente.<sup>26</sup> Una di esse è presa da un dizionario della lingua francese, il *Petit Robert*: «Ciò che si abbandona a qualcuno senza ricevere da lui niente in contraccambio».<sup>27</sup> In questo caso, la definizione qualifica il dono come un continuo indipendente. Una seconda definizione riportata da Godbout è la seguente: «Per gli economisti, il dono è semplicemente un trasferimento che non è oggetto di un contratto».<sup>28</sup> Se però è un «trasferimento», si tratta di un evento, quindi non è un continuo indipendente, ma un occorrente. Qualche pagina dopo si legge: «Modo di circolazione delle cose in cui chi riceve è

---

<sup>25</sup> Cfr. W. GUTH, R. SCHMITTBERGER, B. SCHWARZE, *An Experimental Analysis of Ultimatum Bargaining*, in *Journal of Economic Behavior and Organization*, 3 (1982), pp. 367-388; M.A. NOVAK *et al.*, *Fairness Versus Reason in the Ultimatum Game*, in *Science*, 289 (2000), pp. 1773-1775.

<sup>26</sup> J.T. GODBOUT, *Quanti doni?*, in G. Ferretti (a cura di), *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del novecento. Atti del IX Colloquio su filosofia e religione, Macerata, 16-17 maggio 2002*, Macerata, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2003.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 21.

libero (giuridicamente) a sua volta di donare».<sup>29</sup> Senonché, «modo di circolare», in ontologia, non è né un continuo indipendente, né un evento, non avendo parti temporali, è piuttosto un continuo dipendente. Naturalmente la lista potrebbe allungarsi e non è strano che talvolta si abbia la sensazione che sul dono si possa dire tutto e il contrario di tutto. Per esempio, come è noto, c'è chi dice che nulla è dono (J. Derrida),<sup>30</sup> e c'è chi dice che tutto è dono (J.L. Marion).<sup>31</sup> Gli esempi forniti sono però sufficienti per attestare che, da un punto di vista ontologico, tra coloro che si occupano di dono vi è una grande confusione e non è facile capirsi. Non può essere che la stessa cosa sia allo stesso tempo un continuo indipendente, un continuo dipendente e un occorrente.

Bisogna insomma fare pulizia e usare un lessico rigoroso. In tal modo, come obiettivo minimale, si evitano gli equivoci. Se poi l'apparato adottato si rivela solido, cioè capace di esprimere l'ontologia del dono in modo preciso e accurato, lo si può usare per risolvere i paradossi creati dai cattivi usi del linguaggio.

## 6.2. Dono o doni? Una scelta nella concettualizzazione

Il pluralismo ontologico, riflesso dall'insieme delle definizioni presentate sopra, può far pensare che alla parola non corrisponda un significato univoco e che perciò occorra riconoscere che il termine sia irriducibilmente polisemantico. Questa sensazione è rinforzata dalla discussione, in antropologia, delle differenze tra dono arcaico (obbligato e reciproco) e dono moderno (liberale e unilaterale, gratuito), che sembra evidenziare una differenza strutturale tra due modi diversi e irriducibili di concepire il dono. Nonostante tutto questo, proverò ad adottare un apparato concettuale che, nelle distinzioni che propone tra un senso stretto e un senso più ampio di dono, garantisca chiarezza. Spero di mostrare, nel corso della discussione,

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>30</sup> Derrida, ad esempio, scrive: «*Al limite, il dono come dono dovrebbe non apparire come dono: né al donatario, né al donatore. Esso può essere dono come dono solo non essendo presente come dono. Né all'«uno» né all'«altro».* Se l'altro lo percepisce, se lo conserva come dono, il dono si annulla. Ma nemmeno colui che dona deve vederlo o saperlo, altrimenti comincia, fin dall'inizio, fin dal momento in cui ha l'intenzione di donare, a ripagarsi di un riconoscimento simbolico, a felicitarsi, ad approvarsi, a gratificarsi, a congratularsi, a restituirsi simbolicamente il valore di ciò che si appresta a donare» (*Donner le temps*, Paris, Éditions Galilée, 1991, trad. it. di G. Berto, *Donare il tempo*, Milano, Cortina, 1996, p. 16). Oppure anche: «*se non c'è dono, non c'è dono, ma se c'è dono [...] non c'è dono comunque: in ogni caso il dono non esiste e non si presenta. Se esso si presenta, non si presenta più*» (*ivi*, p. 17).

<sup>31</sup> Dico così, in estrema sintesi, quello che Susy Zanardo dimostra ampiamente nel suo *Il legame del dono*, Milano, Vita e Pensiero, 2007.

che questa mossa, lungi dall'impoverire la questione, la arricchisce e la rende più precisa.

Per dono, in senso stretto, intendo il continuo indipendente  $x$  (o i continui indipendenti) i cui diritti l'agente sociale  $a$  trasferisce all'agente sociale  $b$ , attraverso un gesto di donazione. Può darsi, e anzi succede spesso, che nel singolo atto di donazione, a essere donati siano contemporaneamente più oggetti (per esempio dieci rose rosse), per cui si parla di un mazzo di fiori come oggetto donato. Talvolta a donare e/o a ricevere non è un solo agente sociale. Queste modificazioni, ad ogni modo, non cambiano in sostanza l'atto sociale, perciò qui per semplicità mi esprimerò al singolare. In senso ampio, dono è tutto ciò che è oggetto di donazione.

Per donazione intendo l'atto sociale intenzionale che un agente sociale  $a$  compie nei confronti di un agente sociale  $b$ , tale che  $a$  non possa poi accampare alcuna legittima pretesa di reciprocazione.<sup>32</sup> Tipicamente la donazione consiste in un trasferimento di diritti su un oggetto, ma non sempre è così, quando ad esempio si dona il proprio tempo. Detto di passaggio, non si dona il dono, ma l'oggetto, poiché non c'è dono prima che avvenga la donazione (la donazione istituisce il dono). Tale atto è valido se e solo se si realizzano le seguenti condizioni:

(1) La donazione è un atto intenzionale che, nella prospettiva del donante, ha la forma: «Io dono  $x$  a  $b$ ». Non si può donare inconsapevolmente, dato che il dono è un atto intenzionale. Nel dono in senso stretto poi, se  $a$  non fosse consapevole del trasferimento dei propri diritti su  $x$  a  $b$ , semplicemente non vi sarebbe alcuna donazione:  $a$  penserebbe di essere il proprietario di  $x$  e  $b$ , alla fine, non potrebbe accampare alcuna pretesa su  $x$ .

(2)  $a$  deve intendere che  $x$  sia un bene per  $b$ , cioè che  $x$  sia per  $b$  utile, o piacevole, o che, detto più ampiamente, per  $b$  sia meglio averlo che non averlo. Per il compleanno di qualcuno non gli si dona, ad esempio, un serpente. A meno che, poniamo, il destinatario non sia il direttore di un rettilario appassionato del proprio lavoro; ma nemmeno a lui si donerà un mutuo da pagare.

---

<sup>32</sup> Mi discosto da Godbout sotto almeno un importante aspetto che vale la pena di sottolineare, perché Godbout costituisce uno dei più acuti e importanti teorici del dono. Godbout definisce il dono nei termini: «Ogni prestazione di beni o servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone» (J.T. GOUBOUT, *L'Esprit du don*, Paris, Editions La Découverte, 1992, trad. it. di A. Salsano, *Lo spirito del dono*, Torino, Boringhieri, 1993, p. 30). Io però non ritengo, come spiegherò meglio in seguito, che il dono sia finalizzato alla costituzione, alimentazione, ricreazione del legame.

Va infine menzionata una restrizione: si tratta di donazione solo se l'atto sociale compiuto non rientra nel novero dei doveri di cura e accudimento di *a* nei confronti di *b*. Il fatto di nutrire e vestire i propri figli, ad esempio, non comporta di per sé, per questa clausola, alcun gesto di donazione.

Sulla base di questa definizione è bene distinguere poi tra donazione a persone giuridiche, o Istituzioni, e donazione a persone fisiche. Esempio tipico del primo caso è il donare il sangue (o un organo), per come l'atto viene solitamente compiuto nei sistemi sanitari occidentali il quale prevede che il donatore doni all'Istituzione preposta alla raccolta,<sup>33</sup> la quale poi distribuisce il sangue a chi ne ha bisogno. La donazione a Istituzioni è una forma limite di donazione che si discosta dal caso *standard*, oggetto della presente ricerca, della donazione a persone fisiche, ove il ricevente non è tramite, ma è il beneficiario. Nel caso *standard* il dono si carica dell'intenzionalità del donante: «qualcuno (*a*) – pensa *b* – ha voluto donare questo *x* a me e proprio a me». *b* può sbagliarsi sull'identità di *a*, ma capisce che *x* è un dono, cioè è carico di una intenzionalità che ha se stesso come destinatario. Egli non tratta *x* come se fosse un ente di cui ci si è sbarazzati, o che era stato dato per pura generosità a un chiunque, perché egli sa che è stato destinato a lui, proprio a lui. È questa clausola che rende il dono tanto importante nel favorire il legame sociale.

Si può donare un continuo indipendente fisico (per esempio un fiore), o un continuo indipendente sociale (per esempio 100 euro), o un occorrente (il proprio tempo), o un continuo dipendente (un sorriso). La donazione è un gesto di gratuità.<sup>34</sup> Alcune espressioni correnti come «il dono della fede», «donare la vita», sono invece metaforiche. La distinzione che ho proposto tra dono in senso stretto e dono in senso ampio consente di mostrare che talvolta si dona ciò che non si possiede: il proprio tempo non è qualcosa su cui abbiamo o possiamo accampare diritti di proprietà e lo stesso vale, per ragioni ovviamente diverse, per il sorriso. Si tratta di una asimmetria interessante che meriterebbe di essere ulteriormente investigata.

---

<sup>33</sup> Purtroppo il termine «istituzione» è ambiguo e indica tanto l'attività di creazione, quanto l'esito della creazione. Secondo Mariano Croce esso indica anche «le strutture deputate alla preservazione di ciò che la creazione ha prodotto» (M. CROCE, *Che cos'è un'istituzione*, Roma, Carocci, 2010, p. 11), ma si tratta di un significato poco chiaro. Nel testo, quando scrivo, semplicemente, «istituzione» intendo sempre l'esito dell'atto di creazione, altrimenti scrivo «atto di istituzione», oppure «istituzionalizzazione» esplicitamente. Rendo con la maiuscola, «Istituzione», quell'istituzione che assume un significato pubblico e svolge una funzione di coordinamento della collettività.

<sup>34</sup> Fa eccezione il dono avvelenato, cioè il dono fatto per un secondo fine.

L'atto di donazione stabilisce l'oggetto donato come ente istituito, indipendentemente dallo stato ontologico di ciò che diventa oggetto di donazione: si è visto che si donano fiori (enti fisici), ma anche soldi (enti sociali). Che sia così, lo si coglie controfattualmente: se all'improvviso dal mondo scomparissero tutti gli esseri umani, ci sarebbero oggetti fisici, ma non doni. Rimarrebbero insomma i fiori e la cartamoneta, ma non il dono. Il fiore è un vegetale e, allo stesso tempo, dono, così come una moneta da due euro è un oggetto di metallo e, allo stesso tempo, denaro. Perciò l'oggetto della donazione può essere un ente fisico, ma il dono in quanto tale è sempre un ente sociale. Bisogna perciò evitare di confondere il dono con l'oggetto regalato, cioè l'ente sociale con l'ente fisico.

### 6.3. Cortesia e donazione

La natura duplice della cortesia crea una serie di problemi, così che chi si occupa di dono tende a restarne confuso. Si deve reciprocare perché il circolo del dono lo richiede, imponendo che al dono segua il contro dono? Ma se si deve reciprocare, non si è liberi e allora non si può donare in contraccambio, dato che il dono deve essere libero. La donazione deve poi essere supererogatoria, ossia un gesto del tutto gratuito che non si può pretendere dall'altro. Il dovere sociale della reciprocazione però si sovrappone al dovere morale di lasciare l'altro libero, di non forzare, non pretendere.<sup>35</sup>

La cortesia non è esercitata da un chiunque che si rivolge a un chiunque altro. Né l'origine, né la destinazione dell'atto cortese sono impersonali. La cortesia è sincera quanto meno è meccanica, per cui la sua prima regola è di esprimersi in forme non routinarie, o almeno di farlo *come se* non lo fossero. Il linguaggio del dono ha le stesse regole proprio perché esso è il linguaggio della cortesia, anzi esso è l'esito dell'applicazione della cortesia a un ambito particolare.

Nella donazione le regole sociali ci sono, ma non sono la *ratio* del dono, e dall'altro lato le regole morali ci sono, ma non sono tutto nella donazione. Non si dona per avere un contro dono e anzi, con ogni probabilità, se tale fosse l'intento e venisse smascherato, si otterrebbe l'effetto opposto. Se dall'altro lato si agisse nella donazione solo per effetto di regole morali, espressione di un agire supererogatorio,

---

<sup>35</sup> Ho discusso questi problemi (cfr. *infra*, cap. VII, §§ 2.6., 2.7.), offrendone una soluzione.



ne seguirebbe il più completo disinteresse alla reciprocazione. Ma le cose non stanno così, dato che chi non reciproca è sanzionato socialmente. Bisogna allora riconoscere che le leggi della donazione sono leggi sia sociali che morali. Esse rientrano nell'ambito delle regole della cortesia che, come si è visto, è l'ambito intermedio tra morale e sociale.<sup>36</sup> Ciò è evidente anche nel linguaggio che accompagna la donazione, che è il linguaggio della cortesia.

#### **6.4. Il linguaggio del dono è il linguaggio della cortesia**

La donazione è spesso accompagnata da parte del donante da frasi del tipo: «Ecco un piccolo pensiero», «È una sciocchezza». Il ricevente risponderà dicendo: «Non dovevi!», «Perché ti sei disturbato?», «Mi spiace che ti sia preso tanto disturbo!», «È troppo!». Godbout mostra che non sono frasi liquidabili come ipocrite, nonostante il fatto che sia vero che spesso le persone pensano il contrario di quanto dicono.<sup>37</sup> Il motivo per cui Godbout ha ragione, vorrei aggiungere, è che esse rientrano a pieno titolo nel linguaggio della cortesia.

Si tratta di espressioni previste dal galateo e quindi hanno un valore sociale; inoltre hanno una funzione sociale in quanto la donazione facilita il legame, il vincolo sociale. Tuttavia tali espressioni assumono nella cortesia anche una funzione morale: lo stesso atto di donazione ha ultimamente un intento morale, esprimendo una volontà di bene per l'altro.

Le frasi cortesi sono volte ad assicurare la libertà dell'altra persona. Da un lato, le frasi del donante alleggeriscono l'obbligo contratto da colui che riceve. Dall'altro, quelle del ricevente, sottolineano che il donante non era tenuto a donare.<sup>38</sup> In entrambi i casi si cerca di assicurare la libertà dell'altro: da un lato si favorisce il non sentirsi in obbligo di reciprocare e dall'altro si favorisce il non sentirsi in dovere di donare. Che nella donazione la libertà sia ricercata è attestato anche da situazioni come l'infrangere le regole che le persone stesse si pongono. Godbout, ad esempio, riporta il caso delle regole che alcune famiglie si pongono per i regali di Natale, stabilendo un tetto di spesa, salvo poi contravvenire in vari modi a quelle regole.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Cfr. *supra*, cap. IV, §§ 3.4.ss.

<sup>37</sup> J.T. GODBOUT, *La Langage du don*, Montreal, Éditions Fides, 1996; trad. it. di A. Salsano, *Il linguaggio del dono*, Torino, Boringhieri, 1998.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> GODBOUT, *Il linguaggio del dono* cit., pp. 18-19.

Inoltre, si è detto che la cortesia non è esercitata da un chiunque che si rivolge a un chiunque altro: si tratta di un principio che si ritrova nella donazione. Il gesto della donazione si rivolge proprio a *b* (persino nel dono riciclato) e dice qualcosa di *a* in quanto donatore, tipicamente la sua generosità e attenzione e, al peggio, la sua meschinità, o la sua mancanza di tatto, o di misura. Perciò anche se in casi limite l'identità di *a* può restare sconosciuta a *b*, il dono dice qualcosa di *a*. Anche attraverso il dono il legame sociale tra *a* e *b* si personalizza.

In sintesi, i due ambiti, il morale e il sociale, si sovrappongono nella cortesia dei gesti di donazione. Lasciando chi riceve libero di reciprocare, si rende il legame non asfissiante e, per contro, il legame fornisce il contesto dell'esercizio della libertà e dei gesti di attenzione e cura per l'altro, così che il rapporto si personalizza.

### **6.5. La funzione della cortesia per il legame emergente**

Il legame stringe fra loro le persone, perciò esso può diventare asfissiante, togliendo libertà, forzando ad agire contro la propria inclinazione, per il dovere sociale di non compromettere il legame stesso. Se il dono fosse solo una faccenda sociale, il linguaggio del dono sarebbe ipocrita. Invece la cortesia gioca un ruolo delicato perché, senza negare la dimensione sociale, le affianca una preoccupazione morale e provoca a che si raggiunga un equilibrio creativo tra i due ambiti, così che alla forza del legame si aggiunga l'attenzione per il mantenimento della giusta distanza. Si tratta di equilibri difficili da costruire e tali, a dire il vero, da non essere sempre alla portata delle risorse creative delle persone.

Sono significativi, al riguardo, due casi riportati da Godbout che illustrano quanto appena detto.<sup>40</sup> Nel primo, un uomo riceve dalla sua ex delle ottime marmellate fatte da lei e non la ringrazia. Su esplicita richiesta di lei, si limita a dire che gli ha toccato «la sua corda sensibile». Se ringraziasse, infatti, segnalerebbe che accetta il dono e le attenzioni della donna da cui desidera invece mantenere la distanza. La risposta dell'uomo è piuttosto scortese ma, se non altro, è efficace. Anche il grado zero di cortesia può servire a segnalare le proprie prese di posizione, per quanto, con un po' di creatività, l'uomo avrebbe potuto farsi capire con meno impaccio e maggiore eleganza. Di diversa pasta Françoise che, ricevuto un regalo

---

<sup>40</sup> GODBOUT, *Lo spirito del dono* cit., pp. 15-17.

bellissimo per il suo compleanno, ma non volendo restare in debito, reciproca con un regalo di uguale valore commerciale, così da sdebitarsi, ma impersonale, così da segnalare di voler mantenere le distanze.

Entrambi gli esempi mostrano come la persona che agisce si comporta in maniera tale da scegliere le forme che riesce a escogitare, per segnalare la prossimità o la distanza che intende mantenere. In tal modo, se ne è capace, riesce a non ferire l'altro. In ciò consiste l'esercizio della cortesia, nella sua dimensione morale. Si tratta di un modo di comunicare complesso e indiretto, che non è ipocrisia.

Ho finalmente tutti gli elementi necessari per discutere, dal punto di vista della teoria del legame, la definizione di dono data da Godbout, a cui ho accennato sopra: «Ogni prestazione di beni o servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone».<sup>41</sup> Il nesso dono-legame, nella definizione di Godbout, è troppo diretto. Si donerebbe avendo il legame come finalità, solo se la donazione fosse un fatto esclusivamente sociale. In realtà, come ho detto, la donazione si pone nell'ambito della cortesia, cioè di una benevolenza verso il beneficiario. Se la finalità fosse diversa da questa, il dono si snaturerebbe. Il fine del dono è il bene del beneficiario del gesto, altrimenti la donazione sarebbe un gesto meschino, sarebbe una variante del dono avvelenato e, perciò stesso, alla lunga non costruirebbe, né terrebbe in vita alcun legame sociale. Se una moglie, ad esempio, scoprisse che i doni del marito servono solo per tenere in vita il matrimonio, si sentirebbe comprata. Il dono si rivelerebbe avvelenato: non un gesto morale di attenzione, ma il mezzo per ottenere un fine, per esempio, la conservazione di uno *status* sociale. La qualità morale del rapporto umano tra i due, ammesso che lei intenzionalmente accettasse la situazione, scadrebbe di parecchio.

I teorici del dono vedono bene che c'è un nesso tra dono e legame sociale, ma esso è l'esito di una finalità indiretta che non rientra nella definizione del dono e solo accompagna la donazione come conseguenza non intenzionale (ma certo non imprevista) di un atto intenzionale. La donazione è l'espressione di gesti morali di attenzione e benevolenza; essa suscita nel beneficiario, a sua volta, interesse ed eventualmente stima nei confronti di colui che dona. Il legame emerge come conseguenza, o si consolida, grazie ai gesti di donazione. Si tratta di una situazione

---

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 30.

per certi aspetti paradossale: per legarsi non ci si deve preoccupare del legame. Questo dipende dalla natura etica della cortesia, che dà precedenza all'essere umano e al suo bene, sul legame. Nella cortesia, insomma, il morale e il sociale coesistono, ma l'atto cortese riuscito compone il momento sociale in subordine a quello morale.

### 6.6. Il legame e la donazione

Si capisce, da quanto fin qui detto, perché il dono può essere al contempo libero e obbligatorio. Godbout al riguardo osserva: «Il dono è al tempo stesso libero e obbligatorio, e sono proprio questi due movimenti contrari che bisogna comprendere. Nel dono è come se ci fosse una “forza naturale” che tende verso l'obbligo, forza da cui gli attori tentano di liberarsi e di liberare gli altri in permanenza quando sono in situazione o in stato di dono».<sup>42</sup> Quella «forza naturale» di cui parla Godbout trova nella spiegazione che propongo una chiarificazione razionale. La regola sociale che prevede reciprocazione rende obbligatoria quest'ultima, mentre la necessità morale che la persona agisca liberamente la rende libera. L'esigenza della reciprocazione contribuisce alla conservazione del legame sociale, perciò la forza della norma sociale è presente e operante, ma resta sullo sfondo della deliberazione e non è la ragione dell'atto, bensì una esigenza collaterale che trova nell'atto una qualche soddisfazione.

Dopo Jacques Derrida, in molti si sono trovati ad affrontare il rompicapo per il quale sembra che, se si dona per un fine, per qualcosa (per esempio, seguendo la regola che prevede che al dono segua un contro dono), non si compie un gesto gratuito, mentre il dono è gratuito, per definizione. Se invece si dona «per niente», il dono perde valore e significato.<sup>43</sup> Donare non è il semplice liberarsi di qualcosa e perciò il dono non è mai «per niente».<sup>44</sup> Il fascino di questo rompicapo teoretico, già da solo, è una sfida intellettuale che merita di essere affrontata. Esso però, soprattutto, sembra destinato a indirizzare verso una più approfondita comprensione dell'atto sociale della donazione, mostrandone il nesso col legame. Il dono è

---

<sup>42</sup> GODBOUT, *Il linguaggio del dono* cit., p. 83.

<sup>43</sup> Cfr. *infra*, cap. VII, § 2.6.

<sup>44</sup> A titolo di esempio, Susy Zanardo presenta e discute «il dilemma» tra donare «per niente» e donare «per qualcosa» (cfr. S. ZANARDO, *Dono e legame*, in L. Sandonà (a cura di), *La struttura dei legami. Forme e luoghi della relazione*, Brescia, La Scuola, 2010, pp. 73-81, in particolare p. 76). Mentre il secondo corno del dilemma esprime il senso comune, il primo riprende Derrida.

finalizzato in termini etici (si dona per fare contento il destinatario del dono) ed è finalizzato in termini sociali (si dona per costituire o mantenere il legame, ma tale finalità resta inespressa e non rientra nella definizione dell'atto di donazione). Tali finalità, di per sé, non sono però interessate egoisticamente, vista l'impossibilità di pretendere una reciprocazione. Inoltre, la componente sociale della donazione fornisce una motivazione non strettamente egoistica (lo si fa per il legame, ancorché come si è detto questa finalità non rientri nel processo deliberativo) e la motivazione morale fornisce una motivazione strettamente altruistica (lo si fa per l'altro): in entrambi i casi non si agisce per se stessi, in senso stretto.

Non è cambiato qualcosa nel dono tra il dono arcaico (obbligato e reciproco) e il dono moderno (liberale e unilaterale, gratuito). A cambiare sono le forme e la saldezza del legame, più stretto nelle società arcaiche e più liquido, per dirla con Zygmunt Bauman,<sup>45</sup> nelle società moderne, così che in queste ultime il momento morale gioca un ruolo maggiore. Si tratta comunque di differenze di accentazione, non di un sovvertimento radicale della pratica della donazione.

### **6.7. Forme modificate di donazione**

Bisogna non confondere il modello *standard* della donazione col dono rituale (purtroppo Marcel Mauss nel *Saggio sul dono* non pare riconoscere questa distinzione ontologica). In questa tipologia rientra, ad esempio, lo scambio degli anelli, durante il matrimonio cristiano. Bisogna però fare attenzione a distinguere la donazione svolta in un contesto rituale, dalla donazione rituale: nel primo caso si è nel modello *standard*, così che avviene una donazione a tutti gli effetti; nel secondo si ha una forma modificata. Per esempio, la ritualità dello scambio degli anelli, come forma codificata, rende la donazione meramente formale, cancellando quell'elemento di libertà che nella donazione *standard* è fondamentale; il dono qui è previsto e non favorisce il legame, né crea obblighi: è semplicemente parte della procedura di istituzione come figura archetipica e simbolica.

Il caso più importante e, in letteratura, noto di forma modificata di donazione è però designato con l'espressione «dono avvelenato» a cui ho accennato sopra. Si tratta di quegli atti di donazione in cui si sfruttano le regole della donazione,

---

<sup>45</sup> *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000; trad. it. di S. Minucci, *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

adottando un agire strategico e funzionale alla realizzazione di finalità nascoste. Tale tipologia di situazioni è ben catturata dal passo di Virgilio che riporta il monito di Laocoonte ai troiani che vogliono portare in città il famoso cavallo, pieno di nemici nascosti: «*Timeo Danaos et dona ferentes*» (*Eneide*, II, 49). Tali analisi, opportune in una teoria della donazione, ma qui non essenziali, porterebbero troppo lontano e, comunque, non cambierebbero il quadro fin qui prospettato.

## VI

### Metafisica dei legami istituiti

#### 1. Introduzione

Per completare la metafisica del legame resta da esaminare cosa sia un legame istituito. Intanto è bene chiarire che il legame emergente e quello istituito sono forme di legame fra loro irriducibili. Può essere che lo stesso rapporto che c'è tra due persone comporti al contempo più forme di legame: emergenti e istituite, appunto. Si può essere al contempo amici (legame emergente) e soci di una società (legame istituito), reciprocamente innamorati (legame emergente) e colleghi di lavoro (legame istituito). Questo contribuisce a rendere i rapporti sociali molto complessi e, in qualche misura, ambigui e forse difficili da gestire. Certe cose mi sono dette dall'altro in quanto amico, o in quanto capo? Quello che in un caso è un consiglio, nell'altro è un ordine. Situazioni di questo tipo non sono infrequenti nella vita quotidiana e sono tipiche degli esseri umani, che in ciò si distinguono dagli altri animali non umani.

In generale, il legame istituito è un continuo indipendente posto in essere da un atto di istituzione valido. Se invece l'atto istituyente è invalido, non vi è alcun ente, ma solo una trama di rapporti (se c'è) che *conta come* un legame istituito, finché la realtà delle cose non viene alla luce. Se gli agenti sociali non si rendono conto del vizio di forma, essi agiscono nell'illusione che vi sia qualcosa che non c'è. Può darsi

però che tale illusione accompagni l'emergere di un legame, così che qualora si smascherasse l'invalidità dell'atto istituyente, gli agenti possano avere la sensazione che, nonostante tutto, il legame ci fosse stato realmente. Si tratta in effetti di una sensazione fondata, ma perché riferita a qualcosa di diverso dal legame istituito, che non c'è mai stato. Cosa sia un atto di istituzione verrà presentato e discusso in seguito. Quanto alla validità dell'atto, essa dipende dalla correttezza con cui è eseguita la procedura di istituzione, come si vedrà. Gli atti istituenti, come del resto il radicarsi dei legami emergenti di cui si è detto nel capitolo precedente, dipendono dal meccanismo sociale dell'accettazione. Si può costituire un ente sociale attraverso un processo istituyente, ma se la società in cui ciò avviene non lo accetta, rifiutandolo coralmemente, o in alcuni suoi membri, l'istituzione resta controversa nella migliore delle ipotesi e, nella peggiore, l'ente istituito è cancellato.

Il processo di istituzione, normalmente, è accompagnato dall'attività documentale, così che ciò che è posto in essere viene attestato attraverso oggetti che durano nel tempo. La documentazione ha dunque una funzione di attestazione, così da rendere l'atto sociale istituyente controllabile e perciò pubblico.

