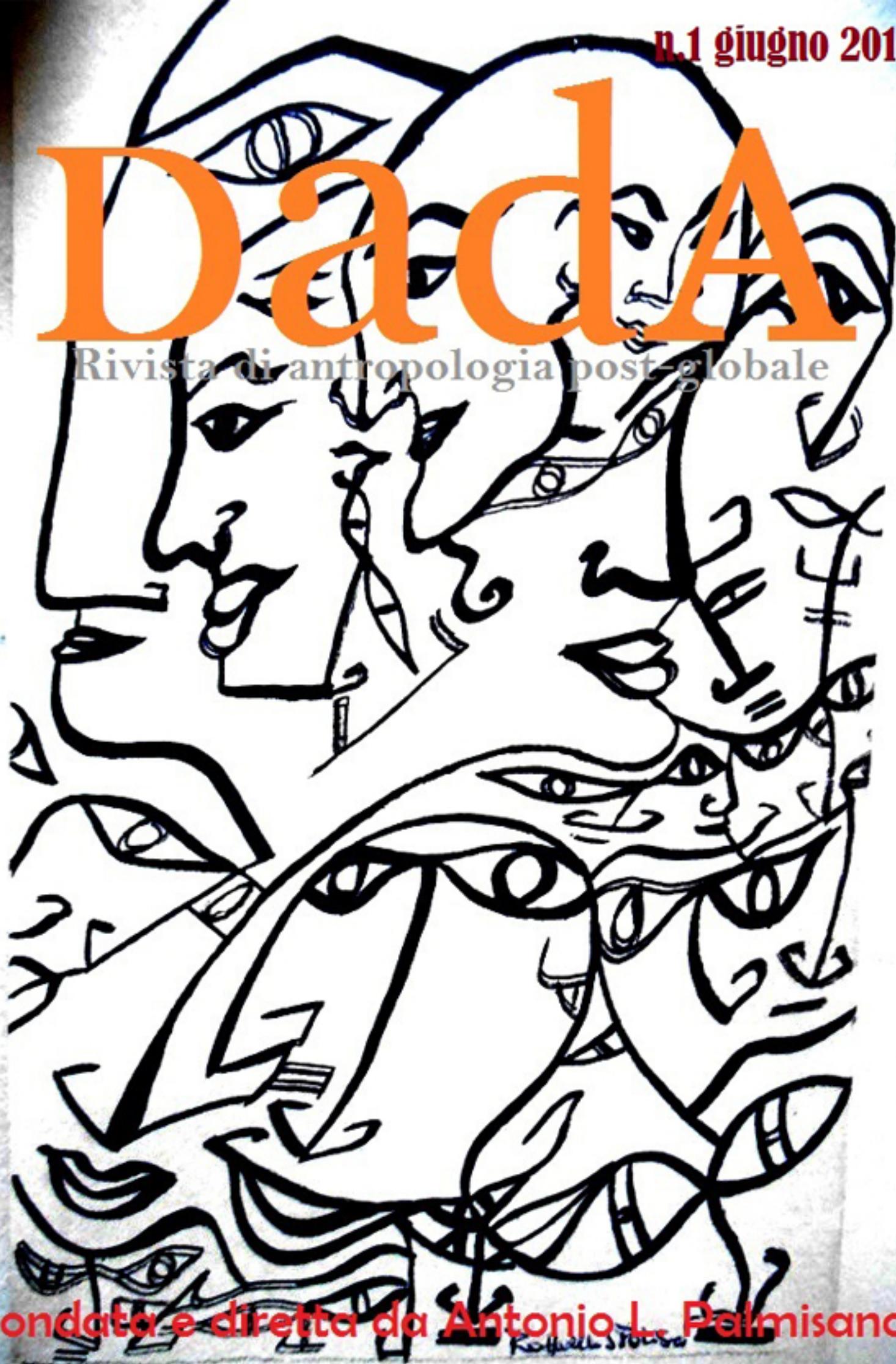


n.1 giugno 2019

# Dada

Rivista di antropologia post-globale



Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

*Dada Rivista di Antropologia post-globale*, semestrale n. 1, Giugno 2019

**Direttore responsabile**

Antonio L. Palmisano

**Comitato scientifico**

Alberto Antoniotto, Vito Antonio Aresta, Ariane Catherine Baghaï, Marco Bassi, Paolo Bellini, Brigitta Benzing, Emiliano Bevilacqua, Gianluca Bocchi, Davide Borrelli, Patrick Boumard, Andreas Brockmann, Jan Mauritius Broekman, Mauro Ceruti, Margherita Chang Ting Fa, Domenico Coccopalmerio, Antonino Colajanni, Fabio de Nardis, Vincenzo Esposito, Luisa Faldini, Guglielmo Forges Davanzati, Jorge Freitas Branco, Lia Giancristofaro, Vitantonio Gioia, Roberta Iannone, Michel Kail, Raoul Kirchmayr, Luigi Lombardi Satriani, Mariano Longo, Oscar Nicolaus, Jean-Pierre Olivier de Sardan, Maria Paola Pagnini, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Dan Podjed, Ron Reminick, Gianluigi Rossi, Norbert Rouland, Antonio Russo, Maurizio Scaini, Siseraw Dinku, Bernhard Streck, Franco Trevisani, Giuseppe Vercelli

**Comitato di redazione**

Antonio Ciniero, Stefan Festini Cucco, Anna Lazzarini, Katia Lotteria, Raffaella Sabra Palmisano, Simona Pisanelli, Marta Vignola

**Graphic designer**

Italo Belamonte

**Web master**

Gianluca Voglino

**Direzione e redazione**

Via della Geppa 4  
34132 Trieste  
antpalmisano@libero.it

Gli articoli pubblicati nella rivista sono sottoposti a una procedura di valutazione anonima. Gli articoli da sottoporre alla rivista vanno spediti alla sede della redazione e saranno consegnati in lettura ai referees dei relativi settori scientifico disciplinari.

Anno IX, n. 1 – Giugno 2019  
25 giugno 2019 – Trieste

**ISSN: 2240-0192**

Autorizzazione del Tribunale civile di Trieste N. 1235 del 10 marzo 2011  
Editor



Antropologi in Azione

Aia, Associazione Antropologi in Azione – Trieste-Lecce

*DADA* permette a terzi di scaricare le sue opere fino a che riconoscono il giusto credito citando la fonte ma non possono cambiarle in alcun modo o utilizzarle commercialmente (CC BY-NC-ND).

La rivista è fruibile dal sito [www.dadarivista.com](http://www.dadarivista.com) gratuitamente.

## The Review

*Dada. Rivista di Antropologia post-globale* is a digital periodical review. The access is free on [www.dadarivista.com](http://www.dadarivista.com)

The review intends to focus on the issues of anthropology and contemporary philosophy in order to face the classical and modern questions in the social, political and cultural context of our post-global era in which the *grands récits* are hidden but all the more present and operating.

Since we are convinced that the meaning of life coincides with intensive research intended as a joyful experimentation, even in those fields in which any kind of change and actually any kind of experimentation seem to be out of the question, and, being more than ever aware that the heritage connected to the *grands récits* should be removed from our discourses, the review selected the term *Dada* to indicate a position of structural opening toward the choice of research methods and the use of language in order to avoid the dogmatic of protocols. This long way has already been undertaken by many scholars such as Paul Feyerabend for instance, and we warmly invite you to join us and proceed with resolution and irony.

In this context, the contributions can be published in one of the languages of the European Union, according to the wish of the authors, after reviewing by native-speaking colleagues. Multilingual reading seems to be spreading in the academic circles of the Continent and this partially allows avoiding translations in *lingua franca* and their inescapable limitations. The authors are free to adopt their own style concerning footnotes and bibliographical references as far as they remain coherent with their own criteria.

The review also has the scope to publish the contributions of young scholars in order to introduce them to the national and international debate on the themes in question.

The Editor  
Antonio L. Palmisano

## Editoriale

Questo è il numero di Giugno 2019 di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*. Si tratta dell'edizione semestrale, contenente articoli su differenti temi.

Antonio Russo riconsidera approfonditamente, ricostruendola, la critica di Franz Brentano a Friedrich Schelling alla luce di un manoscritto da lui stesso scoperto recentemente a Graz, intitolato *Geschichte der Philosophie* (1866-67), manoscritto del quale riporta ampi e importanti passi. Leonardo Piasere si addentra nella storia semantica del termine “antropologia”, mostrando come la relativa genealogia intellettuale inizi nel 1506 con Raffaele Maffei. Michele Gaslini esamina la Costituzione italiana nel contesto concettuale di una “economia mista”, tuttavia inadeguato alla comprensione dell'effettivo modello economico perseguito *de facto* dal sistema giuridico nazionale, se non interpretato alla luce del modello della “rappresentanza politica”. Matteo Canevari analizza il movimento pentecostale “Vivere in Cristo”, a Pavia, nel suo rapporto con l'immagine dell'uomo tripartito impiegata nei riti di guarigione performati dal movimento. Giuseppe Garro documenta un processo di cooperazione allo sviluppo nei villaggi di Ampitilova e Aranta, in Madagascar, focalizzando la sua attenzione sul mondo di significati costituito durante l'interazione fra attori sociali e organizzazioni locali e transnazionali. Stefano De Matteis discute della “crisi della presenza” e degli stati modificati di coscienza all'esempio del pellegrinaggio al santuario della Madonna dell'Arco in Sant'Anastasia, Napoli, in comparazione con altre pratiche rituali in Australia, Haiti e Brasile.

In questa occasione comunico ai Colleghi interessati che il primo numero Speciale del 2019, di prossima pubblicazione, ha per titolo *Antropologia del cibo*; il secondo numero Speciale del 2019 ha per titolo *Antropologia del corpo*: per entrambi, il termine ultimo per la consegna dei contributi è fissato al 30 settembre 2019. Il primo numero Speciale del 2020, *Antropologia dell'agricoltura*, e il secondo numero Speciale del 2020, *Antropologia del diritto*, hanno come termine ultimo per la consegna dei contributi il 31 marzo 2020.

Gli autori sono invitati a segnalare alla Redazione il loro interesse nel partecipare alla realizzazione di queste nuove avventure di studio e di ricerca.

Il Direttore  
Antonio L. Palmisano

*Dada Rivista di Antropologia post-globale*, semestrale n. 1, Giugno 2019

# DADA

## Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 1 – Giugno 2019

a cura di

Antonio L. Palmisano

### Indice

#### *ESSAYS*

**Franz Brentano vs Schelling: un confronto alla luce di alcuni inediti. Con una appendice di testi mai prima dati alle stampe**

Antonio Russo

p. 07

**Raffaele Maffei's *Anthropologia* (1506): the birth and diffusion of a (quasi)-neologism**

Leonardo Piasere

p. 55

**Rappresentanza politica e sistema economico  
(necessario antefatto, relativamente a talune considerazioni intorno al più generale assetto giuridico del modello economico italiano, alla luce dell'influenza sprigionata dalle ideologie dei partiti egemoni)**

Michele Gaslini

p. 91

## ***ARTICLES***

**Terapie locali. Consumo rituale e pratiche di indigenizzazione dell'immagine in una comunità pentecostale**

Matteo Canevari p. 133

**Lo strumento antropologico nella stesura di progetti di cooperazione e sviluppo: il caso di Ampitilova e di Aranta in Madagascar**

Giuseppe Garro p. 169

**La trance messa alla prova  
Aspetti interculturali all'incrocio di saperi**

Stefano De Matteis p. 193

## ***AUTHORS***

p. 215

## **Franz Brentano vs Schelling: un confronto alla luce di alcuni inediti. Con una appendice di testi mai prima dati alle stampe**

Antonio Russo

### **Franz Brentano vs Schelling. Some unpublished Texts**

#### **Abstract**

In this paper the author reconsiders Schelling's analysis of Franz Brentano. Brentano's thoughts have been widely discussed, but some aspects of his teaching must be reconsidered. In particular his criticism of Schelling needs a critical reconstruction. To evaluate this aspect is of particular interest in the light of a handwritten volume of 950 pp., entitled *Geschichte der Philosophie* (1866-67), recently discovered by myself in Graz and expressly attributed to Brentano, as well as Brentano's *Nachlass*. So it is possible to shed new light on Brentano's main goal to stress the importance of Aristotelian studies and on his decision to profoundly re-consider the medieval interpretations of Aristotle. That originated from his studies in Berlin (Trendelenburg), then in Münster (Clemens and Schluter) as well as being influenced by the Mainzer Ketteler cultural background, connected with a criticism that in Brentano became explicit against Hegel and Schelling, forcefully opposed to the historicist-systematic thinking of German Idealism.

**Keywords:** Franz Brentano, Schelling, German Philosophie, History of Philosophy, Aristotle

Alcuni dei principali aspetti del momento iniziale dell'opera di Franz Brentano hanno ancora bisogno di essere distinti e valutati accuratamente più di quanto finora non sia stato fatto. Assolvere tale compito significa: 1) cogliere e descrivere la più profonda fisionomia della sua comprensione di Aristotele; 2) mettere in chiaro i motivi del suo forte dissenso, su taluni punti non certo marginali, rispetto all'Idealismo tedesco. Il primo aspetto ha imposto la sua presenza agli studiosi di Brentano<sup>1</sup>; il secondo, che qui soprattutto c'interessa, invece non è stato fatto oggetto di adeguate attenzioni e, anzi, in taluni casi, è stato lasciato quasi cadere nel dimenticatoio<sup>2</sup>. In particolare, il

---

<sup>1</sup> Per una sintesi della letteratura che si è occupata dell'Aristotelismo di Brentano, si veda Albertazzi 2006, pp. 43-82; 313-333 e 332.

<sup>2</sup> Cfr. Albertazzi 2006, pp. 352-354. In queste pagine viene fornita una bibliografia degli studi apparsi su *Brentano and other authors* e non vi è nulla sul rapporto Brentano - Schelling, che, tra l'altro, in

giudizio su Schelling, che svolge una funzione di primario rilievo nelle argomentazioni di Brentano sulle vicende e sul corso della storia della filosofia e nella costruzione di una filosofia come scienza rigorosa, necessita ancora di essere messo in luce nelle sue stesse articolazioni di fondo.

Nella letteratura che gravita su Brentano e sul clima culturale e filosofico dominante a Würzburg negli anni attorno alla metà del 1860, dove egli conseguì la libera docenza, uno dei *Leitmotive* più diffusi è che la locale università fosse allora ancora profondamente impregnata della filosofia schellinghiana. Lo stesso Brentano, nel riandare indietro con la memoria, afferma di avervi tenuto nel 1866 la prima conferenza pubblica,

«da una cattedra [...] che era stata quella dello stesso Schelling, e in una università dove il suo influsso fino a quando vi giunsi io era rimasto molto forte. Dopo Schelling venne Wagner. Dopo di lui Franz Hoffmann, l'editore delle opere di Franz Baader; ed egli oltre che di quest'ultimo era stato allievo diretto anche di Schelling. A questi è da aggiungere anche Mayr, il padre dell'economista, che assieme a Hoffmann insegnava filosofia. Filosofi nello spirito di Schelling mi assegnarono il tema della lezione di prova [...] Gli allievi di Schelling furono dunque i miei giudici»<sup>3</sup>.

Schelling, in effetti, vi aveva insegnato dall'ottobre 1803 al maggio 1806 per cinque semestri, in anni che furono forse i «più fecondi e illustri» della sua vita, in cui egli «perveniva alla pienezza del suo pensiero»<sup>4</sup>. A Würzburg egli riuscì a riunire attorno a sé un circolo di amici ed estimatori, soprattutto scienziati, e divenne il centro animatore di una intensa attività culturale. Tuttavia, vi trovò anche «i peggiori nemici della sua vita, azzati dal suo conterraneo e un tempo amicissimo Paulus» e, poi, dai cattolici che intendevano «colpire in lui il protestante: il vescovo di Würzburg giunse a proibire ai cattolici la frequenza alle sue lezioni»<sup>5</sup>, tanto da poter affermare che «en s'installant à Würzburg, Schelling avait dérangé un nid de guêpes»<sup>6</sup>.

---

tutto il volume, viene citato 3 volte: in riferimento a Franz von Baader (pp.11 e 39) e a M. Heidegger (p.317). Anche per il lavoro Tassone 2012 vale lo stesso discorso. In esso Schelling compare 3 volte (pp. 23, 257 nn 12 e 17) e si parla di Hoffmann, riprendendo una *communis opinio*, che «was active in teaching courses on German Idealism at Würzburg from before Brentano's arrival and his courses kept alive the spirit of Schelling's idealism. Hoffmann's goal, both in his teaching and research, seems to have been to utilize the idealistic system of Schelling [...] and develop an alternative philosophical basis for Catholic Theology» (ivi, p.23).

<sup>3</sup> Brentano 1968, p.106.

<sup>4</sup> Pareyson 1975, p.43.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Tilliette 1999, p.122.

Tra gli avversari di Schelling vanno annoverati, a vario titolo, anche i nomi di Johann Jacob Wagner e Franz Hoffmann, che Brentano – e con lui la quasi totalità della letteratura secondaria<sup>7</sup> - considera comunque come schellinghiani, suoi giudici e nemici. La letteratura su Brentano ha accolto in pieno questo giudizio, senza avvertire il bisogno di vedere se e quanto esso fosse giustificato. La chiarificazione di questi aspetti esige perciò una rinnovata e più accurata riflessione sulla formazione di Franz Brentano e sugli svolgimenti della sua personalità speculativa, che coprono anche gli anni del suo insegnamento a Würzburg (1866-1873), caratterizzati da un progetto di rinnovamento del Tomismo<sup>8</sup>, con una «nuova comprensione di Aristotele»<sup>9</sup>.

I principali documenti che ci permettono di identificare con chiarezza questo programma sono costituiti soprattutto da alcune lettere che egli scambia, tra il 2 giugno 1861 e il 16 febbraio 1863, con Christoph Bernhard Schlüter e inoltre dalla corrispondenza intercorsa tra la poetessa Luise Hensel - fedele amica di Clemens Brentano e della zia di Franz, cioè Kunigunda von Savigny nata Brentano - e lo stesso Schlüter e sua sorella Therese. Da questi scambi epistolari vien fuori che il giovane Brentano si reca nel semestre estivo del 1859 a Münster per farsi «introdurre più a fondo nel pensiero di *Tommaso d'Aquino*» da Clemens e si rivolge, tramite la propria madre Emilie Brentano nata Genger, che a sua volta lo raccomanda alla poetessa Luise Hensel, a Schlüter per aiuto in tal senso<sup>10</sup>. Con quest'ultimo Brentano avrà frequenti e regolari contatti personali durante tutto il periodo della sua permanenza nella città della Westfalia, dove rimarrà non un solo semestre<sup>11</sup>, come era nel suo progetto iniziale, ma perlomeno fino al 15 marzo 1861, nonostante Clemens nel frattempo cada gravemente ammalato e si rechi nel sud della Francia per riposarsi e curarsi<sup>12</sup>. Schlüter, da parte sua, intuisce appieno il valore e si ricorderà sempre con grande stima di Franz Brentano e delle piacevoli, lunghe e fruttuose, ore trascorse con lui discorrendo soprattutto di Baader e Suarez<sup>13</sup>. Il 23 maggio 1859, scrivendo alla propria sorella Therese, sposata Junkmann, ne parlerà come di un giovane garbato, dal carattere amabile, di indubbia intelligenza e grande capacità, versato in tutte le discipline dello spirito e delle scienze, che coglie il nocciolo delle discussioni senza bisogno di tanti giri di parole e col quale è molto piacevole stare insieme e

---

<sup>7</sup> Fa eccezione Freudenberg 1969, p. 136.