## 2. Le Dichiarazioni in John Searle

Secondo Searle, la realtà sociale è posta in essere dalle Dichiarazioni. Egli al riguardo scrive: «L'idea semplice e di base è che tutti i fatti istituzionali non linguistici siano creati e mantenuti in esistenza da atti linguistici che hanno la stessa forma logica delle Dichiarazioni».<sup>1</sup> Tale principio è poi illustrato dall'autore con tre casi. Il primo prevede la creazione di funzioni di *status ad hoc*. Così, ad esempio, una tribù fa di qualcuno il proprio *leader*, semplicemente trattandolo da *leader*. Il secondo consiste nel fatto di avere una Dichiarazione vera e propria del tipo «X conta come Y in C», cioè un certo ente fisico X conta come un ente sociale Y nel contesto C. Per esempio, un certo pezzo di carta (X) conta come un dollaro (Y) negli Stati Uniti (C). Si tratta, in questo caso, di una funzione di *status* posta dopo altre dichiarazioni di funzioni di *status*, come per esempio quella che costituisce gli Stati Uniti d'America. Detto altrimenti, la dichiarazione di funzione di *status* può essere

---

<sup>1</sup> J.R. SEARLE, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2010; trad. it. di G. Feis, *Creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana*, Milano, Raffaello Cortina, 2010, p. 161. Rispetto alla traduzione italiana di Feis, mantengo la maiuscola per il tipo di atto sociale, «Dichiarazione», così da facilitarne l'identificazione come *type*.



reiterata ricorsivamente in maniera da creare realtà sociali a partire da realtà sociali già costituite. Il terzo caso è quello in cui non c'è più bisogno di alcun X e l'attribuzione di funzione semplicemente pone in essere un Y. Ciò avviene per esempio quando si crea una *corporation*, ove l'ente sociale esiste, almeno in linea di principio, prima che vi siano degli esseri umani, o in genere delle realtà fisiche, che ne costituiscano l'X. In tal caso, la forma dell'attribuzione di funzione sarà: «Noi facciamo sì che, con la Dichiarazione, esista una *corporation* Y» e, più in generale: «Noi (o io) facciamo sì che, con la Dichiarazione, esista una funzione di *status* Y in C».<sup>2</sup> Searle prevede questo terzo caso, accogliendo così la critica mossagli da Barry Smith, il quale osservava che talvolta non c'è alcun X fisico, e che talvolta vi sono termini Y che sono indipendenti.<sup>3</sup> Si pensi, ad esempio, agli scacchi alla cieca, ove appunto si gioca senza pezzi, oppure al denaro elettronico, per cui le tracce magnetiche di cui dispone la banca – a dire il vero già piuttosto povera cosa in quanto realtà fisica – non sono denaro, ma solo la sua rappresentazione.

Le istituzioni hanno un potere deontico e perciò pongono in essere una deontologia che fornisce delle ragioni per agire, indipendenti dal desiderio individuale. Così, ad esempio, Searle ha dei doveri nei confronti dei suoi studenti e nei confronti dell'Università alla quale appartiene in quanto docente.<sup>4</sup> I doveri permangono, anche se le inclinazioni personali, in un dato momento, possono essere di non agire in maniera conforme ai doveri. Il fatto che a volte ci sia un *gap* tra l'intenzione che precede l'azione e l'azione stessa, tradizionalmente espresso dal termine «acrasia», porta in effetti a violare i propri doveri. Ciò rende necessaria la creazione di meccanismi coercitivi nell'ambito del sistema di istituzioni. Perciò i poteri della polizia presuppongono la deontologia e devono essere rispecchiati da essa. Sono i poteri deontici a fornire la colla che tiene insieme la società. Infatti, ad esempio, persino il ladro che col suo agire sembra mettere in discussione l'istituzione

---

<sup>2</sup> Vedi, rispettivamente, le pp. 158 e 134 (traduzione mia: la traduzione italiana rende «*by Declaration*», presente in entrambi i passi, p. 120 e p. 101, con «con una dichiarazione», ma non sono convinto che qui Searle pensi al *token*, mi pare piuttosto che egli sottolinei che attraverso il *type* «Dichiarazione» viene posto in essere qualcosa.

<sup>3</sup> B. SMITH, J.R. SEARLE, *The Construction of Social Reality: An Exchange*, in *The American Journal of Economics and Sociology*, 62 (2003), pp. 283-309

<sup>4</sup> SEARLE, *Creare il mondo sociale* cit., p. 163.

della proprietà privata, in realtà non fa che riconoscerla e rinforzarla: egli infatti vuole possedere come proprietà ciò che non gli appartiene.<sup>5</sup>

La prima cosa da notare è che nei tre casi che Searle distingue, il primo, diversamente dagli altri due, riguarda un atto di istituzione emergente. Searle, però, non è in grado di evidenziarne la differenza rispetto agli altri due perché non prevede nella propria teoria i fenomeni sociali emergenti.

La seconda cosa da notare è che Searle ritiene che in seguito all'atto sociale della Dichiarazione vi sia un «contare come», nel caso in cui a un ente fisico sia attribuito uno *status*. Ma il *contare come*, di regola, dipende dall'essere: Giorgio Napolitano *conta come* Presidente, perché è il Presidente. Dire che è perché *conta come*, significa capovolgere la realtà sociale, fondare l'essere sociale sull'apparire. Talvolta, il *contare come* si dà in caso di invalidità, o di rappresentanza, cioè in casi nei quali vi è una mancanza di essere. Nel primo di essi, l'atto ha istituito in maniera invalida per qualche vizio di forma, oppure non vi è stato un regolare atto istituyente, per cui si dice che un certo uomo ha *contato*, poniamo, *come* medico, ma in realtà non aveva diritto di esercitare la professione, perché, ad esempio, non aveva conseguito la laurea prevista come requisito necessario. L'impostore *conta come*, altrimenti si direbbe che è *un*, o semplicemente è. Nel secondo caso, il facente funzioni *conta come* titolare, attraverso un regolare atto istituyente, noto come delega. Che le cose stiano come dico lo capisce anche un bambino. Provate a dire a una bambina inconsolabile, perché ha perso la sua bambola preferita, poniamo «Pigottina», che quella che le state dando *conta come* Pigottina e vedrete se la cosa funziona e se l'accetterà di buon grado, senza protestare. In verità, se anche vi fosse una bambina disposta ad accontentarsi, quando poi troverà la sua vera bambola, non avrà dubbi su chi sia Pigottina. Lei saprà insomma riconoscere la realtà sociale dai surrogati.

Inoltre, detto a margine, Searle parla di assegnazione di *status*, ma uno *status* è un continuo dipendente. Perciò l'atto di istituzione, se fosse solo quello che Searle dice che è, non porterebbe alla costituzione di continui indipendenti. Una *corporation*, è un ente istituito, non è uno *status*, bensì un continuo indipendente, non si predica di altro mentre di essa si predicano molte cose.

---

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 9.

In terzo luogo Searle, da filosofo del linguaggio, usa una nozione linguistica, cioè quella di «Dichiarazione», per designare il principio di istituzione. In realtà, però, da un punto di vista sociale l'istituzione non è qualcosa di posto dal linguaggio, anche se può – e di solito è – comunicato nel linguaggio. Lo stesso Searle ne è consapevole, dato che fornisce un bell'esempio: un amico torna al tavolo, dove lo aspettano, portando tre birre e ponendo un bicchiere di fronte a ciascuna delle due sue amiche. Egli può compiere un atto linguistico come «Questa è di Sally», «Questo è di Marianne», ma può semplicemente non dire niente.<sup>6</sup> Il gesto stesso è sufficiente per l'istituzione. Dopo tale atto, se Marianne bevesse nel bicchiere di Sally, senza il suo permesso e in circostanze normali, creerebbe una situazione quantomeno imbarazzante, violando i diritti di Sally sul bicchiere (sul suo contenuto, a voler fare i pedanti). Dunque l'atto di istituzione non è questione linguistica. Searle però non svolge fino in fondo le conseguenze delle premesse che pone e non ammette le mie conclusioni. Per questi limiti, la sua teoria sociale fondata sulla filosofia del linguaggio è insoddisfacente e, a mio parere, andrebbe sostituita da una teoria dell'istituzione sociale.

Prima di procedere oltre va ancora osservato che Searle sembra ridurre gli obblighi (ma anche i doveri e i diritti) alle ragioni per agire indipendenti dal desiderio, quasi che ciò comporti *ipso facto* che esse siano predominanti, cosa tutt'altro che scontata. Perciò la predominanza va aggiunta alla definizione di potere deontico che si applica a obblighi, doveri e diritti. Per essere più precisi, «la pretesa di predominanza», perché nel caso di conflitti di doveri, potrebbe non esserlo davvero. Si tratta di un'integrazione irrinunciabile, dato che senza di essa andrebbe perso un carattere essenziale dell'obbligazione.

### **3. Legame istituito e atto di istituzione**

Un legame istituito è un continuo indipendente sociale, la cui condizione di possibilità è l'atto (uso anche di seguito il singolare, per semplicità, ma talvolta si tratta di un'attività complessa, composta da molti atti) che lo istituisce. Esso dipende in maniera rigida e storica dall'atto di istituzione che lo pone in essere. Istituire una società, ad esempio, firmando un contratto davanti a un certo notaio o a un altro, dal

---

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 116-117.

punto di vista dei risultati sociali è la stessa cosa: quale sia l'identità di chi ratifica il legame così istituito, in senso stretto, non è essenziale. Al contrario, l'identità dei contraenti un legame sociale è essenziale, così che esso è storicamente e rigidamente dipendente dai contraenti, al punto che se non fossero proprio loro a essere entrati in legame proprio in quel dato momento, si tratterebbe di un altro legame.<sup>7</sup> Rompere formalmente e ricostruire il legame istituito porta alla costituzione di un nuovo legame istituito, così che ad esempio se due si sposano, divorziano e si risposano, pongono formalmente in essere con quest'ultimo atto un nuovo legame. Ciò vale anche per i termini del contratto che forniscono formalmente la *ratio* e i fini del legame: se essi fossero inizialmente diversi, il legame sarebbe diverso da quello che è. Perciò, ad esempio, sposarsi e creare una società a fini di lucro è, in ciascun caso, costituire un legame formale (sarebbe però meglio dire «anche formale» nel primo caso), ma si tratta di due tipi di legame fra loro irriducibili.

Come si è visto in precedenza,<sup>8</sup> l'atto di istituzione è l'origine storica del legame istituito così che, una volta compiuto l'atto, il legame continua a esistere in maniera indipendente da ciò che l'ha posto in essere. Può succedere nel tempo che nuove condizioni contrattuali o una variazione del numero e dell'identità dei contraenti modifichino il legame. Tali modifiche sono previste o vengono concordate modificando lo statuto istituyente, o accettate, così che esse non comportano la compromissione del legame. Esse poi devono venire accettate da coloro che entrano nel legame, pena la mancanza degli estremi per accoglierli. Va però chiarito che non è detto che così debba essere. L'ontologia del legame istituito dipende dalle intenzionalità dei contraenti, le quali possono essere vincolate da clausole contrattuali esplicite. Essa dipende dall'accettazione, anche formale se previsto, che le modifiche non comportino il venire meno, o il modificarsi sostanziale di quel legame.

Il tipo di legame che qui discuto è spesso istituito da un accordo tra più agenti sociali, ma certo non ogni accordo comporta un legame, di per sé. Ogni contratto comporta degli obblighi, ma vi sono degli obblighi che non hanno per contenuto il costituirsi di un legame. Un contratto di compravendita, ad esempio, stabilisce degli

---

<sup>7</sup> Qualcuno può fare da prestanome per istituire un legame formale, resta però che, ontologicamente, senza di lui non si tratterebbe dello stesso legame.

<sup>8</sup> Cfr. *supra*, cap. III, §§ 5.ss.

obblighi, ma non vi è di per sé alcun legame sociale in senso stretto tra i contraenti. Essi possono essere e rimanere fra loro estranei, cioè con nulla in comune, se non il desiderio che la transazione avvenga. In genere, invece, il legame formale pone in essere un ente sociale che rende presenti gli obblighi tipici del legame in senso stretto: quelli verso i congiunti e quelli verso il legame.

L'atto di istituzione ha la forma logica generale: «sia X», pronunciato validamente, ove X è l'oggetto sociale istituito. Ogni ente sociale istituito è l'esito di un *fiat*. La distinzione di Barry Smith tra oggetti *fiat* (per esempio, tutte le entità geografiche non demarcate naturalmente, come il Colorado e gli Stati Uniti) e oggetti *bona fide*, cioè gli oggetti demarcati da confini *bona fide* (per esempio, la corteccia cerebrale, cfr. fig. 1) serve a mostrare che alcuni oggetti sociali hanno confini stipulati, altri hanno confini naturali, fondati sulla costituzione fisica dell'oggetto.<sup>9</sup>

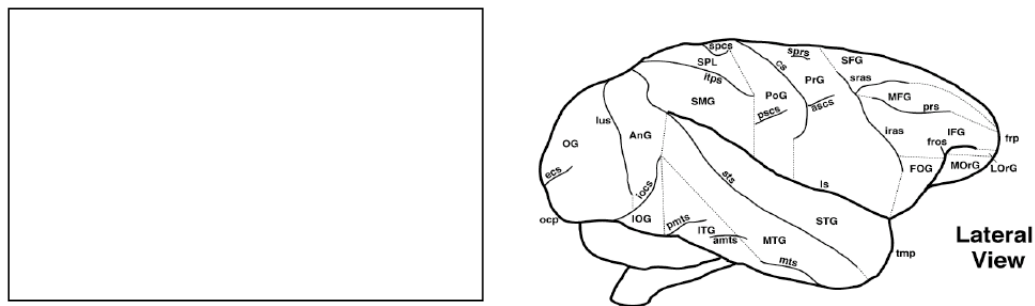


Fig. 1 – A sinistra, la mappa del Colorado (i cui confini sono *fiat*); a destra confini *fiat* (tratto punteggiato) e *bona fide* (tratto marcato) nella corteccia cerebrale.

Ritengo però che, ontologicamente, ogni ente sociale (perciò non solo gli oggetti) istituito sia necessariamente esito di un *fiat*. Le condizioni generali di validità sono che l'agente istitutore agisca consapevolmente e intenzionalmente e che segua, se prevista, la formula, o procedura, di istituzione.

Nel caso in cui oggetto di istituzione è un ente, o a essere istituito è un ruolo, la forma di istituzione diventa: «*a* è X», ove *a* è un ente fisico, solitamente ma non necessariamente un essere umano, e X l'ente sociale. Esempi di atti in cui sono istituiti enti o vengono istituiti ruoli su enti fisici che non sono esseri umani sono: «Questo (*a*) è il tuo regalo (X)» (detto dal donatore, porgendo l'oggetto), «Questa (*a*) è la tua birra (X)» (detto porgendo il bicchiere). Il regalo, la birra di qualcuno non

<sup>9</sup> B. SMITH, *Fiat objects*, [www.ontology.buffalo.edu/smith/articles/fiatobjects.pdf](http://www.ontology.buffalo.edu/smith/articles/fiatobjects.pdf). A p. 4 è riportata l'immagine della corteccia cerebrale della figura 1.

sono enti fisici, ma enti sociali; gli enti fisici sono gli oggetti corrispondenti. Nella formula di istituzione, l'esplicitazione della relatività dell'istituzione al contesto sociale non è ordinariamente prevista.

Per compiere un atto di istituzione valido basta un solo agente sociale e non due, come pensa Maurizio Ferraris.<sup>10</sup> Certo, di solito gli agenti sociali sono almeno due, però ciò non toglie che in linea di principio uno sia sufficiente. La cosa è illustrata nel film *Cast Away* (2000) in cui Tom Hanks, nei panni di Chuck Noland, naufraga su un'isola deserta. Sentendosi solo e avendo trovato un pallone, Chuck lo chiama Wilson, cioè compie un atto di istituzione facendo del pallone una persona, dandogli bocca, naso e occhi. L'amico di Chuck è Wilson, non un qualsiasi pallone. È poi interessante che Chuck, per sopravvivere su un'isola deserta, abbia bisogno di qualcuno con cui legarsi tanto che, in mancanza di meglio, se lo crea da sé.

Bisogna infine sottolineare che, per rendere solenne la formula dell'istituzione, così da evitare che l'atto di istituzione sia confuso con una banale descrizione dell'esistente e non venga colto per ciò che è, solitamente le formule usate sono del tipo: «Ti nomino Y», «Vi dichiaro X e Y», ove X e Y sono ruoli sociali. La formula ha una funzione procedurale-cerimoniale che segna la peculiarità dell'atto compiuto, ossia che è un atto di istituzione.

### 3.1. La forza dell'istituzione

È difficile sopravvalutare la forza sociale che hanno le istituzioni, cioè gli enti istituiti, e ciò per una molteplicità di motivi. L'istituzione come realtà operante continua a esistere finché c'è qualcuno che la supporta, avendone i mezzi. Le istituzioni perciò non sono affatto dipendenti dall'accettazione di tutti gli agenti sociali: basta che alcuni le accettino e che essi siano in grado di tenerle in vita come enti in qualche misura efficaci. Nell'India occupata dagli Inglesi, dalla seconda metà del XIX secolo, la situazione politica del Paese non era spiegabile a partire da nessuna delle forme politiche di contrattualismo. Il paese subiva l'occupazione e il

---

<sup>10</sup> A dire il vero, Ferraris non parla di enti istituiti, ma di oggetti sociali, però al di là di queste differenze, la tesi di Ferraris è chiara: per avere qualcosa di sociale bisogna che ci siano «almeno due persone» (M. FERRARIS, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 360). Si tratta di una tesi intuitiva: la stessa nozione di «sociale» pare contenere in sé l'idea di una pluralità di individui. Nondimeno, in ontologia sociale si può avere un ente istituito, tipicamente un ente sociale, anche se a istituirlo e a conoscerne dell'esistenza è un solo agente sociale.

proprio *status* di colonia britannica. Nondimeno l'istituzione dell'India come colonia era reale. Ciò perché era sufficiente che il governo inglese, che ne aveva i mezzi, supportasse una tale istituzione. Non a caso vi sono alcuni tipi di istituzioni, come le istituzioni di lotta politica, quelle criminali e quelle terroristiche (tipologie talvolta fra loro intrecciate) che, con gradi diversi di responsabilità morale, non sono appoggiate dai più e anzi possono essere apertamente combattute dalle Istituzioni pubbliche. Nonostante questo esse possono esistere e, soprattutto, operare, finché sono tenute in vita dai loro membri, o affiliati.

Quand'anche le istituzioni non siano supportate da alcun agente sociale, esse durano formalmente finché non vengono sostanzialmente modificate o annullate da un atto valido, o non si attuano clausole di cessazione previste nell'atto istituyente. Ne segue che un'istituzione può durare silente. Le condizioni sufficienti per porre fine a un rapporto formale sono tre. La prima è che il rapporto si modifichi formalmente in un altro rapporto. La seconda è che vi sia un atto formale che sancisce la fine del rapporto. Perciò, poniamo, tra due coniugi la rottura consiste nel divorzio: un bisticcio, o anche un grave diverbio, non bastano a cancellare il legame. In genere però la rottura formale segue la rottura del legame emergente. La terza condizione sufficiente consiste nel verificarsi di una clausola prevista dall'atto di istituzione. Perciò il matrimonio esiste «fin che morte non vi separi», quando l'atto istituyente prevede tale formula.

L'attività istituyente è una realtà sociale ben nota, eppure sottovalutata nella sua importanza; essa assicura una certa inerzia del vincolo sociale, dato che le procedure di scioglimento, o di annullamento solitamente sono complesse e spiacevoli. Ciò ha una funzione sociale generale, poiché obbliga a non sottrarsi ai propri doveri sociali e impedisce gesti affrettati, non meditati.

Si chiarisce così, tra l'altro, il motivo per cui la contestazione del Sessantotto, pur dura nei confronti delle Istituzioni pubbliche del tempo, non sia riuscita a metterle realmente in crisi. Non è la mancanza di consenso a compromettere l'istituzione, mentre invece ci riuscirebbe la sua destituzione e la sua sostituzione con istituzioni alternative. Detto con altro esempio, non fu la presa della Bastiglia, nel 1789, a costituire il momento chiave della Rivoluzione francese, ma la deposizione

(1792) e la decapitazione (1793) di Luigi XVI e con ciò l'abolizione dell'istituto della monarchia.

### 3.2. Procedure di istituzionalizzazione

Cercherò di seguito di mostrare quanto le procedure di istituzionalizzazione siano rilevanti e pervasive, discutendo la ricostruzione di un fatto storicamente avvenuto e assunto come *exemplum* da Ferraris per giungere a ben altre conclusioni. Questi, cercando di mostrare il valore dei documenti e di criticare Searle che fonda la realtà sociale sull'intenzionalità collettiva, riporta un episodio interessante. Si tratta del così detto «caso Villari». Il parlamentare Riccardo Villari nel novembre 2008 è stato nominato Presidente della Commissione vigilanza Rai. In seguito, per ragioni qui non rilevanti, gli fu chiesto da maggioranza e opposizione di dimettersi ed egli si rifiutò, così che fu necessario sciogliere la Commissione: niente Commissione, niente Presidente. Ferraris ha buon gioco a mostrare che l'intenzionalità collettiva non basta per creare o, in questo caso, disfare la realtà sociale. Egli però conclude che l'episodio è «la prova che l'oggetto sociale “Presidente” dipende dall'iscrizione dell'atto [...] una volta iscritto un atto non può essere annichilito, non si può fare come se non ci fosse stato, lo si può al massimo revocare. Ma se l'interessato non ci sta, non c'è verso».<sup>11</sup> «Carta canta» ricorda poco prima Ferraris, che con ciò difende il proprio testualismo debole, che ricapitola l'intera ontologia sociale nella legge «oggetto = atto iscritto».

Ora, salvo il caso in cui vi sia una procedura la quale esplicitamente preveda che l'atto non vale a meno che non sia registrato, normalmente la validità non è garantita dalla registrazione, ma dall'aver compiuto correttamente la procedura prevista, quale che essa sia. Può essere una votazione, può essere il fatto di pronunciare una formula (per esempio, «Ti nomino cavaliere») compiendo i gesti previsti (per esempio, appoggiando una spada sulla spalla dell'uomo inchinato). Il documento aggiunge a tutto questo la memoria, la quale consente la controllabilità che la procedura sia avvenuta effettivamente. Anche per questo il documento di solito non è autoreferenziale, ma riporta nomi di testimoni che possano confermare l'evento. Insomma, l'atto non è valido perché è documentato, tanto è vero che la

---

<sup>11</sup> FERRARIS, *Documentalità* cit., pp. 392-393.



documentazione segue la validità e non basta di per sé a garantirla. Se così non fosse, la realtà sociale sarebbe un artificio documentario e, per fare un caso, Lorenzo Valla non avrebbe sollevato alcun problema circa il *Constitutum Constantini*, il famoso documento – che l'umanista italiano mostrò essere un apocrifo – secondo il quale l'imperatore Costantino avrebbe donato a papa Silvestro I e ai suoi successori, tra l'altro, il potere su Roma, l'Italia e l'Impero Romano d'Occidente.

Dunque, per tornare al passo di Ferraris citato sopra, è errato dire che il ruolo di Presidente dipende dall'iscrizione della nomina. Il ruolo di Presidente dipende dalla legge, dal regolamento, insomma dal testo normativo che lo prevede formalmente. L'istanziamento del ruolo, cioè il fatto che sia proprio Riccardo Villari a ricoprirlo, dipende da una votazione valida, cioè compiuta secondo le regole, secondo la procedura prevista. Perciò, semmai è il documento che dipende storicamente e rigidamente dalla procedura di istanziazione del ruolo. Ciò perché in questo caso il testo normativo, istitutivo della Commissione di vigilanza, prevede che l'istanziamento sia deciso secondo tale procedura. Infatti se la procedura fosse in qualche modo viziata, vi potrebbero essere i termini per contestarla, per dichiararla invalida e di qui, per dichiarare che quello che si crede (conta come) Presidente, in realtà non lo è. Proprio questo genere di problema costrinse l'attuale Presidente degli Stati Uniti, Barack Obama, a compiere due volte il giuramento di insediamento, perché nel pronunciare il giuramento la prima volta aveva invertito alcune parole, così da compromettere la procedura prevista. Fatto sta che invece nel caso Villari, a quanto pare, la procedura era stata seguita senza vizi e perciò egli, a tutti gli effetti, aveva il titolo di Presidente. In tutto questo i documenti non giocano alcun ruolo, se non quello collaterale di attestare gli avvenimenti. Essi poi continuano a non giocare nemmeno nel resto della storia: non è attraverso la documentalità che si può destituire un Presidente, altrimenti basterebbe bruciare i documenti per annullare il ruolo. Ciò che serve invece è una procedura di destituzione. In questo caso però essa non era prevista e l'unico modo per non avere Villari Presidente era che fosse egli stesso a dimettersi, cosa che però non avvenne per sua indisponibilità. Fu perciò messa in atto una soluzione che andava a monte del problema: si avviò una procedura per sciogliere la Commissione. La procedura di scioglimento annullava anche il valore dei ruoli dei membri della Commissione e così toglieva a Villari ogni

potere. Ancora una volta si vede che i documenti, certamente copiosi e importanti, non hanno giocato alcuna funzione di rilievo nella storia, ma solo una funzione ancillare nel documentarla. Il protagonista della storia è piuttosto la proceduralità e non per un mio artificio retorico nel presentare gli avvenimenti, così da mettere al centro qualcosa di secondario. Vi è infatti un nesso di dipendenza che in un caso si dà (realtà sociale-procedura), mentre nell'altro non si dà (ente sociale-documento).

### 3.3. Le ragioni del proceduralismo

L'adozione delle procedure dipende certo anche dall'amore degli uomini per cerimonie e riti che sono forme procedurali.<sup>12</sup> Le formule ricorrenti fissate dalle procedure danno ordine alla vita, infondono sicurezza e, come conseguenza collaterale, contribuiscono a caratterizzare i corpi sociali, fornendo elementi identitari. Vi sono però, naturalmente, altre ragioni, meno estemporanee, che spiegano il successo delle procedure di istituzione e che ne chiariscono la funzione. Di seguito ne esamino alcune. Va però detto che non tutte valgono in tutti i casi.

Le cerimonie, i riti, che accompagnano le forme di istituzione sono spesso momenti di festa, avvenimenti solenni. Ciò favorisce che restino nella memoria. Non a caso la loro spettacolarità li porta a essere qualificati come eventi «memorabili». Prima che la documentazione, per la realtà sociale conta la memoria degli agenti, senza la quale l'ente, ma anche lo stesso documento, rischiano di restare «lettera morta».

Quello che balza agli occhi è forse che la complessità della procedura, solitamente, è direttamente proporzionale all'importanza dell'atto di istituzione da

---

<sup>12</sup> Si noti che il ritualismo non è un fenomeno originariamente umano. Tomasello al riguardo nota: «Per esempio, i lupi ringhiano e snudano le zanne (una ritualizzazione della preparazione all'aggressione vera e propria), cosa che porta alla ritirata del ricevente, e alcuni uccelli eseguono vari movimenti di preparazione all'accoppiamento che segnalano le loro imminenti *avance* sessuali. Il caso normale è quello in cui tali esibizioni sono "ritualizzate" filogeneticamente; per esempio, i lupi che si preparano vistosamente all'aggressione snudando i denti e ringhiando hanno un vantaggio adattativo, come lo hanno i lupi che rispondono a questo comportamento di preparazione ritirandosi prima di essere realmente assaliti. Nel corso dell'evoluzione ciò sfocia in una fissazione genetica delle esibizioni di movimenti di intenzione, eseguiti invariabilmente in circostanze emotive e/o sociali specifiche» (M. TOMASELLO, *Origins of Human Communication*, Cambridge, London, The MIT Press, 2008; trad. it. di S. Romano, *Le origini della comunicazione umana*, Milano, Cortina, 2009, p. 32). Naturalmente le forme rituali umane non possono essere spiegate nei termini del darwinismo biologico, resta però il fatto che esse non sono uno specifico umano. Lo stesso Tomasello, sulla base delle proprie ricerche, riconosce comunque che alcune forme rituali negli animali non umani non sono l'esito di una codificazione filogenetica, ma si apprendono ontogeneticamente (cfr. *ivi*, p. 33).

compiere, così che essa segnala l'importanza dell'atto di istituzione. Perciò, ad esempio, comprare un alimento comporta semplici pratiche di scelta, eventualmente la contrattazione del prezzo, e il pagamento. Ben diversamente invece vanno di solito le cose se ci si vuole sposare, per semplice che si voglia la cerimonia.

Un'altra funzione del proceduralismo consiste nel garantire l'autenticità dell'atto istituyente e nel legittimarne le conseguenze sociali. Se, per esempio, per incoronare il re di Francia bisognava trovarsi nella Cattedrale di Reims, chi non aveva il controllo politico della città e una qualche compiacenza dell'alto clero locale non poteva ottenere formalmente la corona, come ben sapeva Carlo VII. Egli dovette attendere che Giovanna d'Arco, con una serie impressionante di successi militari, assicurasse il necessario controllo del territorio e perciò l'entrata a Reims. La capacità di attuare la procedura è, spesso, un segno della forza, dell'abilità, di chi la riesce a mettere in atto. Essa fornisce una legittimazione del ruolo: se Carlo VII è riuscito a fare ciò che ha fatto, dice la ragione proceduralista, vuol dire che è davvero il sovrano legittimo. Se, dal punto di vista strettamente logico, non si tratta di un argomento cogente, sul piano pratico il fatto di essere pronti a sfidare le difficoltà che la procedura impone e di riuscirci con successo è prova, quantomeno, di motivazione, qualità, e perseveranza.

Una quinta ragione consiste nel fatto che la procedura rende maggiormente difficili gli errori di istituzione in buona fede, cioè il verificarsi di situazioni ambigue nelle quali non è chiaro se l'istituzionalizzazione c'è stata. Purtroppo però il darsi della procedura crea a sua volta la possibilità di errori procedurali, così che la soluzione che la procedura offre non è immune da difetti, che essa pertanto cerca di neutralizzare coinvolgendo più soggetti nell'atto di istituzione, così da favorire il controllo multiplo.

Un'ulteriore funzione delle procedure è quella di rendere impossibile, o almeno difficile, che l'istituzionalizzazione avvenga per caso, non intenzionalmente, a cuor leggero. È noto, ad esempio, che sposarsi a Las Vegas è molto facile, perché le procedure necessarie per la cerimonia sono estremamente semplificate e rese veloci. Se la città di Las Vegas ha delle buone ragioni turistico-commerciali per semplificare le cose, ce ne sono senza dubbio di migliori, di natura prudenziale, per mantenere la prassi corrente e diffusa che prevede una trafila di passi relativamente lunga.

Una settima ragione comporta che la procedura, per essere valida, preveda in molti casi la presenza di alcune figure chiave che, nei loro ruoli, hanno una funzione di garanzia e di accettabilità pubblica, tanto che l'atto di istituzione può essere dichiarato invalido se esse mancano. Ciò garantisce la presenza di testimoni e quindi attesta la dimensione intersoggettiva dell'evento.

Una ottava ragione dell'adozione delle procedure, nelle società complesse, è che esse possono creare delle strutture che ordinano e perciò facilitano le forme di collaborazione collettiva. In tal senso, ad esempio, facilitano i processi democratici. Norberto Bobbio al riguardo ha discusso il «minimo procedurale» delle società democratiche: si tratta di regole formali che non stabiliscono cosa vada deciso, ma chi debba decidere e secondo quali criteri di fondo vadano prese le decisioni. Attraverso tali regole si favorisce la partecipazione politica del maggior numero possibile di cittadini; si fissa il criterio di scelta nel consenso della maggioranza; si assicura la possibilità di scelta tra programmi e gruppi dirigenti diversi e alternativi, così che il passaggio da un gruppo all'altro sia incruento.<sup>13</sup> Si tratta di regole sociali che fissano la forma generale in cui un popolo possa operare le proprie scelte politiche.

In generale le procedure spersonalizzano l'azione e rendono accettabili atti e circostanze che altrimenti non lo sarebbero. Chi agisce nella procedura non opera come individuo personale, ma come anonimo esecutore della regola: questo, per certi aspetti, giustifica l'esecutore nei confronti di chi non gradisce quanto compiuto, o alcuni suoi aspetti. La procedura, spersonalizzando l'agente, fornisce accettabilità sociale circa atti che altrimenti sarebbero biasimati, se non addirittura condannati. L'omicidio, ad esempio, è condannato in ogni società, ma la pena di morte viene adottata in molti Stati, anche democratici. Si pensi alle complesse procedure previste

---

<sup>13</sup> La lista che l'autore fornisce è di sei punti e merita di essere qui riproposta: «1) tutti i cittadini che abbiano raggiunto la maggiore età senza distinzioni di razza, di religione, di condizione economica, di sesso, debbono godere dei diritti politici, cioè ciascuno deve godere del diritto di esprimere la propria opinione o di scegliere chi la esprima per lui; 2) il voto di tutti i cittadini deve avere peso uguale; 3) tutti coloro che godono dei diritti politici debbono essere liberi di poter votare secondo la propria opinione formatasi quanto è più possibile liberamente, cioè in una libera gara fra gruppi politici organizzati in concorrenza tra loro; 4) debbono essere liberi anche nel senso che debbono essere posti in condizione di scegliere tra soluzioni diverse, cioè tra partiti che abbiano programmi diversi e alternativi; 5) sia per le elezioni, sia per le decisioni collettive, deve valere la regola della maggioranza numerica, nel senso che si consideri eletto il candidato o si consideri valida la decisione, che ottiene il maggior numero di voti; 6) nessuna decisione presa a maggioranza deve limitare i diritti della minoranza, particolarmente il diritto di diventare a sua volta maggioranza a parità di condizioni» (N. BOBBIO, *Teoria generale della politica*, Torino, Einaudi, 1999, p. 381).

per l'attuazione della pena di morte: esse sono in parte pensate per togliere responsabilità all'esecutore della pena. Per esempio, se si tratta di una fucilazione, vige la pratica che uno dei fucili, non si sa quale, sia caricato a salve. Un meccanismo analogo viene impiegato negli Stati Uniti anche per l'esecuzione per iniezione letale. Per fare esempi decisamente meno drammatici, fare aspettare un amico è riprovevole, ma la procedura di attesa del medico da parte del paziente, o del burocrate da parte del cittadino, è frequente e accettata.

Il proceduralismo, che ha dunque le sue ragioni e il suo valore, può scadere in forme patologiche quando finisce col danneggiare le persone che dovrebbe invece favorire. I rischi che esso scada nell'impersonale burocratismo fondato su regole autoreferenziali sono alti e sono affiancati dalla reale difficoltà, per l'organizzazione burocratica, di rivedere e correggere le proprie regole in tempi celeri, così da tenere conto delle esigenze complesse e differenziate degli utenti.

#### **4. Accordo, assenso, accettazione**

In filosofia politica si è puntato su un concetto a caratura giuridica, cioè quello di contratto, per esprimere quello che in filosofia sociale si chiamerebbe accordo esplicito tra le parti. Ne è nato il contrattualismo, nelle sue molte forme.<sup>14</sup> Il contratto infatti è la formalizzazione di un accordo esplicito. L'apparato formale aggiunto dal momento del contratto non fornisce però nulla di nuovo, rispetto alla nozione di accordo esplicito, che sia rilevante per i fini del contrattualismo storico, nelle sue numerose versioni. Il contratto, come ho detto, rispetto all'accordo è formale e ha una sua solennità: questi due elementi rimarcano l'importanza dell'atto, ma servono più per fini retorici che per ragioni strettamente teoriche. È infatti proprio l'accordo, più che il formalismo del contratto, ciò che fissa la convergenza delle intenzionalità degli agenti sociali su un terreno comune e legittima chi è designato a esercitare il potere, stabilendone i limiti e le funzioni generali. Insomma, tutto funzionerebbe altrettanto bene, se si parlasse, in maniera più dimessa, di accordo sociale (sia esso

---

<sup>14</sup> Rimando il lettore interessato a N. BOBBIO, M. BOVERO, *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Milano, Il Saggiatore, 1979; N. BOBBIO, *Contratto sociale, oggi*, Napoli, Guida, 1980; G. DUSO (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, 1998<sup>2</sup>.

tra i soli governati, o tra di essi e chi li governa, e indipendentemente dai criteri di base per fissare i termini dell'accordo).

Le ragioni del successo del contrattualismo, ovviamente, riguardano solo in minima parte la sua impostazione retorica. Esse dipendono dalla suggestione del paradigma, capace di unire semplicità e praticità. Soprattutto, il contrattualismo si è prestato e si presta bene a svolgere un ruolo di legittimazione dei regimi monarchici prima e democratici poi. Non stupisce perciò che esso abbia avuto nelle società occidentali tanti sostenitori.

Per comprendere cosa sia l'accettazione, come atto sociale, è utile distinguerla dall'assenso. Questo consiste in un accogliere consapevolmente qualcosa, cioè l'oggetto di assenso. Assentire è un atto intenzionale, in cui l'agente prende l'iniziativa e dà il proprio sì riguardo a qualcosa. La principale differenza tra l'accettazione e l'assenso consiste proprio nell'attività dell'agente sociale nel compiere l'atto: assentendo si accetta, ma non è necessariamente vero il contrario. L'accettazione è perciò un concetto più debole dell'assenso. Si giunge a un accordo se le parti danno l'assenso su ciò che è oggetto dell'accordo. Perciò, in ambito pratico, l'accordo comporta l'assenso, che comporta l'accettazione. L'accordo, si vede così, è un concetto molto più forte dell'accettazione. Esso comporta il convergere dell'assenso su ciò che è termine della contrattazione. Una costruzione filosofico-politica condotta a tavolino trova nell'accordo un punto di fondazione della convivenza civile piuttosto solido: le regole sociali si giustificano perché si è giunti a un accordo al loro riguardo, e ciò le legittima. Siccome però la pratica non è conforme al modello contrattualista, esso finisce col presentarsi come un modello di giustificazione che non ha né può avere la pretesa di fornire una descrizione *de facto*.

È ormai tempo di sviluppare un modello che sia realmente esplicativo. I teorici devono spiegare, non preoccuparsi di legittimare l'esistente; quest'ultimo è forse il compito degli intellettuali militanti, o almeno di una parte di essi. La teoria dell'accettazione è una posizione in controtendenza rispetto a una consolidata tradizione della filosofia politica occidentale, che pone nella coscienza e nella decisione consapevole il fondamento della convivenza. Si tratta di un'eredità del coscienzialismo moderno da superare, dato che una teoria dell'accettazione come

fondamento della socialità consente di spiegare molto della realtà sociale che resta inattuabile alle teorie classiche, come cercherò di mostrare.

#### 4.1. Il meccanismo dell'accettazione

La società, quale che sia il suo assetto, persino quello democratico, non si regge sul contratto, né sul semplice accordo esplicito, ma sull'accettazione. Inventare ipotetici stati di natura o posizioni originarie per poi dire che sono finzioni è un processo retorico che può risultare accattivante per qualcuno. Nelle scienze sociali, soprattutto nei passaggi fondativi, bisognerebbe però lasciare il più possibile da parte la retorica e guardare alla realtà sociale, per come effettivamente si svolge e sviluppa. Se si procedesse in questo modo, si osserverebbe che, proprio nelle società democratiche nelle quali il paradigma contrattualista sembra trovare maggiore forza nella spiegazione dell'esistente, gli individui non si accordano, se non raramente, su quelle che sono le regole istituzionali e anche in quei casi lo fanno per lo più attraverso i loro rappresentanti, limitandosi ad accettarne le decisioni. Molto di ciò che riguarda la socialità non è deciso nemmeno attraverso la rappresentanza centrale, ma localmente e da gruppi limitati che poi, talvolta contrattando coi centri di potere, fanno passare per tutti le decisioni prese di fatto da pochi e localmente. Tale meccanismo per lo più non viene poi visto come negativo e viene accettato senza drammi. Il meccanismo democratico legittima attraverso procedure istituite il meccanismo di imposizione che, del resto, consente a una società complessa di autoregolarsi. In tal senso, ordinariamente, tale meccanismo oggettivamente non trasparente ha un esito funzionale positivo.

Risulta rivelativo di come funziona il meccanismo dell'accettazione l'esempio di come uno sciame di api decide il sito del nuovo alveare. Seeley parla di «democrazia delle api»<sup>15</sup> e, trattandosi per lo più di gruppi di alcune decine di migliaia di insetti, si penserebbe a una democrazia diretta, in cui ciascun individuo prende parte alla deliberazione. In realtà a leggere attentamente il libro di Seeley che sintetizza un'intera vita di ricerca, si scopre che a deliberare di fatto sono le sole api esploratrici. Queste ultime esplorano il territorio, se trovano un sito soddisfacente cercano di reclutare altre api esploratrici le quali fanno un sopralluogo e, se sono

---

<sup>15</sup> Cfr. T.D. SEELEY, *Honeybee Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

convinte, sponsorizzano il sito a propria volta. Le varie fazioni in competizione che fanno pubblicità per i diversi siti trovati si confrontano in questo modo, finché nel giro di qualche giorno si ottiene un consenso generale. Si tratta di una decisione importante che può segnare il destino del gruppo, perciò non sbagliare è fondamentale. Alla decisione partecipano dal 3 al 5 per cento delle api, perciò uno sciame di circa 10.000 individui ha all'incirca da 300 a 500 api che si coinvolgono nella procedura decisionale.<sup>16</sup> Il 95 per cento dello sciame dunque accetta la scelta fatta dai competenti, dalle api esploratrici. A dire il vero la procedura decisionale sembra essere tanto rigida che, nel caso delle api, la massa non può che accettare. Per gli esseri umani le cose non sono forse altrettanto meccaniche; resta però che solitamente le scelte sono fatte dai competenti, dagli esperti, coloro che se ne intendono e che perciò sono più interessati e coinvolti nel processo decisionale anche quando si tratta di decisioni che riguardano gli interessi di tutti i membri della collettività. Si tratta di un meccanismo decisionale ben noto ai sociologi e discusso da Pareto nella propria teoria delle *élites*.<sup>17</sup> Egli però distingue, semplicisticamente, tra una classe eletta di governo, l'*élite* propriamente detta, e una classe non di governo, risolvendo in una dicotomia la complessità della realtà sociale. Al massimo egli ammette che alcuni individui di un gruppo passino all'altro, ma tutto resta l'esito di una contrapposizione tra due soli gruppi. Quello che avviene, invece, è che vi sono diverse *élites* che interagiscono e si influenzano reciprocamente, facendo pressioni le une sulle altre sempre cercando di giocare sull'accettazione collettiva (eventualmente giocando strategicamente e dissimulando il proprio ruolo nel processo decisionale). Il

---

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>17</sup> Cfr. G. PARETO, *Tratto di sociologia generale*, Torino, UTET, 1988. Il nome di Pareto è affiancato a quello di Gaetano Mosca che, attraverso la nozione di «classe politica», ha svolto una teoria classica e influente della penetrazione e dell'egemonia dei gruppi organizzati nel corpo sociale (G. MOSCA, *Elementi di scienza politica*, 2 voll., Bari, Laterza, 1953<sup>5</sup>). Nel neo-elitismo, il lavoro di C. Wright Mills ha mostrato che non si può parlare di una sola *élite*. L'autore ne individua tre, una per ciascuno dei seguenti ambiti: economico, militare, politico (C.W. MILLS, *The Power Elite*, New York, Oxford University Press, 1956; trad. it. di P. Facchi, *Le élite del potere*, Milano, Feltrinelli, 1973). Mills associa il potere a ricchezza e notorietà, mostrando che la congiunzione di ciascuno di questi fattori con gli altri crea effetti di rinforzo: l'accesso a essi è consentito attraverso l'accesso alle Istituzioni principali che si può ottenere attraverso i rapporti sociali, i legami. Egli, ad esempio, scrive: «C'è una sorta di reciproca attrazione tra coloro che "stanno nella stessa barca", quantunque spesso questo fatto si chiarisca, a loro come ad altri, solo quando hanno bisogno di tracciare una linea divisoria; solo quando, per la comune difesa, arrivano a comprendere che cosa hanno in comune, e stringono così le file contro gli estranei» (trad. it., p. 17) e ancora: «Per comprendere la *élite* come classe sociale dobbiamo esaminare tutta una serie di ambienti piccoli e chiusi; il più noto di essi, storicamente, è la famiglia, ma oggi i più importanti sono la scuola secondaria e il club metropolitano» (trad. it., p. 21).



modificarsi della realtà sociale, per Pareto, più che l'esito della dialettica tra gruppi sociali, cioè tra agenti sociali legati tra loro, è il frutto della scomparsa delle aristocrazie, così che, secondo una sua famosa massima, «la storia è un cimitero di aristocrazie».<sup>18</sup> Come mai ciò avvenga non è però da lui chiarito.

Il meccanismo dell'accettazione è debole ed equivoco. È debole, perché per accettare non serve prendere posizioni a favore di ciò che si accetta, basta non fare nulla. Il principio sociale è che chi tace acconsente, la regola è quella del silenzio-assenso, come si dice, non differenziando tra assenso e accettazione (come invece sarebbe preferibile). Il motivo stesso per cui l'accettazione è debole, mostra perché si crea un'ambiguità nei casi in cui essa non sia esplicita: infatti non è chiaro se la mancata accettazione esplicita sia segno di momentaneo disinteresse per ciò che è stato proposto, se colui cui è stato proposto stia organizzando la sua opposizione, oppure se si tratti di una effettiva accettazione. Può anche essere che egli non abbia le forze di opporsi e subisca senza accettare, ma anche senza poter dare alcun segno di ciò che gli succede. Vi è in ciò un fenomeno di inerzia sociale, per cui può sembrare che sia passato come accolto qualcosa che non è detto che lo sia. A volte la novità non sembra poi così grave e chi dovrebbe opporvisi lascia correre, pensando che le cose finiranno lì. Perciò la reazione può non essere immediata, perché non si reagisce a tutto ciò che capita. Lo si fa quando ciò che avviene supera una certa soglia che dipende da quanto, circa un determinato ambito, si è disposti ad accettare. Perciò, ad esempio, una donna sottomessa (che generalmente subisce il predominio maschile) degli anni Cinquanta del Novecento o una femminista arrabbiata degli anni Settanta avranno soglie di accettazione molto diverse circa uno stesso gesto maschilista. Ed entrambe potrebbero avere la stessa soglia alta circa le discriminazioni nei confronti degli omosessuali, mentre in anni recenti la soglia di tolleranza è bassa verso chi si esprime in termini omofobici. Il tempo in parte chiarisce e disambigua la situazione, perché ciò che è introdotto come nuovo, se non rifiutato, tende nel tempo a legittimarsi, così che risulta sempre più difficile opporvisi. Soprattutto nella realtà sociale i meccanismi di accettazione implicita possono dipendere dal fatto che il corpo sociale non ha modo di esprimere il proprio dissenso. I regimi totalitari del Novecento erano ben consapevoli di questa situazione

---

<sup>18</sup> *Ivi*, § 2053, p. 1954.

e perciò una fondamentale battaglia politica svolta da essi consistette nel fiaccare gli oppositori, rendendoli incapaci di organizzare il dissenso. Ne risultava un'accettazione magari passiva, ma effettiva e tale da consentire il governo.

#### 4.2. Searle sull'accettazione: un fraintendimento

Mariano Croce, nel suo recente *Che cos'è un'istituzione*, riguardo al tema dell'accettazione mi pare fraintenda il pensiero di Searle. Si tratta, come cercherò ora di mostrare, di un fraintendimento che potrebbe riguardare quanto ho detto fin qui, perciò in quanto segue difendo Searle, per chiarire la mia teoria. Croce ricostruisce il pensiero di Searle in maniera piuttosto critica, nei termini seguenti:

Si rischia così di avvalorare l'idea secondo cui più le istituzioni sono in grado di sedimentarsi in una pervasiva ideologia, che incide in fase di produzione delle personalità e oscura le tracce della propria origine storica, più esse potranno godere di un'indiscussa accettazione sociale. Questa conclusione sembra plausibile specie se confrontata con i passaggi in cui Searle cerca di mostrare come la sua prospettiva istituzionalista abbia fatto definitivamente luce su due cruciali assunti della tradizione politica liberale: quello secondo cui il potere politico non è pura coercizione, ma accettazione e riconoscimento di funzioni di *status* da parte dei membri di una comunità, e l'altro – in fondo converso del primo – secondo cui il potere politico proviene sempre dal basso, proprio perché le funzioni di *status* non possono essere imposte con la forza, ma devono essere accettate e riconosciute.<sup>19</sup>

Croce riprende subito di seguito un passo di *Libertà e neurobiologia* che riporto di seguito nella traduzione che egli fornisce, che mi pare preferibile a quello della traduzione ufficiale:

Dato che il sistema delle funzioni di *status* richiede l'accettazione collettiva, tutto il potere politico genuino viene dal basso. [...] Hitler e Stalin, per esempio, erano costantemente ossessionati dal bisogno di sicurezza. Essi non potevano mai dare per scontato il loro sistema di funzioni di *status*, come una parte data della realtà. Questo doveva essere mantenuto costantemente da un massiccio sistema di premi e punizioni e dal terrore.<sup>20</sup>

Ora, quando Searle, parla di «premi», «punizioni» e addirittura «terrore», non mi sembra proprio che dimentichi che il potere politico possa essere una forma di coercizione. Il potere, come Searle dice insistentemente in *Creare il mondo sociale* che Croce stranamente non prende in considerazione (il libro di Searle era uscito alcuni mesi prima di quello di Croce), fornisce ragioni per agire che sono

---

<sup>19</sup> Cfr. CROCE, *Che cos'è un'istituzione* cit., p. 40. Per chi volesse controllare la tradizione italiana ufficiale del testo di Searle, cfr. *Libertà e neurobiologia. Riflessioni sul libero arbitrio, il linguaggio e il potere politico*, Milano, Bruno Mondadori, 2005, pp. 82-83.

<sup>20</sup> Per chi volesse controllare la traduzione italiana ufficiale del testo di Searle, cfr. *Libertà e neurobiologia. Riflessioni sul libero arbitrio, il linguaggio e il potere politico*, Milano, Bruno Mondadori, 2005, pp. 82-83.

indipendenti dal desiderio individuale. L'accettazione collettiva, sostiene Searle, vale per la democrazia come per la dittatura. Egli con ciò indica due estremi opposti, prospettando in tal modo che ogni sistema di potere si basi sull'accettazione collettiva. Non c'è forma di governo effettiva, se la base popolare non accetta, con le buone o le cattive, le decisioni di chi governa. Che questo comporti dei fenomeni di inerzia, per cui ciò che viene accettato tende a passare come acquisito è un fatto che può non piacere, ma che è presente nei fenomeni sociali stessi. Dire che esso «tende a passare come acquisito» non autorizza Croce a parlare di «indiscussa accettazione sociale».

Il fraintendimento di Croce mi dà insomma modo di esplicitare che una teoria che identifichi nel meccanismo dell'accettazione un suo punto cardine non è perciò stesso conservatrice, tanto quanto non è rivoluzionaria. L'accettazione non è la ratifica dell'esistente è, più semplicemente, la non opposizione attiva. Sia il conservatore che il rivoluzionario dovranno fare i conti col fatto sociale che non c'è vita politica ordinaria se nessuno accetta le scelte di chi governa. Che però si stabilisca una prassi ordinaria è voluto dal conservatore e auspicato come esito dal rivoluzionario: persino il teorico della rivoluzione permanente, per poterla teorizzare non potrà che ammettere che qualcosa si debba sedimentare come ordinario per poter essere trasformato.

### **5. Dall'atto di istituzione al legame istituito**

Il meccanismo dell'atto di istituzione è tanto «normale» e semplice che non ci si presta caso, eppure è uno dei più importanti pilastri che reggono la realtà sociale. Si tratta di un atto costitutivo, creativo, e non «costruttivo», dato che non trae qualcosa da qualcos'altro, ma semplicemente pone in essere qualcosa.

Mediante l'atto di istituzione si possono creare enti sociali come le monete (o meglio, l'euro, il dollaro, la sterlina, ecc.), i romanzi (o meglio, *Uno, nessuno e centomila*, *Il Signore degli Anelli*, *Guerra e pace*, ecc.)<sup>21</sup> e i legami sociali (o meglio, il matrimonio tra Sissi e Francesco Giuseppe, la Società delle Nazioni, ecc.). Anzi

---

<sup>21</sup> In linea di principio potrebbe darsi che un romanzo nasca anche come realtà emergente dalla collaborazione tra più autori, ma si tratterebbe ancora di un ente istituito, se dipendesse dagli autori la decisione sulla pubblicazione dell'opera. Non saprei fare un esempio di romanzo esito di un'attività emergente. Invece l'esempio di una enciclopedia emergente è facile e ben noto: si tratta di Wikipedia, l'enciclopedia sviluppatasi sul web nel corso degli ultimi dieci anni.

L'istituzione dei legami è una parte della realtà sociale che, in certi casi, ha un enorme impatto esistenziale, come nel caso del matrimonio. Oppure essa ha grandi conseguenze politiche, come nel caso della Triplice Alleanza, o della NATO. Il ruolo del soggetto istituyente nell'ambito del rito di istituzione del legame matrimoniale varia da società a società e varia nel corso del tempo. Nel rito cattolico, ad esempio, il ruolo del soggetto istituyente è ricoperto dagli sposi stessi, in altre forme rituali il soggetto istituyente è il ministro che rappresenta la comunità e, ancora, in altre culture, ad istituire il legame sono e sono state le famiglie dei nubendi. Per fare un altro esempio non meno importante, si ha un legame istituito quando due o più persone costituiscono una società a fini di lucro. Si tratta di un continuo indipendente istituito, la cui natura consiste in una forma di legame o, se complessa, in una forma di forme di legame sociale. Essa lega fra loro agenti sociali che rientrano nel legame istituito in quanto portatori di un ruolo. In questo caso l'atto di istituzione ha posto in essere un'organizzazione.

### 5.1. Legame e organizzazione

Se ogni organizzazione è un ente sociale, e più precisamente un continuo indipendente, non è altrettanto vero che ogni organizzazione necessariamente sia trattabile semplicisticamente come un legame sociale.<sup>22</sup> Essa infatti può essere, nelle forme complesse, una forma di forme di legame istituita e dotata di una finalità.<sup>23</sup> Seumas Miller, appropriatamente, la definisce nei termini di una struttura formale

---

<sup>22</sup> Il termine «organizzazione» è polisemantico e, ontologicamente, designa oltre a un continuo indipendente, anche una qualità (per esempio, quando si dice che «la migliore qualità di Enrico è la sua capacità di organizzazione») e un occorrente (per esempio, quando si dice che «l'organizzazione delle nozze è stata lunga e laboriosa»). Nel paragrafo mi limito a discutere solamente l'accezione del termine che designa un continuo indipendente.

<sup>23</sup> Lavinia Bifulco mostra implicitamente attraverso il modello di impresa giapponese il valore del legame sociale per l'attività produttiva. L'autrice sintetizza così le ragioni del successo del modello giapponese: «L'efficienza dell'organizzazione d'impresa giapponese è associata, infatti, a una fisionomia profondamente diversa dalla fabbrica tayloristica e segnala l'importanza di aspetti quali la qualità cooperativa delle relazioni, il ridimensionamento del principio verticistico della gerarchia a favore di assetti «orizzontali» (tipicamente, i gruppi di lavoro ai quali partecipano sia dirigenti sia operai) e il modo in cui i soggetti «appartengono», si riconoscono come membri dell'organizzazione e s'impegnano al conseguimento degli obiettivi produttivi» (cfr. *Che cos'è una organizzazione*, Roma, Carocci, 2002, p. 54). Naturalmente anche nel modello tayloristico vi sono dei legami sociali, ma essi sono più freddi, formali ed esteriori, meno capaci di promuovere una motivazione intrinseca. A questi due modelli Keith Sawyer ne affianca un altro, caratterizzato da legami fluidi e tale da favorire fenomeni emergenti come il pensiero creativo, particolarmente importante in una società in rapida trasformazione (K.R. SAWYER, *Group Genius: The Creative Power of Collaboration*, New York, Basic Books, 2007).

istanziata da persone che svolgono ruoli differenziati. Tali ruoli sono poi definiti in termini di compiti e regole regolanti tali compiti.<sup>24</sup> Emanuele Bottazzi definisce l'organizzazione nei termini di «ruoli legati fra di loro in un certo modo», ove compare la nozione di legame.<sup>25</sup> Ritengo però che parlare di legame non basti, perché l'organizzazione è un ente sociale complesso, pertanto ciò in cui essa consiste è più appropriatamente un legame di legami.

Si può forse pensare di rifiutare la mia proposta prendendo a prestito un esempio di Margeret Gilbert. Secondo esso, ci può essere un'organizzazione, a dire il vero alquanto kafkiana per ammissione della stessa autrice, in cui le persone non si conoscano fra loro e, a ciascuna persona, gli scopi dell'organizzazione non siano chiari. Di essi non potremo dire che sono un gruppo, dato che non agiscono secondo un'intenzionalità collettiva, visto che non sanno cosa stanno facendo insieme, né hanno delle idee almeno vaghe su chi potrebbe essere il «noi» che fa parte dell'organizzazione. Di esse però potremo dire che, dal momento che fanno parte dell'organizzazione, devono essere debolmente legate con almeno un altro dei membri dell'organizzazione (per esempio colui che le ha contattate e assunte), così da interagire entrambi in quanto membri dell'organizzazione. Del resto, la stessa Gilbert ipotizza che vi sia qualcuno che assegna a qualcun'altro un ufficio e dei compiti da svolgere. Se poi i rapporti umani si esauriscono qui e ciascun impiegato resta sempre solo nel suo ufficio, resta il legame sociale tra l'agente sociale che è l'impiegato e l'agente sociale che è l'azienda che lo ha assunto e che è un ente istituito, di fronte al quale l'impiegato ha dei doveri fissati dal contratto di assunzione. Perciò, dato l'esempio, vi sono dei legami sociali tutti formali, tutti istituiti tra l'ente che è l'organizzazione e i suoi impiegati. Questo sarà magari il più noioso dei legami sociali che si possa immaginare, eppure è a pieno diritto e a tutti gli effetti un legame sociale istituito.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> *Social Institutions*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/social-institutions/>.

<sup>25</sup> E. BOTTAZZI, *Criteri filosofici per l'analisi delle organizzazioni sociali*, tesi di dottorato, Università di Torino, 2009, p. 22.

<sup>26</sup> Cfr. M. GILBERT, *On Social Facts*, Princeton, Princeton University Press, 1989, pp. 230-232. Le conclusioni cui giungo sono molto lontane da quelle di Gilbert, che ritiene che ontologicamente non ci sia nulla più che le persone. Paul Sheehy, invece, abbraccia una posizione realista circa i gruppi e dedica un capitolo all'olismo (cfr. P. SHEEHY, *The Reality of Social Groups*, Aldershot UK, Ashgate, 2006). Gilbert, afferma quest'ultimo, avrebbe un approccio troppo intenzionalista pretendendo che

Se il modello dell'organizzazione come legame di legami istituito funziona per il caso limite che è l'organizzazione kafkiana di Gilbert, a maggior ragione funziona per i casi normali, nei quali ai legami verticali membro-organizzazione si affiancano sia legami orizzontali membro-membro (a loro volta organizzati e strutturati attraverso i ruoli), sia i legami orizzontali emergenti (per esempio, simpatie e amicizie).