<sup>8</sup> Freudenberg 1969, p.485.

<sup>9</sup> Nettesheim 1962a, p. 285.

<sup>10</sup> *Ibid.* Su Schlüter (1801-1884), cfr. Höfer 1953, pp. 410-432; poi Nettesheim 1957, pp.245-250. Schlüter viene considerato un «Wegbereiter für die westfälischen Neuscholastiker Plassmann und Kleugten» (Walter 1988, p.132).

<sup>11</sup> Nettesheim 1962a, p.284 e Nettesheim 1962b, p.197.

<sup>12</sup> Nello scrivere a Schlüter, in una lettera datata 2 giugno 1861, Brentano così si ricorderà della sua permanenza a Münster: «Sie haben mir während meines Aufenthaltes in Münster so viele Güte und Freundlichkeit erwiesen, dass ich Ihnen nie genug dafür danken kann» (cit. in Nettesheim 1962a, p.284).

<sup>13</sup> Lettera a Luise Hensel, den 21 Juni 1861, da Münster, cit. in Nettesheim 1962b, p.232.

discutere<sup>14</sup>. Tre mesi più tardi, e cioè il 23 agosto dello stesso anno, metterà in risalto gli incontri regolari con lui, seguiti da letture di testi filosofici e discussioni<sup>15</sup>. Infine, il 17 aprile 1863, in una lettera indirizzata a Luise Hensel, dirà di aver ricevuto il libro di Franz Brentano sui molteplici significati dell'essere in Aristotele e di averlo trovato un lavoro esemplare<sup>16</sup>.

Lo stesso Franz Brentano non è da meno nel tessere elogi a Schlüter e, in particolare, a Clemens, come emerge da una lettera inedita, datata Münster 31 maggio 1859, scritta alla zia Kunigunda von Savigny:

«san Tommaso e la filosofia mi hanno ora condotto nella regione di Münster [...] e di certo non mi hanno tratto in inganno [...] Clemens è un professore che risponde in pieno ai miei desideri [...] Questa è la mia sincera convinzione, che non è falsata da nulla, neanche dalla sua grande amicizia nei miei confronti, che supera in verità ogni mia aspettativa [...] Questo Prof. Clemens ha, come nessun altro, in corpo san Tommaso [...] Sono contento di dirti, e non sai come, di aver trovato in lui un docente che più di ogni altro, che io abbia finora avuto, mi riempie di fiducia e rispetto [...]. Devo davvero ringraziare Dio che mi ha condotto nella cara e cattolica Münster<sup>17</sup>.

Clemens in questa lettera trova un'immagine privilegiata, è indicato da Brentano come il filosofo che, più di ogni altro, gli trasmette «fiducia e rispetto» ed è perciò in tutto e per tutto il «professore dei miei desideri». E Clemens, nella sua interpretazione di Aristotele, esplicitata soprattutto in un saggio - apparso anonimo, ma a lui sicuramente attribuibile -, in «Katholik» del 1858 e come scritto di fondo che inaugurava la nuova serie della rivista, intitolato *Unser Standpunkt in der Philosophie*<sup>18</sup>, aveva già esposto le linee programmatiche di una ripresa della Scolastica, suscitando un ampio dibattito nel cattolicesimo tedesco<sup>19</sup>.

Questa attività scientifica di Franz Brentano si inseriva nel clima culturale e religioso che aveva uno dei suoi centri propulsori nel seminario vescovile di Mainz<sup>20</sup>

---

<sup>14</sup> Nettesheim 1962a, p.285.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ivi*, p.241.

<sup>17</sup> Lettera inedita di Franz Brentano da Münster alla zia Kunigunda von Savigny, del 23 maggio 1859 (Nachlass Friedrich Carl von Savigny, Staatsbibliothek Berlin, Handschriftenabteilung).

<sup>18</sup> Clemens stesso riconoscerà la paternità dell'articolo in questione nel fascicolo 39/2, 1859, p. 1409 della stessa rivista.

<sup>19</sup> Cfr., in proposito, Münch 2004, pp. 171sgg.

<sup>20</sup> Becker 1983, p. 52: «Der nach Darmstadt und nach Aschaffenburg in die Familie Christian Brentanos wirkende Kreis um Kettelers Mainzer Priesterseminar hatte den Ehrgeiz entwickelt, gegenüber der vom liberalen Protestantismus und der nationalen Bewegung beeinflussten Philosophie des Idealismus die alten Denkschulen des christlichen Mittelalters wieder zu beleben». Secondo lo stesso autore, (*ivi*, p. 52, nota 183), «so hatte sich 1850 die vom zweiten Mainzer Kreis (Moufang, Haffner) übernommene Redaktion des „Katholik“ der verstärkten Erörterung der „Prinzipienfragen“

- attorno al vescovo Ketteler -, e intendeva opporsi, con il ritorno al pensiero della Scolastica, alla filosofia idealistica vista come espressione sia del Protestantesimo liberale sia del movimento nazionalistico tedesco.

In forza di queste convinzioni, in tutto il pensiero del giovane Brentano, il rapporto Aristotele - San Tommaso fa da presupposto e da sfondo, capace a suo dire di rispondere veramente alle esigenze dei tempi moderni e, anzi, di dare una soluzione ai problemi che Kant e l'Idealismo tedesco nelle sue molteplici ramificazioni non erano riusciti a fornire. Sin dai suoi primi scritti, l'intento fondamentale di Brentano è innanzitutto quello di dare una risposta esauriente ai critici dello Stagirita e, poi, di precisare e giustificare da un punto di vista strettamente filosofico, il ricorso alla filosofia aristotelica e al suo più importante commentatore e discepolo medioevale, per contribuire a fondare, su basi speculative più solide di quanto avesse fatto la Scolastica deteriorata, una «scienza cattolica»<sup>21</sup>. Così, proprio in un tempo in cui la filosofia dell'idealismo tedesco esercitava ancora un certo influsso nella cultura universitaria europea, Brentano, con inaspettata vigoria, ripropone il realismo critico della filosofia perenne e assume a termine di riferimento e di costante confronto, nei suoi studi e nelle sue pubblicazioni, Aristotele e la grande Scolastica<sup>22</sup>.

Per questo motivo, Brentano dichiara di «avere un debito di riconoscenza» nei confronti del Filosofo, e, poi, parla a suo «favore»<sup>23</sup>. Innanzitutto, sulla scia di Adolf Trendelenburg, egli cerca di «rispondere alle critiche sollevate contro la dottrina aristotelica delle categorie», senza tralasciarne «nessuna intenzionalmente e tacitamente»<sup>24</sup>. Trendelenburg aveva già cercato di contrastare la celebre accusa di Kant «secondo la quale Aristotele avrebbe raccolto la tavola delle categorie affrettatamente, non seguendo un metodo in funzione di un principio, ma in modo rapsodico»<sup>25</sup>. Com'è noto, il filosofo di Königsberg, nella *Critica della ragion pura*, in particolare nell'*Analitica trascendentale* e nell'ambito della trattazione dei concetti puri dell'intelletto o categorie, riconosce è vero che il suo intento è «in tutto identico» a quello di Aristotele, tuttavia prende le distanze dal filosofo greco, e di molto, negli

---

zugewandt, um 1859 kam es zur Kontroverse mit der idealistischen inspirierten „Tübinger Theologischen Quartalschrift“. Si venne così a creare un clima che «kirchlich und geistig herrschte im Mainzer Kreis...durch das Mainzer Priesterseminar wurde diese alte Tradition auf deutschem Boden neu eingepflanzt» (ivi, pp. 36-37). Già Christian Brentano, il padre di Franz, soprattutto a partire dal 1827 «betheiligte sich lebhaft an dem von Weis redigierten „Katholik“, für den er sich schon in Roma interessiert hatte: seine Abhandlungen „über die Namen der Aposteln“ und seine Homilien „über die Verehrung der Heiligen“ erschienen in demselben in den Jahren 1829 und 1830» (Brentano 1854, pp. XL sgg.).

<sup>21</sup> Münch 1995, p. 131.

<sup>22</sup> Weingartner 1968, p. VIII.

<sup>23</sup> Ivi, p. 194.

<sup>24</sup> Brentano 1995, p.193.

<sup>25</sup> Reale 1995, pp. 268sgg.

ulteriori svolgimenti del proprio argomentare, perché imputa alla sua tavola delle categorie (o predicamenti) di avere un carattere rapsodico - che nel lessico kantiano è un termine sinonimo di asistematicità, di assenza di connessione o unità - e, perciò, di essere rimasta «sempre difettosa»<sup>26</sup>. Questa critica, per Trendelenburg, trae con sé ulteriori e profonde conseguenze, perché le categorie kantiane svolgono una funzione fondamentale anche nel pensiero hegeliano, benché in esso vengano diversamente fondate e giustificate, inserite in un altro contesto «e la dottrina delle categorie verrà ampliata a metafisica»<sup>27</sup>. Esse, comunque, sono la base, il sostrato, su cui poggia tutta la riflessione filosofica fino al filosofo di Stoccarda, il cui puro pensiero, «fonte assoluta delle categorie, non sorge all'improvviso»<sup>28</sup>.

Kant, sempre secondo Trendelenburg, «si è accostato a ragione ad Aristotele, ma senza profondo senso storico»<sup>29</sup>; da qui l'esigenza di una rinnovata ricerca delle origini e del senso delle categorie nello Stagirita, sulle quali si è molto scritto, ma sempre da un punto di vista limitato e senza prendere in considerazione le loro connessioni con gli altri aspetti del pensiero aristotelico: «si è perlopiù trascurato di spiegarle aristotelicamente a partire dallo stesso Aristotele»<sup>30</sup>. Ma quando si tratta di un aspetto come quello delle categorie o «concetti supremi e ultimi, che in quanto tali danno a tutti gli altri un ordine sicuro e un punto fermo» e «in un ben costruito sistema filosofico come quello aristotelico, manifestano tutte le loro relazioni e conseguenze», non basta «prenderle in considerazione nella loro nuda e cruda suddivisione»<sup>31</sup>.

Per questi motivi, nonostante tutto ciò che su di esse nel corso dei secoli è stato scritto, è necessario per Trendelenburg un rinnovato, ma soprattutto accurato e soddisfacente, studio sulle categorie aristoteliche. Tanto più che il discorso filosofico

---

<sup>26</sup> Kant 1983, § 10: «Da er aber kein Principium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er Kategorien (Prädikamente) nannte». Kant non si discosta da queste valutazioni critiche neanche nei *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), § 39: «Aristoteles hatte zehn solcher reinen Elementarbegriffe unter dem Namen der Kategorien zusammengetragen [...] allein diese Rhapsodie konnte mehr vor einen Wink vor den künftigen Nachforscher, als vor eine regelmässig ausgeführte Idee gelten, und Beifall verdienen». Nella dissertazione *De mundo sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), § 8, Kant già aveva accennato al problema delle categorie; poi, in una famosa lettera al suo allievo Marcus Herz, datata 21 febbraio 1772, aveva usato nei confronti di Aristotele espressioni critiche analoghe a quelle esposte successivamente nella *Kritik der reinen Vernunft*. Infatti, nel presentare a Herz il proprio programma di lavoro, Kant aveva parlato della propria esigenza di «ricondurre tutti i concetti della ragione interamente pura ad un certo numero di categorie», imputando nel contempo allo Stagirita di averle collocate «l'una accanto all'altra meramente a caso, così come le trovò» (Kant 1990, pp. 68-69).

<sup>27</sup> Trendelenburg 1963, p. 356.

<sup>28</sup> *Ivi.*, pp. 355-356.

<sup>29</sup> *Ivi.*, p. 270.

<sup>30</sup> *Ivi.*, p. 2.

<sup>31</sup> *Ibid.*

oggi giorno ristagna sempre di più; e la dialettica, dopo Hegel, egli scrive, ci appare «soltanto come un tentativo di trasformare in verità un errore»<sup>32</sup>; e, in particolare, «la produzione del metodo hegeliano si è arrestata [...] e la sua fede ingenua nella propria infallibilità è finita, e con essa il coraggio di nuove creazioni. Le relazioni del puro pensiero sono state dilacerate dal dubbio. E se tutti gli aspetti ristagnano, si impantanano e ammuffiscono, la fonte limpida d'acqua corrente deve essere cercata altrove»<sup>33</sup>.

Queste ragioni giustificano il ritorno allo Stagirita - che, secondo il filosofo di Eutin, non è stato ancora adeguatamente compreso nei suoi nodi teoretici fondamentali -, spinti dal bisogno di apprendere da lui e dai suoi testi e di utilizzarne i principi per la soluzione di «compiti attuali»<sup>34</sup>.

Anche per Brentano:

«nessuno dei moderni sistemi si è posto a fondamento di una visione duratura, e ammesso anche il contrario, dal momento che ciò a cui mirano le teorie moderne, indagando intorno alle categorie, non ha nulla a che vedere con l'obiettivo perseguito da Aristotele, non si può comunque affermare che esse abbiano sostituito con qualcos'altro le vecchie categorie. Ci si chiede, ora, se si possa ammettere che quanto è vissuto così a lungo sia privo di capacità di vita, o se invece lo scopo *che è il vero scopo della tavola delle categorie*, sia stato con esse effettivamente raggiunto. Non ci resta che aggiungere che la nostra opinione inclina per un giudizio favorevole. Ci siamo impegnati a condurre la precedente indagine per lo più in modo da permettere che, presupposta la correttezza di altre opinioni aristoteliche, la dottrina delle categorie si sviluppasse con un tipo di necessità interna. Poiché, però, altri attenti ricercatori e amici del nostro filosofo sono a questo proposito di diversa opinione, ne deriva per noi il compito di tentare, per quanto ne saremo capaci, di superare le loro obiezioni e respingere i loro attacchi»<sup>35</sup>.

Questo atteggiamento di fondo, che trova voce e continuità anche nell'opera di Brentano su *La psicologia di Aristotele* (1867) e si traduce in una esplicita difesa del problema gnoseologico così come esso venne affrontato e risolto da Aristotele, avviene in un contesto culturale, come abbiamo visto sopra, sia per Trendelenburg sia per Brentano caratterizzato da profonda indigenza o meglio dalla «più miseranda decadenza della filosofia», in cui il filosofo di Aschaffenburg per sua dichiarata

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. XI.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. X.

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

<sup>35</sup> Brentano 1995, p. 176.

ammissione non può «trovare autore migliore del vecchio Aristotele, alla cui non sempre facile comprensione» gli è di grande aiuto san Tommaso d'Aquino<sup>36</sup>.

Perciò, anche il testo di Brentano sulla psicologia di Aristotele vuole essere una opposizione esplicita alla interpretazione di Hegel e della scuola hegeliana<sup>37</sup>, accusata di voler disporre di Aristotele «a proprio piacimento, nel senso di fare di ogni filosofo tutto ciò che ci torna più utile» e di avere così una «maniera di costruire la storia *a priori* secondo un modello preconstituito»<sup>38</sup>. La discussione portata avanti da Brentano si snoda, in particolare, in un duro contrasto, a volte con una «opposta visione» come è il caso della interpretazione delle affermazioni di Aristotele sulla divinità<sup>39</sup>, con Zeller che si muoveva per non pochi aspetti nell'orbita delle idee del filosofo di Stoccarda<sup>40</sup>.

### **Le 25 tesi di abilitazione e la *Probevorlesung* su Schelling (1866)**

Questo nucleo di problemi, e i motivi di fondo che lo caratterizzano nella loro più profonda fisionomia, ebbe una particolare incidenza anche nelle prove che Brentano

---

<sup>36</sup> Lettera di Brentano a Kraus, del 21 marzo 1916, ora in Brentano 1977, p. 291. Brentano ripetutamente riconosce questo suo debito nei confronti dell'Aquinate. Ad esempio, nell'opera *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, data alle stampe nel 1911 (Felix Meiner Verlag, Hamburg), a p.1, afferma di aver inteso sin dagli inizi promuovere la comprensione della filosofia aristotelica, seguendo due direttrici: 1) attraverso la rilettura e la chiarificazione testuale delle sue dottrine più importanti; e 2) con la riscoperta di nuove *Hilfsquellen*, cioè dei commentari di San Tommaso, in cui alcuni insegnamenti di Aristotele si trovano «richtiger als bei späteren Erklärern dargestellt».

<sup>37</sup> Brentano 1989, p. X.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 192.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Brentano 1882, Brentano 1883 e Brentano 1986, pp.217-223. Su queste polemiche, si veda George 1986, pp. IX-X; poi Berti 1992, pp.12-14. In merito, Fabro 1983, p. 21, n. 17, afferma: «Fece epoca a suo tempo la polemica ad alto livello sul 'creazionismo' di Aristotele fra il Brentano e lo Zeller; il primo sosteneva una tesi decisamente affermativa, mentre il secondo stava non meno decisamente per la negativa [...] Prese le parti del Brentano, in difesa dell'esegesi creazionistica di Aristotele, proposta dall'Aquinate (contro gli Averroisti), al quale si riallaccia esplicitamente il Brentano, il grande Trendelenburg che anche Kierkegaard prese a maestro del suo realismo contro Hegel e gli hegeliani (cfr. Papirer, V A 98; VI A 155; spec. VIII A 18 [...] Questo riconoscimento di Trendelenburg e Brentano verso l'Aquinate è senz'altro il più significativo di tutto l'Ottocento». Per un quadro della letteratura su Zeller, cfr. AA.VV., *Seminario su Eduard Zeller*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 19, 1989, pp.1065-1254. Sull'interpretazione che Zeller dà di Aristotele, si veda Berti 1989, p. 1242: «A tale dottrina egli muove la nota critica già avanzata da Kant e ripetuta da Hegel, ossia il carattere 'rapsodico' dell'esposizione delle categorie e la mancanza di una loro deduzione logica». Di recente è uscito su Zeller il volume a c. di G. Hartung, Eduard Zeller, Walter de Gruyter Verlag, Berlin 2010. Tra gli studi più recenti sull'Aristotelismo nell'Ottocento, cfr. G. Hartung, C.G. Kin, Chr. Rapp, Eds., *Aristotelian Studies in 19th Century Philosophy*, De Gruyter, Berlin 2019.

affrontò per il conseguimento della libera docenza in filosofia. Purtroppo, su queste vicende come anche in non pochi altri casi, la letteratura che su di lui gravita ha ritenuto opportuno non attardarsi troppo. Eppure questa pagina cruciale avrebbe meritato maggior attenzione. Lo stesso Brentano, tra l'altro, riprese quasi nella sua integralità la lezione del 1866 su Schelling in una conferenza che lesse nel 1889 a Vienna, a dimostrazione dell'importanza che gli attribuiva<sup>41</sup>.