Definire l'organizzazione in termini di legame di legami istituito sgancia l'ente sociale dal riferimento necessario a enti fisici come momento dell'ontologia dell'organizzazione. Ciò, naturalmente, non significa che l'organizzazione non possa avere e anzi di regola non abbia un momento fisico, solo esime che essa per esistere *debba* averlo. Quest'ultimo è l'errore di Barry Smith che, seguendo lo psicologo Roger Barker, definisce le organizzazioni nei termini di unità fisico-comportamentali e pensa ai corpi sociali, hobbesianamente, nei termini di corpi di corpi. Si tratta di una caduta naturalistica e riduzionista piuttosto sorprendente in autore generalmente attento a evitare il riduzionismo, ma si capisce per la preoccupazione dell'autore di restare in contatto con le scienze naturali.<sup>27</sup> Si tratta di una preoccupazione che condivido e che anima anche il presente lavoro, pur più generoso nell'ontologia.

Sulla base di quanto ho detto, la distinzione tra gruppo sociale e organizzazione consiste nel fatto che la seconda, di per sé, può non essere supportata da alcun gruppo sociale, per esempio nel momento della sua istituzione. L'organizzazione è un ente istituito, mentre il gruppo sociale è un insieme di agenti sociali. Resta poi da capire cosa metta insieme questi ultimi: se si tratta di un raggruppamento *de dicto*, se si tratta di un gruppo che si costituisce in maniera emergente, o se è istituito.

## 6. Documento

Il documento svolge una funzione di estrema importanza per la realtà sociale. Esso, nella forma scritta, costituisce una tappa fondamentale del processo di civilizzazione umana, segnando il crinale tra preistoria e storia. Comprendere le funzioni della documentalità aiuta a capire le società complesse e molto del legame sociale istituito.

---

ciascun membro si concepisca come parte del gruppo. Una folla infatti è un gruppo, anche se ciascuno dei suoi membri non si concepisce come un membro del corpo sociale.

<sup>27</sup> Cfr. B. SMITH, *Social Objects*, (2002), <http://ontology.buffalo.edu/socobj.htm>, § 3; quanto a Hobbes, cfr. B. SMITH, *Fiat objects*, [www.ontology.buffalo.edu/smith/articles/fiatobjects.pdf](http://www.ontology.buffalo.edu/smith/articles/fiatobjects.pdf), p. 11.

La documentalità non è solo una faccenda da burocrati: essa sta sempre più destando l'attenzione di economisti e filosofi sociali. Studi recenti hanno mostrato che la documentalità, tra l'altro, è di vitale importanza per lo sviluppo economico delle società avanzate. Mi riferisco in particolare al lavoro dell'economista Hernando De Soto.<sup>28</sup> Grazie infatti ai documenti o, più precisamente in questo caso, grazie alle registrazioni catastali, lo Stato può tassare i proprietari terrieri, così da redistribuire beni e servizi alla collettività. Inoltre i proprietari, sulla base delle registrazioni catastali di ciò che possiedono, hanno modo di ottenere credito presso le banche, ipotecando i loro beni. In tal modo essi possono svolgere un'attività economica più attiva e avere una certa stabilità, potendo contare su una liquidità costante, anche nelle annate difficili. Senza documenti, queste procedure di fatto non sarebbero attuabili, o meglio, lo sarebbero solo con agenti sociali dotati di una memoria collettiva perfetta e intersoggettivamente accessibile. Insomma, non si tratterebbe di esseri umani.

La documentalità, sul piano dei legami, facilita il legame istituito, il quale d'altra parte è tale indipendentemente dal darsi di una registrazione documentale. Del resto, esistono legami istituiti non documentati, eppure non per questo meno reali. Il documento è un facilitatore del legame, in quanto i termini di questo sono intersoggettivamente accessibili ed esplicitati dalla forma documentale. La documentalità ha perciò la funzione di esplicitare i termini del rapporto, quali le finalità, le tempistiche di realizzazione, o le modalità, così da certificare le appartenenze e le loro modalità. Essa fissa attraverso un continuo indipendente, cioè appunto il documento, l'atto di istituzione che è un occorrente. Il documento è particolarmente utile perché fornisce visibilità e controllabilità agli atti istitutivi, i quali solitamente si concludono in un tempo piuttosto breve. Il documento è il migliore alleato della lotta contro l'oblio, che il tempo favorisce e la memoria labile propizia.

Nei prossimi paragrafi presento e discuto la teoria della documentalità di Maurizio Ferraris, il maggiore studioso di questo tema. Attraverso un confronto col suo lavoro cercherò di presentare la mia posizione. Essa si propone come alternativa

---

<sup>28</sup> Cfr. *The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*, New York, Basic Books, 2000.

alla teoria di Ferraris, essendo più debole nelle pretese ontologiche, ma spero anche per questo più solida nell'impianto teoretico.

### 6.1. La documentalità in Maurizio Ferraris

Maurizio Ferraris è oggi il maggior teorico della documentalità, a lui va il merito di avere attirato l'attenzione dei filosofi della realtà sociale su un tema tanto importante.<sup>29</sup> Sebbene anche altri filosofi della realtà sociale, come Searle e Smith, si siano occupati della documentalità, Ferraris è colui che ha svolto in quest'ambito il lavoro più ampio e sistematico. Il presente paragrafo è dedicato a esporre alcuni passaggi fondamentali della sua teoria. Non cercherò qui la completezza espositiva, dato che altrimenti il discorso mi porterebbe troppo lontano, piuttosto mi preme ricostruire nell'essenziale la sua proposta teorica, per chiarirne i limiti e illustrare, per contrasto, il mio contributo teso a svolgere il tema della documentalità nell'ambito di una teoria del legame.<sup>30</sup>

La tesi di Ferraris circa i documenti è molto forte, così da avere conseguenze per l'intera ontologia sociale: nulla di sociale esiste fuori del testo, sostiene il filosofo di Torino. Ogni oggetto sociale sarebbe un atto iscritto (Oggetto = Atto Iscritto).<sup>31</sup> Senza memoria o, come dice l'autore, senza «iscrizioni nella testa delle persone» e senza iscrizioni istituzionalizzate, cioè appunto documenti, non c'è società. Va chiarito che per iscrizione Ferraris accetta, a fianco dei casi più ovvi, come le liste per la spesa e le agende telefoniche, anche i ricordi. Infatti, come l'autore enuncia in una delle sue tesi, la mente è una *tabula* che raccoglie iscrizioni.<sup>32</sup> Da qui egli sostiene che gli oggetti sociali consistono strutturalmente di iscrizioni. Egli distingue però un senso più stretto del termine, che comporta la controllabilità intersoggettiva in linea di principio, da un utilizzo più largo. L'autore giustifica l'uso ampio del

---

<sup>29</sup> Egli ha esposto le sue idee sulla documentalità in numerosi testi, ma ha riformulato la propria teoria in maniera organica e sistematica nel suo *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*.

<sup>30</sup> Vi sono, per i motivi che spiego nel testo, delle tesi di Ferraris che non riprendo e discuto e che mi paiono condivisibili (come quella secondo cui gli oggetti sociali – qui però preferirei parlare di enti sociali – dipendono dai soggetti, ma non sono soggettivi) e dei risultati importanti e originali dell'autore, come la teoria dell'idioma, dello stile e della firma, che non riprendo qui perché entrano nello specifico della documentalità e porterebbero troppo lontano rispetto al tema del legame sociale. Peraltro, le idee di Ferraris sull'importanza della memoria, dell'iscrizione, in una indagine curvata sociologicamente meriterebbero di essere riprese: molto del legame emergente è estemporaneo, perché gli esseri umani faticano a fare memoria.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 360.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 361.



termine «iscrizione» mediante la nozione di archiscrittura, che egli riprende da Derrida. La sfera dell'archiscrittura è più ampia di quella della scrittura e comprende realtà come la ritualità, la memoria, le tracce animali, le tracce riconoscibili tecnologicamente come il DNA, i dispositivi biometrici e gli idiomi.<sup>33</sup>

La registrazione delle iscrizioni costituisce un momento ulteriore, importante in ogni epoca della storia umana, ma tipico della nostra. Ferraris giunge a dire che la società si basa non sull'informazione o sulla comunicazione, ma sulla registrazione. La struttura della documentalità consiste nel darsi di un supporto fisico, di un'iscrizione che è più piccola del supporto e ne definisce in maniera determinante il valore sociale, e nel darsi di un qualcosa di idiomatologico, tipicamente una firma. Riprendendo la distinzione hegeliana tra spirito soggettivo, oggettivo e assoluto, Ferraris ritiene che nessuna produzione dello spirito potrebbe sussistere senza la lettera. In questo senso la lettera, l'iscrizione registrata in un documento, sarebbe il fondamento dello spirito.

Ferraris sottolinea il ruolo essenziale dei documenti nel porre in essere la realtà sociale. Egli porta l'esempio dell'unità europea e scrive: «La nascita della nuova compagine non ha richiesto guerre di indipendenza o di espansione, ma si è svolta su base puramente documentale».<sup>34</sup> Sulla stessa linea, scrive anche:

Quello che si manifesta è appunto il potere di un documento, che può trasformare per cento anni un pezzo di territorio cinese in un territorio inglese, o far sì che Gibilterra, fisicamente in Spagna, sia politicamente inglese, mentre dall'altra parte dello stretto Ceuta, fisicamente in Marocco, è politicamente spagnola.<sup>35</sup>

Si vede dunque la centralità e l'importanza assegnata dall'autore ai documenti. Essi avrebbero addirittura «potere», sarebbero capaci di «trasformare» la realtà sociale. Provo di seguito a soffermarmi su alcune difficoltà che la teoria di Ferraris mi pare presentare (§ 6.2.) e per parte mia propongo alcune soluzioni (§ 6.3.).

## **6.2. Alcune difficoltà circa l'ontologia sociale di Ferraris**

In primo luogo, per andare al cuore dell'ontologia di Ferraris, la legge «Oggetto = Atto Iscritto» da un punto di vista ontologico è piuttosto strana, anche accettando

---

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 231.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 286. Nel passo Ferraris è vittima di un errore categoriale, Gibilterra è fisicamente nella Penisola Iberica, non già «Spagnola», mentre Ceuta è fisicamente nel continente africano, non già in «Marocco».

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 295.

con Ferraris che il termine «oggetto» non designi solo un ente tridimensionale.<sup>36</sup> Stando alla definizione, non è chiaro se l'oggetto è l'atto (cioè un occorrente), oppure un'iscrizione (ossia un continuo indipendente). Insomma, non è chiaro se l'oggetto è l'atto, il quale è iscritto, oppure è l'iscrizione di un atto. Avanzo l'ipotesi, che mi pare la più solida e la più compatibile con le altre tesi di Ferraris, che l'oggetto sia la semplice iscrizione e che sia l'iscrizione di un atto. Se fosse così, l'oggetto sociale sarebbe dunque l'iscrizione. Il problema è che di uno stesso atto si possono avere più iscrizioni: se dunque l'oggetto fosse l'iscrizione, l'uno della realtà sociale diverrebbe il «centomila» delle iscrizioni che ne trattano e sarebbe perciò un nessuno, perché non si saprebbe a cosa l'iscrizione si riferisce. La proliferazione degli enti sarebbe inarrestabile e produrrebbe il caos e l'incomunicabilità. Questo, non a caso, è quanto avviene con l'ermeneutica derridiana, ove la decostruzione perde di vista un'ontologia di riferimento e vincolante.

Se però l'oggetto fosse l'atto in quanto iscritto, sembrerebbe di poter evitare una tale moltiplicazione incontrollata di enti. La realtà sociale sarebbe allora ricondotta agli atti. Ma a quali atti? Vi è forse un unico atto che pone in essere l'amore tra, poniamo, Enrico e Silvia? Vi è un unico atto che pone in essere lo *status* di Socrate di filosofo greco? Egli ha forse preso un diploma? Alcuni enti sociali sono istituiti da un atto di istituzione e in quei casi tutto è più semplice: ci sono documenti, testimoni, atti istituenti identificabili. Ma per tutta la realtà sociale emergente non sempre è chiaro quando gli enti comincino e se c'è un atto che li ha posti in essere. Ci si riscopre amici e lo si capisce guardandosi indietro e scorgendo nella storia del proprio rapporto una serie di atti reciproci che consente di dirlo, ma nessuno di quegli atti ha istituito alcunché. Che poi un oggetto sia un atto suona del tutto controintuitivo e ontologicamente misterioso. Quando qualcuno scrive sulla sabbia compie un'iscrizione, ma non pone in essere alcun oggetto sociale. Se però la condizione necessaria e sufficiente per avere un oggetto sociale fosse che si dà un atto iscritto, ogni volta che scarabocchiamo qualcosa stiamo creando oggetti sociali. Mi pare francamente troppo.

In realtà, Ferraris è vittima di un abbaglio e scambia ciò che appare esteriormente per ciò che è essenzialmente. Nei paragrafi precedenti ho già avuto

---

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 360.

modo di sottolineare che i protocolli e le forme procedurali sono molto curate ed evidenti, prendono la scena al punto che se ne può sopravvalutare la funzione. Può perciò capitare che si confonda la firma del documento con l'atto costitutivo dell'ente istituito. Invece l'atto costitutivo è l'atto istituyente che in certe circostanze, *per accidens*, si dà nella formula della firma di un documento. Insomma, a istituire non è, essenzialmente, la firma, ma l'atto di istituzione che talvolta si dà nella forma procedurale della firma. Ferraris sembra confondere l'atto con la forma procedurale della sua istanziazione.

Culture e civiltà diverse hanno procedure di istituzionalizzazione di volta in volta diverse e loro tipiche. Si istituisce qualcosa, ad esempio, fumando il calumet della pace, o banchettando, oppure – con un rituale più truculento – ferendosi ciascuno la mano e stringendosele reciprocamente, così da mescolare il sangue. Certo l'istituzione mediante firma congiunta del documento ha l'innegabile vantaggio di evitare che ci si prenda brutte malattie, soprattutto però impedisce che i firmatari prendano troppo facilmente le distanze dai termini dell'accordo raggiunto. Inoltre, questa forma di istituzione produce direttamente il documento, legando al gesto formale un fondamentale momento burocratico relativo alla registrazione dell'evento. In una cultura impregnata dall'ideologia del contratto, come quella occidentale di oggi, la firma congiunta di un testo riveste un ruolo simbolico aggiunto, ma non se ne dovrebbe sopravvalutare il significato. Non sono i documenti che pongono in essere la realtà istituita (la realtà sociale emergente, a maggior ragione, non è posta in essere dai documenti), ma gli atti istituenti.

### **6.3. Documento come attestazione nei legami istituiti**

Molto di sociale esiste fuori del testo. Anzi probabilmente la maggior parte delle cose che esistenzialmente ci sono più care non sono nei documenti. La documentalità non riguarda tutta la realtà sociale, ma solo i rapporti sociali e neanche tutti i rapporti sociali, ma solo quelli istituiti e neanche tutto dei rapporti sociali istituiti è nei documenti, ma solo ciò che è proceduralmente previsto che vi sia. Ferraris ha ragione quando nota che nella società di oggi la documentalità è un fenomeno invadente, ma ciò dipende solo dal fatto contingente che, disponendo di strumenti per registrare che facilitano le procedure di documentazione, ne stiamo approfittando e ci stiamo

facendo prendere la mano. Ecco, ancora una volta, che la procedura domina sul documento, essendo lei la vera *ratio* di ciò che avviene. Quali siano le nuove procedure da fissare, così da mantenere un equilibrio, è un tema caldo della nostra epoca storica, ma non è una battaglia sul documento, ma sulla proceduralità documentale e sui suoi limiti.

Nella socialità emergente i documenti non compaiono e, se qualcuno ve li volesse introdurre, sarebbe la fine di quella forma di rapporto, o una sua evoluzione (il che riporta a dire che sarebbe la fine di quella forma di rapporto). Infatti non si chiedono ricevute per i doni che si fanno e non si chiede agli amici di firmare documenti che attestino che li abbiamo aiutati, o di ratificare per iscritto il nostro rapporto di reciproca simpatia. Tali richieste, oltre che bizzarre, comprometterebbero verosimilmente il rapporto, perché tradirebbero una mancanza di fiducia. Fa eccezione il rapporto d'amore che si istituzionalizza nel matrimonio. In questo caso l'istituzionalizzazione nasce dal desiderio che lo spontaneismo del legame emergente sia affiancato da una assunzione di responsabilità che non rifugge, ma anzi cerca il riconoscimento pubblico e l'assunzione pubblica di responsabilità. Sviluppare ulteriormente queste considerazioni sarebbe possibile solo alla luce di una teoria dell'affettività e di una assiologia, che qui però mi sono imposto di non svolgere, perciò su questo non procederò oltre.

I documenti non hanno poteri: essi sono quanto di più impotente e di pressoché superfluo si possa immaginare. Essi vengono dopo quello che veramente conta, ossia gli atti di istituzione, e non aggiungono a quanto già avvenuto assolutamente nulla. Quando poi lo fanno, finiscono per essere emendati, proprio perché hanno la funzione di attestare qualcosa di altro da sé, non di creare l'essere sociale. Intendo dire che i documenti non solo non hanno potere, ma non devono nemmeno azzardarsi ad averlo, perché la pena sarebbe la cancellazione, la riscrittura, la correzione. Il documento deve umilmente registrare.

Capita però che le cose impotenti e quasi superflue siano importanti, anzi vitali, e per i documenti ciò avviene esemplarmente. Che i documenti siano impotenti l'ho già spiegato, che siano quasi superflui può sembrare esagerato, ma solo per il nostro etnocentrismo: siamo tanto abituati alla società in cui viviamo che ci sembra di non poter vivere senza documenti e del resto sappiamo che se ci capita di perderli siamo

nei guai. Dobbiamo però prendere atto che la società umana occidentale del ventesimo secolo è costituita dal superfluo e più cresce il superfluo, più la documentalità cerca di tenerne traccia. Andando indietro nella storia verso il passato, il superfluo è meno presente e con esso la documentalità. Essa ci sembra oggi tanto importante, perché senza di essa certe procedure fondamentali nella nostra società ci diventano inaccessibili, si inceppano. Il documento è spesso un anello della catena procedurale, mancando il quale il meccanismo si blocca. Però il cuore, il nucleo pulsante, della socialità è la proceduralità, non il documento, che ne è l'esito freddo. Esso costituisce il dente di un ingranaggio ben più grande. Tale dente ha poi significato solo perché vi è quell'ingranaggio più grande.<sup>37</sup> Il valore della documentalità riposa dunque sulle strutture procedurali della realtà sociale. Esse in genere scivolano via così ben oliate che può capitare di non accorgersene.

---

<sup>37</sup> Un argomento controfattuale, fondato su un esperimento mentale, è dato dall'esame della filmografia catastrofista e post-atomica (prendendo quei film come degli esperimenti mentali). Nelle società post-atomiche la documentalità scompare, viene implicitamente smascherata come superflua, ma i protagonisti non smettono di avere una vita sociale, per quanto estrema e, per i nostri *standard*, fuori dall'ordinario.



## III PARTE

*Testare la teoria*





## VII

# Paradossi e dilemmi del legame sociale

### 1. Introduzione

Il capitolo si articola in due parti, rispetto alle quali lo spazio maggiore è dedicato alla prima, che illustra i paradossi del legame sociale. Nella seconda parte mi occuperò invece dei dilemmi relativi al legame sociale. Quanto segue costituisce, in italiano, la prima raccolta di paradossi e dilemmi in filosofia sociale.<sup>1</sup> Infatti, le raccolte di paradossi sono per lo più concentrate su quelli classici, come ad esempio i paradossi di Zenone, i paradossi soritici, quelli del mentitore, del barbiere.<sup>2</sup> D'altra parte, la letteratura che si occupa di dilemmi della deliberazione pratica predilige quelli morali.<sup>3</sup>

Vi è stata fin'ora una certa disattenzione a ciò che la filosofia sociale può dare in quest'ambito. In parte ciò dipende dal fatto che il genere di corto circuito prodotto dai paradossi sociali forse è meno drammaticamente intenso di quello offerto dai rompicapo classici cui ho accennato sopra. Soprattutto, ciò è avvenuto per la mancanza di teorie di sfondo in quest'ambito, che mettano in luce l'esistenza di paradossi e ne sottolineino l'interesse. Quanto ai dilemmi della deliberazione, poiché essi sono studiati solitamente in ambito etico, non stupisce che gli studiosi di etica non abbiano sentito l'urgenza di esplorare anche l'ambito sociale. Non a caso, i dilemmi sociali più famosi e dibattuti sono oggetto delle teorie della deliberazione e

---

<sup>1</sup> Gli unici testi sistematici che sono riuscito a trovare al riguardo sono in inglese: L. FELKINS, *An Introduction to the Theory of Social Dilemmas*, (10.03.2001), <http://perspicuity.net/sd/sd-1.html>; L. FELKINS, *Examples of Social Dilemmas*, (15.03.2001), <http://perspicuity.net/sd/sd-exam.html>.

<sup>2</sup> Cfr., ad esempio, P. ODIFREDDI, *C'era una volta un paradosso. Storie di illusione e verità rovesciate*, Torino, Einaudi, 2001; F. D'AGOSTINI, *Paradossi*, Roma, Carocci, 2009.

<sup>3</sup> Cfr., ad esempio, C. BAGNOLI, *Dilemmi morali*, Genova, De Ferrari, 2006.

delle filosofie dell'azione, non dell'etica. Ad ogni modo, come si vedrà, alcuni paradossi sociali sono diventati ormai dei punti caldi della discussione delle scienze sociali e vantano un dibattito di tutto rispetto per ampiezza e profondità. Ad essi proporrò di aggiungerne altri tra i quali alcuni nascono da quelle che cercherò di mostrare essere delle cattive teorie e perciò ne proporrò una soluzione. Altri invece mi paiono essere dei paradossi resistenti, degni di affiancare i paradossi classici. Quanto ai dilemmi, ritengo che essi siano un ambito molto ricco e stimolante per esplorare la deliberazione pratica, in particolare nelle forme di conflittualità mista morale-sociale.

L'intento che qui mi muove alla raccolta dei rompicapo non è la loro presentazione e discussione sistematica, ma il tentativo di testare la teoria che ho presentato nelle parti precedenti della ricerca. Ciò detterà il taglio dell'organizzazione e della discussione che proporrò di seguito.

## 2. I paradossi del legame sociale

Con il termine «paradosso», in senso ampio, si indica una tesi, una opinione o una teoria, che va contro alla *doxa*, all'opinione corrente. Perciò, in questo senso, qualsiasi evidenza contro-intuitiva, qualsiasi tesi o teoria bizzarra, o insolita, a buon diritto, può essere qualificata come un paradosso. Tuttavia, usando il termine in maniera più ristretta, in prima approssimazione si può dire che per paradosso si intende un argomento apparentemente corretto che ha una conclusione inaccettabile. Ecco la definizione che ne fornisce Luciano Floridi: «In generale, un paradosso è un'inferenza che conduce a conclusioni inaccettabili a partire da premesse accettabili, lasciando in dubbio se e quali premesse vadano modificate o abbandonate per evitare tali conclusioni».<sup>4</sup> La formulazione di Floridi lascia aperte alcune interpretazioni, solitamente però l'inaccettabilità è intesa come una contraddizione tra le premesse dell'argomento, esplicite o implicite, e la conclusione. Franca

---

<sup>4</sup> L. FLORIDI, G.P. TERRAVECCHIA (a cura di), *Le parole della filosofia contemporanea*, Roma, Carocci, 2009, p. 143. Si tratta di una definizione che va nella direzione di quella data da R.M. Sainsbury: «*An apparently unacceptable conclusion derived by apparently acceptable reasoning from apparently acceptable premises. Appearances have to deceive, since the acceptable cannot lead by acceptable steps to the unacceptable. So, generally, we have a choice: either the conclusion is not really unacceptable, or else the starting point, or the reasoning, has some non-obvious flaw*» (R.M. SAINSBURY, *Paradoxes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995<sup>2</sup>, p. 1). Tanto la definizione di Floridi, quanto quella di Sainsbury, hanno solo il difetto di faticare a dare ragione di paradossi icastici come, ad esempio, «questa frase è falsa».

D'Agostini, nel suo recente e lucido *Paradossi*, assume una definizione più stretta: «un paradosso è un argomento, una domanda, un'opinione, o anche una situazione (è indifferente quale sia il punto di partenza), che genera una *contraddizione resistente*, di cui non riusciamo a disfarci», o, più in breve, «un paradosso è una contraddizione resistente».<sup>5</sup> Riprendendo Wittgenstein l'autrice spiega la resistenza con un sentimento ambivalente che il paradosso genera in chi lo affronta: «Ma non è *così!* diciamo. Ma deve pur *essere così!* [...] Eppure è *così!* ripeto continuamente a me stesso».<sup>6</sup> Si tratta di una spiegazione intuitiva che però non è immune da una certa vaghezza. Esso poco soddisfacente nel rimando del criterio di paradossalità al vissuto psichico individuale.

Il modo in cui qui intendo il termine «paradosso» è più ristretto del senso ampio di cui ho detto, ma non giunge alla formula troppo stretta proposta da D'Agostini, mantenendosi invece sulla linea di una leggera revisione della definizione di Floridi-Sainsbury. Dirò dunque che un paradosso è un enunciato, un argomento, una domanda, un'opinione, o anche una situazione, che porta a conclusioni inaccettabili a partire da premesse non palesemente inaccettabili, lasciando almeno *prima facie* in dubbio se ed eventualmente cosa vada modificato, o abbandonato, per evitare tali conclusioni. Mi pare infatti che la definizione fornita da D'Agostini sia troppo esigente e finisca con l'accettare come autentici i soli paradossi che hanno avuto particolare fortuna, perché la resistenza che essi offrono ha stimolato i pensatori di molte generazioni. Tuttavia identificare una classe a partire dai migliori dei suoi membri finisce per tagliare fuori quelli meno riusciti, eppure presenti. Non a caso l'autrice finisce col separare i «quasi-paradossi» dai «veri paradossi», un po' come il senso comune di alcune epoche e società separa e ha separato i «veri uomini» dagli «uomini normali» (per non dire «quasi-uomini»). Naturalmente, la distinzione tra il «vero-*x*» e il «quasi-*x*» è di gran lunga meno drammatica se applicata ai paradossi che agli uomini. Una volta chiarito l'uso che si fa dei termini, scegliere un approccio tassonomico rigido, come D'Agostini, piuttosto che uno morbido, come farò di seguito, è altrettanto legittimo.

Di seguito non intendo, né posso affrontare in maniera sistematica tutti i paradossi che riguardano l'ambito sociale. Mi limiterò dunque ad affrontare quelli

---

<sup>5</sup> D'AGOSTINI, *Paradossi* cit., p. 21.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 22.

che riguardano in qualche modo il legame e, più in genere, i temi trattati nei capitoli precedenti. Restano perciò esclusi alcuni importanti paradossi. Per portare una classe di esempi, si pensi alle versioni filosofico-sociali del sorite. Eccone un caso esemplare: se 10 persone formano un gruppo sociale, allora anche 9 persone formano un gruppo, allora anche 8 lo formano e così via fino a concludere che una persona sola forma un gruppo. Che si tratti di una declinazione filosofico-sociale del paradosso si vede dal fatto che, diversamente dai tipi di ragionamento che si farebbero, per esempio, se si trattasse di un paradosso soritico classico come quello che si applica a un mucchio di sassi, qui la nozione sociale di gruppo gioca un ruolo nella discussione del paradosso.

Cercherò, in quanto segue, di mostrare che la teoria presentata nelle prime due parti della tesi è abbastanza potente per riuscire, da un lato, a risolvere alcuni paradossi nati da altre teorie (per esempio quello degli sposi affetti da Alzheimer o quelli della donazione «per niente»). Dall'altro essa riesce a risolvere paradossi classici della realtà sociale. In certi casi i paradossi si riveleranno non troppo resistenti, detto col lessico di D'Agostini. In altri casi i paradossi saranno spiegati, senza con ciò stemperare la difficoltà o, addirittura, la drammaticità che essi pongono in essere nel momento della deliberazione. Sono questi, ad esempio, i casi dell'obbligo di contraccambiare il dono, o del rompere l'amicizia in nome dell'amicizia.

Di regola, formulato il paradosso, procederò con la spiegazione, eventualmente citando gli autori che lo propongono, o che lo discutono. Infine, alla luce della mia teoria del legame cercherò di sciogliere il paradosso, ossia di spiegarlo e di proporre una soluzione. In certi casi non c'è soluzione teorica e il paradosso resiste. Va notato che diversamente dai paradossi classici, come il sorite, il mentitore, o i paradossi di Zenone, quelli che vado a discutere sono per lo più paradossi dell'agire, o della normatività insita nella deliberazione pratica.

### **2.1. Desiderare l'indesiderato e non desiderare il desiderato**

Il paradosso è presentato e discusso da Searle. Lo presento per primo perché, in senso stretto, non riguarda il legame, ma la deliberazione e più precisamente la deliberazione nei casi di obbligazione. In questo senso, esso riguarda il legame in

maniera mediata, per il nesso tra legame e obbligazione discusso nei capitoli precedenti.