Ma vediamo di individuarne le ragioni costitutive.

Il 14 luglio 1866, Brentano presentò una dissertazione su *La psicologia di Aristotele* (pubblicata, poi, nel 1867), 25 tesi in latino e tenne una lezione di prova sulla filosofia di Schelling.

Il Senato accademico dell'Università di Würzburg, in data 11 luglio 1866, secondo le norme statutarie allora vigenti nell'ateneo, aveva incaricato due suoi componenti, i professori Heinrich von Bamberger (il celebre medico!) e Franz Seraph Hettinger (Aschaffenburg 1819 – Würzburg 1890)<sup>42</sup> - legato da rapporti di solida amicizia con la famiglia di Franz Brentano<sup>43</sup> - di far parte della commissione valutatrice delle prove per poter conseguire la libera docenza e di redigere un resoconto<sup>44</sup>. Il giorno 14 dello stesso mese, poi - come risulta dal resoconto firmato

---

<sup>41</sup> Cfr. Brentano 1968, pp. 101-132. Nelle pp.107-122 viene riprodotta la *Probevorlesung* del 1866 *Über Schellings Philosophie in ihren verschiedenen Phasen, Darstellung und Kritik*, che poi Brentano utilizzò anche nella conferenza letta nel 1889, con una nuova, breve, introduzione e una diversa conclusione. Nel testo pubblicato in Brentano 1968, sono indicate tipograficamente (con l'uso di diversi caratteri a stampa) le parti riprese da Brentano nel 1889 e le pagine del testo del 1866 lasciate cadere, perché ormai superate: Brentano aveva nel frattempo lasciato la Chiesa cattolica. Cfr. le *Anmerkungen des Herausgebers*, ossia Oskar Kraus, in Brentano 1968, pp.159-165 e, in particolare, la nota 5, dove si parla dei criteri editoriali seguiti nel dare alle stampe entrambi i testi.

<sup>42</sup> Heinrich von Bamberger (1822-1888) nel 1854 venne nominato professore di patologia terapeutica a Würzburg, che lasciò nel 1872 per andare a Vienna.

<sup>43</sup> Su Hettinger, cfr. Biser 1975, pp. 409-441; poi Ganzer 1982, pp. 329-354. Hettinger nacque ad Aschaffenburg e, dopo il dottorato in teologia a Roma, svolse attività come cappellano ad Alzenau (1845-1847), dove ebbe modo di conoscere e frequentare la famiglia Brentano che si era appena stabilita a Wasserlos nei pressi di Alzenau. Per questo motivo, la sorella maggiore di Franz Brentano, e cioè «Ludovika war am 25. Juli 1857 in Aschaffenburg durch den mit ihrer Familie befreundeten Professor Hettinger mit dem Engländer Sir Peter Le Page Renouf...getraut worden» (Freudenberger 1969, p. 138). Nel periodo in cui Brentano consegue la libera docenza, Hettinger è «längst eine der einflussreichsten Gestalten der Würzburger Theologischen Fakultät» (Ganzer 1982, p. 412), tanto che nel 1862-63 e, poi, nel 1867-68 venne eletto rettore dell'Università. Hettinger considerava l'idealismo tedesco con crescente sospetto e avversione; e di conseguenza ebbero molto influsso sul suo pensiero autori neoscolastici come Kleutgen, Perrone, Patrizi e soprattutto Passaglia (Biser 1975, p.411), tanto che la «Kennzeichnung seiner eigenen Theologie [...] ist charakteristisch für jene theologische Strömung, die global als neuscholastische Richtung bezeichnet wird» (Ganzer 1982, p. 329). Durante la discussione delle tesi di Brentano per la libera docenza criticò due delle tesi presentate, ma senza con ciò che egli «seine prinzipielle Zustimmung zu Brentanos Auffassung riviidiert hätte» (Biser 1975, p.412).

<sup>44</sup> Per tutti questi aspetti, si veda Freudenberger 1969, pp.135-137.

da Bamberger e Hettinger, redatto però dal solo Hettinger, che, per lo stile e il modo in cui tratta gli argomenti, è da considerare il solo ed effettivo estensore materiale del testo - si ebbe la discussione pubblica delle 25 tesi presentate da Franz Brentano e la lezione di prova. Vi presero parte, oltre al pubblico, i membri e il decano della facoltà di filosofia, i due docenti incaricati dal Senato accademico. Dopo la lettura del *curriculum vitae* di Brentano da parte dell'allora decano della facoltà e alcune parole introduttive di Franz Hoffmann (Aschaffenburg 1804-Würzburg 1881), l'inizio formale della discussione venne affidata a quest'ultimo, discepolo ed editore infaticabile delle opere di Baader assieme all'amico Ch. B. Schlüter che aveva accolto per primo a Münster e manifestato grande stima nei confronti di Franz Brentano<sup>45</sup>.

Hoffmann nella procedura seguita da Brentano per conseguire la libera docenza, «non fece nessuna difficoltà»<sup>46</sup> perché, come dirà nel 1870, prendendo posizione contro la richiesta di Brentano di diventare ordinario, «sarebbe stato ingiusto, iniquo, escluderlo dal conseguimento della libera docenza e togliergli la possibilità di guadagnarsi un profilo in filosofia». Per queste ragioni lo sostenne, nel 1866, «nel modo più amichevole possibile»<sup>47</sup>.

Hoffmann giudicò, infatti, il lavoro di abilitazione di Brentano su *La psicologia di Aristotele*, come uno scritto che «tra tutti i lavori presentati nell'arco di un cinquantennio nella nostra facoltà di Filosofia occupa il primo posto»<sup>48</sup>, per poi passare a discutere le tesi 4, 5 e 8. Ulrichs scelse la tesi 24 e Hettinger la 2 e la 3. Brentano, come risulta dagli atti redatti dalla commissione giudicatrice, sfruttò 1 ora e 1/2 di tempo per un dibattito scientifico che gli dette spazio e modo di mettere in evidenza

«l'acutezza del suo ingegno, la chiarezza e la precisione dei suoi concetti, la facilità nel riassumere le idee altrui, la sicurezza del suo argomentare, il genuino carattere scientifico del suo metodo, così come anche, e non da meno, la capacità di render conto della versatilità del suo sapere sul terreno della filosofia e delle scienze esatte. In lui, alla forza della convinzione, si uniscono modi che conquistano: alla dignità

---

<sup>45</sup> Ch. B. Schlüter fu, assieme a Hoffmann, Julius Hamberger e altri, uno dei curatori delle opere di Baader. Per lui Baader e Günther «gingen ihm auf als 'die grossen Lichter in der christlichen Wissenschaft'»; poi, «in die Jahre seiner Habilitation schon fällt die persönliche Freundschaft mit Baader [...] und 1833 [...] Baader hatte damals einen Kreis von Anhängern in Münster, die sich wiederum um Schlüter sammelten und von da weitere Kreise zogen» (Nettesheim 1960, pp.16-17). Per un lavoro d'insieme su Hoffmann si veda Haefner 1941.

<sup>46</sup> Freudenberger 1969, p.187.

<sup>47</sup> *Ivi*, pp. 460-461.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 136. Comunemente, invece, si è convinti che sia stato l'allora decano della Facoltà di filosofia, ossia Osann, a dare questo giudizio. Si veda, Albertazzi 1999, p. 8: «l'impressione di Brentano sulla facoltà è enorme: lo stesso decano osserva che *La psicologia di Aristotele* è da considerare il prodotto migliore degli ultimi cinquant'anni della facoltà».

dell'uomo di scienza si associa una gradevole riservatezza. Calma, chiarezza, precisione dei concetti e profondità li dobbiamo considerare come il carattere proprio delle sue argomentazioni. Nella sua lezione di prova egli ha esposto e criticato il processo evolutivo di Schelling. Per Brentano, è stato un compito fin troppo facile dominare una materia così ricca e difficile nello spazio ristretto di una breve lezione e presentare al pubblico in un tutto armonizzato, organicamente strutturato, lo sviluppo spirituale del grande filosofo tedesco. Egli lo ha svolto con perizia e con successo. Nel fissare e cogliere i principali periodi della filosofia di Schelling, li ha caratterizzati con pochi, decisi tratti, ne ha mostrato i punti di collegamento e dimostrato le loro connessioni intime, ha dato prova di studi approfonditi e di dimestichezza nella conoscenza della filosofia più recente.

Dalla chiarezza e dalla trasparenza della sua trattazione critica, sotto ogni punto di vista equilibrata, dalla esposizione vigorosa, libera da ogni frivolo giro di parole e proprio per questo avvincente, chiara e bella nella sua semplicità, abbiamo tratto la convinzione che la facoltà di filosofia avrà nel Dr. Brentano un docente produttivo e stimolante [...]»<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Diamo, qui di seguito il testo tedesco (15 Juli 1866) della *Gesamterbericht der Senatskommission*, firmata da Bamberger e Hettinger, a proposito della procedura per la libera docenza seguita da Franz Brentano e del suo esito. Esso è stato da noi trascritto dal *Current* e controllato sulla base del materiale d'archivio dell'Università di Würzburg (*Personalakten Franz Brentano*).

«Im Auftrage eines hohen Rectorats verfassten schriftlich die unterzeichnete Senatskommission zugleich mit dem Dekan und den Mitglieder der philosophischen Facultät gestern d. 14 Juli 10 Uhr morgens in den Hörsaal III b, in welchem die Habilitation des obengenannten Dr. F. Brentano stattfinden sollte. Nachdem der zeitliche Dekan in sakkundiger Weise das curriculum vitae desselben bekannt gegeben, eröffnete Herr Professor Dr. Franz Hoffmann die Disputation. Nach einigen Einleitenden Bemerkungen, in welchen derselbe [Hoffmann] die Bedeutung der von Dr. Brentano gefassten Habilitationsschrift hervorhob, die unter allen im Laufe eines halben Jahrhunderts an hiesiger philosophischer Facultät eingereichten Arbeiten den ersten Rang einnehme, begann derselbe seinen Angriff auf Th. 4. 5. und 8, folgten Professor Dr. Ulrichs und Prof. Dr. Hettinger, bez. jener zum Th. 24, dieser Th. 2 u. 3 zum Gegenstand der Disputation machten.

Diese bis 11 ½ Uhr wissenschaftliche Debatte gab dem Defendenten hinlänglich Gelegenheit den Scharfsinn seines Geistes, die Klarheit und Präcision seiner Begriffe, die Leichtigkeit in der Auffassung fremder Ideen, die Sicherheit seiner Entwicklungen, den ächt wissenschaftlichen Charakter seiner Methode, sowie nicht minder die Vielseitigkeit seines Wissens auf den Gebieten der Philosophie und exacten Forschung darzuthun. Mit der Kraft der Überzeugung verbinden sich in ihm gewinnende Formen, mit der Würde des Mannes der Wissenschaft ist eine wohlthuende Bescheidenheit gepaart. Ruhe, Klarheit, Präcision und Gründlichkeit müssen wir als den wesentlichen Charakter seiner Erörterungen bezeichnen.

Als Probevorlesung war eine Darstellung und Kritik des Entwicklungsprozesses Schellings Gegenstand. Einen so reichen und inhaltschweren Stoff zu bewältigen in dem engen Rahmen einer kurzen Vorlesung zu fassen und in einem abgerundeten, organisch gegliederten Ganzen Geistesgang des grossen deutschen Denkers seinen Zuhörern vorzuführen war ihm allzu leichte Aufgabe. Brentano hat sie mit Glück und Geschick gelöst. Indem er die Hauptperioden der Philosophie Schellings fixierte und mit wenigen kräftigen Zügen [...] diese charakterisierte, die Anknüpfungspunkte aufzeigte, und ihren inneren Zusammenhang nachwies, beurkundete er eingehenden Studien und Vertrautheit mit der

Il 16 luglio 1866 il decano della facoltà di filosofia, G.W. Osann, in un resoconto inviato al Senato accademico della stessa università, in cui presentava le conclusioni a cui erano giunti i membri della facoltà in una riunione dedicata alla *venia docendi* di Franz Brentano, concludeva dicendo:

«[...] ieri è stata accolta la procedura di abilitazione del Dr. Franz Brentano. - Essa è iniziata alle 10 ed è terminata alle 12 ¼. Delle tesi presentate vennero fatte oggetto di discussione le tesi 3, 4, 5 e 24 [...]. Dopo questa discussione, il Dr. Brentano ha tenuto una conferenza su di un tema preannunciato 3 giorni prima: “Über die Hauptentwicklungstufen der Philosophie Schellings und der wissenschaftliche Wert der letzten Phase ihrer Gestaltung”. Concluso quest’ultimo atto accademico, i membri della facoltà hanno tenuto una riunione e nella stessa hanno dichiarato che le prestazioni del Dr. Brentano nell’atto accademico appena concluso sono da ritenere pienamente soddisfacenti»<sup>50</sup>.

Ma qual è l’importanza delle tesi e della lezione tenuta da Brentano su Schelling nel 1866?

Su di esse non si è scritto quasi nulla, tranne qualche cenno e qualche timida nota redatta da Oskar Kraus<sup>51</sup>, che tra l’altro sbaglia nel riportare il titolo della conferenza di Brentano; e, poi, ci sono delle accurate, sia pure scarse e sintetiche, informazioni nell’opera di Th. Freudenberger<sup>52</sup>, che fa riferimento a documenti riguardanti la carriera di Franz Brentano sepolti nell’archivio dell’Università di Würzburg<sup>53</sup>. Una loro accurata analisi fornisce non poche sorprese e informazioni finora quasi del tutto trascurate da altri studiosi. L’importanza di questi testi, in particolare, è decisiva per poter intendere in tutta la loro portata gli orientamenti giovanili di Brentano, che si approfondiscono soprattutto nella disamina che egli fa di Schelling e nella discussione e precisazione delle sue famose 25 tesi. L’assunto base delle prime quattro sue tesi, infatti, era una protesta metodologica contro i sistemi speculativi post-kantiani; e negava ogni validità alla divisione tra scienze esatte e

---

Geschichte der neueren Philosophie. Aus der Übersichtlichkeit und Durchsichtigkeit der Behandlung seiner nach allen Seiten hin masshaltenden Kritik, der markigen, von allen eitlen Wortschwall freien und eben desswegen anziehenden, klaren und in ihrer Einfachheit schönen Darstellung gewannen wir die Überzeugung, dass die philosophische Facultät an Dr. Brentano einen fruchtbaren und anregenden Lehrer gewinnen wird [...] Um 12 ½ Uhr war der Habilitationsact geschlossen» (Act des Rectorats und Senats der königl. Universität Würzburg. Betreff. Dr. Phil. Franz Brentano, Archiv des Rektorats u. Senats der Universitäts Würzburg, Nr. 389).

<sup>50</sup> Freudenberger 1969, p. 135, nota 3.

<sup>51</sup> Cfr. O. Kraus, in Brentano 1968, p.107, dove si dice erroneamente che Franz Brentano tenne una conferenza dal titolo *Über Schellings Philosophie in ihren verschiedenen Phasen. Darstellung und Kritik*.

<sup>52</sup> Freudenberger 1969, pp.135-140.

<sup>53</sup> *Ibid.*

scienze speculative. È da tener presente, poi, che tutte le tesi vennero elaborate assieme alla lezione di prova su Schelling e al volume sulla psicologia di Aristotele dato alle stampe nel 1867.

### **Il contesto della Probevorlesung**

In questo contesto, si inserisce il tema della lezione pubblica che riguardava, come risulta dalla documentazione dell'Università di Würzburg relativa al conseguimento della libera docenza, *Über die Hauptentwicklungstufen der Philosophie Schellings und der wissenschaftliche Wert der letzten Phase ihrer Gestaltung*<sup>54</sup>. Si trattava, come ricorda lo stesso Brentano, della «prima conferenza pubblica in assoluto» e su di un argomento che gli era stato assegnato dalla commissione esaminatrice tre giorni prima della lezione, in busta chiusa e sigillata. Fu la cosiddetta *Probevorlesung*, chiamata anche *Probelehrveranstaltung*, che di norma è collegata al conseguimento della libera docenza, e il cui scopo principale è la verifica pubblica delle capacità e delle competenze didattiche e di attitudine al dibattito scientifico del candidato all'insegnamento accademico<sup>55</sup>.

Con questo testo, che verrà, ad eccezione dei due paragrafi conclusivi, ripreso in una conferenza tenuta il 17 dicembre 1889 a Vienna e, poi, edito integralmente nel volume *Über die Zukunft der Philosophie*, dato alle stampe 1929, da Oskar Kraus, il giovane Franz Brentano fa i conti con Schelling, visto come colui<sup>56</sup> che era «am meisten für die Philosophie jener Tage typisch». Lo stesso Hegel, secondo Brentano, che «neben Schelling in die Wahl kommen konnte», «hat nie den Naturforschern in solchem Grade imponiert. Auch sind seine Spekulationen aus Schellingher Wurzel entsprungen und sind darum Gebilde desselben Langesgeistes. Auch hat Hegel sich jahrelang Schelling ganz untergeordnet, und mit ihm philosophierend, sich zu seinen eigenen Spekulationen vorgeübt»<sup>57</sup>.

Ma come valuta Brentano la filosofia di Schelling?

La chiarificazione di questo interrogativo esige di avere un quadro sufficientemente chiaro delle intenzioni di Brentano nel 1866, anche nei suoi rapporti con i colleghi dell'Università di Würzburg e in particolare con Hoffmann. Brentano, nella premessa alla conferenza del 1889 tenuta a Vienna, in cui riprende in gran parte il testo del 1866, dice di aver tenuto la sua prima conferenza pubblica in una Università in cui la presenza delle idee di Schelling era molto forte e di esser stato

---

<sup>54</sup> Habilitation als Privatdozent der Philosophie Dr. F. Brentano betreff., Würzburg, 15 Juli 1866, Acten des Rectorats und Senats der königl. Universität Würzburg, Nr.389; cfr., in merito, anche Freudenberger 1969, pp.135-136.

<sup>55</sup> Brentano 1968, p.106.

<sup>56</sup> *Ivi*, p.105.

<sup>57</sup> *Ivi*, p.105.

costretto a «procedere con raddoppiata cautela perché i miei giudici erano nello stesso tempo il partito che mi era nemico; ed essi mi conoscevano come nemico, perché entrai in lizza a viso scoperto, giacché tra le 25 tesi che allora proposi alla pubblica discussione, vi era una, che essi presero subito a bersaglio, che diceva: Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientia naturalis est»<sup>58</sup>.

La versione dei fatti, qui fornita da Brentano, diverge non poco dalla documentazione presente nell'archivio dell'Università di Würzburg e soprattutto la presentazione che egli fornisce di Hoffmann non risponde al vero. E la letteratura che di lui si è occupata, si è sempre e soltanto accontentata di riproporre questa sua versione dei fatti senza sentire il bisogno di vagliarla con distaccato senso critico. Per intendere l'orizzonte speculativo in cui il giovane Brentano dovette muoversi a Würzburg, occorre uscire da questa situazione arbitraria.

Ad esempio, Brentano parla di Hoffmann come di un allievo diretto di Schelling e un continuatore della sua filosofia. Ora, Hoffmann, è vero, si era occupato ampiamente di Schelling, ma quasi sempre esclusivamente in rapporto a Baader; e venne considerato «solo come allievo di Baader»<sup>59</sup>. Aveva, è vero, seguito anche le lezioni di Schelling a München, dove voleva concludere gli studi e conseguire i vari gradi accademici. Infatti, nell'anno 1829-30, tra gli annunci della Facoltà di Filosofia, il 31 luglio compare la notizia che: «il sig. Hoffmann da Aschaffenburg intende conseguire il dottorato e ha consegnato una dissertazione sulla grazia divina e la libertà umana»<sup>60</sup>. Tuttavia, la tesi venne valutata molto negativamente da Schelling che scrisse contro di essa un durissimo giudizio dettagliato e concluse dicendo che in essa non c'era nessuna «traccia di talento personale e in particolare di capacità di istituire dei collegamenti filosofici e di svilupparli [...] solo un vuoto periodare, incomprensibile e non compreso»<sup>61</sup>. Una tale critica distruttiva non rimase senza conseguenze anche sul piano accademico e, infatti, portò al rigetto della tesi da parte della facoltà di filosofia di München. Schelling stesso, in prima persona, propose e ottenne che il lavoro venisse respinto. Nel 1831, Hoffmann, dopo che nel frattempo era riuscito ad addottorarsi con una nuova tesi sulla dialettica di Platone, inoltrò al Ministero degli interni la domanda di una borsa di studio per un soggiorno di ricerca a Berlino o a Bonn, che gli venne respinta. Il 31 dicembre dello stesso anno, infine, avanzò la stessa richiesta al senato accademico dell'Università di Würzburg, che a sua volta chiese il parere della Facoltà di filosofia. Schelling, venuto a conoscenza dell'iniziativa di Hoffmann, intervenne di nuovo per far respingere la richiesta, che non venne soddisfatta, e usò parole ancor più risolutive di quelle espresse in precedenza; parlò, infatti, del «sig. Dr. Fr. Hoffmann, che con la sua prima dissertazione consegnata alla Facoltà aveva mostrato di essere un fanatico e con le

---

<sup>58</sup> *Ivi*, p.106.

<sup>59</sup> Haefner 1941, p.21.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ivi*, p.22.

sue tesi ancora allegate ha dimostrato che gli manca del tutto una solida formazione classica»<sup>62</sup>. In ultimo, il 21 ottobre 1832, Hoffmann, nonostante tutti questi incidenti di percorso e queste valutazioni negative, ebbe il coraggio di chiedere di poter conseguire presso l'università di Monaco la libera docenza. La facoltà, il mese successivo, rifiutò all'unanimità la richiesta. Il rettorato dell'Università e lo stesso ministro degli interni, competente anche per le cose di cultura, chiesero un giudizio motivato di questo rifiuto; e Schelling, «si impose forte del suo potere intatto che egli aveva nella Monaco del re Ludwig I. Il 6 aprile 1833 dal ministero degli interni giunse la risposta negativa»<sup>63</sup>. La posizione di Schelling era chiara: «non voleva in nessun caso dare spazio a Hoffmann all'interno della facoltà di filosofia di Monaco»<sup>64</sup>. Questa bocciatura si inseriva nell'ambito della «guérilla larvée que Schelling et les collègues protestants livrent au parti catholique ultramontain rassemblé autour de l'Eos, et dont les chefs de file étaient Görres, Baader, Ringseis, Döllinger»<sup>65</sup>.

Per via di questa avversione, Hoffmann non riuscì mai ad occupare una cattedra di filosofia a Monaco; e ottenne, nel 1834, per intervento sul re del ministro Principe di Wallerstein, solo un posto come docente di filosofia nel Lyzeum di Amberg e, nel 1835, venne trasferito a Würzburg, al posto di Johann Jakob Wagner – considerato da Brentano impropriamente solo come seguace di Schelling - che andava in pensione<sup>66</sup>, per insegnarvi filosofia teoretica e pratica e dove rimase fino alla fine della sua carriera.

Hoffmann, negli anni successivi, prenderà sempre posizione contro Schelling e a favore di Baader, soprattutto con alcune ricerche storiche «particolarmente importanti»<sup>67</sup>. Il pensiero di Schelling venne da lui ripetutamente criticato: come contraddittorio, privo di un effettivo metodo e di un vero sistema<sup>68</sup> e combattuto come una concezione del mondo pervasa fino alla fine dal panteismo<sup>69</sup>. Tanto che, in una lettera indirizzata a Ch. B. Schlüter, il 13 aprile 1943, Hoffmann così si esprime: «da Schelling non c'è da aspettarsi alcun sistema di filosofia; egli non solo non supererà Hegel, ma non riuscirà neanche ad eguagliare i pregi del suo metodo. Le sue

---

<sup>62</sup> *Ivi*, pp.27-28.

<sup>63</sup> *Ivi*, p.31.

<sup>64</sup> *Ivi*, p.30.

<sup>65</sup> Tilliette 1999, p.284.

<sup>66</sup> Haefner 1941, p. 31, nota 3: «Wagner schloss sich zunächst an die Naturphilosophie Schellings eng und mit Begeisterung an, indem er dessen Gedanken nur in mehr mathematischer Weise auszuführen suchte. Durch die theologischen und neuplatonischen Elemente, die später in Schellings Philosophie hervortraten, wurde er ihm ganz entfremdet, sodass er ihn sogar aufs heftigste angriff. Ueberweg-Oesterreich, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 4. Teil, 12. Aufl., Berlin 1923, S.58».

<sup>67</sup> *Ivi*, p.78.

<sup>68</sup> *Ivi*, pp. 87 e 99.

<sup>69</sup> *Ivi*, p.102.

lezioni, con tutta la genialità dell'uomo, sono un mare di contraddizioni tra le più strane, e in esse non c'è nulla di positivo e di razionale»<sup>70</sup>.

Già alla luce di questo confronto, risulta evidente che le affermazioni di Brentano su Hoffmann schellingiano e discepolo di Schelling sono fuorvianti ed è necessario chiarire meglio il suo rapporto con Hoffmann<sup>71</sup>. La lezione di prova del 1866 può essere qui di aiuto. Gioverà, innanzitutto, collazionare alcuni passi centrali di questo testo con alcune delle opere più significative di Hoffmann.

### **Il testo della Probevorlesung**

La *Probevorlesung* di Brentano prende in esame ed espone i principali aspetti della filosofia di Schelling nelle sue varie fasi e la prospettiva con cui egli guarda la sua riflessione è sin dall'inizio oltremodo critica: le contesta, infatti, coerenza e unità. Questa valutazione, caratterizzata da una continua polemica nei riguardi della filosofia di Schelling, orienta tutto l'ulteriore svolgimento delle argomentazioni di Brentano.

La filosofia di Schelling, egli dice, è composta di parti che non si integrano tra di loro per formare un vero e proprio sistema organico, cioè è il frutto di «una serie di fasi» che nel corso dello sviluppo della riflessione di Schelling si diramano in una diversità di affermazioni «contraddittorie [...] e questo persino negli aspetti centrali del sistema». Schelling non ha mai ammesso questa verità e si è sempre illuso che la filosofia della sua tarda maturità non fosse altro che una prosecuzione della filosofia dell'identità e non, come invece i suoi critici più acuti hanno ben visto, un profondo mutamento di prospettiva<sup>72</sup>.

La filosofia di Schelling nel suo sviluppo non è mai diventata un «*einheitliches Ganzes*» o meglio «*war nicht sowohl die Entfaltung ein und derselben beharrlich festgehaltenen philosophischen Grundanschauung nach der verschiedenen Seiten der Wissenschaft hin*», «*eine wiederholte Umbildung der Grundansicht des Philosophen selbst*»<sup>73</sup> e nelle sue varie fasi, a partire soprattutto dagli anni 1804-1809, si è accostato sempre di più al Cristianesimo, credendo di poter trovare una

---

<sup>70</sup> *Ivi*, p.87.

<sup>71</sup> Queste opinioni sono insostenibili alla luce delle fonti documentarie più recenti, anche se esse godono di ampia diffusione. Tanto che persino una autrice come Gilson 1955, p. 57, nel suo volume, tutto dedicato alla questione del metodo in Franz Brentano, riprende in pieno, senza nessun controllo delle fonti, i ricordi di F. Brentano e quelli di Stumpf 1919, p.8. Lucie Gilson parla, infatti, di «Hoffmann et Maier», che «représentent alors la philosophie» di Schelling a Würzburg e, poi, del fatto che Brentano sostenne le proprie tesi «devant un jury composé presque uniquement des élèves de Schelling, il engage résolument la lutte» (*ivi*, p.57). La Gilson sviluppa tutto il proprio discorso alla luce di queste affermazioni prive di qualsiasi fondamento.

<sup>72</sup> Brentano 1968, p.107.

<sup>73</sup> *Ivi*, p.107.

consonanza tra il suo panteismo delle origini e la costruzione di un teismo frutto della sua ultima speculazione, senza riuscire nel suo intento. In particolare, ha subito l'influsso di Baader e questo ha determinato la trasformazione del suo pensiero in senso teistico. Prima egli era «tutto impigliato nelle maglie del panteismo. Partito dal panteismo soggettivo di Fichte aveva fatto rotta a vele spiegate sul più significativo rappresentante del panteismo, Spinoza»<sup>74</sup>. Ora, tuttavia, nonostante l'assunzione nel suo sistema di nuovi elementi,

«il sistema dell'identità nei suoi lineamenti di fondo non viene messo in questione, come lo ha mostrato in maniera irrefutabile specialmente il signor Professor Franz Hoffmann, nella prefazione alla seconda edizione dei *Kleinen Schriften* di Franz von Baader, con numerose pezze d'appoggio prese da tutti gli scritti fino ad allora apparsi di Schelling. Anche in tempi più recenti lo stesso autore, negli articoli sulla dottrina di Dio di Schelling, pubblicati in *Athenäum*, ha messo in chiaro la stessa cosa»<sup>75</sup>.

Qui, Brentano, come appare evidente, segue apertamente l'interpretazione di Franz Hoffmann, per il quale proprio l'influsso di Baader fa sì che in Schelling ci sia una rottura col suo precedente panteismo. Tutto ciò non significa, comunque, che egli si sia del tutto liberato dai suoi errori precedenti, ma soltanto che la «tendenza del suo sistema ora è perlomeno diventata teistica», tanto che egli parla sempre di più di personalità di Dio - cosa che prima aveva negato nel modo più perentorio -; poi, smette di identificare il finito col male e giunge ad un sistema in cui mette in questione molte delle convinzioni precedenti, che, anche se ancora avvolto in tratti panteistici, possiamo definire nei suoi lineamenti fondamentali come teista.

La convergenza di fondo tra Brentano e Hoffmann su questo nucleo di problemi è piena e la si rileva persino nello stesso uso terminologico. Per Brentano, infatti, Schelling cerca di identificare panteismo e teismo, che sono posizioni tra di loro contrapposte, e poi parla di processualità in Dio e nel mondo, ma «il processo in Dio e il processo nella genesi del mondo sono intrecciati l'un con l'altro, e perciò non è possibile trovare in Schelling una pura dottrina della creazione. Gli errori della filosofia della natura del periodo giovanile di Schelling continuano dunque ad agire fin nella tarda maturità, anche se perdono qualche tratto urtante e mantiene fino all'ultimo e fin troppo la sua verità un'arguta osservazione di Franz von Baader che la filosofia di Schelling è come un'avvenente penitente che si sofferma sui precedenti passi falsi con un ricordo troppo dolce»<sup>76</sup>.

Anche qui, una volta di più, per quanto riguarda l'interpretazione di questo punto nodale della filosofia di Schelling, Brentano si colloca sulla scia di Hoffmann,

---

<sup>74</sup> *Ivi*, p.114.

<sup>75</sup> *Ivi*, p.115.

<sup>76</sup> *Ivi*, p.120.

in particolare del suo saggio *Franz von Baader in seinem Verhältniss zu Hegel und Schelling*. In esso, infatti, Hoffmann afferma che ci sono state «svolte e mutamenti» nella filosofia di Schelling e «nel modo più palese in contraddizione tra di loro»<sup>77</sup>; poi scrive che Schelling

«credette erroneamente [...] che il nuovo punto di vista non escludesse in maniera perentoria il precedente, ma dovesse soltanto integrarsi in esso [...] pensò così di mettere insieme le posizioni naturalistiche e quelle panteistiche; le fece così confluire nel teismo che aveva abbracciato e pensò di collegarle tra di loro e porle sullo stesso piano senza contraddire il principio teistico: così corruppe il suo teismo con rappresentazioni panteistiche e il suo panteismo (secondo il suo giudizio considerato come tentativo di costruire un sistema coerente), con elementi teistici. Così, in ogni caso, è innegabile che il teismo diventò dominante, perlomeno come tendenza, nello spirito di Schelling al di sopra dei resti delle rappresentazioni e degli errori panteistici»<sup>78</sup>.

Tuttavia, continua Hoffmann, Schelling «sovrastato del tutto da Spinoza, anche dove egli lo voleva superare, cadde del tutto a vele spiegate tra le braccia del panteismo»<sup>79</sup>. Soltanto con lo scritto *Ricerche sulla libertà umana* Schelling sperimentò «la svolta decisiva»<sup>80</sup>, che, come è «stato dimostrato [...] in maniera irrefutabile», fu dovuta a «forti influssi di Baader su Schelling»<sup>81</sup>.

Qui, per quanto riguarda questi aspetti, i termini del discorso e le espressioni utilizzate da Hoffmann vengono ripresi di pari passo dal giovane Brentano, che rinvia, tra l'altro, proprio al saggio di Hoffmann per spiegare il proprio modo di intendere il passaggio di Schelling dal panteismo iniziale al teismo, il suo restare impigliato ancora nelle maglie del panteismo. Per Hoffmann, infatti, «Schelling si elevò solo a metà e a dire il vero solo tramite mescolamenti, nelle sue Ricerche filosofiche sulla essenza della libertà umana e la concezione del mondo ad essa legata, sul punto di vista panteistico»<sup>82</sup>. Vi è stata quindi «una svolta nel pensiero di Schelling»<sup>83</sup>, che tuttavia ha dato vita soltanto ad una «insolita commistione tra ciò che è cristiano e ciò che è pagano, tra ciò che è teistico e ciò che è panteistico», tanto che il signor Lebre citando von Baader può affermare che «la nouvelle philosophie de

---

<sup>77</sup> Hoffmann 1868, p.145.

<sup>78</sup> *Ivi*, p.146.

<sup>79</sup> *Ivi*, p.109

<sup>80</sup> *Ivi*, p.111.

<sup>81</sup> *Ivi*, p.134.

<sup>82</sup> *Ivi*, p.126.

<sup>83</sup> *Ivi*, p.139.

M. Schelling était une belle pénitente, qui se souvenait encore avec trop de douceur de sa faute passée»<sup>84</sup>.

Quest'ultima affermazione viene fatta propria e riproposta integralmente, sia pure in traduzione tedesca, da Brentano nella sua lezione di prova per caratterizzare gli esiti a cui perviene il secondo Schelling. Appare chiaro, allora, che gli esempi e tutta la critica di Brentano a Schelling, il modo in cui egli ne individua e descrive le varie fasi del pensiero e la svolta del 1809, sono in fondo riconducibili alle ricerche e agli studi di Hoffmann sulle varie fasi del pensiero di Schelling e del suo rapporto con Franz von Baader.

L'analisi e il confronto testuale, che abbiamo fin qui svolto, ci consente ora di poter affermare che Brentano, nel caso della valutazione della filosofia di Schelling, e su punti non proprio marginali, manifesta una profonda e dichiarata convergenza con alcune tesi di Hoffmann. Questo consenso costituisce lo sfondo e il presupposto da tener presente per intendere il momento iniziale di tutta l'opera di Brentano nei suoi punti fondamentali e acquisire una concreta consapevolezza critica dei suoi principali aspetti e problemi. Infatti, nella sua *Probevorlesung* del 1866, in piena coerenza con gli altri scritti dello stesso periodo, Brentano fa i conti con Schelling: prende in esame i momenti centrali della sua speculazione, colpisce sul terreno speculativo il suo pensiero come contraddittorio, persino nelle sue idee di fondo, e lo accusa di essere rimasto a metà strada, nonostante le buone intenzioni, tra panteismo e teismo, di aver cambiato ripetutamente metodo filosofico. E, proprio nel 1866, cioè nel contesto della *Probevorlesung* su Schelling e delle 25 tesi per il conseguimento della libera docenza, ci troviamo di fronte per la prima volta nella produzione di Franz Brentano alla formulazione e alla esplicitazione della famosa quarta tesi di abilitazione, che rientra insieme alle altre prime tre tra quelle che affrontano le questioni metodologiche e suona: *Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est*. Essa rinvia come a termine di riferimento negativo alle costruzioni aprioristiche, che prescindono da qualsivoglia discorso scientifico e si riducono ad essere, come nel caso esemplare di Schelling, posizioni in cui domina una «assoluta assenza di metodo»<sup>85</sup> e dove tutto viene «costruito a priori» o, meglio, tutto «viene affastellato insieme»<sup>86</sup>, lasciando alla sua «vivace fantasia il più ampio spazio»<sup>87</sup>. Tale tesi, poi, *ex positivo* conteneva in nuce il suo intero programma. È da tener presente, infatti, che essa venne elaborata e redatta insieme al libro sulla psicologia di Aristotele (1867) e, quindi, va valutata assieme ad esso, ossia espone le medesime valutazioni critiche che Brentano esprimeva nei confronti di Kant e dell'idealismo postkantiano. Ad essa, poi, egli si rifarà costantemente in tutto l'arco della sua vita e le attribuirà non poca parte del suo successo. Ad esempio, nel 1893, facendo esplicito riferimento proprio alla 4 tesi, nel

---

<sup>84</sup> *Ivi*, p.140.