Ecco l'esempio di cui si serve Searle, per illustrare il paradosso: «Se vado dal dentista per farmi trapanare il dente quando altrimenti io non vorrei soffrire il disagio e il dolore di una seduta dal dentista, nonostante tutto, quello che voglio fare in questo momento è andare dal dentista per farmi trapanare il dente; ma voglio farlo soltanto come mezzo per conseguire il fine di avere i denti sani».<sup>7</sup> Nessuno desidera andare dal dentista, ma il fatto di desiderare denti sani provoca l'obbligo condizionato di andare dal dentista, il quale può essere espresso come un desiderio. Nella formulazione del paradosso fornita da Searle: «Il paradosso è che ci possono essere ragioni per l'azione indipendenti dai desideri ma, allo stesso tempo, ogni azione deve essere espressione del desiderio di eseguire quella azione».<sup>8</sup> Il paradosso consiste insomma nel desiderare ciò che non si desidera.

Questa situazione paradossale si riflette regolarmente nei casi posti in essere dai poteri deontici. Questi infatti forniscono ragioni per agire indipendenti dal desiderio e queste ragioni suscitano desideri ulteriori, per cui si desidera compiere qualcosa che non si desidera, o meglio che non si desidererebbe altrimenti. Per fare un esempio che non è di Searle, essendo sposati, si desidera non flirtare con l'avvenente stagista, ossia si desidera non desiderarla. Non senza ironia e una buona conoscenza del comportamento umano segnato dall'acrasia, Searle osserva che «c'è un gran numero di casi in cui le persone riconoscono la validità degli obblighi, ma poi non tengono fede agli impegni presi. In questi casi, l'obbligo è un motivatore che fallisce nel motivare».<sup>9</sup>

Il paradosso dell'obbligazione è un classico della teoria della deliberazione. Esso consente di esplicitare un importante aspetto della complessità della deliberazione in ambito sociale e consente di capire come sia possibile che, attraverso la socialità, l'uomo possa giungere a compiere azioni tanto lontane dalle sue inclinazioni naturali e dalla propria spontaneità, così da migliorarsi o abbruttirsi.

---

<sup>7</sup> J.R. SEARLE, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2010; trad. it. di G. Feis, *Creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana*, Milano, Raffaello Cortina, 2010, pp. 170-171.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 171-172.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 171.

## 2.2. Il paradosso della democrazia

Quello della democrazia è un tipico paradosso della deliberazione il quale sorge dall'appartenenza sociale e, più in particolare, dal contrasto tra le inclinazioni, o preferenze, dell'agente sociale e le decisioni, o le regole, del gruppo.<sup>10</sup> Il paradosso tocca un momento dell'essere sociale delicato, ove il sociale entra nel politico. In questo senso, esso è la variante socio-politica del paradosso che ho discusso precedentemente: «Desiderare l' indesiderato, non desiderare il desiderato». Il paradosso della democrazia non ha esemplificazioni, a dire il vero, solo in regimi democratici, dato che *mutatis mutandis* può essere presente anche, per esempio, in regimi monarchici, oppure oligarchici. Lo presento di seguito in una formulazione classica rivisitata.<sup>11</sup>

Un democratico in quanto agente sociale desidera, poniamo, l'abolizione della pena di morte nel proprio Paese. In quanto però il *referendum*, nel quale egli ha votato, ha decretato la continuazione delle esecuzioni capitali, egli desidera che esse continuino, altrimenti verrebbe meno ai propri principi democratici. La paradossalità consiste nel fatto che, almeno *prima facie*, sembra che lo stesso individuo non possa desiderare al contempo una cosa e il suo contrario rimanendo coerente. Rispetto a Michael Clark, che fa l'esempio dell'essere favorevoli all'unione monetaria, ho scelto un esempio nel quale i valori in gioco sono più delicati e potenzialmente vincolanti la coscienza, per mostrare la componente drammaticamente dilemmatica che tale paradosso può comportare.<sup>12</sup>

Qualora l'agente ritenga che le considerazioni morali siano predominanti su quelle sociali, scatta l'obiezione di coscienza che comporta il rifiuto della decisione e, più ampiamente, delle regole condivise. Ciò può portare una rilevante turbativa

---

<sup>10</sup> Se ne trova una formulazione classica in T. HONDERICH, *A Difficulty with Democracy*, in *Philosophy and Public Affairs*, 3 (1974), pp. 221-226.

<sup>11</sup> Vorrei però almeno menzionare una sua variante che consiste in un argomento per convincere che la minoranza debba essere in errore il quale è fallace in una sua interpretazione: (1) la maggioranza favorisce la *policy* P; (2) Perciò la *policy* P deve essere realizzata; (3) Perciò la maggioranza ha ragione di sentire che la *policy* P deve essere realizzata (cfr. D. GOLDSTICK, *An Alleged Paradox in the Theory of Democracy*, in *Philosophy and Public Affairs*, 2 (1973), p. 183). Per capire in cosa consista la fallacia bisogna cogliere un equivoco sotteso a (3). Da un lato infatti (3) può essere letto come una conseguenza procedurale da (1) e (2), nel qual caso l'argomento tiene, dall'altro lato esso può essere letto come una considerazione *de re* svolta a prescindere dal condizionale vincolato dalla presa d'atto della decisione della maggioranza di cui in (1) e (2). In quest'ultimo caso l'argomento non regge, perché in tale interpretazione, *pace* Rousseau, (3) non è necessariamente vero.

<sup>12</sup> M. CLARK, *Paradoxes from A to Z*, London, New York, Routledge, 2002; trad. it. di A. Pedferri, *I paradossi dalla A alla Z*, Milano, Cortina, 2004, pp. 68-70.

sociale e conseguenze drammatiche per l'obiettore. Si pensi, ad esempio, al martirio dei cristiani che, nei primi secoli, non riconoscevano la divinità dell'Imperatore o, meno tragicamente, si pensi ai pacifisti che nel Novecento, in Italia, rifiutavano di prestare il servizio militare, subendo processi e talvolta finendo in carcere, fino alla «Legge Marcora» del 1972.

Il paradosso della democrazia è la ragione profonda per cui si parla talvolta della democrazia come dell'oppressione della maggioranza sulla minoranza, se l'azione di governo della maggioranza non trova limiti di sorta. Ciò è rinforzato dal fatto che, in seguito al meccanismo democratico condiviso, chi perde le elezioni accetta le decisioni di chi vince. Ne seguono conseguenze paradossali. Infatti, le procedure democratiche talvolta forniscono alla maggioranza relativa dei votanti la maggioranza assoluta dei decisori (tipicamente del Parlamento), così che si ha, secondo tale critica, una oppressione della maggioranza relativa sulla maggioranza assoluta. Se, infine, si osserva che i votanti sono solo una parte degli aventi diritto al voto (che sono una parte dei governati), si vede che la maggioranza relativa dei votanti ha un'influenza enorme sui governati, pur essendo un gruppo piuttosto ristretto.

Una soluzione *standard* del paradosso consiste nella scomposizione dei ruoli dell'agente sociale elettore: non ci sarebbe alcun conflitto di desideri, perché a desiderare l'abolizione della pena di morte è il cittadino *in quanto* privato, mentre a desiderare che la pena di morte continui è il cittadino *in quanto* membro leale del corpo democratico. Si tratta di una soluzione che ha lo svantaggio di immaginare una sorta di scissione nell'agente sociale, una specie di schizofrenia sociale tra i ruoli. La soluzione che viene da quanto ho svolto sopra consiste piuttosto nel rifiutare la formulazione che il paradosso propone, riformulandola nei termini di un desiderio del cittadino dell'abolizione della pena di morte e di una *accettazione* della decisione democratica.<sup>13</sup> Questa soluzione ha il vantaggio di mostrare il vissuto dilemmatico dell'agente sociale, costretto ad accettare ciò che non desidera: si tratta di una prospettiva drammatica eppure reale che la soluzione via ruoli perde.

Vale la pena di menzionare qui il fatto che, nelle patologie del sociale, rientra il caso di un uso retorico-strumentale, oltretutto fallace, del paradosso della democrazia,

---

<sup>13</sup> Cfr. *supra*, cap. VI, §§ 4.

per mettere all'angolo i propri avversari che sono al momento in minoranza. L'argomento contro di loro è che, se A è al momento la posizione prevalente, gli oppositori non dovrebbero sostenere B, perché in tal caso sarebbero dei nemici della democrazia, perciò sarebbero pericolosi per il bene comune (e magari andrebbero eliminati). Si tratta di un meccanismo attuato sistematicamente dal totalitarismo. L'argomento è fallace perché la democrazia non è minacciata dalle opinioni e perché essa non coincide con la maggioranza (cioè con un gruppo sociale), né con l'opinione di questa, ma consiste nella regola procedurale che prevede che la decisione collettiva da prendere sia quella della maggioranza e venga stabilita attraverso il voto.

### **2.3. Le elezioni**

Il presente è un paradosso della partecipazione, archetipicamente esemplificato nella partecipazione al voto. Se ciascuno partecipa votando, la società come intero ne trae notevole beneficio. D'altra parte ciascuno trae vantaggio dal non votare (per esempio, non gli tocca uscire di casa, può dedicarsi ai propri interessi, non deve affrontare le spese e i disagi di un viaggio magari lungo per andare a votare). Se perciò ciascuno decide di non votare, avendone del resto delle motivazioni sul piano razionale, visto che è del tutto improbabile che il singolo voto sia decisivo, ne segue un disastro per la collettività quando succede che nessuno vota. La paradossalità consiste nel fatto che il singolo agente sociale dovrebbe e non dovrebbe andare a votare. Detto per inciso, questo paradosso porta a forme dilemmatiche nella deliberazione.

In una versione modificata esso diventa: da un lato votare è un dovere istituito dalla legge. Dall'altro lato votare ha un costo per il singolo agente sociale, per quanto solitamente esiguo, tanto più che il vantaggio che l'agente ricava dal fatto di avere votato è praticamente nullo. Infatti, è estremamente improbabile che l'atto di un singolo possa modificare in maniera decisiva in un senso, o nell'altro, il risultato delle elezioni. L'argomento che se tutti si astenessero dal votare ne seguirebbe una catastrofe, non è cogente, perché, in questo caso, in discussione non c'è la tesi che tutti debbano non votare, ma l'accettabilità dell'ommissione individuale. Questa poi sembra davvero ammissibile, visto che è estremamente improbabile che il singolo



voto possa cambiare l'andamento delle decisioni collettive. Inoltre, anche un gesto innocente come andare ora in vacanza a Rodi, se compiuto da tutti, porterebbe al caos planetario, con circa 5 miliardi di esseri umani in viaggio verso la Grecia, a un collasso dei sistemi sociali e, soprattutto, a uno sgradevole sovraffollamento dell'agognata meta di vacanza. Perciò l'argomento della universalizzazione dell'atto non è un test infallibile per deciderne l'opportunità o, peggio, l'obbligatorietà. La paradossalità consiste, ancora una volta, nel fatto che l'agente dovrebbe e non dovrebbe andare a votare.

La partecipazione è però, oltre che eventualmente un dovere sancito dalla legge, anche un dovere sociale e prescinde dall'efficacia del singolo atto di partecipazione: si partecipa perché si è parte di una trama di legami che impongono obblighi sociali, non per compiere un gesto che cambierà il risultato, anche se in linea di principio tale esito può verificarsi (si tratterebbe in tal caso di una conseguenza probabilmente non intenzionale di un atto intenzionale). Poiché l'agente sociale è un essere in legame, gli obblighi di partecipazione, in circostanze normali, sono predominanti sulle inclinazioni egoistiche. La teoria del legame sociale chiarisce la razionalità e l'obbligatorietà della partecipazione, come la teoria dell'*homo oeconomicus* non riesce: si scioglie così, motivatamente, la paradossalità che nasce dal conflitto tra il razionalismo individualista e l'aspirazione spontanea alla partecipazione.

#### **2.4. Scortesia cortese e cortesia scortese**

Si può essere scortesemente cortesi e cortesemente scortesi, come dicono Richard W. Janney e Horst Arndt: «In una cultura data, quasi ogni adulto normale può essere cortese in modi scortesi, o essere scortese in modi cortesi».<sup>14</sup> il paradosso è formulato in un gioco di parole e può non essere immediato trarne un senso. È comunque una esperienza non rara che una persona con cui si è avuto a che fare, pur rispettando fedelmente le regole sociali formali, sia stata profondamente scortese, oppure – all'opposto – che, pur violando le regole della cortesia, abbia agito a partire da un'attenzione profondamente cortese nei nostri confronti.

---

<sup>14</sup> «*Within a given culture, almost any normal adult can be polite in impolite ways, or be impolite in polite ways*» (R.W. JANNEY E H. ARNDT, *Intracultural tact versus intercultural tact*, in R. Watts, S. Ide, K. Ehlich (eds.), *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin, New York, Mouton de Gruyter, 2005<sup>2</sup>, p. 22).

Il paradosso dipende dalla complessità delle regole della cortesia e dalla duplice natura della cortesia: morale e sociale. Esso vale per qualsiasi gruppo che abbia delle regole di cortesia, indipendentemente da quali esse siano. Ricevere una cortese scortesia è particolarmente irritante, anche perché si percepisce che l'altro agisce in modo da dissimulare il proprio comportamento, nascondendo nella formula corretta le proprie reali intenzioni. Così il suo atto è più difficile da smascherare e sanzionare pubblicamente. Se ci si prova, l'altro potrà fare l'offeso e dire di aver agito secondo le regole, così da far passare il suo accusatore per paranoico e attaccabrighe. D'altra parte essere destinatari di una scortese cortesia può stupire, ma in genere fa piacere, se la si coglie per quello che è, non fermandosi alla superficie. Ci si può comportare in maniera scortesemente cortese, se si vuole dissimulare il proprio gesto benevolente. Si tratta, in entrambi i casi, di comportamenti strategici di alta complessità.

La prima parte della formulazione del paradosso, che tratta la scortesia cortese, nasce dalla violazione della componente morale della regole della cortesia, rispettando scrupolosamente la componente formale e sociale della regola. La seconda parte invece, al contrario, viola la componente sociale, formale, ma non quella morale. Si tratta sempre di cortesia, per chi la sa cogliere, anche se essa può non sembrare tale a uno sguardo superficiale.

### **2.5. I novelli sposi smemorati**

Non ci sarebbe alcun matrimonio tra due novelli sposi che, affetti da Alzheimer o vittime di qualche disavventura (poniamo perché «sparaflashati», come avviene in *Men in Black*), dovessero dimenticare di essersi sposati, in mancanza di testimonianze e documenti capaci di attestarli.<sup>15</sup>

Quella presentata dalla scuola di Maurizio Ferraris è una tesi paradossale, oltre che bizzarra, per l'inverosimiglianza del caso che pone. Essa è peraltro intrigante e utile per testare alcune intuizioni sull'ontologia sociale. Mancando una documentazione cartacea e mnestica, secondo tale tesi, i due novelli sposi non sono sposati. Il legame tra i due dipenderebbe dalla capacità di ricordare e dalla

---

<sup>15</sup> Il paradosso è esposto in G. TORRENTO, *Documenti e intenzioni. La documentalità nel dibattito contemporaneo sull'ontologia sociale*, in *Rivista di estetica*, 42 (2009), p. 174 e in M. FERRARIS, *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 258.

registrazione dell'atto in appropriati documenti, al punto che, secondo gli autori che lo sostengono, senza documento non ci sarebbe legame. Se, a un certo punto, saltasse fuori un documento dell'avvenuto matrimonio, i due novelli sposi scoprirebbero il loro *status* e di non ricordarlo. Il legame starebbe perciò, sostiene Ferraris, nel documento.

Tuttavia il documento non fa l'ente sociale, il documento documenta. Mi rendo conto che sostenerlo è banale, ma tra una tesi banale vera e una tesi brillante falsa preferisco, con una punta di malinconia, la prima. Discuto qui la seconda non tanto per dimostrare che è falsa, perché di tesi false in giro ce n'è parecchie e discuterle tutte non mi attrae. Piuttosto ritengo che l'errore di Ferraris mi offra l'occasione di spiegare diverse cose importanti circa la realtà sociale e la documentalità.

Ferraris confonde l'essere col conoscere: che per qualcuno (*a*) un certo ente sociale (*x*) non sia epistemicamente accessibile, non comporta che *x* non ci sia, comporta solo che *a* non sappia che quell'ente *x* esiste. Il documento ha la funzione di ricordarlo, non di tenere in essere qualcosa. Qui il testualismo debole di Ferraris (la tesi che nulla di sociale esiste fuori del testo) costituisce la *ratio* dell'errore, da cui si può uscire solo riconoscendo il realismo circa gli enti sociali. Che le cose stiano come dico, lo si coglie dal seguente esempio: date due opere d'arte, una innovativa e l'altra copia della prima, tanto perfetta da essere da questa indistinguibile, solo una delle due può a pieno titolo pretendere di essere innovativa.<sup>16</sup> Per assunzione le due opere sono indistinguibili, perciò non resta che concludere che l'inaccessibilità per l'osservatore di quale delle due sia innovativa, non comporta che nessuna di esse lo sia, o che lo siano entrambe. Le capacità di giudizio degli agenti sociali, condizionate e limitate, non compromettono l'essere sociale, anche se certo creano problemi pratici gravi, per cui gli agenti sociali privi di memoria e di documenti si comportano *come se* l'ente sociale non ci fosse. Ma si comportano *come se*, proprio perché così non è. Ferraris è vittima dell'errore di Searle secondo cui la realtà sociale è un *come se*, mentre invece essa è perché istituita da un *fiat*, o emergente. Del resto, per stare a quanto detto sopra, quando salta fuori il documento dell'avvenuto matrimonio non si ricrea il legame istituito, questo continua a esistere (nulla lo ha sciolto), solo che ora compare ciò che lo

---

<sup>16</sup> Devo l'esempio a G. TOMASI, *Un bicchiere con Hume e Kant. Divertissement estetico-metafisico*, Pisa, ETS, 2010, p. 56.

attesta. Si dice che i due *sono* sposati, e ovviamente lo sono da quando si sono sposati, e che *ora* lo si può dimostrare. Ancora una volta bisogna riconoscere che il documento ha funzione documentale, non istitutiva.

Si noti, infine, che il fatto di fare l'esempio di un matrimonio complica le cose, perché il matrimonio è tanto un legame formale, quanto di solito un legame emergente. A venire meno con la memoria delle nozze e l'oblio dei documenti è la procedura di istituzione del legame formale ed è rispetto a quella che i due si comporteranno *come se* non ci fosse. Non è affatto detto che la cancellazione della memoria di, poniamo, Enrico e Silvia, comporti anche l'impossibilità del ricostruirsi del legame emergente tra i due. Essi perciò si sentiranno attratti l'uno dall'altra. La cancellazione della memoria con ogni probabilità non giungerà a bloccare il rinnovarsi del legame emergente, che quindi porterà a pianificare nuove nozze, speriamo questa volta coronate da un maggiore successo di documentazione.

## 2.6. Sulla possibilità del dono

È possibile il dono? Perché se il dono è interessato, non è un dono. Se invece non è interessato, perché mai si dona se non se ne ha motivo? Una parafrasi in forma dilemmatica e senza la nozione di interesse è la seguente: (1) se si dona «per niente», il dono perde valore e significato. Donare non è il semplice liberarsi di qualcosa e perciò il dono non è mai «per niente». (2) Se si dona per un fine, per qualcosa (per esempio, seguendo la regola che prevede che al dono segua un contro dono), non si compie un gesto gratuito, mentre il dono è gratuito, per definizione. Ciascun corno del dilemma si mostra impraticabile e rimanda all'altro, ma così il cerchio si chiude, non lasciando scampo.

Sembrerebbe che un dono non interessato sia privo di ragioni e un dono interessato non sia, propriamente, un dono. Poiché le due alternative sembrano esaurire lo spazio logico delle condizioni della donazione, si direbbe che l'esito sia addirittura la messa in discussione del darsi di autentiche donazioni. Su questa linea si pone Jacques Derrida che, in un ormai celebre passo, osserva: «*Al limite, il dono come dono dovrebbe non apparire come dono: né al donatario, né al donatore.* Esso può essere dono come dono solo non essendo presente come dono. Né all'«uno» né all'«altro». Se l'altro lo percepisce, se lo conserva come dono, il dono si annulla. Ma

nemmeno colui che dona deve vederlo o saperlo, altrimenti comincia, fin dall'inizio, fin dal momento in cui ha l'intenzione di donare, a ripagarsi di un riconoscimento simbolico, a felicitarsi, ad approvarsi, a gratificarsi, a congratularsi, a restituirsì simbolicamente il valore di ciò che si appresta a donare».<sup>17</sup> Nell'approccio di Derrida la donazione risulta a tutti gli effetti un paradosso.

Esso tuttavia si smonta, mostrando che da un lato il dono è sempre interessato ed è anzi interessato a molti fattori contemporaneamente: al destinatario della donazione e al suo bene, innanzitutto; poi al legame che il dono favorisce, rinsalda o talvolta – perfino – istituisce con una procedura rituale. Esso è o può essere inoltre interessato anche egoisticamente poiché il donatore, donando, talvolta è attento alla propria reputazione e, perché no?, persino al proprio tornaconto a lungo termine. Sarebbe falso e irrealistico pretendere il contrario. Sarebbe falso, perché la prassi va nella direzione che ho tracciato. Sarebbe poi irrealistico perché, per potersi dare in maniera significativa il gesto di donazione deve tenere conto dei fattori che ho menzionato, che perciò vengono attentamente valutati, così che il gesto finale esprime questa delicata operazione di pesatura delle diverse valutazioni di interesse.

D'altra parte, il riconoscimento di un interesse molteplice e stratificato non comporta la conclusione prevista dal paradosso. Essa sembra valida solo a uno sguardo superficiale. La presenza di ragioni concomitanti che comportano un interesse da parte del donatore non compromette l'atto sociale della donazione, che richiede solo l'impossibilità di pretendere una reciprocazione. Per questo motivo, si ha dono autentico anche se vi è interesse. Il «per niente» del dono non riguarda le motivazioni, le ragioni multiple e stratificate del dono, quanto la logica dell'atto sociale. Mentre nello scambio è richiesta necessariamente la reciprocazione, in qualche forma, nel dono vi è la prospettiva di un «per niente», anche se l'atto di donazione si accompagna a regole sociali che richiedono, nella libertà, l'apertura alla reciprocazione. La componente morale richiede la gratuità e quella sociale richiede la reciprocazione, ciò crea l'apparente conflitto che confonde le idee a Derrida.

Ciò che renderebbe il dono ipocrita non è tanto il darsi di un interesse, nel senso che si è visto, quanto il fatto che la donazione sia *unicamente* retta da ragioni di tornaconto e non abbia una tensione alla realizzazione etica di un bene per l'altro.

---

<sup>17</sup> J. DERRIDA, *Donner le temps*, Paris, Éditions Galilée, 1991; trad. it. di G. Berto, *Donare il tempo*, Milano, Cortina, 1996, p. 16.

Venendo meno la centratura sull'altro, il gesto di donazione è compromesso. Si ha allora il dono avvelenato. Quest'ultima è una forma di inganno: il gesto si presenta come donazione autentica, ma l'intenzione del donante è insincera. Si sa poi che smascherare le reali intenzioni dell'altro è spesso molto difficile. C'è sempre una componente di rischio nelle relazioni umane e il gesto della donazione non è esente da esso, come fanno le mamme che raccomandano ai loro bambini di non accettare caramelle dagli sconosciuti.

### **2.7. Dono e reciprocazione**

Se si tratta di un dono, perché si è obbligati a contraccambiare? Se si è obbligati a contraccambiare, come può trattarsi di un dono? Mentre il paradosso precedente attacca il dono in quanto tale, mettendone in discussione la stessa esistenza, questo paradosso si fissa su una conseguenza della donazione, cioè la logica della reciprocazione. Il dono, si è visto, è compiuto per il bene del destinatario e senza poter pretendere una reciprocazione, perciò in senso stretto non vi è obbligo di reciprocazione. D'altra parte, secondo la prassi corrente vi è l'attesa di una reciprocazione, tanto che chi non contraccambia è sanzionato socialmente così da passare, ad esempio, per avaro, ingrato, egocentrico.

Visto da un logico, il quadro delineato non comporta alcun problema: non vi è alcuna contraddizione. Al massimo se ne dovrebbe concludere che le persone difettano di logica, avendo attese che non seguono dalla natura degli atti compiuti, dato che il dono non comporta l'obbligo della reciprocazione. Cercherò, per parte mia, di mostrare che in realtà non c'è alcun problema nelle capacità cognitive della gente e che la situazione è autenticamente paradossale, ma si tratta di un paradosso pratico.

Il paradosso sociale si crea dal confliggere di due norme sociali fondate entrambe su ottime ragioni. Da un lato vi è la norma sociale della donazione, di cui ho già detto sopra. La norma della donazione è essenziale e distingue la donazione da altre forme di scambio di beni. È insomma una norma costitutiva che caratterizza e distingue la donazione da altri tipi di atto. Dall'altro lato vi è la norma fondata sugli obblighi di gratitudine. Il dono crea un obbligo di gratitudine e il modo più semplice di sdebitarsi è contraccambiare con un contro dono; questo meccanismo viene

praticato frequentemente così che all'obbligo di principio si affiancano le pratiche correnti che rinforzano il dovere sociale. L'obbligo di gratitudine, essendo ottemperato, consente all'agente sociale di sgravarsi dall'obbligo contratto e gli consente di mostrare generosità e la capacità di compiere atti finalizzati al bene dell'altro.

Stabilita l'oggettività del paradosso, ne offro una soluzione riprendendo quanto detto nella metafisica dei legami emergenti.<sup>18</sup> Il dono può essere al contempo, e per ragioni diverse, libero e obbligatorio. La regola sociale che prevede reciprocazione rende obbligatoria quest'ultima, mentre la necessità morale che la persona agisca liberamente la rende libera. L'esigenza della reciprocazione contribuisce alla conservazione del legame sociale, perciò la forza della norma sociale è presente e operante, ma resta sullo sfondo della deliberazione e non è la ragione dell'atto, bensì una esigenza collaterale che trova nell'atto una qualche soddisfazione. La soluzione che si pone su un piano esplicativo non toglie il fatto che sul piano pratico il paradosso nel momento della deliberazione sia resistente.

Va comunque notato che quanto più solido è il legame e duratura la relazione, tanto più in linea di principio l'urgenza della reciprocazione diminuisce e le forme di contro dono si confondono coi gesti di gratuità che gli agenti sociali compiono nel contesto della relazione di legame.

## 2.8. La gratitudine

«Io gli devo molto, ma non gli devo niente».<sup>19</sup> Si tratta di un enunciato bizzarro e paradossale che sembra negare se stesso. Guardandolo astrattamente, si può sospettare che sia il frutto di ingratitudine accompagnata da lucidità cognitiva circa la propria situazione sociale. Eppure esso descrive l'esperienza che molti hanno nei confronti delle persone che amano e dalle quali sono amati, senza che vi sia alcun cinismo.

Si tratta anzi del tipo di paradosso tipico del legame sociale non esclusivamente formale e dipende dal rapporto retto sul dono e sulla gratuità. In qualche misura il paradosso della gratitudine è una variante dei paradossi del dono e comporta

---

<sup>18</sup> Cfr. *supra*, cap. V, § 6.6.

<sup>19</sup> Riprendo questo paradosso da J. GOUBOUT, *La Langage du don*, Montreal, Éditions Fides, 1996; trad. it. di A. Salsano, *Il linguaggio del dono*, Torino, Boringhieri, 1998, p. 40.

un'estensione della paradossalità del dono alle relazioni improntate dalla gratuità. Rispetto ai due precedenti paradossi, mentre «sulla possibilità del dono» riguarda centralmente il dono, e «dono e reciprocazione» riguarda una conseguenza della donazione, il presente paradosso riguarda il vissuto del destinatario dell'atto di donazione. Il fatto di ricevere dall'altro crea un obbligo di gratitudine e la consapevolezza di essere in debito. Il fatto però di avere ricevuto secondo una logica di gratuità, rende, almeno in linea di principio, liberi da obblighi ulteriori di reciprocazione. In questo senso, si conclude di non dovere niente all'altro. Le ragioni della conflittualità paradossale sono state spiegate durante la discussione dei due paradossi che precedono.

### **2.9. Il riconoscimento**

Si riconoscono socialmente gli altri perché si è riconosciuti da essi, oppure si è riconosciuti dagli altri perché li si riconosce? Posto in questi termini il problema ha la forma di quello dell'uovo e della gallina. La paradossalità consiste nel fatto che sembra che entrambe le alternative vadano tenute, ma se si cerca un primato, non possono essere tenute entrambe. Il problema teorico ha delle ricadute esistenziali di impatto quotidiano. Può capitare di dire fra sé con irritazione: «Lo saluto sempre e lui non mi risponde mai, dovrei smettere di salutarlo». Si saluta perché gli altri salutano, o essi salutano perché li prendiamo in considerazione? È difficile salutare qualcuno che, quando ci si avvicina, si gira dall'altra parte. Al ripetersi della scena non c'è da stupirsi se si decide di non salutare l'altro, il quale – così si conclude dal suo comportamento – cerca di evitare il contatto. Dal punto di vista dell'altro, la scena però può essere descritta nei termini seguenti: avvicinandosi, egli non viene mai salutato. Perché lui dovrebbe salutare qualcuno che non lo saluta? Questo genere di meccanismi rende più difficile la socializzazione per le persone schive e introversive e lo rende più facile per le persone espansive, estroverse.

Axel Honneth, riandando al momento più astratto del problema, lo affronta facendo proprio una idea di Mead, secondo cui: «Il “Sé” che può affermare se stesso nella comunità è quel «Sé» che è riconosciuto nella comunità in quanto esso



riconosce gli altri».<sup>20</sup> Con ciò Honneth sembra suggerire che il primato va accordato all'individuo che riconosce. D'altra parte, secondo lui, l'individuo riconosce perché interiorizza il riconoscimento che nelle fasi dello sviluppo infantile è stato operato dagli altri nei suoi confronti.