<sup>85</sup> Brentano 1968, p.108.

<sup>86</sup> *Ivi*, pp.108-109.

<sup>87</sup> *Ivi*, p.108.

parlare dell'utilità di applicare ai problemi delle cosiddette scienze dello spirito il metodo delle scienze naturali, citerà in proposito uno dei suoi primi allievi degli anni di Würzburg e dirà: «mi scrive il Professor Stumpf, “alla fine delle lezioni del semestre invernale sulla storia della filosofia, ho ricordato che è passato un quarto di secolo da quando lei nella sua abilitazione per la libera docenza ha esposto la tesi: ‘il vero metodo della filosofia è quello delle scienze naturali’, e come essa da allora in poi si è sempre di più affermata”. “Questa tesi” ha aggiunto “e tutto ciò che ad essa era legato è stato il motivo per cui Marty ed io ci legammo con entusiasmo alla sua bandiera”»<sup>88</sup>.

Tuttavia, questo momento essenziale della formazione di Brentano, persino negli studiosi che maggiormente hanno cercato di coglierne i tratti principali, non è stato ancora sufficientemente chiarito. Eppure, qui, è in questione «il postulato di una filosofia scientifica», che Brentano a partire perlomeno dal 1866 difenderà sempre e rappresenta l'*impetus* che «ha determinato tutta la vita filosofica di Brentano»<sup>89</sup>.

Per poterne ben districare i vari e molteplici aspetti e poi afferrare il tessuto connettivo delle implicazioni che a partire da esso si diramano nello svolgimento del pensiero di Brentano, in genere nella letteratura che gravita su di lui si fa soprattutto riferimento ai ricordi di Carl Stumpf. Quest'ultimo parla, infatti, del fatto che proprio nel semestre invernale del 1866, cioè nell'anno del suo conseguimento della libera docenza, Brentano tenne un corso sulla storia della filosofia, a cui premise «una lunga introduzione sul concetto e il metodo della filosofia» e, contestualmente, espose la dottrina delle quattro fasi della storia della filosofia, che gli «era nata per la prima volta, dopo che ebbe a lungo riflettuto su di essa, come egli stesso mi disse tempo dopo, durante la convalescenza da una grave malattia (Pasqua 1860), quando ormai aveva quasi perso la fiducia nella filosofia. Tutto questo aveva a che fare con i sistemi della filosofia speculativa che avevano avanzato tali e tante pretese e per un certo tempo erano state generalmente ammirate, ma poi erano state completamente rigettate. Allora gli venne in mente, come un'idea illuminante e una via d'uscita, l'analogia che esiste tra i suoi tre periodi principali nel corso dello sviluppo della filosofia»<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>89</sup> Werle 1989, pp.1-2.

<sup>90</sup> Werle 1989, p.61; poi Stumpf 1919, pp.89-103.

### **La inedita “Geschichte der Philosophie” (1866-1867)<sup>91</sup>**

Questi ricordi di Stumpf sono stati quasi salmodiati; e la sua testimonianza in genere è presa a termine di assiduo e costante riferimento dagli studiosi che si sono confrontati con i problemi che qui ci interessano<sup>92</sup>. Ad essa si è, poi, soliti aggiungere alcune affermazioni prese a prestito da altri scritti di Brentano, successivi al suo primo corso accademico tenuto a Würzburg e, infine, per spiegare in che modo egli giustificava, soprattutto da un punto di vista storico, le attese che nutriva nella rinascita della filosofia, si utilizza la più che discutibile edizione della storia della filosofia greca data alle stampe postuma da Franziska Meyer-Hillebrandt<sup>93</sup>.

Di recente, però, dall'autore di queste pagine, dopo lunghe ricerche, è stata ritrovata a Graz una copia manoscritta, autorizzata dallo stesso Brentano, della sua prima *Vorlesung* di cui parla Stumpf<sup>94</sup>.

Si tratta di un «manoscritto di 950 pagine [...] espressamente attribuito a Franz Brentano e datato Wintersemester 1866/67. Questo volume include una completa storia della filosofia da Talete a Schopenhauer e dedica 230 pagine ad Aristotele»<sup>95</sup>. In esso, la trattazione della questione del metodo da applicare in filosofia va di pari passo con l'esame della filosofia di Schelling, nell'intento di verificare e mettere in risalto i «metodi, che per il progresso della scienza sono eccezionalmente

---

<sup>91</sup> Su questa *Geschichte der Philosophie* si è concentrato il lavoro di Tomasi 2009, ma senza prendere in considerazione i numerosi aspetti legati alla *Probevorlesung* di Franz Brentano. L'analisi di Tomasi si è limitata soprattutto alla trattazione del capitolo su Aristotele, cioè del modo in cui Brentano analizza ed espone la filosofia dello Stagirita, anche se nel volume in questione vi è una introduzione «sui *Bildungsjahre* e il contesto storico-genetico in cui vengono maturando le scelte filosofiche di Franz Brentano (Tomasi 2009, p.8).

<sup>92</sup> Tomasi 2009, p. 11, in maniera significativa afferma: «La prima biografia del filosofo, corredata da due *Erinnerungen an Franz Brentano* ad opera dei suoi discepoli più famosi, Carl Stumpf e Edmund Husserl, fu quella di Oskar Kraus, il più importante tra i discepoli dell'ultimo periodo della sua vita, e questa è rimasta fondamentale per molti decenni, tanto da essere ripresa, in traduzione inglese insieme alle due memorie di Stumpf e Husserl, da Linda L. McAlister nel suo volume collettaneo *The Philosophy of Brentano*». Il testo della McAlister è, infatti, del 1976.

<sup>93</sup> Per i problemi che presentano le edizioni dei testi di Brentano curate e pubblicate dalla F.Meyer-Hillebrandt, si veda Tomasi 2007, pp. 99-108.

<sup>94</sup> In merito, Grandi 1999, pp. 92-97, in part. p.92: «Bereits im Jahre 1997 entdeckte Antonio Russo, Professor für Philosophie der Geschichte in Trieste, im Grazer Dominikanerkloster ein Buch von Franz Brentano, das mit “Geschichte der Philosophie” betitelt ist Es handelt sich um eine 951 Seiten lange Handschrift in Current, die die Geschichte der Philosophie, von der antiken Philosophen bis zu Herbart und Trendelenburg, zum Inhalt hat [...] Eine Anmerkung auf der ersten Seite verweist auf den Inhalt jener Vorlesung, die Brentano im Wintersemester 1866/67 in Würzburg hielt [...] Der Text beginnt mit einer Einleitung, die eine Definition der Geschichte der Philosophie gibt, um dann ihren Zweck, ihre Methode und ihre Einleitung abzuhandeln».

<sup>95</sup> Tomasi 2007, p.99.

interessanti»<sup>96</sup>, per giungere ad una rifondazione del sapere oggettivo, dopo aver individuato le cause della decadenza della filosofia, la sua frammentazione in molte scuole e indirizzi in contrapposizione tra di loro.

La prospettiva che Brentano espose per la prima volta in pubblico nel 1866, e che poi mantenne ferma per tutta la sua vita<sup>97</sup>, fù che, per rispondere alle critiche rivolte alla filosofia nel suo tentativo di elevarsi al rango di scienza e superare il suo stato di indigenza, occorre individuare e mettere in evidenza dei criteri per interpretare le vicende della storia del pensiero. Si tratta, in particolare, della dottrina dei tre periodi, che Brentano presentò ai propri studenti agli inizi della sua attività accademica a Würzburg<sup>98</sup>.

Ma qual è il suo significato più profondo e il suo legame con la questione del metodo?

Per Brentano,

«la storia della filosofia ha, in un certo senso, delle somiglianze con quella delle altre scienze, ma per altri aspetti si distingue da essa. Infatti, anche la storia della filosofia, così come la storia delle altre scienze, mostra tanti uomini che furono sì importanti, ma che tuttavia non hanno prodotto nessun grande progresso e, invece, altri che hanno dato vita a periodi del tutto nuovi (uomini dell'ultimo tipo: Platone, Aristotele, Tommaso d'Aquino). La differenza tra la storia della filosofia e quella delle altre scienze è la seguente: nell'ultima troviamo quasi senza eccezioni un costante progresso verso mete che non si raggiungono mai; una volta più veloce e un'altra meno veloce; ma persino nel caso di ristagno non si rinuncia a tutti i precedenti risultati. Diverso è il caso della storia della filosofia: qui ci sono periodi di evidente decadenza in cui i risultati raggiunti vengono persi, tutti i concetti buttati in aria e della ricca fioritura resta solo il nome della scienza. Sotto questo aspetto essa è simile alla storia delle belle arti: anche qui c'è sempre di nuovo un periodo di fioritura, ma esso è separato dagli altri periodi da periodi in cui domina la completa assenza di gusto. Come nella storia delle belle arti, che mostra nei periodi di fioritura uomini che si trovano al vertice, ma anche nei periodi di decadenza uomini non senza talento che emergono e indirizzano tutto lo sviluppo, così anche nella storia della filosofia ci sono filosofi della decadenza che fanno epoca.

I filosofi che appartengono al periodo della fioritura sono, nel senso più ampio della parola, filosofi; Platone non voleva chiamare medico colui che applicava una medicina sbagliata, allo stesso modo anche nei filosofi della decadenza manca la filosofia; e perciò gli uomini del periodo di *fioritura della scienza* meritano più degli altri la nostra attenzione. Inoltre, lo stesso discorso vale per *coloro che fanno epoca*,

---

<sup>96</sup> Brentano 1866/67, p. 29.

<sup>97</sup> Cfr. in merito la lettera di Franz Brentano, datata 8 ottobre 1912, riportata nell'articolo di Petronievics 1938, pp.179-187.

<sup>98</sup> Cfr. la testimonianza in merito di Stumpf 1919, pp. 89-90.

più dei seguaci e degli epigoni, anche se appartengono al periodo di decadenza. Questi due punti di vista ci servono da misura per la selezione da fare»<sup>99</sup>.

L'analisi delle vicende della storia della filosofia, quindi, ci conduce a poter dire che in esse occorre prendere in esame e analizzare non soltanto i filosofi che si inseriscono nella linea del progresso e sono particolarmente rappresentativi di esso, ma anche quelli che per un certo periodo di tempo hanno interrotto il progresso, epperò hanno fatto epoca e appartengono al periodo di decadenza<sup>100</sup>. Attraverso la loro analisi, e non solo quindi con l'esame degli autori che hanno fatto epoca nei periodi di massimo rigoglio filosofico, è possibile individuare in maniera esemplare le direzioni tensionali e le leggi che regolano il corso delle vicende storico-filosofiche. Questo aspetto verrà, poi, ripreso anche nel confronto che Brentano istituirà tra la propria prospettiva e la comtiana legge dei tre stadi. In un saggio del 1869, intitolato *Auguste Comte und die positive Philosophie*,<sup>101</sup> infatti, egli parla del modello comtiano come di una teoria riduttiva e unilaterale, perché prende in considerazione e tiene presente soltanto la linea di sviluppo che porta verso il progresso e non, invece, quella che conduce alla decadenza e che, quindi, ne interrompe temporaneamente il percorso<sup>102</sup>. Ma questa è una grave lacuna da colmare, perché soltanto a colui che prende in considerazione il fatto storico della decadenza «verranno subito meno i dubbi, che altrimenti la storia della filosofia come viene di solito presentata dovrebbe necessariamente suscitare»<sup>103</sup>. Nelle vicende della storia della filosofia, il fenomeno della decadenza si ripete costantemente e di gran lunga più che nelle altre scienze e perciò esso «mostra una legge storica costante»<sup>104</sup>. La storia, infatti, è:

*«un susseguirsi di eventi secondo leggi. C'è a dire il vero molta casualità nella storia ed essa non si lascia costruire a priori, ma nel suo insieme essa è percorsa da un qualcosa di necessario, da leggi, da un costante legame di causa ed effetto, motivo per cui i grandi storici (ad es. Leibniz) furono in grado di prevedere ampiamente il futuro. Seguire questo svolgimento secondo leggi è qualcosa di eccezionalmente interessante per noi»*<sup>105</sup>.

---

<sup>99</sup> Brentano 1866/67, pp.1-2.

<sup>100</sup> Sull'importanza di questo *Verfallstheorem*, per quanto riguarda la riflessione di Brentano, si veda Werle 1989, pp.71-95. Brentano espone, in maniera molto sintetica, queste stesse idee anche in un capitolo intitolato *Geschichte der kirchlichen Wissenschaften*, nell'opera a cura di Möhler 1867, Bd. II, pp.526-584 e Bd. III, pp.103-104.

<sup>101</sup> Cit. in Werle 1989, p. 81.

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> Brentano 1866/67, p. 29.

### **Importanza della filosofia di Schelling**

La conoscenza di queste leggi, cioè la conoscenza del susseguirsi dei periodi di decadenza e di splendore e dei motivi che ne stanno alla base, ci consente di individuare il corretto metodo che è stato applicato sin dagli albori della filosofia europea e che è da applicare tuttora; e, poi, ci permette anche di dire che ci si trova agli inizi di una rinascita della filosofia. Inoltre, il modo in cui si presenta, all'occhio vigile dello studioso, lo svolgimento storico di eventi secondo leggi, con il loro rapporto di causa ed effetto, ci indica le vie da evitare, da non percorrere, cioè il cammino che noi «necessariamente dobbiamo evitare; la storia mostra quale fu l'occasione per l'errore (falso metodo, non quello del puro interesse scientifico) e così ci diventa più difficile incamminarci sulla via della decadenza»<sup>106</sup>. Tutto questo porta alla conclusione che il vero metodo da applicare in filosofia «è quello delle scienze naturali. Proprio questo – si incomincia sempre di più a riconoscerlo - è quello che si deve e vuole applicare. Si fa strada il riconoscimento che occorre guadagnare il sapere non con ricerche geniali, ma dedurre una tesi dopo l'altra sulla base dell'esperienza come nelle altre scienze»<sup>107</sup>. Dopo l'apice raggiunto con Locke e Leibniz, nel terzo periodo (Epoca moderna, dal 16 secolo, iniziatore Bacone), c'è stato di nuovo, così come nell'antichità e nel Medioevo, un periodo di decadenza: la filosofia trascendentale di Kant, nonostante l'enorme influsso, si è rivelata una «scienza solo apparentemente», tanto che egli «si trova con un piede sul terreno del misticismo del periodo successivo»<sup>108</sup>. Quest'ultimo è rappresentato in maniera esemplare soprattutto da Schelling, che

«in tutto e per tutto *mistico*, voleva con una intuizione immediata [...] appropriarsi dell'assoluto [...] Le brillanti capacità di quest'uomo, la sua meravigliosa lingua, la fantasia furono i pregi che gli guadagnarono tanti discepoli. Il suo modo di procedere nondimeno fu troppo innaturale»<sup>109</sup>.

Il metodo di Schelling, proprio per questi motivi, da Brentano viene definito un «metodo fantastico-mistico [*phantastische-mystische Methode*] che non guarda ai particolari ma al tutto [...] Il metodo di Schelling non è altro che appunto questo»<sup>110</sup>. Si può, è vero, a ragione dire che: «nessuno dei più grandi pensatori ha avuto l'intuizione che ebbe Schelling», ma non si deve dimenticare che «la mistica come

---

<sup>106</sup> *Ivi*, p.35.

<sup>107</sup> *Ivi*, p.80.

<sup>108</sup> *Ivi*, p.74.

<sup>109</sup> *Ivi*, p.75.

<sup>110</sup> *Ivi*, p.53.

metodo filosofico si basa in parte su di una falsa teoria della conoscenza e in parte sul disconoscimento del rapporto tra la natura e il soprannaturale»<sup>111</sup>.

A ragione, perciò Herbart, che per Brentano assieme a Schopenhauer rappresenta una fase di transizione verso il risollevarlo delle sorti della filosofia, ha investito della sua critica Schelling, additandolo «als Fantast»<sup>112</sup>. In definitiva, per Brentano, «la celebre filosofia di Schelling, Hegel è stato soltanto una falsa filosofia, è stata solo apparentemente una scienza»<sup>113</sup>. Schelling, in altre pagine dello stesso testo, viene presentato in termini ancor più duri. Ad esempio nella sezione in cui Brentano espone i tratti essenziali della filosofia tedesca contemporanea, parla di lui come di un autore che cercò di istituire «in un modo cosiddetto spirituale, cioè sommamente superficiale e non scientifico, un parallelismo tra i gradi dello sviluppo della natura e quelli della coscienza»<sup>114</sup>.

Per poter chiarire i termini principali del confronto Schelling-Brentano, dunque, occorre tener presente la teoria dei tre periodi e delle quattro fasi della storia della filosofia. In particolare, importa comprendere che Schelling, secondo lo schema storiografico di Brentano, volle introdurre gli uomini alle più alte verità e per questo attribuì «alla filosofia una più alta capacità [...] Come i Neoplatonici che aspiravano all'estasi»<sup>115</sup>. I tratti che connotano la filosofia di Schelling sono, di conseguenza, gli stessi del Neoplatonismo, che rappresenta il terzo ed ultimo stadio di decadenza della filosofia antica, il cui momento di massimo declino è rappresentato dall'emergere e consolidarsi delle tendenze misticheggianti. Lo stesso discorso vale anche per il Medioevo. Questo declino ha alla base il «declino o un intorbidimento dell'interesse scientifico»<sup>116</sup>. L'importanza eccezionale di Schelling è perciò quella di essere un filosofo epocale, sia pure della decadenza, come Plotino<sup>117</sup> e i mistici tardo-medioevali. In particolare, Schelling, per Brentano è più di ogni altro tipico

---

<sup>111</sup> *Ivi*, p.58.

<sup>112</sup> *Ivi*, p.78.

<sup>113</sup> *Ivi*, p.82.

<sup>114</sup> Brentano 1866-67, p. 917: «in einer sog. geisterhaften dh. höchst willkür. unwissenschaftlichen Weise einen Parallelismus zwischen der Stufenfolge der Entwickl.g d. Natur und des Bewußtseins».

<sup>115</sup> *Ivi*, p.49.

<sup>116</sup> Brentano 1867, p.539.