La presente teoria del legame sociale, tenendo sullo sfondo la lezione di Mead e il lavoro di Tomasello,<sup>21</sup> individua nel legame madre-figlio la prima originaria esperienza di riconoscimento, che consente al nuovo nato, nel tempo, di riconoscere gli altri. La madre riconosce il figlio e così, nelle dinamiche che ne seguono, il figlio, identificandosi con la madre, ne interiorizza la figura e la capacità di riconoscere socialmente.

### **2.10. La rottura del legame in nome del legame (Paradosso di Moro)**

Si può, ad esempio, rompere un'amicizia in nome dell'amicizia, o concludere un amore in nome dell'amore? Se il legame sociale, come ho fin qui sostenuto, comporta un obbligo a rimanere legati, ogni rottura del legame non dovrebbe poter essere compiuta in nome del legame stesso, eppure, come mostrerò di seguito, ha senso parlare di rottura del legame in nome del legame al punto che a volte la cosa accade. Perciò sembrerebbe che, per uscirne, si debba concludere che, o questo caso falsifica la teoria che ho proposto, oppure chi compie questo tipo di gesti prende un abbaglio e non fa veramente ciò che dice di fare, cioè che non agisce davvero rispettando il legame.

In un film su Tommaso Moro, diretto da Fred Zinnemann e vincitore di sei premi Oscar, *Un uomo per tutte le stagioni* (1966), vi è il seguente curioso episodio. Moro, ormai caduto in disgrazia presso il sovrano, Enrico VIII, decide di rompere l'amicizia con il duca di Norfolk, per non trascinare questi nei guai. Durante il litigio che Moro riesce a suscitare con lui, egli fa intendere al suo caro, ma un po' tardo, amico di volere rompere l'amicizia proprio in nome dell'amicizia. Ho citato

---

<sup>20</sup> Cfr. A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992; trad. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano, Il Saggiatore, 2002, p. 98. Il passo di Mead si trova in: G.H. MEAD, *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1934; trad. it. di R. Tettucci, *Mente sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Firenze, Barbèra, 1966, p. 207.

<sup>21</sup> Quanto al lavoro di Tomasello, cfr. M. TOMASELLO, *Origins of Human Communication*, Cambridge, London, The MIT Press, 2008; trad. it. di S. Romano, *Le origini della comunicazione umana*, Milano, Cortina, 2009.

l'esempio per documentare come la situazione prospettata dal paradosso sia realistica. Resta però da capire se Moro, rompendo l'amicizia, agisce davvero in nome dell'amicizia.

In realtà, ritengo che il caso non falsifichi la mia teoria, ma anzi la confermi. Che la rottura avvenga in maniera innaturale è confermato dal fatto che essa è dolorosa e stridente, paradossale appunto secondo una paradossalità pratica resistente. Se non ci fosse una legge che comporta il mantenimento del legame, questa situazione non si produrrebbe. Perciò la situazione paradossale conferma, piuttosto che smentire, la teoria, ma resta da spiegare perché le cose possano andare in questo modo. La rottura del legame avviene nonostante il dovere sociale di legame, perché vi sono motivazioni morali e sociali che insieme sono predominanti sul dovere sociale di cui si è detto. Per restare all'esempio, Moro teme per l'incolumità dell'amico e segue perciò la regola sociale dell'agire per il bene dell'amico e la regola morale di non fare del male agli altri che, insieme, sono predominanti sull'obbligo sociale di non rompere l'amicizia. Egli può perciò a pieno titolo dire che rompe l'amicizia in nome dell'amicizia perché, trovandosi di fronte a un conflitto tra obblighi e doveri, sceglie per quello tra i due corni che è più forte e moralmente stringente.

Se il paradosso così si spiega, la difficoltà esistenziale di fronte al dilemma della deliberazione pratica che il paradosso comporta rimane intatto.

### **2.11. Paradosso della compenetrazione dei gruppi sociali**

Il paradosso può avere più versioni. Esso riguarda la proprietà che si direbbe abbiano gli enti sociali di potersi compenetrare, diversamente dagli oggetti fisici per i quali, come si sa, un oggetto non può occupare lo spazio di un altro. Un esempio riguarda la compenetrazione della sedia della nonna con la sedia fatta dallo zio Enrico, il quale l'ha regalata a sua madre. La sedia fatta dallo zio Enrico aveva i feltrini sotto le gambe, mentre lo stesso non vale ora per la sedia della nonna. Soprattutto, la sedia della nonna comporta il diritto di esclusiva che la nonna può reclamare, una proprietà che si predica dell'ente sociale e non di per sé dell'ente fisico (la sedia fatta da Enrico). D'altra parte si potrà parlare sensatamente della sedia fatta dallo zio Enrico, anche quando la nonna, purtroppo, ci avrà lasciato e a rigore

non vi sarà più alcuna sedia della nonna (al massimo ci sarà «la sedia che la nonna amava», o qualcosa del genere).<sup>22</sup> Naturalmente il paradosso sussiste solo se si ritiene che si tratti di oggetti diversi, con diverse proprietà e diversi criteri di identità. Questa versione del paradosso riguarda più strettamente una discussione dell'ontologia degli oggetti sociali, la quale esula dal tema della mia ricerca che si occupa di legami sociali, cioè di enti che non sono oggetti. Perciò, discuterò di seguito una versione del paradosso che riguarda i gruppi sociali e, in particolare, mi soffermerò sulla discussione del paradosso fatta da Paul Sheehy. Questi, come chiarirò subito, offre una soluzione materialista.<sup>23</sup>

Un interessante esempio discusso da Sheehy riguarda la compresenza su un campo di calcio della squadra del Dipartimento di Filosofia e della Società filosofica: si tratta di gruppi diversi, ciascuno dei quali può esercitare i propri specifici effetti e tuttavia, qui sta il punto, i due gruppi sono composti dalle stesse persone. Si tratta di una situazione resa possibile dal fatto che gruppi diversi possono essere composti da un'appartenenza coestensiva, tale cioè che gli stessi membri sono al contempo parte dei diversi gruppi. Sembra che tutti i seguenti assunti si debbano tenere, eppure le conclusioni che ne seguono vadano rigettate. Vediamo gli assunti:

- (1) Un numero  $n$  di gruppi sociali può condividere la stessa disposizione spaziale e temporale.
- (2) Un numero  $n$  di gruppi sociali può, nello stesso tempo, avere gli stessi membri.
- (3) Due oggetti materiali dello stesso tipo non possono occupare lo stesso spazio nello stesso tempo.

Fatto sta che da essi segue che se i gruppi, come ad esempio sostiene Sheehy, sono realtà materiali, allora 1 e 2, sostenuti dal senso comune circa le realtà sociali, non sono compatibili con 3, sostenuto dal senso comune circa gli oggetti materiali. A dire il vero, che 1 e 2 siano pacifici non è poi detto, però almeno in alcuni casi sembra

---

<sup>22</sup> Questo genere di problemi ha una connotazione strettamente sociale e va ad aggiungersi alle versioni ormai classiche della discussione del rapporto tra la statua e la cera (ove non è chiaro se la statua e la cera di cui essa è fatta sono cose diverse, avendo diverse proprietà e diversi criteri di identità) e del gatto Tibbles che perde la coda (ove non è chiaro se, persa la coda, si tratta dello stesso gatto). Questi ultimi temi, in ambito analitico, vantano ormai una letteratura vasta e raffinata. Qui posso solo rimandare il lettore interessato a: M. REA, *Material Constitution. A Reader*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1997; A.C. VARZI, *Ontologia*, Roma-Bari, Laterza, 2005; M. MORGANTI, *Che cos'è un oggetto*, Roma, Carocci, 2010.

<sup>23</sup> P. SHEEHY, *The Reality of Social Groups*, Aldershot UK, Ashgate, 2006, pp. 107-130.

che si debbano accogliere. Per esempio non mi pare che, in circostanze normali, il gruppo dei calciatori e quello dei membri della Società filosofica siano compresenti, dato che mentre si gioca non si riesce a intavolare una disputa filosofica e viceversa, come sembra invece credere Sheehy.<sup>24</sup> Più credibile è l'esempio secondo il quale a motivo dei tagli sui fondi, il Club scacchistico dell'Università e la Società filosofica,<sup>25</sup> i quali per ipotesi sono composti dagli stessi membri, compiono una manifestazione nella quale entrambi i gruppi protestano, così che ciascun partecipante dovrebbe essere contato due volte in quanto membro attivo di entrambi i gruppi. Se, come ritiene Sheehy, un gruppo è una sommatoria di esseri umani, due gruppi di sei persone dovrebbero dare dodici persone, altrimenti vi è una qualche forma di compenetrazione. Sheehy cerca di risolvere i problemi per il realismo che riduce il gruppo agli agenti, modificando 1 nel seguente modo:

(1bis) Un numero  $n$  di gruppi sociali di tipi diversi può condividere la stessa disposizione spaziale e temporale.

In questo modo introduce però una nozione di tipo sociale che risulta poco chiara e complica inutilmente la teoria, già peraltro travagliata dall'ammissione della dubbia nozione qui non perspicua di gruppo sociale.

Nel corso della presente ricerca, per quanto possibile, ho evitato di parlare di gruppi, dato che quello di gruppo è un concetto relativo all'osservatore ed è essenzialmente estemporaneo. Perciò esso è poco adatto a essere impiegato in ontologia. Gruppo, ad esempio, è l'insieme di persone che si trova in piazza S. Marco a Venezia in questo istante, come anche gruppo è l'insieme degli esseri umani viventi e più alti di un metro e sessanta. Siccome i criteri di unità del gruppo sono fissati in maniera estrinseca, può succedere che gruppi diversi siano composti dagli stessi membri, ma questo non è un problema per l'ontologia, perché non riguarda degli enti che ci sono nel mondo, ma il modo in cui si raggruppa l'esistente. Gli esempi però offerti da Sheehy riguardano, a ben vedere, delle organizzazioni (per esempio, Club, Società) e ruoli. Che dei ruoli possano essere compresenti, senza che ciò porti a delle stranezze ontologiche, risulta chiaro appena si coglie che i ruoli sono

---

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 108, n. 25.

<sup>25</sup> Per i fini di una credibilità dell'esempio, ininfluenti sul piano concettuale, modifico lievemente l'esempio di Sheehy che anziché di Società filosofica parla di Club di rugby, accostando quest'ultimo in maniera improbabile al Club degli scacchisti dell'Università (cfr. *ivi*, p. 110).

qualità, continui dipendenti, che si predicano dell'agente. Perciò la stessa persona può essere un giudice e un buon padre, come può essere biondo e magro. Non c'è nulla di paradossale in questo, né comporta alcuna compenetrazione. Perciò, riprendendo l'esempio di Sheehy, diremo che in campo ci sono 11 giocatori della squadra del Dipartimento di Filosofia e 11 membri della Società filosofica, come diremo che ci sono 11 maschi e 11 esseri umani atletici, senza alcuna compenetrazione di sorta. Non credo poi che il Dipartimento di Filosofia sia una sommatoria di 11 persone, per stare all'esempio. Se, disgraziatamente, gli undici cadessero con l'aereo, come è successo al Grande Torino, i membri del Dipartimento non ci sarebbero più, ma l'Istituzione Dipartimento di Filosofia non sarebbe con ciò cancellata. Nemmeno questo però comporta alcuna paradossale compenetrazione, perché il Dipartimento non è un ente fisico, come non è qualcosa di fisico la Società filosofica, anche se entrambe le realtà sociali sono composte da membri che hanno una struttura fisica.<sup>26</sup> Insomma il paradosso si scioglie appena si usa un apparato categoriale adeguato e se non si ha paura ad ammettere l'esistenza di enti metafisici.

### 3. I dilemmi del legame sociale

Presento e discuto di seguito alcuni dilemmi relativi, in qualche misura, al legame sociale. Uno studio sistematico dei dilemmi sociali dovrebbe affrontare almeno anche i dilemmi di cooperazione, tra cui il dilemma del prigioniero nelle sue molte versioni, il gioco del coniglio (o del pollo, traducendo dall'inglese alla lettera), la battaglia dei sessi, la tragedia dei beni comuni, la frode o abuso dell'assicurazione, il sistema di giustizia criminale, i dilemmi di contrattazione, come il gioco dell'*ultimatum*, o l'asta del dollaro.<sup>27</sup> Molti di essi vantano ormai una letteratura enorme, per le implicazioni matematiche ed economiche che essi hanno ed è da queste discipline, più che dalla filosofia della realtà sociale, che sono studiati.

La lista di dilemmi che discuterò di seguito andrebbe integrata coi dilemmi che ho menzionato e, in certi casi, discusso brevemente durante l'esame dei paradossi

---

<sup>26</sup> Si tratta di una conclusione che va nella direzione della trattazione metafisica del sociale proposta da David-Hillel Ruben (cfr. D.H. RUBEN, *The Metaphysics of The Social World*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985).

<sup>27</sup> Il lettore interessato trova dei testi introduttivi in: L. FELKINS, *Examples of Social Dilemmas* cit.; L. MÉRÖ, *Mindenki másképp egyforma*, Budapest, Tericum Kiadó, 1996; trad. it. di E. Ioli, *Calcoli morali. Teoria dei giochi, logica e fragilità umana*, Bari, Dedalo, 2000; A. OLIVERIO, *Strategie della scelta. Introduzione alla teoria della decisione*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

svolto nella sezione precedente. Però qua di seguito non ridiscuto quei dilemmi e mi limito a rimandare ai paradossi che li contengono: il paradosso della democrazia, le elezioni, sulla possibilità del dono, il paradosso di Moro. In quanto segue affronterò tre dilemmi sociali della deliberazione pratica (§§ 3.1.-3.3.).

### 3.1. Conflitto tra sociale e morale

Nella prospettiva dell'agente sociale il dilemma può essere formulato in questi termini: devo continuare ad agire come ci si aspetta da me, anche se lo ritengo inopportuno o, peggio, moralmente riprovevole? E, per contro: devo seguire la regola morale anche se questo comporta il venire meno ai miei obblighi sociali? Posto in forma esplicitamente dilemmatica, il conflitto diventa, in una data circostanza: «devo agire (desistere nell'azione, astenermi dall'agire), come ci si aspetta da me sulla base dell'obbligo sociale *x*, oppure devo agire (desistere nell'azione, astenermi dall'agire), fondata sulla ragione morale *y*»?<sup>28</sup> Più è grave e inaccettabile la conseguenza dell'atto (morale da un lato, sociale dall'altro), maggiore è la drammaticità del dilemma nel quale l'agente viene a trovarsi.

La soluzione di questa forma di conflittualità è semplice sulla carta, dato che la predominanza del morale sul sociale di solito è riconosciuta e pacifica. Può però succedere che un tale giudizio, in situazione, non sia facile da formularsi. Si prendano gli esperimenti di Stanley Milgram in cui il soggetto della sperimentazione, al quale era stato fatto credere che partecipava a un esperimento sulle capacità di apprendimento motivato dal timore del dolore, continuava a infliggere dolore (o meglio credeva di farlo) a un complice di Milgram, non riuscendo a essere autonomo rispetto alle pressioni subite.<sup>29</sup> La pressione sociale può essere così forte che di fatto i soggetti optano per conformarsi alle direttive dell'autorità e, in genere, a ciò che ci si aspetta da loro, a prescindere da considerazioni morali.

Che però la predominanza *de iure* del principio morale su quello sociale sia ovvia, non mi pare. Vi sono infatti circostanze nelle quali il principio morale viene predominato da quello sociale e si ritiene che così debba essere. Ad esempio, un

---

<sup>28</sup> Presento il caso semplice, dato che si può avere più di una ragione morale e più di una azione sociale fra loro in conflitto.

<sup>29</sup> Riporto qui in modo estremamente sintetico quanto ho già presentato e discusso (cfr. *supra*, cap. IV, § 3.3.). Il lettore che volesse andare al testo di Milgram veda *Obedience to Authority*, New York, HarperCollins, 1974; trad. it. di R. Ballabeni, *Obbedienza all'autorità*, Torino, Einaudi, 2003.

soldato, con ogni probabilità, si troverà a scegliere tra obbedire (sociale) e uccidere (morale), una spia si troverà a scegliere tra mentire (sociale) ed essere sincero (morale), un politico si troverà a scegliere tra la ragion di stato (che è una ragione sociale, prima che politica) e la morale, il cittadino potrà trovarsi tra l'obbedienza alle leggi (sociale) e la morale. Si tratta di dilemmi in cui la predominanza del principio sociale è regolare e solitamente giustificata. La società occidentale d'oggi è sensibile al principio dell'autonomia della coscienza e perciò le legislazioni, preso atto del verificarsi di conflitti tra i due ambiti, tollerano più che in passato l'obiezione di coscienza, che facilita la predominanza del morale sul sociale. Ci sono però circostanze nelle quali una tale tolleranza sarebbe inaccettabile: essere pacifisti in un contesto socio-politico pacifico è di alto valore morale, ma fare gli obiettori di coscienza al servizio militare di leva quando il proprio paese è vittima dell'aggressione militare di un paese crudele e sanguinario è un gesto irresponsabile.

L'obiezione che, nei casi presentati sopra e in quelli simili, la predominanza del principio sociale sul morale dipende da considerazioni di ordine morale andrebbe discussa in dettaglio. In ogni caso, anche ammettendo le considerazioni metaetiche che giustificano tale predominanza del sociale, non si cancella, ma anzi si conferma il fatto che a predominare sia il principio sociale.

### 3.2. Molteplici appartenenze

Una condizione necessaria, ma non sufficiente, perché si dia un dilemma delle molteplici appartenenze è ovviamente che l'agente sociale appartenga a più corpi sociali. Egli è legato a realtà sociali fra loro diverse, le quali o hanno finalità irriducibili e forse confliggenti (tipo A), o sono comunque tali che l'agente non può agire conformemente all'*ethos* di entrambi i gruppi (tipo B). Dicevo che si tratta di una condizione non sufficiente, perché si può appartenere a più corpi sociali senza che ciò porti ad alcun dilemma.<sup>30</sup> Del resto è esperienza comune che, ad esempio, si appartenga al contempo alla famiglia, al gruppo di lavoro, al circolo ricreativo, senza che vi sia alcun conflitto, per quanto possa essere non facile gestire in pratica tanti

---

<sup>30</sup> A titolo di esempio riporto la testimonianza del giornalista Amin Maalouf: «Da quando ho lasciato il Libano nel 1976 per trasferirmi in Francia, mi è stato chiesto innumerevoli volte, con le migliori intenzioni del mondo, se mi sentissi “più francese” o “più libanese”. Rispondo invariabilmente: “L'uno e l'altro!”» (cfr. A. MAALOUF, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1998; trad. it. di F. Ascari, *L'identità*, Milano, Bompiani, 2005, p. 11).

impegni. La dilemmaticità scatta quando qualsiasi atto compia l'agente, almeno una delle appartenenze considererà l'atto come inaccettabile.

Il tipo A si ingenera nelle società complesse, composte da gruppi in reciproca contrapposizione. Nei casi in cui il conflitto si instaura, il dilemma dà adito a situazioni laceranti e difficili. La storia ha registrato copiosamente il verificarsi di tali dilemmi e, soprattutto, dei meccanismi istituzionali escogitati per neutralizzarli. Per esempio, come è noto, Enrico VIII decise di divorziare da Caterina d'Aragona. Per i sudditi inglesi essere fedeli al papa comportava implicitamente una messa in discussione della legittimità degli atti del sovrano. Era infatti noto a tutti che il papa, che già aveva dato una dispensa perché Enrico VIII potesse sposare Caterina, non era disposto a concedere il divorzio. Perciò furono approvati l'Act of Supremacy (1534), che rendeva il sovrano capo della Chiesa d'Inghilterra, e il Treasons Act (1534), che dichiarava punibile con la morte, in quanto traditore, colui che non riconosceva quanto stabilito dall'Act of Supremacy. Con tale meccanismo si neutralizzava per i sudditi inglesi la minaccia del dilemma della duplice appartenenza. Per ragioni analoghe e per garantire la pace dopo anni di conflitti sanguinosi, in seguito alla pace di Augusta (1555), fu sancito nell'Impero di Carlo V il principio «*cuius regio eius religio*»: il popolo doveva seguire la confessione religiosa del proprio principe regnante. Vale la pena di mostrare che in certi casi, come quelli appena forniti, i dilemmi vengono colti come politici, perché è la politica l'ambito in cui l'agente deve prendere posizione e perché le conseguenze macroscopiche dell'atto di scelta sono a livello politico. Si tratta tuttavia, in senso stretto, di dilemmi sociali, che riguardano l'appartenenza del soggetto a gruppi in opposizione inconciliabile, di fatto o di principio.

Forse meno drammatico, certo di quotidiana esperienza, ma non di facile soluzione, è il dilemma di tipo B. In esso le molteplici appartenenze non sono incompatibili di principio, ma lo sono di fatto. Esse richiedono un impegno che non è sostenibile dall'agente il quale dispone di risorse limitate (per esempio, denaro, tempo, energie). L'appartenenza comporta obblighi sociali e può succedere che essi tirino in direzioni diverse, così che l'agente si senta lacerato. Capita, ad esempio, che il ruolo della donna nelle società occidentali d'oggi sia difficile, perché gli obblighi verso la famiglia si aggiungono a quelli verso il datore di lavoro o a quelli sociali nei



confronti della famiglia di appartenenza (per esempio, di cura e accudimento dei genitori anziani).

Il dilemma, in tutte le sue tipologie, fornisce alternative incompatibili, o almeno molto difficilmente conciliabili. Le strategie di uscita prevedono che l'agente scelga tra le appartenenze in gioco, oppure che mantenga le appartenenze e accetti la fatica che ciò comporta (possibile solo nel tipo B). C'è una terza opzione pratica, ma essa esula dall'adozione di strategie di comportamento trasparenti. Nel caso di conflitto inconciliabile l'agente sociale può infatti agire strategicamente, mantenendo un'appartenenza segreta (questa, nel tipo A, è l'unica alternativa alla scelta forzata). Si può perciò essere cittadini italiani e membri della mafia, o cittadini statunitensi e agenti dell'*intelligence* russa sotto copertura.

### **3.3. Dilemma dei ruoli in conflitto**

Il dilemma dei ruoli in conflitto si costituisce quando l'agente sociale  $a$  svolge ruoli diversi e incompatibili fra loro così che sono questi a entrare in conflitto, creando dilemmi nei quali ciascuno dei corni comporta un'azione svolta in conformità con ciascuno dei ruoli ricoperti da  $a$ . Ne sono esempio il caso di un giudice che deve condannare un familiare (stando alle prove), o di un insegnante che, esaminando un parente stretto dovrebbe farlo bocciare (stando al merito). In certi casi il presente tipo di dilemma si sovrappone al tipo precedente, quando il ruolo dipende dall'appartenenza di  $a$  a legami sociali contrapposti.

Se i ruoli sono istituiti, questo tipo di dilemma può essere particolarmente lacerante e difficile da sostenere, spesso anche perché l'agente  $a$  opera in pubblico e, in un senso o nell'altro, non potrà sottrarsi a una qualche sanzione sociale da parte di coloro che sospetteranno un agire interessato da parte sua e non potranno, o vorranno, comprendere la situazione difficile in cui egli si è trovato. Con ogni probabilità essi non vorranno accettare e/o giustificare le sue scelte.

Una classica tipologia di meccanismi atti a risolvere il problema consiste nel fermarlo all'origine, impedendo che si verifichi il dilemma. Ciò si realizza, tipicamente, nelle leggi che impediscano il conflitto di interessi. Si tratta di meccanismi di correttezza e trasparenza che, a lungo termine, tornano a vantaggio del singolo e dell'intera collettività.



# Conclusioni

## 1. Risultati principali

Una teoria originale dovrebbe distinguersi almeno per la semplicità delle nozioni primitive che adotta, per il *sex appeal* intuitivo delle tesi di fondo, per il suo potere esplicativo, per la capacità di trattare casi difficili dove altre teorie scricchiolano, per le conseguenze che ne derivano e per le prospettive che apre. Giudicherà il lettore se e quali di questi criteri si possono ritrovare, almeno in qualche misura, nel lavoro che propongo il quale, nel complesso, si pone come una nuova teoria realista tesa a spiegare il legame sociale. Per parte mia provo, di seguito, a fare il punto sul lavoro che qui si conclude.

Ho ricavato le nozioni primitive da BFO (*Basic Formal Ontology*) e da una discussione che ha identificato nell'agente sociale il termine ultimo (però ontologicamente primo) della socialità. Ho ammesso la nozione di emergenza leggera come uno dei concetti irrinunciabili dell'ontologia sociale. Nel complesso, ho cercato un apparato concettuale quanto più possibile leggero, non impegnato in ambito etico-giuridico, o addirittura metafisico in senso classico. La presente teoria della realtà sociale coglie lo strato di base della socialità, perciò non mi è parso opportuno inserire al suo livello ciò che semmai riguarda i livelli superiori.

Le tesi di fondo che soggiacciono al lavoro, con qualche inevitabile semplificazione, possono essere elencate nelle seguenti: (1) il legame sociale obbliga; (2) gli obblighi sociali hanno una loro autonomia rispetto agli ambiti normativi del morale e del giuridico; (3) il legame sociale ha una propria realtà ontologica irriducibile; (4) le principali forme generali di legame sociale sono due: il legame sociale emergente e il legame sociale istituito; (5) l'atto di istituzione è un atto sociale; (6) mediante l'atto di istituzione si pone in essere una parte rilevante

della realtà sociale; (7) l'istituzione si svolge in forme procedurali che ne esplicitano l'attuazione e contribuiscono a facilitarne l'accettazione; (8) la socialità è fondata sul meccanismo dell'accettazione; (9) la documentalità ha la funzione di attestare, di documentare, ciò che è posto in essere dagli atti di istituzione.

Il percorso di ricerca, mi pare, è culminato nella fenomenologia delle forme di relazione sociale che ho svolto e che mi ha dato modo di mostrare alcune forme deboli di legame sociale, distinguendo da esse quella forma che ho chiamato «legame sociale in senso stretto» che, nello svolgere la metafisica, ho definito: *continuo indipendente che comporta una forma di relazione reale tra agenti sociali tale che ciascun agente sociale che rientri in tale relazione ha obblighi tanto verso gli altri agenti sociali in legame, quanto obblighi verso il legame sociale stesso.*

La mia preoccupazione di fornire esempi credo che, oltre a favorire la chiarezza del testo, abbia comportato una effettiva dimostrazione di come la presente teoria possa applicarsi alla realtà sociale di quotidiana esperienza. Il caso della Fiorentina, per fare appunto un esempio, è stato discusso alla luce della presente teoria e spiegato con un apparato semplice, come altri autori prima non erano riusciti.

Nell'ottavo capitolo, discutendo di paradossi e dilemmi sociali, ho mostrato come la teoria che propongo riesca dove altre entrano in difficoltà (per esempio «i novelli sposi smemorati», «sulla possibilità del dono») e metta in risalto nuovi reali problemi teorici che altre teorie non colgono (per esempio «la rottura del legame in nome del legame»).

Ci terrei qui a sottolineare che l'intento complessivo del lavoro era minimalista anche se, toccando un tema tanto importante e tematicamente trasversale, il testo che si è effettivamente sviluppato può celare tale aspirazione. Il minimalismo che mi ha mosso consisteva nella preoccupazione di stare al complesso fenomeno del legame sociale, cercando di darne conto nella maniera migliore, cioè più semplice e completa, precisa e accurata, senza la pretesa di fornire paradigmi universali e onnicomprensivi sulla realtà sociale. Ho cercato di fare un passo alla volta, come nelle scienze sociali si dovrebbe. Questo ha portato ai risultati appena riassunti e a una serie di limiti intrinseci che però, insieme ai risultati collaterali del lavoro, aprono, mi pare, interessanti e feconde prospettive di ricerca, come chiarirò meglio qui di seguito.

### 2. Risultati collaterali

Capita che nel fare qualcosa si finisca col fare anche altro. Schiacciando un interruttore, per esempio, succede che si accenda la luce, si illumini la stanza, si attraggano le falene. Qualcosa del genere è avvenuto puntualmente anche in questo caso. Provo di seguito a richiamare i principali esiti collaterali della ricerca. Il loro *status* di secondo piano è dato dal percorso tematico principale, focalizzato sul legame sociale, e non dall'importanza generale dei temi che vado ora a riprendere brevemente in ordine sparso.

In primo luogo, la presente teoria del legame fornisce una prospettiva capace di sciogliere il crampo mentale contrattualista e tipicamente moderno circa il quesito sull'origine dell'ordine sociale. Ho infatti cercato di mostrare che l'inizio dell'ordine della società umana consiste nel legame. Dal momento che alcuni individui interagiscono stabilmente tra di loro, emergono e si consolidano fra di essi i legami sociali che durano e influenzano le generazioni successive, formando lo spazio di relazione nel quale i nuovi individui vengono a inserirsi. Perciò non serve – né è opportuno – evocare il coscienzialismo delle teorie del contratto, dal momento che il legame sociale ordina e sostiene il sociale, per lo più nell'implicito, nel non detto. Nelle società complesse i legami emergenti vengono accompagnati, a volte sostituiti, dai legami istituiti. Di nuovo, non è principalmente una questione di contratti né, come vorrebbe Searle, di linguaggio. Al meccanismo dell'accordo va sostituito, in una teoria che voglia realmente dirsi esplicativa, il meccanismo dell'accettazione e l'analisi del sistema procedurale in atto.