<sup>117</sup> Su Plotino, e la sua importanza eccezionale come conclusione dello stadio di decadenza della filosofia antica dopo Aristotele, si veda quanto afferma Brentano 1876, p.5: «[...] die Schule Plotin's [...] in dem ganzen, weiten Römerreich ist ihre Lehre für einen Augenblick sozusagen Staatsphilosophie geworden», ma questo suo insegnamento, come quello del suo maestro Ammonio Sacca, «war enthusiastisch, mystisch, schwärmisch» (*ivi*, p.9). In definitiva, per Brentano, la dottrina di Plotino è «ein Reichthum von Behauptungen [...] aber ein gänzlicher Mangel an Beweisen. In einem einheitlichen Styl ist der Bau künstlerisch ausgeführt: aber er ist kein System mit wissenschaftlicher Methode. Und nicht auf fester Grundlage erhebt er sich: sondern wie Fata morgana schwebt er in den Lüften» (*ivi*, p.21). Anche i decenni che ci hanno immediatamente preceduto, secondo Brentano, hanno avuto «sogennante epochemachende Philosophen, und nicht Wenige glauben, schon die Größe ihres Anhangs beweise, dass bei ihnen vorzüglich Belehrung und Weisheit zu finden sei. Wer die

«per la filosofia di quegli anni [...] si ascoltava la sua parola come quella di un oracolo [...] in Germania il sentimento di ammirazione per la filosofia della natura di Schelling era molto diffuso e forte tra i naturalisti. Hegel non si è mai imposto ai naturalisti allo stesso modo; e le sue speculazioni sono sorte a partire da radici schellinghiane e quindi sono prodotti dello stesso spirito vitale»<sup>118</sup>.

Anche nella *Vorlesung* del 1870, edita postuma, Brentano ribadisce ulteriormente il fatto che Schelling «conduce il misticismo alla sua piena fioritura»<sup>119</sup>. Non a caso, nel semestre estivo del 1878, in quello del 1880 e poi del 1883, ad ulteriore dimostrazione dell'importanza eccezionale che riponeva in queste tesi, Brentano tenne all'università di Vienna alcuni corsi sul significato delle fasi di decadenza e di fioritura nell'ambito della storia della filosofia, ossia su *Philosophie der Geschichte der Philosophie. Darlegung der Blüte und Verfalls und der Charakteristik der bedeutensten Erscheinungen*. In essi egli espose con forza, e ripetutamente, le stesse posizioni del 1866<sup>120</sup>. Nella trattazione brentaniana, quindi, la figura e l'opera di Schelling è quella di un autore che ha fatto epoca e che rappresenta il momento culminante del periodo di decadenza dell'epoca moderna. Dopo di lui, con Herbart e Schopenhauer, è iniziata una fase di transizione, e si è incominciato sempre di più a produrre ricerche su singoli aspetti. Questa tendenza, secondo Brentano, è in corso di svolgimento.

In definitiva, quindi, questa ricognizione storico-filosofica serve a Brentano per prendere coscienza che tutti e tre i grandi periodi della storia della filosofia hanno, rispetto al primo caratterizzato da Aristotele, «uno sviluppo affatto analogo. Il secondo periodo ha un duplice compito: 1) di riguadagnare ciò che quelli precedenti avevano prodotto e di porsi in possesso della tradizione degli stessi periodi; 2) ricercare oltre perché, come già detto, il punto più alto è solo relativo e il periodo successivo deve andare oltre Aristotele» e oltre san Tommaso, per quanto riguarda la ricerca. Tutto questo, come si afferma esplicitamente anche in un testo, redatto attorno al 1870, giustifica il grande interesse che hanno filosofi come Schelling: quando si analizzano i vari periodi della storia della filosofia, la loro analisi ci consente

---

Erfolge des Neuplatonismus kennt, der weiss, wie wenig dieser Schluss gerechtfertigt ist. Ja, wenn man sieht, wie auch in der modernen Philosophie auf die Speculationen der ersten grossen Denker einer Zeit seichter Aufklärung, und auf diese eine Zeit der Skepsis, und auf die Skepsis, erst in den letzten Decennien, eine mächtige Reaction folgte, welche der höchsten und absolutesten Erkenntniss sich rühmte: so wird man noch mehr zur Vorsicht sich gemahnt fühlen, damit man nicht, von eitlem Scheine verlockt, in den labirintischen Hängen einer Pseudophilosophie sich verliere» (*ivi*, p. 23).

<sup>117</sup> Brentano 1968, p. 105.

<sup>118</sup> Brentano 1968, p. 105.

<sup>119</sup> Brentano 1987, p.63.

<sup>120</sup> J. Werle, *op. cit.*, p.83.

«una rappresentazione di ciò che sarà la ricerca del futuro [...] Chi conosce i tratti generali, che nelle linee essenziali li distinguono, sa quali sono i sintomi della malattia e della salute, chi sa quali sono le condizioni di un felice sviluppo e del cadere in errore, più di altri sarà in grado di farsi un'idea sui nuovi fenomeni»<sup>121</sup>.

Così ci sono davanti agli occhi gli errori da evitare per non ricadere in un periodo di decadenza; e, nello stesso tempo, gli elementi positivi per poter innalzare la filosofia al rango di scienza, ossia il corretto metodo e il vero interesse teoretico. Il presente deve iniziare la rinascita, questo è il principale risultato a cui giunge Brentano nelle sue analisi sulle vicende della storia della filosofia, perlomeno sin dal suo primo corso universitario del 1866/67. Tutto il programma filosofico di Brentano è qui racchiuso: occorre in duplice modo e con un duplice compito rifarsi al passato. Noi possiamo imparare non solo dagli autori epocali che hanno caratterizzato il progresso, ma a anche dagli errori del passato. *Ex positivo*, poi, possiamo vedere che il vero interesse filosofico, che ha dato origine alla stessa filosofia, è quello teoretico che è anche il metodo delle scienze della natura, che così viene ad essere il criterio di verità e di superiorità di una filosofia rispetto a un'altra. Da qui, ancora una volta di più, l'importanza eccezionale di Schelling e la necessità di studiare gli svolgimenti del suo pensiero.

### **Riferimenti bibliografici**

- Albertazzi 1999: Liliana Albertazzi, *Introduzione a Brentano*, Laterza, Bari 1999.  
Albertazzi 2006, Liliana Albertazzi, *Immanent Realism. An Introduction to Brentano*, Springer, Dordrech 2006.  
Becker 1993: Winfried Becker, *Georg von Hertling (1843-1919)*, Bd. 1, Matthias Grünewald, Mainz 1983.  
Berti 1989: Enrico Berti, *Zeller e Aristotele*, in Claudio Cesa, a cura di, *Seminario su Eduard Zeller*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa" (Classe di Lettere e Filosofia), 19, 1989, pp.1233-1254.  
Berti 1992: Enrico Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Bari 1992.  
Besoli 1989: Stefano Besoli, *La formazione aristotelica del pensiero di Brentano*, in Franz Brentano, *La psicologia di Aristotele*, Pitagora editrice, Bologna 1989, IX-XXXI.

---

<sup>121</sup> Brentano 1987, p.78.

- Biser 1975: Eugen Biser, *Franz Seraph Hettinger (Aschaffenburg 1819 – Würzburg 1890)*, in Heinrich Fries, Georg Schweiger, hrsg. von, *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, Bd. 2, Kösel Verlag, München 1975, pp.409-441.
- Brentano 1854: *Christian Brentano Biographie*, in *Nachgelassene religiöse Schriften von Christian Brentano*, Bd. 1, Verlag der literarisch-artistischen Anstalt, München 1854.
- Brentano 1867: Franz Brentano, *Geschichte der kirchlichen Wissenschaften*, in J. Adam Möhler, a cura di, *Kirchengeschichte*, Mainz 1867, Bd. II, pp.526-584 e Bd. III, pp.103-104.
- Brentano 1876: Franz Brentano, *Was für ein philosoph manchmal Epoche macht*, Vortrag gehalten zum Besten des Lehrevereins der deutschen Studenten Wiens, A. Hartleben's Verlag, Wien und Leipzig 1876.
- Brentano 1882: Franz Brentano, *Über den Creatianismus des Aristoteles*, Wien 1882.
- Brentano 1883: Franz Brentano, *Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Eduard Zeller aus Anlass seiner Schrift über die Lehre Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes*, Leipzig 1883.
- Brentano 1977: Franz Brentano, *Die Abkehr vom Nichtrealen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1977.
- Brentano 1911: Franz Brentano, *Über die Theologie des Aristoteles: Polemische Bemerkungen gegen Zeller und Gomperz*, in Franz Brentano, *Über Aristoteles*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986, pp.217-223.
- Brentano 1987: Franz Brentano, F. Brentano, *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, Felix Meiner, Hamburg 1987.
- Brentano 1995: Franz Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, a cura di Giovanni Reale, Vita e pensiero, Milano 1995.
- Fabro 1983: Cornelio Fabro, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Ares, Milano 1983.
- Freudenberger 1969: Theobald Freudenberger, *Die Universität Würzburg und das erste vatikanische Konzil*, Verlag Degener, Neustadt a.d. Aisch 1969.
- Ganzer 1982: Klaus Ganzer, *Die Theologische Fakultät der Universität Würzburg um theologischen und kirchenpolitischen Spannungsfeld der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, in Peter Baumgart (Hrsg.), *Vierhundert Jahre Universität Würzburg. Eine Festschrift*, Verlag Degener, Neustadt an der Aisch, 1982, pp. 317-373.
- George 1986: Rolf George, *Einleitung*, in Franz Brentano, *Über Aristoteles*, cit., Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986, pp.IX-XXVII.
- Gilson 1955: Lucie Gilson, *Méthode et Métaphysique selon Franz Brentano*, Vrin, Paris 1955
- Grandi 1999: Giovanni Grandi, *Entdeckung eine Geschichte der Philosophie von Franz Brentano. Anmerkungen und Perspektiven*, in «Nachrichten. Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für Österreichische Philosophie», 9, 1999, pp. 92-97

- Hartung 2010: Georg Hartung (Hrsg.), *Eduard Zeller*, Walter de Gruyter Verlag, Berlin 2010.
- Hartung, C.G. Kin, Chr. Rapp, Eds., *Aristotelian Studies in 19th Century Philosophy*, De Gruyter, Berlin 2019.
- Haefner 1941: Josef Haefner, *Leben und Schaffen des Würzburger Philosophen Franz Karl Hoffmann (1804-1881)*, Bonner Universitäts-Buchdruckerei, Bonn 1941
- Höfer 1953: Josef Höfer, *Zum Aufbruch der Neoscholastik im 19. Jahrhundert: Christoph Bernhard Schlüter, Franz von Baader und Hermann Ernst Plassmann*, in «Historisches Jahrbuch», 72, 1953, pp. 410-432;
- Hoffmann 1868: Franz Hoffmann, *Franz von Baader in seinem Verhältniss zu Hegel und Schelling, Vorrede zu Franz Baader's kleinen Schriften*, zweite Ausgabe, ora in Franz Hoffmann, *Philosophische Schriften*, Bd. 1, Verlag von Andreas Deichert, Erlangen 1854. pp. 39-159.
- Kant 1983: Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft B*, Wissenschftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.
- Kant 1990: Immanuel Kant, *Epistolario filosofico, 1761-1800*, edizione italiana a cura di O. Meo, Il Melangolo, Genova 1990.
- Münch 1995-96: Dieter Münch, *Die Einheit von Geist und Leib. Brentanos Habilitationsschrift über die Psychologie des Aristoteles als Antwort auf Zeller*, in «Brentano Studien», 6, 1995-96, pp.125-144.
- Münch 2004: Dieter Münch, *Franz Brentano und die katholische Aristoteles-Rezeption*, in Arkadiusz Chrudzimski, Wolfgang Hümer, *Phenomenology and Analysis. Essays on Central European Philosophy*, Ontos Verlag, Frankfurt 2004, pp. 156-198.
- Nettesheim 1957: Josephine Nettesheim, *Christoph Bernhard Schlüter über Franz Xaver von Baader*, in «Philosophisches Jahrbuch», 65, 1957, pp. 245-250.
- Nettesheim 1962a: *Christoph Bernhard Schlüter und Franz Brentano. Zwei unbekannte Briefe Brentanos*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 2, 1962, pp. 285.
- Nettesheim 1962b: Josephine Nettesheim, *Luise Hensel und Christoph Bernhard Schlüter. Briefe aus dem deutschen Biedermeier: 1832-1876*, Verlag Regensburg, Münster 1962.
- Pareyson 1975: Luigi Pareyson, *Schelling*, Marietti, Milano 1975.
- Petronievics 1938: Branislav Petronievics, *Kritische Bemerkungen zu Brentanos Schrift "Die vier Phasen der Philosophie"*, in «Philosophia», 3, 1938, pp.179-187.
- Reale 1995: Giovanni Reale, *Saggio introduttivo*, in Franz Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, a cura di Giovanni Reale, Vita e pensiero, Milano 1995, pp. XV-LXXIII.
- Stumpf 1919: Carl Stumpf, *Erinnerungen an Franz Brentano*, in O. Kraus, a c. di, *Franz Brentano*, C.H. Beck Verlag, München 1919, pp. 87-149.

Tassone 2012, Biagio G. Tassone, *From Psychology to Phenomenology. Franz Brentano's "Psychology from an Empirical Standpoint" and Contemporary Philosophy of Mind*, Palgrave Macmillan, London 2012.

Tilliette 1999: Xavier Tilliette, *Schelling*, Calmann-Lévy, Paris 1999.

Tomasi 2007: Pietro Tomasi, *The unpublished "History of Philosophy" (1866–1867) by Franz Brentano*, in «Axiomathes», 17, 2007, pp. 99-108.

Tomasi 2009: Pietro Tomasi, *Una nuova lettura dell'Aristotele di Franz Brentano alla luce di alcuni inediti*, UniService, Trento 2009.

Trendelenburg 1963: Adolf Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre. II. Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1846, ora in riproduzione anastatica Olms Verlag, Hildesheim 1963.

Walter 1988: Peter Walter, *Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum*, in Emerich Coreth, Walter M. Neidl, Georg Pfligendorffer, (hrsg.von), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2, Verlag Styria, Graz 1988, pp. 131-194.

Weingartner 1968: Paul Weingartner, *Einleitung, Franz Brentano, Über die Zukunft der Philosophie*, Felix Meiner, Hamburg 1968, pp.VII-XIV.

Werle 1989: Josef M. Werle, *Franz Brentano und die Zukunft der Philosophie*, Rodopi, Amsterdam/Atlanta 1989.

### **Documenti e testi inediti utilizzati**

Qui vengono riprodotte integralmente, e *per la prima volta in assoluto*, quattro brevi sezioni della ancora inedita *Geschichte der Philosophie* (Würzburg 1866-1867) di Franz Brentano. Si tratta di pagine che trattano della vita e dell'opera di Hegel e di Schelling, ma anche di Schopenhauer ed Herbart, ed hanno lo scopo di chiarire il punto di vista di Franz Brentano nei confronti dei maggiori esponenti dell'Idealismo tedesco, ma anche, sia pure in modo molto sintetico, gli inizi del periodo successivo, considerato di transizione verso la rinascita della filosofia o, in termini brentaniani, una *Übergangsperiode*. Il testo tedesco, che viene presentato come appendice al presente saggio, è stato da noi trascritto e controllato direttamente sulla copia manoscritta, approntata per Heinrich Denifle su incarico esplicito di Franz Brentano, redatta in *Current (Altdeutscher Handschrift)*.

In particolare, per ben comprendere le ragioni per cui Brentano prende a termine di serrato confronto l'opera e la figura di Schelling, è particolarmente significativo rileggere anche una recensione di Georg von Hertling, che divenne poi il penultimo cancelliere del Reich tedesco. Si tratta di un cugino e uno dei primi allievi

di Brentano a Würzburg a partire dal semestre invernale del 1866<sup>122</sup> e che Brentano stesso considera suo discepolo<sup>123</sup>. Hertling si reca a Würzburg per seguire le lezioni di Franz Brentano e prepararsi sotto la sua guida per il conseguimento della libera docenza a Bonn. A Würzburg lavora sempre a strettissimo contatto con Franz, con il quale era solito consumare anche i pasti nella casa del vicario del duomo Becker<sup>124</sup>.

Nel recensire, nel 1867, il testo sulla psicologia di Aristotele<sup>125</sup>, ne espone e discute le tesi di fondo, sottoscrivendone i suoi principali teoremi, con una analisi condotta in costante dialogo con lo stesso Brentano, come emerge dal carteggio tra i due autori. In concreto, von Hertling, per chiarire il quadro di pensiero unitario che orienta il pensiero di Brentano, istituisce un confronto con la figura e l'opera di Schelling e scrive:

«Mezzo secolo fa la Germania stava stupefatta davanti al giovane Schelling che, con il potere della sua fantasia e della grande forza poetica che gli era propria, sviluppava davanti a sé il miracolo della filosofia dell'identità. Ma quando la fantasia e la forza della poesia cominciarono a dileguarsi, tacque gradualmente anche l'applauso che si era tributato al suo nuovo sistema, la cui completa caduta Schelling stesso dovette vedere. Nello scritto che abbiamo davanti, il rampollo di una famiglia [Brentano], che finora era altrettanto famosa solo per la sovrabbondanza di fantasia e la forza del genio di alcuni dei suoi membri, ci offre ora i frutti di una ricerca seria, posata, obiettiva. E perciò, se Dio vuole, anche il successo dei suoi sforzi e delle sue ambizioni sarà tutt'altro»<sup>126</sup>.

---

<sup>122</sup> G.von Hertling, *Lettera a Theodor Stahl*, Darmstadt 1. August 1866, ora in M. Spahn, *Jugendbriefe Georg von Hertlings*, in Fessler F., hrsg.von, Ehrengabe deutscher Wissenschaft, Freiburg i. Br. 1920, p. 772: «Nächsten Winter beabsichtige ich, wenn die Verhältnisse es erlauben, nach Würzburg zu gehen, wo mein Vetter Brentano zu lesen anfangen wird». In una lettera allo stesso Stahl, da Würzburg, in data 1. März 1867, Hertling comunica al suo interlocutore ed amico di aver parlato con Franz Brentano del proprio futuro accademico e delle intenzioni di conseguire la libera docenza a Bonn e che quest'ultimo: «mir keinen Ersatz für Bonn zu nennen wusste, und trotz seines grossen Wunsches, mich hier an seiner Seite zu haben, bei den wenig erfreulichen Verhältnissen an hiesiger Universität, mir nicht zuraten möchte, Würzburg für Bonn einzutauschen» (ivi, p.779).

<sup>123</sup> Il ricordo di Franz Brentano ricorre spesso nelle memorie di Georg von Hertling. Ad esempio, nel parlare dei mesi trascorsi a Würzburg, così si esprime: «Franz las Geschichte der Philosophie in vier Wochenstunden, deren ich seit meiner Ankunft keine versäumte [...] Ich habe noch nie einen Menschen von so scharfem Verstand und solch tiefer spekulativer Begabung gefunden wie ihn. Aber wenn das auch nicht wäre, so müsste auf seinen Bestrebungen ein Segen liegen, da er für sich gar nichts sucht und alles nur aus reinster Begeisterung für die Wahrheit tut. Man könnte sicher lange suchen, bis man einen zweiten Philosophen fände, der vor jeder Vorsehung in der Kirche Kraft und Sammlung holt» (ivi, pp. 164-165).

<sup>124</sup> *Ivi*, p. 163.