Un secondo tema riguarda la distinzione tra normatività sociale e morale. Si tratta di una distinzione teorica, dato che nella deliberazione pratica i due momenti di solito si trovano appaiati. La normatività sociale ha una sua autonomia rispetto alle regole morali e capita che nel processo di deliberazione essa sia di fatto predominante su quella morale. Gli esperimenti di Stanley Milgram, nei quali i soggetti devono scegliere tra l'impegno sociale di obbedire all'autorità e i doveri morali di non produrre sofferenza in un proprio simile, lo mostrano esemplarmente e in maniera convincente. Tale distinzione teorica ha il pregio di consentire la tematizzazione di nuovi problemi circa l'interagire delle due sfere normative nel

processo di deliberazione, così da gettare luce, tra l'altro, su alcuni fenomeni di dilemmaticità.

Un altro tema importante che ho sviluppato e discusso collateralmente riguarda il dono e la donazione. Ho definito dono, in senso stretto, il continuo indipendente  $x$  (o i continui indipendenti) i cui diritti l'agente sociale  $a$  trasferisce all'agente sociale  $b$ , attraverso un gesto di donazione. Più ampiamente dono è tutto ciò che è oggetto di donazione. Nella discussione del gesto di donazione ho mostrato il nesso tra dono e cortesia, la quale – sostengo – è l'ambito intermedio tra morale e sociale. Nella donazione le regole sociali ci sono, ma non sono la *ratio* del dono, e dall'altro lato le regole morali ci sono, ma non sono tutto nella donazione. Se non si ammette questa conclusione si stabilisce, come fa Jacques Godbout, un nesso meccanico tra dono e legame sociale che falsa la retta comprensione di questa realtà sociale. Ho cercato di mostrare inoltre come l'impostazione che propongo supera l'*impasse* nata da altri approcci, in particolare quello di Jacques Derrida che, per difendere l'assoluta gratuità del dono, finisce col negarne l'esistenza concreta. Ciò avviene perché egli non coglie la duplice natura, morale e sociale, insita nel gesto di donazione.

È qui il caso di menzionare almeno due ultimi punti fra loro collegati. In primo luogo la mia critica dell'individualismo metodologico del quale ho messo in discussione sia le versioni forti, impegnate ontologicamente, sia quelle negazioniste. L'individualismo metodologico, un tempo giustificata reazione al collettivismo, ha impegnato le scienze sociali in un dibattito durato decenni che ormai ha sempre minore significato. Ho cercato di essere debole con le versioni deboli dell'individualismo, quelle cioè che lo trattano per quello che esso è, un metodo. Sono stato spero abbastanza forte con le versioni forti, quelle cioè che, facendo ontologia sociale, pretendono di ridurre tutto all'individuo. Credo di aver portato degli argomenti validi per indirizzare l'orientamento degli studiosi verso un approccio a tale questione equilibrato e ontologicamente non eliminativista.

In secondo luogo, per sostenere le mie tesi ho sviluppato un apparato concettuale improntato ai criteri di criticità, realismo e comprensività. La criticità ha favorito la cautela ad ammettere qualsiasi cosa nell'ontologia; il realismo mi ha consentito di stare al dato di esperienza e di svolgere una teoria coerente con le verità della scienza della natura; la comprensività mi ha consentito infine di rendere giustizia agli enti

sociali, in particolare ai legami, nei loro propri termini, senza cercar di eliminare enti di un qualche tipo a favore di enti di altri tipi.

### **3. Limiti intrinseci della ricerca e prospettive**

Al fianco dei limiti teoretici che il lettore riterrà di avere trovato nello sviluppo dei miei argomenti e delle conclusioni che ne traggo, vi sono alcuni limiti oggettivi che dipendono da come ho impostato il lavoro.

Proverò qui di seguito a indicarli esplicitamente, in modo da mostrare verso dove potrebbero e, a mio parere, dovrebbero indirizzarsi le ricerche che si ispirassero alla presente. Questa infatti è pensata come un primo passo propedeutico e fondativo, fatalmente segnato da limiti strutturali che il lettore non avrà mancato di notare; ossia che la presente ricerca è: formale (cioè non si appoggia su una teoria dell'affettività), statica, generale e strutturale.

In primo luogo, ho presentato il legame sociale nella sua realtà strutturale e formale connettendolo alle regole dell'agire, ma non svolgendolo alla luce di una teoria dell'affettività. Si tratta di un limite piuttosto importante, soprattutto se si vuole dare conto della realtà sociale umana. L'affettività è il fattore motivante e conservativo di molti legami sociali. Lo sviluppo della ricerca in questa direzione avrebbe richiesto, in aggiunta a quanto qui svolto, una teoria dell'affettività, la quale necessitava però di un lavoro molto ampio e complesso, inaffrontabile nell'ambito di una ricerca che aveva tempi limitati e, teoreticamente, altre urgenze in agenda. Svolgendolo, tra l'altro, si potrebbe dare conto dei legami coniugali in una maniera che l'attuale impianto non consente di esplicitare.

In secondo luogo, la ricerca ha dato conto del legame soprattutto come ente esistente, quasi sviluppando una statica del legame e concedendo poco alla dinamica, in senso genetico e in senso evolutivo. In realtà, alcuni elementi di dinamica sono stati trattati, per esempio discutendo dei legami emergenti, o dell'atto di istituzione. Non ho svolto però alcun lavoro sistematico in questo ambito: l'attenzione della ricerca era focalizzata sul legame sociale in quanto esistente, piuttosto che in quanto realtà che evolve. Si tratta di un tema, quest'ultimo, di grande fascino che merita di essere affrontato con un lavoro sistematico dedicato, del quale però ho fornito qui alcune premesse fondative, credo, importanti.

In terzo luogo, mi sono limitato all'analisi del legame sociale da un punto di vista generale. Ho certo apportato alcune distinzioni fondamentali tra legame emergente e legame istituito. Non ho però esplorato in dettaglio nemmeno le principali tra le forme di legame sociale. Per svolgere una tale ricerca avrei dovuto presentare una fenomenologia delle forme di legame capace di delineare la specificità di ciascuna forma. Si tratta di un'impresa affascinante, ma delicata. Essa infatti rischia seriamente di essere fortemente condizionata da *bias* culturali. Inoltre, credo che essa sia destinata a non poter presentare conclusivamente tutte le forme di legame, le quali emergono, in tipi imprevedibili, dalle sempre rinnovate e mutevoli circostanze in cui si trovano gli agenti sociali. Queste analisi di dettaglio non potrebbero comunque che arricchire e precisare il quadro generale qui tracciato.

Infine, ho sganciato la teoria del legame dal momento strettamente etico e da quello assiologico. Si tratta di un'operazione che era necessaria, per sorprendere i momenti sociali e universali del legame. Si tratta di un'operazione che sarebbe stata inaccettabilmente parziale, se la finalità della presente ricerca fosse quella di dare esaustivamente conto delle realtà umane nelle quali la normatività sociale è strettamente intrecciata a quella morale. Tra i due ambiti c'è un'interazione effettiva e tutta da scoprire. Anche in questo caso, purtroppo, intraprendere qui una tale strada non era possibile. Agganciare la teoria sociale che ho sviluppato all'ambito etico trasformerebbe però la presente teoria esplicativa in una teoria esplicativa più ampia, capace di forza normativa. Si potrebbero così, tra l'altro, esplorare i problemi di opportunità di fenomeni generali, come il nepotismo e il clientelismo, e specifici, come la raccomandazione. Essi, dal punto di vista ontologico, sono fenomeni emergenti strettamente intrecciati col legame sociale. Inoltre, la teoria del legame discussa a partire dall'assiologia consentirebbe di studiare le forme di legame che sono l'esito di una comune incorporazione in un ambito valoriale, seguendo e sviluppando ulteriormente le piste che su questo tema ha aperto la fenomenologia sociale di von Hildebrand.

Queste mancanze mi pare siano, per certi aspetti, un esito negativamente positivo della ricerca. Infatti, se è vero che un lavoro nuovo apre a nuove domande e a nuove piste e se è vero che la filosofia della realtà sociale è una disciplina giovane



e promettente, è naturale che nella fase del suo primo sviluppo si possa solamente accennare alle prospettive di sviluppo che offre.



## Breve glossario

**Agente** – Continuo indipendente che ha la capacità di essere reattivo e proattivo. (cap. III, § 4.3.)

**Agente sociale** – Agente che è capace di (1) distinguere un agente dall'ambiente; (2) distinguere un agente da altri agenti; (3) agire secondo una intenzionalità collettiva. (cap. III, § 4.4.)

**Continuo** – Entità che esiste *in toto* in ogni momento in cui esiste, persiste attraverso il tempo, mantenendo la propria identità, e non ha parti temporali. Esempi di continuo sono un essere umano, una mela matura, la disposizione di un organismo a sanguinare, il muro di Berlino. Essa si articola in «continuo indipendente» e «continuo dipendente». (cap. I, § 2.1.)

**Continuo dipendente** – Entità continua che inerisce, o è generata da altre entità. Esempi sono la massa di una nuvola, il colore di un pomodoro, l'abbronzatura, il profumo della mozzarella, la liquidità del sangue, il ruolo di farmacista, la funzione del cuore di pompare sangue. (cap. I, § 2.1.)

**Continuo indipendente** – Entità continua che è portatrice di qualità e realizzabili; entità nella quale altre entità ineriscono e che per proprio conto non può inerire in alcuna altra cosa. Esempi sono un organismo, un cuore, un'orchestra sinfonica, una sedia. (cap. I, § 2.1.)

**Disposizione** – Entità realizzabile che causa essenzialmente un processo specifico di trasformazione nell'oggetto nel quale inerisce sotto specifiche circostanze e in congiunzione con le leggi che si applicano al tipo di ente del quale si predica la disposizione. Esempi di disposizione sono quella del metallo di condurre elettricità, quella di un cittadino di pagare le tasse, quella di un innamorato di compiere gesti benevolenti nei confronti dell'amata. (cap. I, § 2.2.)

**Donazione** – Atto sociale intenzionale che un agente sociale *a* compie nei confronti di un agente sociale *b*, tale che *a* non possa poi accampare alcuna legittima pretesa di reciprocazione. L'atto di donazione istituisce l'ente donato il quale assume così lo *status* di dono. (cap. V, § 6.2.)

**Dono** – In senso stretto, continuo indipendente *x* (o continui indipendenti) i cui diritti l'agente sociale *a* trasferisce all'agente sociale *b*, attraverso un gesto di donazione. Più ampiamente, dono è tutto ciò che è oggetto di donazione. Il gesto di donazione assegna a *x* uno *status*, quello di dono appunto, ma il dono non è lo *status*, quanto l'ente donato: non dono il dono, dono l'ente. (cap. V, § 6.2.)

**Dovere** – Potere deontico in ambito morale e giuridico. (cap. IV, § 3.1.)

**Funzione** – Entità realizzabile, la manifestazione della quale è un'attività di un continuante essenzialmente diretta a un fine in virtù dell'essere quel continuante un tipo specifico nel tipo o tipi di contesto per cui esso è fatto. Esempi sono la funzione del cuore di pompare il sangue, quella di

un'automobile di fornire trasporto, o quella del Presidente della Repubblica italiana di essere garante della Costituzione. (cap. I, § 2.2.)

**Istituzione** – (a) Attività di creazione di un ente sociale. Per esempio, «Vi dichiaro marito e moglie», formulato nelle appropriate circostanze e validamente. (b) Esito della creazione di un ente sociale. Per esempio, la Apple. (c) Istituzione che assume un significato pubblico e svolge una funzione di coordinamento della collettività (per designare questo terzo caso ho usato il termine con la maiuscola, «Istituzione»). Per esempio il Governo italiano. (cap. VI, § 3.)

**Legame sociale** – L'espressione è ambigua e designa almeno tre enti diversi: la storia di un rapporto sociale (occorrente), un vincolo sociale (continuo indipendente), un modo di essere degli agenti sociali fra di loro (continuo dipendente). (cap. III, § 3.) Il legame sociale in senso stretto si articola in due categorie: legame emergente e legame istituito. In senso stretto, il legame sociale è un continuo indipendente che comporta una forma di relazione reale tra agenti sociali tale che ciascun agente sociale che rientri in tale relazione ha obblighi tanto verso gli altri agenti sociali in legame, quanto obblighi verso il legame sociale stesso. (cap. IV, § 2.)

**Norma** – Quella regola, eventualmente quell'insieme di regole, assunta all'interno di un processo: (1) di deliberazione, o (2) di istituzione. Si tratta di un uso conforme al linguaggio comune che parla di conflitto di norme (1), o delle norme di un codice morale o giuridico (2). (cap. IV, § 3.1.)

**Occorrente** – Entità che ha parti temporali e che avviene, si svolge, o sviluppa nel tempo. A volte si parla di entità perduranti. Esempi di occorrente sono la vita di un organismo, la parte più interessante della vita di Van Gogh, la regione spazio-temporale occupata dallo sviluppo di un tumore maligno. (cap. II, § 2.1.)

**Obbligo** – Potere deontico in ambito sociale. (cap. IV, § 3.1.)

**Organizzazione** – Forma di forme di legame istituita e dotata di una propria finalità. (cap. VI, § 5.1.)

**Paradosso** – Enunciato, argomento, domanda, opinione, o anche situazione, che porta a conclusioni inaccettabili a partire da premesse non palesemente inaccettabili, lasciando in dubbio se e cosa vada modificato, o abbandonato, per evitare tali conclusioni. (cap. VII, § 2.)

**Persona** – *Status* attribuito all'agente sociale. Si tratta del più fondamentale degli *status*, i quali condizionano i ruoli. Ontologicamente, il termine designa non già un ente in senso stretto, ma un continuo dipendente che può essere posseduto dall'essere umano. (cap. III, § 4.2.)

**Potere deontico** – Ragione per agire che fissa una norma predominante e indipendente dal desiderio. (cap. VI, § 2.)

**Ruolo** – Ente realizzabile, la manifestazione del quale causa un qualche risultato o fine che non è essenziale per un ente continuo in virtù del tipo di cosa che è, ma che può essere servito o partecipato dal tipo di entità continua in alcuni tipi di contesti naturali, sociali o istituzionali. (cap. I, § 2.2.)

## Bibliografia<sup>1</sup>

ABLOWITZ R., *The Theory of Emergence*, in *Philosophy of Science*, 6 (1939), pp. 1-16.

ALEXANDER J.C., *Teoria sociologica e mutamento sociale. Un'analisi multidimensionale della modernità*, trad. it. di G. Sciortino, Milano, Franco Angeli, 1990.

ALICI L., *Amare e legarsi. Il paradosso della reciprocità*, Portogruaro, Edizioni Meudon, 2010.

ANSPACH M., *A charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Paris, Editions du Seuil, 2002; trad. it. di C. Fontanile, *A buon rendere. La reciprocità nella vendetta, nel dono e nel mercato*, Torino, Boringhieri, 2007.

ANTISERI D., *Trattato di metodologia delle scienze sociali*, Torino, UTET, 1996.

ANTISERI D., *Teoria unificata del metodo*, Torino, UTET, 2001.

ARCHER M.S., *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; trad. it. di M. Bortolini, *La morfogenesi della società. Una teoria sociale realista*, Milano, Franco Angeli, 1997.

ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, trad. it. di C. Mazzarelli, Milano, Rusconi, 1987<sup>2</sup>.

ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. di G. Reale, Napoli, Loffredo, 1978.

ARP R., SMITH B., *Function, Role, and Disposition in Basic Formal Ontology*, in *Nature Proceedings*, (2008), pp. 1-4.

ASCH S.E., *Social Psychology*, New York, Prentice-Hall, 1955; trad. it. a cura di P.G. Grasso, *Psicologia sociale*, Torino, SEI, 1963.

AUSTIN J.L., *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962; trad. it. di C. Villata, *Come fare cose con le parole*, Genova, Marietti, 1987.

AXELROD R., *The Evolution of Cooperation*, New York, Basic Books, 1984; trad. it. di R. Petrillo, *Giochi di reciprocità*, Milano, Feltrinelli, 1985.

AXIA G., *Elogio della cortesia. L'attenzione per gli altri come forma di intelligenza*, Bologna, Il Mulino, 1996.

---

<sup>1</sup> La presente bibliografia non vuole, né ovviamente può, essere la raccolta di tutto ciò che è stato scritto di rilevante nell'ambito di ricerca di cui mi occupo, né di tutto ciò che ho letto sui temi che qui ho trattato. Essa, piuttosto, raccoglie tutto ciò che ho citato e tutto ciò di cui sono consapevole che abbia esercitato una qualche influenza diretta sulle cose che ho scritto.

- BAGNOLI C., *Il dilemma morale e i limiti della teoria etica*, Milano, LED, 2000.
- BAGNOLI C., *La pretesa di oggettività in etica*, in G. Usberti (a cura di), *Modi dell'oggettività*, Milano, Bompiani, 2000, pp. 7-22.
- BAGNOLI C., *Dilemmi morali*, Genova, De Ferrari, 2006.
- BAKER L.R., *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; trad. it. di C. Conni, *Persone e corpi. Un'alternativa al dualismo cartesiano e al riduzionismo animalista*, Milano, Bruno Mondadori, 2007.
- BAKER L.R., *When Does a Person Begin?*, in *Social Philosophy and Policy*, 22 (2005), pp. 25-48.
- BAKER L.R., *The Metaphysics of Everyday Life. An Essay in Practical Realism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- BANFIELD E.C., *The Moral Basis of a Backward Society*, The Free Press, Glencoe, 1958; trad. it. di G. Guglielmi et al., *Le basi morali di una società arretrata*, Bologna, Il Mulino, 1976.
- BARBERO C., *Lafcadio e Termidoro (oggetti fittizi e oggetti sociali)*, in *Rivista di estetica*, 36 (2007), pp. 27-42.
- BARBERO C., *Chi ha paura di Mr. Hyde? Oggetti fittizi, emozioni reali*, Genova, Il Melangolo, 2010.
- BARGER R.N., *Computer Ethics: A Case-Based Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- BATESON G., *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Publishing Company, 1972; trad. it. di G. Longo, *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1976.
- BAUMAN Z., *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000; trad. it. di S. Minucci, *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- BAUMAN Z., *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge, Polity Press, 2003; trad. it. di S. Minucci, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- BAUMAN Z., *Liquid Life*, Cambridge, Polity Press, 2005; trad. it. di M. Cupellaro, *Vita liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2008.
- BEDAU M.A., HUMPHREYS P., *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*, Cambridge (Ma.), London, The MIT Press, 2008.
- BERGER P.L., LUCKMANN T., *The Social Construction of Reality*, Garden City, New York, Doubleday, 1966; trad. it. M. Sofri Innocenti, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1969.
- BERTALANFFY L. VON, *General System Theory: Foundations, Development, Applications*, New York, George Braziller, 1969; trad. it. di E. Bellone, *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni*, Milano, Arnoldo Mondadori, 2004.
- BERTO F., *L'esistenza non è logica. Dal quadrato rotondo ai mondi impossibili*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

- BESOLI S., GUIDETTI L. (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata, Quodlibet, 2000.
- BIALE E., OTTONELLI V., TESTINO C., *Dilemmi politici*, Genova, De Ferrari, 2010.
- BICCHIERI C., *The Grammar of Society: The Nature and Dynamics of Social Norms*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- BIFULCO L., *Che cos'è una organizzazione*, Roma, Carocci, 2002.
- BOBBIO N., *Contratto sociale, oggi*, Napoli, Guida, 1980.
- BOBBIO N., *Norma*, in *Enciclopedia Einaudi*, Torino, Einaudi, 1980, vol. IX, pp. 876-907.
- BOBBIO N., *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1984.
- BOBBIO N., *Teoria generale della politica*, Torino, Einaudi, 1999.
- BOBBIO N., BOVERO M., *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Milano, Il Saggiatore, 1979.
- BOELLA G., VAN DER TORRE L., VERHAGEN H., *Roles, an Interdisciplinary Perspective*, in *Applied Ontology*, 2 (2007), pp. 81-88.
- BONIOLO G., DE ANNA G., VINCENTI U., *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, Milano, Bompiani, 2007.
- BORGES J.L., *Oltras inquisiciones (1952)*; trad. it. di F. Tentori Montalto, *Altre inquisizioni*, in Idem, *Tutte le opere*, vol. I, Milano, Mondadori, 1984, pp. 905-1093.
- BORSELLINO R., *Per la legalità*, Brescia, La Scuola, 2007.
- BOTTAZZI E., *Criteri filosofici per l'analisi delle organizzazioni sociali*, tesi di dottorato, Università di Torino, 2009.
- BOTTAZZI E., FERRARIO R., *Problemi filosofici emergenti dalla modellizzazione delle organizzazioni sociali*, in *Rivista di estetica*, 36 (2007), pp. 43-58.
- BOUNGE M., *Finding Philosophy in Social Science*, New Haven, Yale University Press, 1996.
- BOURDIEU P., *La domination masculine*, Paris, Édition du Seuil, 1998; trad. it. di A. Serra, *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli, 2009.
- BOUSFIELD D., LOCHER M.A. (eds.), *Impoliteness in Language: Studies on its Interplay with Power in Theory and Practice*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008.
- BRADLEY F.H., *Appearance and Reality*, London, Sonnenschein, 1893; trad. it. di D. Sacchi, *Apparenza e realtà. Saggio di metafisica*, Milano, Rusconi, 1984.
- BRATMAN M.E., *Shared Cooperative Activity*, in *The Philosophical Review*, 101 (1992), pp. 327-341.
- BROWN P., LEVINSON S.C., *Politeness: Some universals in language usage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

- BUBER M., *Schuld und Schuldgefühle*, in *Id., Werke*, 3 voll., München, Kösel-Verlag e Lambert Schneider, Heidelberg, 1962-1964, vol. I, *Schriften zur Philosophie*, pp. 475-502; trad. it. di L. Bertolino, *Colpa e sensi di colpa*, Milano, Apogeo, 2008.
- CAILLÉ A., *Le Tiers paradigme. Anthropologie philosophique du don*, Paris, La Découvert, 1998; trad. it. di A. Cinato, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino, Boringhieri, 1998.
- CARRARA M., *Impegno ontologico e criteri d'identità. Un'analisi*, Padova, CLEUP, 2001.
- CASTELFRANCHI C., D'AMICO R., POGGI I., *Sensi di colpa. Aspetti cognitivi, affettivi e relazionali*, Firenze, Giunti, 1994.
- CASTELFRANCHI C., *Colpevol-mente. Alcuni punti (interrogativi) sui Sensi di Colpa*, in C. Castelfranchi, R. D'Amico, I. Poggi, *Sensi di colpa. Aspetti cognitivi, affettivi e relazionali*, Firenze, Giunti, 1994, pp. 59-101.
- CICERONE M.T., *De officiis*; trad. it. di A.R. Barrile con testo latino a fronte, Milano, Rizzoli, 1989<sup>2</sup>.
- CLARK A., *Beliefs and Desires Incorporated*, in *Journal of Philosophy*, 91 (1994), pp. 404-425.
- CLARK M., *Paradoxes from A to Z*, London, New York, Routledge, 2002; trad. it. di A. Pedferri, *I paradossi dalla A alla Z*, Milano, Cortina, 2004.
- COLEMAN J.S., *Foundations of Social Theory*, Cambridge (Ma.), London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1990; trad. it. di G. Ballarino, *Fondamenti di teoria sociale*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- COLMAN A., HAN J., *Roles, Players and Adaptable Organizations*, in *Applied Ontology*, 2(2007), pp. 105-126.
- CONNI C., *Identità e strutture emergenti. Una prospettiva ontologica della Terza ricerca logica di Husserl*, Milano, Bompiani, 2005.
- CORKUM P., *Aristotle on Ontological Dependence*, in *Phronesis*, 53 (2008), pp. 65-92.
- CORNING P.A., *The Re-Emergence of "Emergence": A Venerable Concept in Search of a Theory*, in *Complexity*, 7 (2002), pp. 18-30.
- CORREIA F., *Ontological Dependence*, in *Philosophy Compass*, 3/5 (2008), pp. 1013-1032.
- CRESPI F., *Teoria dell'agire sociale*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- CROCE M., *Che cos'è un'istituzione*, Roma, Carocci, 2010.
- CUBEDDU R., *Atlante del liberalismo*, Roma, Ideazione, 1997.
- D'AGOSTINI F., *Paradossi*, Roma, Carocci, 2009.
- D'AMICO R., *Sensi di colpa nei rapporti di dipendenza*, in C. Castelfranchi, R. D'Amico, I. Poggi, *Sensi di colpa. Aspetti cognitivi, affettivi e relazionali*, Firenze, Giunti, 1994, pp. 102-123.



- DA RE A., DE ANNA G., *Virtù, natura e normatività*, Padova, Il Poligrafo, 2004.
- DAVIDSON D., *Essays on Actions and Events*, New York, Oxford University Press, 1980; trad. it. di R. Brigati, *Azioni ed eventi*, Bologna, Il Mulino, 1992.
- DE BENOIST A., *Identità e comunità*, trad. it. a cura di A. Carrino, Napoli, Guida, 2005.
- DE CARO M., *Azione*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- DE NAULT L.K., MCFARLANE D.A., *Reciprocal Altruism between Male Vampire Bats*, in *Animal Behaviour*, 49 (1995), pp. 855-856.
- DERRIDA J., *Donner le temps*, Paris, Éditions Galilée, 1991, trad. it. di G. Berto, *Donare il tempo*, Milano, Cortina, 1996.
- DE SOTO E., *The Mystery of Capital: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*, New York, Basic Books, 2000.
- DE WAAL F., *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge (Ma), London, Harvard University Press, 1996.
- DE WAAL F., *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes*, Baltimore, London, The John Hopkins University Press, 1998.
- DE WAAL F., *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton, Princeton University Press, 2006; trad. it. di F. Conte, *Primati e filosofi. Evoluzione e moralità*, Milano, Garzanti, 2008.
- DIEZ, S., *Die Kunst des Lügens. Eine sprachliche Fähigkeit und ihr moralischer Wert*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch, 2003; *L'arte di mentire. Tra linguaggio e morale*, trad. it. di A. Gilardoni, Milano, Udine, Mimesis, 2009.
- DICKIE G., *Art: Function or Procedure: Nature or Culture?*, in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 55 (1997), pp. 19-28.
- DI LUCIA P., *L'universale della promessa*, Milano, Giuffrè, 1997.
- DI LUCIA P., *Normatività. Diritto linguaggio azione*, Torino, Giappichelli, 2003.
- DI LUCIA P. (a cura di), *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, Macerata, Quodlibet, 2003.
- DI LUCIA P., *Idealtypen per una tipologia degli atti istituzionali*, in *Rivista di estetica*, 39 (2008), pp. 133-145.
- DURKHEIM É., *Le Suicide. Étude de sociologie*, Paris, Félix Alcan, 1897; trad. it. di M.-J. Cambieri Tosi, *Il suicidio. Studio di sociologia*, in Id., *Il suicidio, L'educazione morale*, Torino, UTET, 1969, pp. 57-460.
- DUSO G. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, 1998<sup>2</sup>.
- ECO U., *Kant e l'ornitorinco*, Milano, Bompiani, 1997.
- EGIDI R., DELL'UTRI M., DE CARO M. (a cura di), *Normatività fatti e valori*, Macerata, Quodlibet, 2003.

- EHRENBERG K., TERRAVECCHIA G.P., *La pretesa di prevenire: una discussione della teoria di Raz sull'ontologia legale*, in A. Allegra, *Confronti con la filosofia analitica*, Padova, CLEUP, pp. 183-194.
- ELDER-VASS D., *The Causal Power of Social Structures: Emergence, Structure and Agency*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- EPSTEIN J.M., AXTELL R., *Growing Artificial Societies: Social Science from the Bottom Up*, Cambridge (Ma.), London, The MIT Press, 1996.
- EPSTEIN J.M., *Generative Social Science: Studies in Agent-Based Computational Modeling*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2006.
- FARRONI T., PIVIDORI D., SIMION F., MASSACCESI S., JOHNSON M.H., *Gaze Following in Newborns*, in *Infancy*, V (2004), pp. 39-60.
- FELKINS L., *An Introduction to the Theory of Social Dilemmas*, (10.03.2001), <http://perspicuity.net/sd/sd-1.html>.
- FELKINS L., *Examples of Social Dilemmas*, (15.03.2001), <http://perspicuity.net/sd/sd-exam.html>.
- FERRARA A. (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma, Editori Riuniti, 1992.
- FERRARIS M., *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Milano, Bompiani, 2005.
- FERRARIS M., *Sans papier. Ontologia dell'attualità*, Roma, Castelvechi, 2007.
- FERRARIS M., *La fidanzata automatica*, Milano, Bompiani, 2007.
- FERRARIS M., *Il tunnel delle multe. Ontologia degli oggetti quotidiani*, Torino, Einaudi, 2008.
- FERRARIS M. (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Milano, Bompiani, 2008.
- FERRARIS M., *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza, 2009.
- FINE K., *Ontological dependence*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 95 (1995), pp. 269-290.
- FLORIDI L., SANDERS J.W., *On the Morality of Artificial Agents*, in *Minds and Machines*, 14 (2004), pp. 349-379.
- FLORIDI L., TERRAVECCHIA G.P. (a cura di), *Le parole della filosofia contemporanea*, Roma, Carocci, 2009.
- FONNESU L., *Dovere*, Firenze, La Nuova Italia, 1998.
- FREEMAN L.C., *The Development of Social Network Analysis: A study in the Sociology of Science*, Vancouver, Emirical Press, 2004; trad. it. a cura di R. Memoli, *Lo sviluppo dell'analisi delle reti sociali. Uno studio sociologico della scienza*, Milano, Franco Angeli, 2007.
- GALIMBERTI, U., *Le figure della colpa in Buber, Jaspers e Anders*, in M. Buber, *Colpa e sensi di colpa*, Milano, Apogeo, 2008, pp. 101-114.
- GALEOTTI A.E., *Individuale e collettivo. L'individualismo metodologico nella teoria politica*, Milano, Franco Angeli, 1988.

- GIACOMINI B., *In cambio di nulla. Figure del dono*, Padova, Il Poligrafo, 2006.
- GIBRAN G.K., *The Prophet*, New York, Knopf, 1923; trad. it. in T. Pisanti, *Il Profeta, Il Giardino del Profeta*, Roma, Newton, 1989.
- GILBERT M., *On Social Facts*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- GILBERT M., *A Theory of Political Obligation*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- GILBERT N., R. CONTE R., *Artificial Societies: The Computer Simulation of Social Life*, London, UCL Press, 1995.
- GIPS J., *Towards the Ethical Robot*, in K.M. Ford, C. Glymour, P. Hayes (eds.), *Android Epistemology*, Cambridge MA, The MIT Press, 1995, pp. 243-252.
- GODBOUT J.T., *L'Esprit du don*, Paris, Editions La Découverte, 1992; trad. it. di A. Salsano, *Lo spirito del dono*, Torino, Boringhieri, 1993.
- GODBOUT J.T., *La Langage du don*, Montreal, Éditions Fides, 1996; trad. it. di A. Salsano, *Il linguaggio del dono*, Torino, Boringhieri, 1998.
- GODBOUT J.T., *L'esperienza del dono. Nella famiglia e con gli estranei*, trad. it. di M.L. Carta, Napoli, Liguori, 1998.
- GODBOUT J.T., *Quanti doni?*, in G. Ferretti (a cura di), *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del novecento. Atti del IX Colloquio su filosofia e religione, Macerata, 16-17 maggio 2002*, Macerata, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2003, pp. 19-35.
- GOFFMAN E., *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organization of Gatherings*, New York, The Free Press, 1963; trad. it. di F. ed E. Basaglia, Torino, Einaudi, 2006.
- GOFFMAN E., *Stigma: Notes on The Management of Spoiled Identity*, New York, Simon & Schuster, 1963; trad. it. di R. Giammanco, *Stigma. L'identità negata*, Verona, Ombre Corte, 2003.
- GOFFMAN E., *Strategic Interaction*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1969; trad. it. di D. Cabrini, *L'interazione strategica*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- GOLDSTICK D., *An Alleged Paradox in the Theory of Democracy*, in *Philosophy and Public Affairs*, 2 (1973), pp. 181-189.
- GOMIERO T., WEGER E., DE BASTIANI E., *Le "Ragioni del cuore". La teoria della motivazione tra esigenze di base, autoregolazione e giudizio*, in corso di pubblicazione presso Liguori.
- GORDON D.M., *Ant Encounters: Interaction Networks and Colony Behavior*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2010.
- GOWANS C.W. (ed.), *Moral Dilemmas*, Oxford, Oxford University Press, 1987, pp. 3-33.
- GREENSPAN P.S., *Practical Guilt. Moral Dilemmas, Emotions, and Social Norms*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

- GUTH W., SCHMITTBERGER R., SCHWARZE B., *An Experimental Analysis of Ultimatum Bargaining*, in *Journal of Economic Behavior and Organization*, 3 (1982), pp. 367-388.
- HABERMAS J., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992; trad. it. di L. Ceppa, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Milano, Guerini, 1996.
- HILDEBRAND D. VON, *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, Augsburg, Abteilung Buchverlag, 1930, terza ed. Regensburg, Verlag Josef Habel, 1975.
- HILDEBRAND D. VON, *What is Philosophy?*, London, New York, Routledge, 1991; trad. it. a cura di P. Premoli De Marchi, *Che cos'è la filosofia?*, Milano, Bompiani, 2001.
- HILDEBRAND D. VON, *Das Wesen der Liebe*, Verlag Josef Habel, Regensburg 1971; trad. it. a cura di P. Premoli De Marchi, *Essenza dell'amore*, Milano, Bompiani, 2003.
- HIRSCH E., *Physical Object Ontology, Verbal Disputes, and Commons Sense*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 70 (2005), pp. 67-97.
- HIRSCHI T., *Causes of Delinquency*, New Brunswick, London, Transaction Publishers, 2002.
- HODGSON G.M., *What Are Institutions?*, in *Journal of Economic Issues*, XL (2006), pp. 1-25.
- HOFSTADTER D.R., *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*, New York, Basic Books, 1979; trad. it. a cura di G. Trautteur, *Gödel, Escher, Bach. Un'Eterna Ghilanda Brillante*, Milano, Adelphi, 1990.
- HOLLAND J.H., *Hidden Order: How Adaptation Builds Complexity*, New York, Basic Books, 1995.
- HOLLAND J.H., *Emergence: From Chaos to Order*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- HONDERICH T., *A Difficulty with Democracy*, in *Philosophy and Public Affairs*, 3 (1974), pp. 221-226.
- HONNETH A., *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992; trad. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano, Il Saggiatore, 2002.
- HONNETH A. (hrsg.), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgabe der Sozialphilosophie*, Frankfurt a.M., Fischer, 1994; trad. it. di A. Borsari, *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, in *Iride*, 9 (1996), pp. 319-330.
- HONNETH A., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze praktischer Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000; trad. it. parziale di C. Sandrelli in *Diagnosi epocali per la filosofia sociale*, in *Iride*, 16 (2003), pp. 319-330.

- HONNETH A., *Verdinglichung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005; trad. it. di C. Sandrelli, *Reificazione*, Roma, Meltemi, 2007.
- HUSSERL E., *Logische Untersuchungen*, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1984; trad. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, 2 voll., Milano, Il Saggiatore, 1988.
- JASPERS K., *Die Schuldfrage*, München, Piper, 1965; trad. it. di A. Pinotti, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Milano, Cortina, 1996.
- KANT I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in *Berlinische Monatsschrift*, 4 (1784), pp. 385-411; trad. it. a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, Torino, UTET, 1965, pp. 123-139.
- KELSEN H., *General Theory of Law and State*, Cambridge, Harvard University Press, 1945; trad. it. di S. Cotta, G. Treves, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Milano, Etas, 1994.
- KIM J., *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- KYMLICKA W., *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, Clarendon Press, 1990; trad. it. di R. Rini, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Milano, Feltrinelli, 1996.
- KOBAU P., *Ontologie analitiche dell'arte*, Milano, Edizioni Albo Versorio, 2005.
- KORSGAARD, C.M., *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- INFANTINO L., *L'ordine senza piano. Le ragioni dell'individualismo metodologico*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995.
- JANNEY R.W., ARNDT H., *Intracultural tact versus intercultural tact*, in R. Watts, S. Ide, K. Ehlich (eds.), *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin, New York, Mouton de Gruyter, 2005<sup>2</sup>, pp. 21-41.
- JERVIS G., *Individualismo e cooperazione. Psicologia della politica*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- JOHSON S., *Emergence: The Connected Lives of Ants, Brains, Cities, and Software*, New York, London, Toronto, Sydney, Singapore, Scribner, 2001; trad. it. di A. Antonini, *La nuova scienza dei sistemi emergenti. Dalle colonie di insetti al cervello umano, dalle città ai videogame e all'economia, dai movimenti di protesta ai network*, Milano, Garzanti, 2004.
- LANDO G., *Ontologia. Un'introduzione*, Roma, Carocci, 2010.
- LANFREDINI R., *Intenzionalità*, Firenze, La Nuova Italia, 1997.
- LAURENT A., *Histoire de l'individualisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993; trad. it. di M.C. Marinelli, *Storia dell'individualismo*, Bologna, Il Mulino, 1994.

- LITTLE D., *Levels of the Social*, in S.P. Turner, M.W. Risjord (eds.), *Philosophy of Anthropology and Sociology*, Amsterdam, Elsevier, 2007, pp. 343-371.
- LOCKE J., *An Essay Concerning Human Understanding* (1690); trad. it. con testo inglese a fronte di V. Cicero, M.G. D'Amico, *Saggio sull'intelletto umano*, Milano, Bompiani, 2004.
- LOEBE F., *Abstract vs. social Roles: Towards a General Theoretical Account of Roles*, in *Theory and Practice of Object System*, 1 (1995), pp. 127-158.
- LOWE E.J., *The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
- MAALOUF A., *Les identites meurtrieres*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1998; trad. it. di F. Ascari, *L'identità*, Milano, Bompiani, 2005.
- MARCUSE H., *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Beacon, 1955; trad. it. di L. Bassi, *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 2001.
- MAUSS M., *Essai sur le don*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950; trad. it. di F. Zannino, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi, 2002.
- MAGRI T., *Torto e colpa in filosofia morale*, in C. Castelfranchi, R. D'Amico, I. Poggi, *Sensi di colpa. Aspetti cognitivi, affettivi e relazionali*, Firenze, Giunti, 1994, pp. 26-44.
- MEAD G.H., *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1934; trad. it. di R. Tettucci, *Mente sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Firenze, Barbèra, 1966.
- MELIS A., HARE B., TOMASELLO M., *Chimpanzees Recruit the Best Collaborators*, in *Science*, 311 (2006), pp. 1297-1300.
- MELTZOFF A.N., MOORE M.K., *Imitation of Facial and Manual Gestures by Human Neonates*, in *Science*, 198 (1977), pp. 75-78.
- MÉRÖ L., *Mindenki másképp egyforma*, Budapest, Tericum Kiadó, 1996; trad. it. di E. Ioli, *Calcoli morali. Teoria dei giochi, logica e fragilità umana*, Bari, Dedalo, 2000.
- MILGRAM S., *Obedience to Authority*, New York, HarperCollins, 1974; trad. it. di R. Ballabeni, *Obbedienza all'autorità*, Torino, Einaudi, 2003.
- MINGUZZI G.F., *Dinamica psicologica dei gruppi sociali*, Bologna, Il Mulino, 1973.
- MIZOGUCHI R., SUNAGAWA E., KAZAKI K., KITAMURA Y., *The Model of Roles within an Ontology Development Tool: Hozo*, in *Applied Ontology*, 2(2007), pp. 159-179.
- MORDACCI R., *Elogio dell'immoralista*, Milano, Bruno Mondadori, 2009.
- MORENO J.L., *Who Shall Survive? Foundations of Sociometry, Group Psychotherapy and Sociodrama*, New York, Beacon, 1953; trad. it. di O. Praturlon, *Principi di sociometria di psicoterapia di gruppo e sociodramma*, Milano, ETAS KOMPASS, 1964.
- MORGANTI M., *Che cos'è un oggetto*, Roma, Carocci, 2010.

- MOSCA G., *Elementi di scienza politica*, 2 voll., Bari, Laterza, 1953<sup>5</sup>.
- MUNN K., SMITH B. (eds.), *Applied Ontology: An Introduction*, Frankfurt, Ontos Verlag, 2008.
- NAGEL T., *The Possibility of Altruism*, Princeton, New Jersey, 1970; trad. it. di R. Scognamiglio, *La possibilità dell'altruismo*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- NISBET R.A., *The Social Bond: An Introduction to the Study of Society*, New York, Alfred A. Knopf, 1970.
- NOVAK M.A. et al., *Fairness Versus Reason in the Ultimatum Game*, in *Science*, 289 (2000), pp. 1773-1775.
- ODIFREDDI P., *C'era una volta un paradosso. Storie di illusione e verità rovesciate*, Torino, Einaudi, 2001.
- OKADA M., SMITH B., *Interdisciplinary Ontology: Proceedings of the First Interdisciplinary Ontology Meeting*, 2 voll., Tokyo, Keio University, 2008/9.
- OLIVERIO A., *Strategie della scelta. Introduzione alla teoria della decisione*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- OLSON E.T., *The Human Animal. Personal Identity without Psychology*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1997; trad. it. di S. Levi, *L'animale umano. Identità e continuità biologica*, Milano, McGraw-Hill, 1999.
- OLSON E.T., *What Are We? A Study in Personal Ontology*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- PARETO G., *Tratto di sociologia generale*, Torino, UTET, 1988.
- PAZÉ V., *Il comunitarismo*, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- PAZÉ V., *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- PELLIGRA V., *I paradossi della fiducia. Scelte razionali e dinamiche interpersonali*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- PETRONI A.M., VIALE R. (a cura di), *Individuale e collettivo. Decisione e razionalità*, Milano, Cortina, 1997.
- P. PETTIT, *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society, and Politics*, New York, Oxford University Press, 1996.
- PETTIT P., *Deliberative Democracy and the Discursive Dilemma*, in *Philosophical Issues*, 11 (2001), pp. 268-299.
- PLATONE, *La Repubblica*, trad. it. di F. Sartori, Roma-Bari, Laterza, 1982.
- PLATONE, *Parmenide*, trad. it. di A. Zadro, Roma-Bari, Laterza, 1986.
- POLI R., *Ontologia formale*, Genova, Marietti, 1992.
- POPPER K.R., *The Open Society and its Enemies*, 2 voll., Princeton, Princeton University Press, 1966<sup>5</sup>; trad. it. di R. Pavetto, *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando Editore, 2002.

- PREMOLI DE MARCHI P., *Uomo e relazione. L'antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*, Milano, Franco Angeli, 1998.
- RAKOCZY H., *Taking Fiction Seriously: Young Children Understand the Normative Structure of Joint Pretence Games*, in *Developmental Psychology*, 44 (2008), pp. 1195-1201.
- REINACH A., *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, in *Id., Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe*, 2 voll., München - Hamden - Wien, Philosophia Verlag, 1989, pp. 141-278; trad. it. di D. Falcioni, *I fondamenti apriori del diritto civile*, Milano, Giuffrè, 1990.
- REMOTTI F., *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- REMOTTI F., *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- RESNICK M., *Turtles, Termites, and Traffic Jams: Explorations in Massively Parallel Microworlds*, Cambridge Massachusetts, London, The MIT Press, 1997.
- ROMANO S., *Frammenti di un dizionario giuridico*, Milano, Giuffrè, 1947.
- ROSS, W.D., *The Right and the Good*, Oxford, Oxford University Press, 1930; trad. it. di R. Mordacci, *Il giusto e il bene*, Milano, Bompiani, 2004.
- RUBEN D.H., *The Metaphysics of the Social World*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985.
- SACCO R., *Antropologia giuridica. Contributo ad una macrostoria del diritto*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- SAINSBURY R.M., *Paradoxes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995<sup>2</sup>.
- SANTAMBROGIO M., *Forma e oggetto*, Milano, Il Saggiatore, 1992.
- SARTRE J.P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943; trad. it. di G. del Bo, *L'essere e il nulla*, Milano, Net, 2002.
- SARTRE J.P., *Huis Clos*, Paris, Gallimard, 1945; trad. it. di M. Bontempelli in *Id., Le mosche, Porta chiusa*, Milano, Bompiani, 1988<sup>3</sup>.
- SARTRE J.P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946; trad. it. di G. Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Milano, Mursia, 1970.
- SAWYER K.R., *Nonreductive Individualism. Part I – Supervenience and Wild Disjunction*, in *Philosophy of the Social Science*, 32 (2002), pp. 537-559.
- SAWYER K.R., *Improvised Dialogues. Emergence and Creativity in Conversation*, Westport, London, Ablex, 2003.
- SAWYER K.R., *Social Emergence: Societies as Complex Systems*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- SAWYER K.R., *Group Genius: The Creative Power of Collaboration*, New York, Basic Books, 2007.
- SBISÀ M., *Detto non detto. Le forme della comunicazione implicita*, Roma-Bari, Laterza, 2007.



- SCHELLING T., *The Strategy of Conflict*, Cambridge (Ma.), London, Harvard University, 1960; trad. it. di M. Galetto, *La strategia del conflitto*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.
- SCHELLING T., *Micromotives and Macrobehaviour*, New York, London, Norton & Company, 1978; trad. it. di S. Serù, *Micromotivazioni della vita quotidiana*, Milano, RCS Libri, 2008.
- SCOTT J., *Social Network Analysis. Handbook*, London, Sage Publication, 1991; trad. it. di M. Sampaolo, *L'analisi delle reti sociali*, Roma, Carocci, 2002.
- SEARLE J.R., *Speech Acts. An Essay in Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; trad. it. di G.R. Cardona, *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Torino, Boringhieri, 1992.
- SEARLE J.R., *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; trad. it. di D. Barbieri, *Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, Milano, Bompiani, 1985.
- SEARLE J.R., *The Rediscovery of Mind*, Cambridge, London, The MIT Press, 1994; trad. it. di S. Ravaioli, *La riscoperta della mente*, Torino, Boringhieri, 1994.
- SEARLE J.R., *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press-Harmondsworth, Penguin, 1995; trad. it. di A. Bosco, *La costruzione della realtà sociale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1996.
- SEARLE J.R., *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, New York, Basic Books, 1998; trad. it. di E. Carli e M.V. Bramé, *Mente, linguaggio, società. La filosofia nel mondo reale*, Milano, Cortina, 2000.
- SEARLE J.R., *Rationality in Action*, Cambridge (Ma.), London, The MIT Press, 2001; trad. it. di E. Carli e M.V. Bramé, *La razionalità dell'azione*, Milano, Cortina, 2003.
- SEARLE J.R., *What is an Institution?*, in *Journal of Institutional Economics*, 1 (2005), pp. 1-25.
- SEARLE J.R., *Liberté et neurobiologie*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2004; trad. it. di E. Carli e Y. Oudai Celso, *Libertà e neurobiologia. Riflessioni sul libero arbitrio, il linguaggio e il potere politico*, Milano, Bruno Mondadori, 2005.
- SEARLE J.R., *Coscienza, linguaggio, società*, a cura di U. Perone, Torino, Rosenberg & Sellier, 2009.
- SEARLE J.R., *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2010; trad. it. di G. Feis, *Creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana*, Milano, Raffaello Cortina, 2010.
- SEARLE J.R., VANDERVEKEN D., *Foundations of illocutionary logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- SEELEY T.D., *Honeybee Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2010.
- SHAKESPEARE W., *La tempesta*, trad. it. di F. Franconeri, Roma, Newton, 1990.
- SHEEHY P., *The Reality of Social Groups*, Aldershot UK, Ashgate, 2006.

- SKYRMS B., *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- SMITH B., *Fiat objects*, [www.ontology.buffalo.edu/smith/articles/fiatobjects.pdf](http://www.ontology.buffalo.edu/smith/articles/fiatobjects.pdf).
- SMITH B., *Towards a History of Speech act Theory*, in A. Burkhardt (ed.), *Speech Acts, Meaning and Intentions: critical approaches to the philosophy of John Searle*, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1990, pp. 29-61.
- SMITH B., *Social Objects*, (2002), <http://ontology.buffalo.edu/socobj.htm>.
- SMITH B., *John Searle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- SMITH B., *Ontology*, in L. Floridi (ed.), *Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information*, Oxford, Blackwell, 2003, pp. 155-166.
- SMITH B., SEARLE J., *The Construction of Social Reality: An Exchange*, in *The American Journal of Economics and Sociology*, 62 (2003), pp. 283-309.
- SMITH B., *Against Fantology*, in M.E. Reicher, J.C. Marek (eds.), *Experience and Analysis*, Vienna 2005, pp. 153-170.
- SMITH B., MARK D.M., EHRLICH I., *The Mystery of Capital and the Construction of Social Reality*, Chicago, La Salle, Open Court, 2008.
- SPARTI D., *Suoni inauditi. L'improvvisazione nel Jazz e nella vita quotidiana*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- SPEAR A.D., *Ontology for the Twenty First Century: An Introduction with Recommendations*, <http://www.ifomis.uni-saarland.de/bfo/manual/manual.pdf>, 2006.
- SPELKE E.S., KINZLER K.D., *Core knowledge*, in *Developmental Science*, 10 (2007), pp 89-96.
- SPELTINI G., PALMONARI A., *I gruppi sociali*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- STEIN E., *Eine Untersuchung über den Staat*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VII (1925), pp. 1-123, riedito da Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1970, pp. 285-407; trad. it. di A. Ales Bello, *Una ricerca sullo Stato*, Roma, Città Nuova, 1993.
- STEIN E., *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917, trad. consultata München, Kaffke, 1980; trad. it. a cura di E. Costantini, E.S. Costantini, *Il problema dell'empatia*, Roma, Edizioni Studium, 1985, e Milano, Franco Angeli, 1986.
- SUROWIECKI J., *The Wisdom of Crowds*, New York, Anchor Books, 2004; trad. it. di B. Tortorella *La saggezza della folla*, Roma, Fusi Orari, 2007.
- TAGORE R., *Gitanjali*, London, Macmillan, 1913; trad. it. di G. Mancuso in *Poesie*, Roma, Newton, 1988, pp. 37-151.
- TERRAVECCHIA G.P., *La fondazione comunitaria dello Stato in Edith Stein*, in *Per la filosofia*, XII (1995), pp. 75-87.
- TERRAVECCHIA G.P., Recensione a *La costruzione della realtà sociale*, in *Verifiche*, 27 (1998), pp. 153-157.

- TERRAVECCHIA G.P., *Adolf Reinach e gli atti sociali*, in *Fenomenologia e società*, 25 (2002), pp. 80-110.
- TERRAVECCHIA G.P., *Fenomenologia sociale. Il contributo di Dietrich von Hildebrand*, Padova, Diade, 2004.
- TERRAVECCHIA G.P., *La persona come essere sociale*, in *Edith Stein e Luigi Stefanini. Esperienza – Persona – Società. Atti del Convegno della Fondazione Luigi Stefanini. Treviso 18-19 gennaio 2002*, Milano, Prometheus, 2004, pp. 327-336.
- TERRAVECCHIA G.P., *Approcci fondativi in filosofia sociale: costruzionismo searliano e fenomenologia*, in *Bollettino della società filosofica italiana*, 197 (2009), pp. 26-33.
- TERRAVECCHIA G.P., *Una via fenomenologica al superamento della contrapposizione tra individualismo e olismo metodologici*, in *Fenomenologia e società*, 32 (2009), pp. 3-21.
- TERRAVECCHIA G.P., *Che cos'è la Fiorentina?*, in *Diogene*, 16 (2009), pp. 88-90.
- TERRAVECCHIA G.P., *Legami senza congiunti*, in L. Sandonà (a cura di), *La struttura dei legami. Forme e luoghi della relazione*, Brescia, La Scuola, 2010, pp. 85-91.
- TERRAVECCHIA G.P., Recensione a John R. Searle, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*”, in corso di pubblicazione presso APhEx.it.
- THALOS M., ANDREOU C., *Of Human Bonding: An Essay on the Natural History of Agency*, in *Public Reason*, 2 (2009), pp. 46-73.
- THOMASSON A.L., *Fiction and Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- TODESCAN F., *Diritto e realtà. Storia e teoria della fictio iuris*, Padova, CEDAM, 1979.
- TOLLEFSEN D., *Organizations as True Believers*, in *Journal of Social Philosophy*, 33 (2002), pp. 395-410.
- TOMASELLO M., *Origins of Human Communication*, Cambridge, London, The MIT Press, 2008; trad. it. di S. Romano, *Le origini della comunicazione umana*, Milano, Cortina, 2009.
- TOMASELLO M., *Why we Cooperate*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 2009; trad. it. di D. Restani, *Altruisti nati. Perché cooperiamo fin da piccoli*, Torino, Boringhieri, 2010.
- TOMASI G., *Un bicchiere con Hume e Kant. Divertissement estetico-metafisico*, Pisa, ETS, 2010.
- TÖNNIES F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, Reisland, 1887; trad. it. di G. Giordano, *Comunità e società*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963.
- TORRENGO G., *Documenti e intenzioni. La documentalità nel dibattito contemporaneo sull'ontologia sociale*, in *Rivista di estetica*, 42 (2009), pp. 157-188.
- TRYPUZ R., *Formal Ontology of Action, A Unifying Approach*, Lublin, Wydawnictwo Kul, 2008.

- TSOHATZIDIS SAVAS L. (ed.), *Intentional Acts and Institutional Facts. Essays in John Searle's Social Ontology*, Dordrecht, Springer, 2007.
- TUOMELA R., *Group Beliefs*, in *Synthese*, 91 (1992), pp. 285-318.
- TUOMELA R., *The Philosophy of Social Practices: A Collective Acceptance View*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- TUOMELA R., *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- UDEHN L., *Methodological Individualism: Background, History and Meaning*, London, New York, Routledge, 2001.
- USBERTI G. (a cura di), *Modi dell'oggettività*, Milano, Bompiani, 2000.
- VALORE P., *L'inventario del mondo. Guida allo studio dell'ontologia*, Torino, UTET, 2008.
- VARZI A.C., *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Roma, Carocci, 2001.
- VARZI A.C., *Ontologia e metafisica*, in F. D'Agostini, N. Vassallo (a cura di), *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2002, pp. 157-193.
- VARZI A.C., *Ontologia*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- VARZI A.C. *Il denaro è un'opera d'arte (o quasi)*, in *Quaderni dell'Associazione per lo Sviluppo degli Studi di Banca e Borsa*, 24 (2007), pp. 17-39.
- VARZI A.C., *Sul confine tra ontologia e metafisica*, in *Giornale di metafisica*, 29 (2007), pp. 285-303.
- VARZI A.C., *Playing for the Same Team Again*, in J.L. Walls and G. Bassham (eds.), *Basketball and Philosophy. Thinking Outside the Paint*, University Press of Kentucky, Lexington (KY), 2007, pp. 220-234; scaricabile all'indirizzo: [www.columbia.edu/~av72/papers/Basketball\\_2007.pdf](http://www.columbia.edu/~av72/papers/Basketball_2007.pdf).
- VARZI A.C., *Metafisica. Classici contemporanei*, Roma-Bari, Laterza, 2008.
- VARZI A.C., *Il mondo messo a fuoco. Storie di allucinazioni e miopie filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- VERGATI S., *Gruppi e reti sociali. Fra teoria e ricerca*, Roma, Bonanno, 2008.
- VILLA V., *Filosofia del diritto*, in F. D'Agostini, N. Vassallo (a cura di), *Storia della filosofia analitica*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 355-389.
- VIOLA F., *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Milano, Vita e Pensiero, 1999.
- VOLTOLINI A., CALABI C., *I problemi dell'intenzionalità*, Torino, Einaudi, 2009.
- VOLTOLINI A., *Finzioni. Il far finta e i suoi oggetti*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- WALLACH W., ALLEN C., *Moral Machines: Teaching Robots Right from Wrong*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2008.

- WATKINS J.W.N., *Methodological Individualism and social tendencies*, in H. Feigl, M. Brodbeck (eds.), *Readings in the Philosophy of the Social Science*, New York, Appleton Century Crofts, 1953.
- WATTS R.J., *Politeness*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- WATTS R.J., IDE S., EHLICH K. (eds.), *Politeness in Language: Studies in its History, Theory and Practice*, Berlin, New York, Mouton de Gruyter, 2005<sup>2</sup>.
- WATZLAWICK P. (hrgb.), *Die erfundene Wirklichkeit*, München, Piper, 1981; trad. it. a cura di A. Ancora e A. Fischetti, *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, Milano, Feltrinelli, 1988.
- WEDGWOOD, R., *The Nature of Normativity*, Oxford, Clarendon Press, 2007.
- WEISS G. (ed.), *Multiagent Systems: A Modern Approach to Distributed Artificial Intelligence*, Cambridge (Ma.), London, The MIT Press, 1999.
- WIERINGA R., DE JONGE W., SPRUIT P., *Using Dynamic Classes and Role Classes to Model Object Migration*, in *Theory and Practice of Object System*, 1 (1995), pp. 61-83.
- WILKINSON G.S., *Reciprocal Food Sharing in the Vampire Bat*, in *Nature*, 308 (1984), pp. 181-184.
- WITTGENSTEIN L., *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell, 1953; trad. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967.
- ZAIBERT L., B. SMITH, *The Varieties of Normativity: An Essay on Social Ontology*, in Tsohatzidis Savas L. (ed.), *Intentional Acts and Institutional Facts. Essays in John Searle's Social Ontology*, Dordrecht, Springer, 2007, pp. 157-173.
- ZAHLE J., *Holism and Supevenience*, in S.P. Turner, M.W. Risjord (eds.), *Philosophy of Anthropology and Sociology*, Amsterdam, Elsevier, 2007, pp. 311-341.
- ZANARDO S., *Il legame del dono*, Milano, Vita e Pensiero, 2004.
- ZANARDO S., *Dono e legame*, in L. Sandonà (a cura di), *La struttura dei legami. Forme e luoghi della relazione*, Brescia, La Scuola, 2010, pp. 73-81.
- ŻELANIEC W., *Remarks on The Ontology and The Normative Aspect of Constitutive Rules*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 12 (2010), pp. 407-425.
- ZINN D.L., *La raccomandazione. Clientelismo vecchio e nuovo*, trad. it. di C. Dominijanni, Roma, Donzelli, 2001.
- ZIMBARDO P., *The Lucifer Effect. Understanding How Good People Turn Evil*, New York, Random House, 2007; trad. it. di M. Botto, *L'effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, Milano, Cortina, 2007.