<sup>125</sup> La recensione venne pubblicata anonima in «Katholik», 47, 1867, pp.67-91, ma Hertling ne riconobbe la paternità. Cfr. G. von Hertling, *Erinnerungen aus meinem Leben*, Bd. 1, München, 1919, pp.174-175.

<sup>126</sup> *Ivi*, p. 91.

Per cogliere appieno il senso di queste affermazioni, bisogna tener presente che Schelling, per Brentano, rappresenta il culmine, il vate, del periodo di decadenza immediatamente precedente e nello stesso tempo il filosofo più rappresentativo dell'Idealismo tedesco. Ci sono quindi tutti gli elementi necessari per additare in lui il nuovo Schelling, ma nel periodo di rinascita della filosofia. Brentano, in altri termini, con le sue formulazioni più rigorose, più acute, per von Hertling assolve il compito di ri-fondare la filosofia, riappropriandosi dei frutti dell'antichità e del Medioevo e nello stesso tempo portando avanti la ricerca. Così facendo non si limita ad una pura e semplice riproposizione del pensiero aristotelico-tomista, ma conduce ad un livello superiore la riflessione filosofica, come un nuovo Schelling a cui si allude a contrasto.

#### **F. Brentano, *Geschichte der Philosophie* (Würzburg 1866-1867)**

Schelling

Friedrich Jos.(eph) Wilhelm von Schelling 1765 [1775] geb.  
18 Jahre schon Schriftsteller zog die Aufmerks.(amkeit) von ganz  
Deutshl.(and) auf sich, kaum 25 Jahre alt schon das Wun-  
der s(eine)r Zeit, später freilich wurde er von Hegel  
überstrahlt, was er sehr übel nahm. Tod 1854.  
Zuerst Anhänger Fichtes, nahm öffentl. Theil für  
ihn gegen Kant. Dann wurde er doch durch d. Phil.  
Kants angeregt zum Fortgang über Fichte  
und neue Systeme. Kant hatte die Materie

S. 916

(philos. Naturlehre) dynamisch erklärt. Repu(l-)  
sions u. Attractionskraft mit einander im Gleich-  
gewicht seien allein der Grund dafür, daß eine  
reale Möglichk(ei)t einer Mat. denkbar sei, Grund-  
begriff der Materien sei die Raumerfüll(un)g, wel-  
che durch dieses Gleichgewicht möglich wäre. Die-  
se Gedanken combinirt Schelling mit der Fich-  
tes Lehre vom Ich u. Nichtich, die er durch kleine  
Modificationen völlig ihr analog machte. Gemüth  
ist die Einheit einer unbeschränkten und beschrän-  
kenden Kraft, durch diese Einheit beider wird er(st)  
das Bewußtsein möglich. Materie ist Einheit von  
Attraction und Repulsion (welche ins Unbeschrän(k-)

te geht) durch diese Einheit wird erst Materie möglich. Wie diese das stets werdende Produkt der beiden Kräfte ist, so das Bewußtsein das Ergebnis der Thätigk(ei)t einer unbeschränkten und beschränkenden Kraft. Diese Analogie, welche er zwischen

S. 917

Materie und Geist zu finden glaubt, führt zu einer vollständigen Umgestalt(un)g des philos. Systems. Weil nämlich das Gemüth sich als derselbe Conflict entgegenges. Kraft wie Mat. darstellt, müssten diesen [diese] beiden selbst in einer höheren Identität Eins sein. Dasselbe Absolute erscheint in der Natur und auch im Geiste. Natur sichtbarer Geist, Geist unsicht. Natur. Die Ident.(ität) dieses Geistes u. d. Natur erkennen wir in der intell. Anschauung. Dieß ist das mystische Prinzip, mittelst dessen er sich nach Herzenslust in fantastischen Behaupt(un)gen regen kann. Daher suchte er auch in einer sog. geisterhaften dh. höchst willkür. unwissenschaftlichen Weise einen Parallelismus zwischen der Stufenfolge der Entwickl(un)g d. Natur und des Bewußtseins zu sprechen. Organisirendes, d. Welt zum System bildendes Prinzip: Weltseele. Dieß ergibt sich aus der Zusammensetz(un)g eines positiven

S. 918

u. negat. Prinzipes, deren actuöse Einheit die Welt ist. Wir sehen, wie viel selbständiger er die Natur fasst als Fichte. Gab darum auch d. Naturlehre eine andere, viel hervorragendere Stellung. Unterschied 2 Theile des Systems: transscend. Phil. und Naturphilosophie. Transsc. Phil. soll das Reelle dem Ideellen unterordnen, die Naturphil. soll das Ideelle aus d. R.(eellen) erklären. Beide sind gleichsam im Pole ein und desselben Wissens, die sich gegenseitig suchen, so daß man vom einen ausgehend nothwendig zum andern gelangt. Keiner von beiden Philosophien stellen für sich den Parallelismus der Natur mit dem intelligenten vollständig dar, sondern nur ihre Vereinigung kann dieses leisten. Was ist Aufgabe der Naturphilos. und Endzweck derselben?

Erkenntniß der absoluten Einheit, die sich in der Natur von ihrer einen Seite darstellt. Diese Ein-

S. 919

heit sucht er nachzuweisen, indem er zunächst die ganze organisirte Welt als Einheit darthut. Reproductionskraft, Irretabilität und Sensibilit. bezeichnen nach ihm zwar 3 versch. Stufen innerhalb der organisirten Welt, aber doch ist es immer eine einzige Organisation, die vom Menschen bis zur Pflanze hinunterreicht. Dann betrachtet er die unorganische Natur und zeigt, daß wie sehr sie auch zur organischen im Gegensatz steht, doch eine Verwandtschaft existirt: die 3 Stufen des Chemismus, der Electricität und d. allgem. Magnetismus sind parallel mit den Stufen der Reproductionskraft, Irret. Sens. Natürlich macht er sich es leicht, diese Ähnlichk(ei)t nachzuweisen, welche nicht groß seien. Mehr noch als diese Analogie weist die Wechselbestimmung der unorganisch. und organischen Natur auf die Identität der höchsten Ursache hin. Die organisch. Gebiete könnten ja gar

S. 920

nicht sein, wenn die unorganischen nicht wären, Pflanzen könnten nicht wachsen ohne Regen, Boden. So erscheint organisch u. unorg. zu einem höheren Organismus vereinigt, denn wo diese innere Zweckmäßigkeit ist, ist Organismus, ebenso müssen wir eine Seele annehmen, welche beide zugleich beseelt.

Transsc. Philos. Was ist ihre Aufgabe? Alles Wissen von vorne entstehen zu lassen (s.(iehe) Fichte) 3 Theile, welche ganz klar d. 3 Kritiken d. Kantschen Phil. entspr(echen:) theoretische Phil, prakt. Ph., Phil der Naturzwecke und der Kunst. Die theoretische erklärt, warum es uns als wahr gelte das was außer uns existire und so vorgestellt werde, wie es sei. Die prakt. beschäftigt sich umgekehrt mit unsrer freien Einwirk(ung) auf d. Außenwelt; hier bes. der Versuch eine Philos. der Geschichte originell, als Vorzeichen s(eine)r späteren Richt(ung) merkwürdig, überh. hat er das

S. 921

Philosophiren über die Geschichte recht aufgebracht. Unterscheidet in der Geschichte 3 Perioden: in der ersten offenbart sich das Absolute als blinde Macht, in d. 2. als Natur, in d. 3, welche noch nicht erschienen ist, wird sie sich als Vorseh(un)g offenbaren, in dieser Periode "wird Gott sein". Der 3. Theil der transscend. Phil. soll die Antinomie lösen, welche er darin findet, daß unsre Vorstellungen von der Außenwelt abhängig sind, aber doch wieder die Abhängigkeit von unsrem Denken. (Offenbar gar keine Antinomie, daß 2 Dinge in Wechselwirk(un)g stehen, allerdings können wir nicht dieselbe Wirk(un)g in der Außenwelt hervorbringen, wie sie in uns; aber schon Kant hatte es aufgebracht, daß man überall Antin.(omien) findet, wo keine sind, sich aber über die größten Widerspr.(üche) hin wegs.(etzt)) Die Lösung ebenso merkwürdig, wie sie selbst: Liegt in d. Übereinstimm(un)g des Subjectiven u. Object.(iven),

S. 922

welche Teleologie und Ästhetik nachweisen. Die Teleol. betrachtet die Naturproduction, die obwohl sie eine bewußtlose ist, einer bewußten gleicht. Die Ästh. dagegen betr. d. ästhetisch. Production des Künstlers, die eine bewusste ist, aber einer bewußtlosen gleicht. Die Natur wirkt unbewußt, wenn wir sie aber betr., sieht alles so zweckmäßig aus als wäre sie bewußt geordnet; umgekehrt d. Kunst. In d. Natur ist daher d. Lös(un)g bewußtlos, in der K. bewußt gegeben, in d. letzteren gelangt darum die Intelligenz zur vollkommenen Selbstanschauung, sie ist darum die einzige, ewige Offenbar(un)g des Unendlichen, ist höher zu stellen als alle Wissensch. u. Phil. So 1800 im Systeme des transcend. Idealismus, eine s(eine)r berühmtesten Schriften. 1802 u. 1803 nähert er sich immer mehr dem Spinoza,

S. 923

will d. Mathemat. Methode anwenden. Die absol. Vernunft ist die Vernunft als totale Indifferenz des subj. u. obj. Gedanken[s]. Außer ihr ist

Nichts. Höchstes Gesetz für das Sein der Vernunft, also für Alles ist das Gesetz der Identität. Weil dieses das höchste ist, ist Alles identisch. Wir behaupten eine innere Identität aller Dinge, potenzielle Id. von Allem in Allem. So 1804 - 1808. Aber auch später noch mehr Perioden, indem er sich an d. Neuplatoniker, Giord Bruno, Böhme, Bader anlehnte. Er hat nie mit s.(einem) Systeme gebrochen, nahm immer andere Sachen, wenn sie auch widersprechend schienen, in es hinein, namentlich durch Bader näherte er sich dem Deismus, aber kam nie aus dem Pantheismus heraus, die wahre Gottesidee ist weder Pantheism noch Deism., soll Vereinigung von Naturalism. u. Deism. sein. Immer mystischer: Später fügt er zu s(eine)r ganzen

S. 924

bisherigen Philosophie als negativer, weil zu Gott ... also ohne Gott philosophiert, noch eine zweite, welche nicht so ganz unabhängig von der Erfahr(un)g ist: Philos. d. Mythologie und Offenbar(un)g. Aber in der Zwischenzeit war bedeutender Umschwung eingetreten. Nicht bloß hatte ihn Hegel, der erst unter s.(einen) Flügeln stand, überflügelt, nach Berlin gekommen, beherrschte er alle Niederen (wir wissen die scheußlichsten Züge im Einzelnen) Nun war d. Stunde Schellings gekommen. Freilich kehrte er sich sehr gegen Hegel, warf ihm totales Mißverständnis vor, allein die Zeit störte sich nicht m(ehr) daran. Als er nach d. Tode Hegels s.(eine) Myth. u. Offenbar(un)g herausgab, war d. Zeit verändert, dam(als) hieß es: das ist Metaphysik, also ist es Unsinn. Fr. v. Baader 1765 - 1841 lehnte sich bes. an Jak. Böhm und St. Martin an und hatte nicht unbedeutenden Einfluß auf Schelling, sowohl auf die

S. 925

Naturphil. als spätere Ausbild(un)g. Origineller Denker, gehört auch den Mystikern an. Was Genialität betrifft, gab er wohl Schelling nichts nach, hat aber keinen so dominierenden Einfluß gehabt, niemals Epoche gemacht, nur einzelne Anhänger existieren sporadisch.

## Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel. 1770 geb.  
Zuerst galt er als Anhänger des 5 Jahre jüngeren Schelling, dann 1807 sagte er sich von ihm los, indem er mit s(eine)r Phänomenologie des Geistes als ein auf eigne Faust philosophirender auftrat. Dieses Werk vollendete er während der Schlacht bei Jena. 1818 nach Berlin berufen trat er in enger Bezieh(un)g zum preußischen Staat und dieser Verbindung hat er einen großen Theil s(eine)s Ruhmes zu danken. Seine Philosophie wurde in Preußen in der Art Staatsphilos. , daß Alles Andere ihr [zu] Gefallen unterdrückt wurde.

S. 926

Fries: Hegels Lehre gehört ihrem großen Einflusse nach mehr in d. Geschichte der Schulpolizei zu Berlin als in die der Philos. Hegel war für die preußischen Bemüh(un)gen nicht undankbar, nannte den preußische[n] Staat "verwirklichtes Ideal der Phil. des Rechtes; im Osten beginnt Weltgeschichte, endigt im Westen, hier gelingt es dem Geiste durch den Protestantismus sich ganz zu erfassen als das, was er ist, Preußen aber ist im prägnanten Sinne der protest. Staat, also findet darin die Weltgeschichte ihr Ziel". Preußen (:) die zum Bewußtsein ihrer selbst gekommene sittl. Substanz, d. Freiheit selber". Doch sind die Erfolge Hegel nicht bloß auf die Erreich(un)g äußerer Unterstütz(un)g zu setzen; sie gehen im Geiste der Zeit: mystisch und zugleich Schein der exacten Wissenschaft. + auf dem Gipfel des Ruhmes 1831 an der Cholera, gerade im

S. 927

rechten Moment, hatte er länger gelebt, so hätte er wohl d. Auflös(un)g s(eine)r Schule erlebt. Charakterist.(ische) Äußer(un)g kurz vor s.(einem) Tode:" Von seinen Schülern habe ihn nur einer verstanden, dieser aber habe ihn mißverstanden". (Wenn wir also etwa

nicht Alles verstehen, soll es uns nicht zu sehr betrüben)

Auf d. skept. Phil. war eine kräftige  
Reaction erfolgt. Durch d. Aufschwung Schellings  
hatte man wenn auch in unnatürl. Weise Fül-  
le an d. Stelle des Mangels gesetzt, aber das  
Fehlen jeder Methode musste sich doch fühlbar ma-  
chen, darauf nahm Hegel Rücksicht: hatte  
Schelling ein Surrogat für d. wissenschaftl. Wahr-  
heit, so gab Hegel auch eines für die Ableit(un)g  
derselben in der dialectischen Methode. Zugleich  
bildete er die Lehre mannigfach um, fasst das  
Absolute nicht bloß als Identität, sondern zu-  
gleich als immanentes Setzen eines Systems von Un-

S. 928

terschieden innerhalb s(eine)r selbst. Bezeichnet darum s.(einen)  
Unterschied v. Schell.(ing) so: das Absol.(ute) bei Schelling sei  
wie aus der Psychol.(ogie) geschlossen (er leitet Alles  
mit s(eine)r schönen Meth.(ode) ab). Das Absol.(ute) bei Schell.(ing) sei  
wie d. Nacht, in der alle Kühe schwarz sind. (auf d.  
Leerheit bei Schelling). Das eigenthümlichste  
ist seine Methode: das Denken, wenn man es frei (?)  
gewähren lässt, soll voraussetz(un)gslos die gesamm(te)  
und absolute Wahrheit produzieren. Jeder Begr.  
hat s.(einen) eignen Gegensatz an sich, ist einseitig, tre(ibt?)  
fort zum 2ten Begriff, welcher aber s.(einen) Gegensatz  
für sich ebenso einseitig ist, als der vorige, da-  
ran zeigt es sich, daß beide nur Momente für  
einen 3. Begriff sind, der die höhere Einheit der beiden  
erst ist. Aber doch ergibt sich auch dieser als ein-  
seitiger Trieb zu s(eine)r Negation und wieder zu  
einer höheren Einheit und so fort. Diese immanen-  
te Selbstbewegung d. Begr. ist die Methode d. H.

S. 929

absolute oder dialectische Methode (D. Dialektik  
setzten nämlich die Alten in eine Erörter(un)g der schein-  
baren Widersprüche, nun sucht Hegel die Wi-  
dersprüche nachzuweisen und sie dann in der  
Einheit wieder zu verbinden). Alle Position ist  
Negation. Jeder Begriff hat das Gegentheil s(eine)r  
selbst "an ihm". Aber auch alle Negation ist Pos. ,  
wird ein Begriff negirt, so ist das Resultat

nicht ein Nichts sondern ein concret Positives,  
resultirt ein neuerer um die Negation des  
vorhergehenden Begriffes. Diese Meth.(ode) führt er  
durch s. ganzes System freilich mit dem größten  
und widernatürlichsten Zwang auf der einen  
Seite, mit d. größten Willkür auf der an-  
dern Seite durch, die er nur ganz leise verdeckt.  
Aber weil er sie doch durchführt, so bildet er  
doch gewissermaßen den Schlußstein der letzten  
Entwickl(un)g d. Ph., Vollend(un)g d. Ph.

S. 930

Sein System zerfällt in 3 Theile: 1) Wiss. d. Logik;  
2) Naturphil. 3) Phil. d. Geistes.  
Das Absol(ute), warum sich alles sich handelt, ist  
nämlich zuerst reiner Stoffloser Gedanke.  
Seine Entfalt(un)g als solchen giebt Gegenst(and) d. Log.  
(Mannigf.(ache) Bilder: Reich der Schatten, aber zugleich  
die [das] diamantische Netz, in welches das ganze  
Universum hineingebannt sei; Gott wie er  
vor d. Schöpf(un)g für sich allein existirt). Dann  
aber entäußert sich das Absolute selbst, wie  
anderes Sein, das absol. Denken, aus einan-  
dergehen in Raum u. Zeit = Naturphilosophie.  
Endlich kehrt sie sich aus der Selbstentfremd(un)g zu sich  
selbst zurück, hebt das Anderssein der Natur  
auf, wird wirklicher sich selbst wissender Ged(anke)  
= Geist, davon die Geistesphil. Wie nun das Gan-  
ze so sind auch d. Theile und d. Theile der 3 Glied(er der)  
Logik: Lehre vom Sein, Wesen, Begriff. Naturphil: (?)

S. 931

Mechanik, Physik, Organik. Geistesphil: vom  
subj., object., absol. Geiste, Lehre vom Sein:  
von der Qualität, Quantität, u. Maß.  
Wesen: Wesen, Erscheinung, Wirklichkeit.  
Begriff: Subj.(ectiver) u. objectiv.(er) Gedanke.  
Organik z. B. geologisch. vegetab., animalisch.  
Organismus (3 Reiche). Geistesphil. vom subj.  
Anthropologie, Phänomenologie, Pneumatologie  
Object. Geist: Recht, Moralität, Sittlichk(ei)t. Absolut:  
Kunst (Idee in Form der Anschauung) Religion (Form  
d. Vorstell(un)g) Phil (Einheit d. beiden ersten, Idee in d. Form

des Gedankens)

Womit nun fangen wir an? Er will voraussetzungslos Alles geben (größtes Versprechen, da[s] jemals ist gemacht worden). Wir fangen an, wo das Denken selbst anfängt. In s.(einem) Anfange kann es noch keinen bestimmt.(en) Inhalt haben. Anfang der Wissensch. ist daher der unmittelbare bestimm(un)gslose Begriff d. Seins. Dieser ist

S. 932

völlig dumpfes, leeres Bewußtsein. In s(eine)r Bestimm(un)gslosigkeit ist nun der Begriff d. Seins = Nichts, Alles bestimm(ungslos) also alles ist ausgeschlossen. So schlägt das Sein in s.(ein) Gegentheil um. Es lässt sich nicht festhalten; geht über in d. Nichts. Ebenso ist das Nichts nicht festzuhalten, indem wir versuchen, es zu fassen, wird es unter der Hand wieder zum bestimm(un)gslosen Sein, so ist ewiges Herüber-Hinübergehen, ewige Unruhe, dieses ist Nichts anderes als d. reine Werden, welches weder Sein noch Nichts ist, eben darum die Einheit und Wahr(heit) beider. Das Werden enthält einen Widerspruch, der sich nur aufhebt, indem seine Unruhe zur Ruhe gelangt. "Eine halt(un)gslose Unruhe, die in in ein ruhiges Resultat zurücksinkt". Dieser Niederschlag des Werdens: ruhiges Resultat = endliche ruhige Einheit des Seins und Nichts, das gewordene Sein, d. Dasein. So nun geht das reine bestimm(un)gslose Denken fort vom inhaltslosesten bis zum inhaltvollsten Gedanken, wel-

S. 933

cher alle früheren Bestimm(un)gen in sich aufgehoben enthält. Was heißt aufgehoben? Negiert, aufgelöst, aber auch aufbewahrt; so enthält die höchste Idee, Bestimmung aller früheren Bestimm(un)gen in einer doppelten Bedeut(un)g in sich: Daher hier d. unendliche Fülle. - Wir können ihm nicht Schritt für Schritt auf diesem langen Wege folgen, die Untersch. und Gegensätze der Begr. ergeben sich auseinander hervor und heben sich zu einer höheren Einheit auf. Quant. Qual. Maß, Wesen, Erschein(un)g ez. endl. die absol. Idee; diese das höchste u. letzte in der log.(ischen) Entfalt(un)g des Absol.(uten) enthält alle früheren Bestimm(un)gen in sich, Einheit aller Untersch. u. Gegensätze, die sich wissende Wahrheit und alle Wahrheit. Also hier das Absolute des Schelling

wunderbar abgeleitet.

Diese absol. Idee entläßt sich frei, ihrer absolut sicher und in sich ruhend. Als aus sich entlassen ist sie d. andere ihrer, d. Natur (einer absol. Idee kann man

S. 934

wohl noch etwas mehr zumuthen) in d. Natur ist das Schattenreich der Logik durchsichtig wahr, räumlich u. zeitlich in den Reichen des Physikalischen, Mechan. und Organischen ausgebreitet der ganze Inhalt der Idee. Hier lebt die Idee gewissermassen in der Fremde, aber aus der Selbstentäüßer(un)g kehrt sie im Reich d. Geistes wieder zu sich selbst zurück. Der Geist ist die Wahrheit der Natur, d. Aufheb(un)g s(eine)r Entäüßer(un)g, Identischgewordensein mit sich selbst. So schnell kommt aber d. Geist nicht wieder zu sich selbst, nur Schritt für Schritt. Auf der Heimreise von der Natur her zu sich selbst begriffen, ist er zuerst Naturgeist, dann wird er bewußt Fürsich Sein, = indiv. Ich, aber noch nicht recht vernün(ftig,) denn d. Vernünftigkeit besteht im Allgemeinen(,) er überwindet nun wie vorher d. Natürlich(keit,) jetzt auch die Subjectivität, wird allgemeines BewußtSein, dh. wahrhaft Allgemeines, al-

S. 935

so wahrhaft vernünftiges Selbstbewußts.(ein), also jetzt haben wir den Geist als Geist, als solchen zuerst theor.(etischen) Geist, dann prakt(ischen) = Willen, dieser Wille zunächst noch nicht frei, bildet sich auch durch mehre(re) Stufen, sinnl.(iche) Triebe, durch zum freien Wollen aus. Die Freiheit aber realisirt sich in Recht, Moralität, Sittlichkeit. Der sittliche Geist ist zuerst in Form der Familie vorhanden, dann wird er, indem d. Familie in Vielheit von Familien auseinandergeht, zur bürgerl. Gesellschaft, diese in den Staat. Sein Staatsideal ist aber Nichts Anderes als die Copie des Preußischen; ein Despotismus im Schafspelz des nichtssagendsten Ständethums. Stände sollen sein, aber in keiner Weise zur Controle, Schranke der Regier(un)g, Wahrung der Volksrechte, sondern nur damit das Volk erfahre, daß gut regiert werde, damit das Bewußts.(ein) d. Volkes dabei sei. Die Staaten u. einzelnen Völkergeister münden in

den Strom der Weltgeschichte, stehen um den Thron  
fehlt die Numer. 936 u. 937

S. 938

des absoluten Geistes, dh. insofern er aus der object.  
zu sich selbst, Wissen d. absolut. Idee als Wahrheit al-  
les Seins zurückkehrt. Aber noch 3 Stufen des abs(oluten)  
Geistes: Kunst, Religion, absol. Philosophie: Sie ist  
die höhere Einheit d. beiden vorigen. Diese hat in  
ihrer Reinheit eigentlich im Kampfe [Kopfe] Hegels exi-  
stiert, da die unglückl. Mit u. Nachwelt ihn  
nicht zu begreifen vermochte. Also dieß das Sys(tem)  
des absol.(uten) Idealism.(us)  
Hiemit hatte der Mysticism.(us) seine Vollend(un)g. Was  
konnte er Größeres verschaffen, leisten? Ohne Vo-  
raussetz(un)g hatte er Alles gegeben, ließ das rei-  
ne Denken nur frei gewähren und alles bil-(?)  
dete sich. Natürlich gewann er Anhang und wenn  
auch der Druck von Außen viel beitrug, so hatte  
die "innere Kraft" des Systems sich vielleicht allein weithin  
Bahn gebrochen. Lange jedoch konnte man die Sache  
nicht betrachten, Alles war doch widernatürlich,

S. 939

und wenn man so sagen darf, unsinnig. Es musste  
also gebrochen werden u. so führt d. Phil. selbst aus  
diesem Extrem zu einer Erneuer(un)g. Es kamen auch  
noch andere Einflüsse: 1) d. Kirche hatte sich entschieden  
gegen alle diese mystischen Phil. erklärt;"  
2) empörten sich auch die Naturwissensch.(aftler), ließen sich  
es nicht gefallen, namentlich zeigt sich daß [das], was  
Hegel a pr. fand, mit dem was d. Naturw.(issenschaft) a post.  
fand, nicht recht übereinstimmt (Planeten). Da  
nun die Phil.(osophen) sich nicht länger von einander  
verächtlich ansehen lassen wollten, brachen mit der  
Hegelischen. Es beginnt die Verwerf(un)g der Ausart(un)g,  
und das Bedürfniß machte sich geltend, andere  
Anknüpf(un)gsp(un)kte in früheren Phil.(osophien) zu finden. Ferner  
strebte man nach einer natürlicheren u. exacter.(en)  
Meth.(ode) D.(ie) widern.(atürliche) d.(es) Hegel flößte Abscheu ein.  
Aber freilich war mit dem Suchen noch nicht gleich  
das Finden gegeben. Weder in der Phil. rechte

S. 940

Anhaltsp(un)kte, noch wusste man d. Meth., welche man ahnte, in der Einzelheit zu fassen. Zunächst schloß man sich an Kant an: Herbart, Schopenhauer.

Übergangsperiode.

III/a. Joh. Friedr. Herbart 1776 - 1841.

S. Phil. nannte er Realismus (nähere Herbartianer haben ihn pluralistischen Monismus genannt, ziemlich passend).

Was ist die Philosophie? Bearbeit(un)g der Begriffe d. Logik in ihrer Weise, Metaphys. in der ihrige(n) Ästhetik, wozu auch die Ethik gehört, in der ihrigen. D(ie) Logik, um sie deutlich zu machen, Metaphys. um sie begreiflich zu machen: Was soll das heißen? Er meint die Begriffe, in welchen wir nothwendig die Erfahr(un)g d. Dinge und uns(eres?) Selbst fassen, trügen Widersprüche an sich, obwohl sie gegeben sind, sind sie daher doch undenkbar. z. B. Trägt der Begriff des Raumes einen Widerspruch an sich, sei [Sein], Werden, Beweg(un)g, Veränder(un)g, Kausal.(ität,) Substanz mit ihren Eigensch., ihn mit s(einen) Vorstell(un)gen ez. Was ist

S. 941

zu thun? Wegwerfen dürfen wir sie nicht, denn wir verlieren sonst jeden Anhaltsp(un)kt, weil wir von der Erfahr(un)g absehen. Beibehalten können wir sie auch nicht, weil [sie] Widerspr.(üche) haben; wir müssen sie also umarbeiten, es muß etwas Wahres dahinter sein, "es könnte Nichts scheinen, wenn Nichts wäre". D. hauptsächlichsten Begriffe, welche solche Widerspr. enthalten, sind Begriffe der Beweg(un)g (Veränder(un)g) des Dinges mit mehre[re]n Eigenschaften, und ihn mit mehre[re]n Vorstell(un)gen. Warum Widerspr.(üche)? Wir halten doch an ihnen fest und finden keine. Also sind sie nachzuweisen: dieses habe schon genügsam der Scepticism.(us) dargethan, gerade aus diesen Widerspr. sei er entstanden, doch zeigt er sie noch immer nach: sie ergeben sich aus dem Begriffe des Seins. Jeder Begriff muß nämlich doch offenbar mit dem Wesen des Seins verträglich sein, sonst kann er

Nichts wahres, kein seiender Begr.(iff) sein. Was ist dieses Sein? Es ist absol.(ute) Position, Setzung schlechthin (wenn

S. 942

ich einen Begriff denke, Mensch, Pferd, so setze ich ihn nicht, wohl aber wenn ich sage: d. Mensch ist). D. Qualität des Seienden muß daher so gedacht werden, daß sie dem Begr. der absol.(uten) Setz(un)g angemessen ist. Dar(aus?) zieht er einige Folger(un)gen, welche für s.(ein) ganzes System entscheidend sind: d. Qualität des Seien(den) kann nur gesetzt werden als schlechthin positiv u. affirmativ. Ferner daraus daß d. Qual. des Seienden nur gesetzt werden kann als schlechthin einfach; denn wäre darin eine Vielheit, so würde Negation u. Relation hineinkommen; die Einheiten negieren sich gegenseitig. Nun darf keine Negat.(ion) und Relat.(ion) sein, d. Qualität ist ja Position, abs(olut.?) Ferner daß sie als durch Größenbegr. schlechthin unbestimmbar gesetzt werden muß, d. Quantität schlechthin unzugänglich; denn wo Größe, da Vielh.(eit) der Theile. Daraus ergeben sich Widersp. für d. gena(nn-)ten Begr.(iffe) von selbst: in d. Beweg(un)g, Veränder(un)g ist

S. 943

Vielheit. Also gibt es keine Beweg(un)g, Veränder(un)g. Dinge mit mehre[re]n Eigenschaften: auch hier Vielheit keine Vielheit darf aber in d. Qualität sein. Ebenso Ich als Subject mehre[re] Vorstell(un)gen. Wie lösen wir die Widerspr.(üche) ? Mit d. Einfachheit der Qualität des Seienden ist nicht die Vielheit von Seinsqualitäten geleugnet, Einfachheit ist nicht notwendig Einheit, dh. jede Qualität ist in sich eine, aber außer ihr kann jede andere, ebenso einfache, existieren. Jeder Widersp.(ruch) weist auf eine Vielheit hin, mit d. Begr.(iff) der Vielheit müssen wir alle Widerspr. lösen. Was müssen wir also statt Ding mit vielen Eigenschaften setzen? Daß ihm zu Grunde liege eine Vielheit einfacher, realer Wesen, die zusammengefasst werden, deren jedes eine einfache, aber von denen der anderen verschiedenen Qualitäten [verschiedene Qualität] habe. Veränder(un)g: Ursprüngl.(iche) Verschiedenheit der Qual.(ität)

S. 944

eines Dinges von der eines anderen Dinges, welches sich ihr gegenüber ohne irgend einen Wechsel behauptet, Selbstbehaupt(un)g gegenüber einer ander(en) verschiedenen Qualität. Wie erklärt sich aber der Schein der Veränder(un)g, kann doch nicht bloße Verschiedenheit sein, die Selbstbehaupt(un)g ist doch Ruhe. Wird erklärt durch den Hilfsbegriff des intell. R(au)mes und durch den "der zufälligen Ansicht". Letztere(:) Wenn wir eine graue Farbe neb.(en) einer schwarzen sehen, so erscheint sie weiß, neb.(en) einer weißen schwarz. So hat sich d. graue Farbe scheinbar geänd.(ert) durch d. zuf.(ällige) Ansicht. So auch die beim Begriffe d. Ich: Statt des Ich (als) Subj.(ect) vieler Vorstell(un)gen wird ähnlich angenommen(,) es gäbe nur eine einfache Qualität d. Seele, welche sich selbst erhält gegenüber andern realen Wesen. Die verschied. Empfind(un)gen sind nur die versch. Selbsterhalt(un)gen (d.?) Seele versch.(iedenen) anderen realen Wesen gegenüber. Ähn(lich) wird aus dem Begriff des Raumes, Zeit ez. der

S. 945

Widerspruch herausgearbeitet.

Ist diese Phil. ein Fortschritt u. glücklich? Nein. Das beste ist, daß er dem Hegelschen System Widerpart gehalten. Beklagt es bitter, daß d. Phil. d. Kant einem träumenden Geschlecht in d. Hände gefallen sei, was er bringt ist zwar sehr nüchtern, aber hält keine solide Kritik aus. Seine Widersprüche sind k.(eine) Wid.(ersprüche) Trendelenburg eigne Schrift: 1) sind keine Widerspr. 2) wenn sie solche wären, hätte er sie nicht gelöst 3) Hätte er sie gelöst, so blieben andere und größere ungelöst. Wir wollen nur den ersten Punkt berühren. Die Wid.(ersprüche) ergeben sich alle aus dem Begriffe d. Seins als absoluter Position. An diesem wird sie gemessen u. daran zeigen sie sich, wie sie durch die Erfahr(un)g gegeben sind als widersprechend. Allein dieser Begr. des Seins als absol.(ute) Pos.(ition) verwandelt sich ihm unter der Hand in einen ganz andern Begr. Er zeigt Folger(un)gen, welche nur stichhal-

S. 946

tig sind, wenn man "absol.(ut) und Pos.(ition)" ganz anders fasst. Was ist das erste Sein? Nichts anders als logische Copula, Position, dh. bezeichnet Nichts als Position.

Aus der absol. Position wird nun eine in dera(rt)  
schlechthiniger Position, daß sie jede andere ausschließt.  
Wenn ich die Farbe setze, bleibt nicht ausgenommen, daß (sie)  
nicht ein Ton ist. Die absol. Posit. bezeichnet zunächst  
nur Gegensatz zum bloßen Gedanken, auf  
einmal wird eine gänzlich positive Qualität da(raus,)  
die gar keine Vereinigung mit irgend einer Nega-  
tion zulässt. Aus dem Absol.(uten), welches vorderhand  
bloße Pos.(ition) hieß, wird ein völlig bezieh(un)gsloses  
Sein gemacht, darum Vielheit gezeugnet u. s. f.  
Freilich wenn ich mit unricht.(igem) Maße messe, ist d. Me(ssung?)  
unrichtig.

III/b. Arth.(ur) Schopenhauer geb. 1788, + 1860. Geht aus  
von der Welt als unsrer Vorstell(un)g. D.(ie) Vorstell(un)g von  
der Welt verdanken wir nicht einer überwie-

S. 947

gend sinnl. Thätigk(ei)t, sondern überwiegend d. Operation  
d. Verstandes. Sinneseindrücke liefern nur Material, aus  
welchen der erste, dessen Eigenthüml.(ichkeit) es ist, von den Wirk(un)gen  
zu den Ursachen fortzugehen, mittelst der apr. Anschau(n)g  
des Raumes u. d. Zeit sowohl d. Anschauungen bildet als  
d. Objecte verbindet und d. Wissensch.(aft) erzeugt. Außer Sinnl.(ichem)  
und Vorst.(ellung) haben wir noch die Vernunft, welche  
von der durch d. Vorst. gegeb.(ene) Anschauung die abstract.  
Begr.(iffe) abstrahirt. Ist d. Welt nur Vorstell(un)g u. Nichts  
weiter? Kant hatte sie außerdem als ein unbekanntes  
x gelten lassen. Schelling versuchte es zu ergründen. Wir  
können in uns selbst unmittelbar erkennen. In uns ist  
es der Wille; den ich habe od. bin nicht bloß Vorstell(un)g  
sondern auch Wille, unmittelbar erfassen wir in uns  
den Willen. Von hier aus erkennen wir, was die Welt  
ist außer der Vorstell(un)g: auch d. W.(elt) ist Wille, d. Wille  
ist das aller Erschaff(un)g u. Veränder(un)g zu Gr.(und) liegende  
Reale, das Wesen d. Welt. Somit ist dieselbe als Obj.(ect)

S. 948

für einen erkennenden nichts als Vorstell(un)g, abge-  
sehen aber von dieser Nichts als Wille. Da d. Wille (erst?)  
auf d. höheren Stufe s(eine)r Wirk(un)g sich zeigt, so kommt (auch?)  
bei einem Menschen später die Erkenntniß hinzu; deßh(alb)  
ist d. Wesen d. Welt ein Streben ohne Sinn u. Ziel, die Welt

ist daher nicht d. beste, diese wäre sie nur, wenn sie a(us der?) Erkenntniß hervorgeht, sondern sie ist die schlechteste al(ler) möglichen Welten. Wenn Leibn(itz) sagt, sie sei d. beste, so ist (er) nicht bloß thöricht u. unsinnig, sondern ruchlos, gesellt noch einen hohen [Hohn] hinzu zum Ungläubigen. Sie ist Nichts als Schlechtigkeit u. Elend. Wie ist zu helfen? Hauptantwort auf dieses große, ethische Problem(:) die Erkenntniß muß den Willen zwingen, sich gegen s(ich?) selbst zu kehren, sich selbst zu negiren und aufzuheben. Wie, fragen wir, sollen wir uns das Leben nehmen, selbst negiren? Keineswegs, das ist unsittlich, nehmen wir uns das Leben, so wäre dieß erst recht ein starker S(...?) Wir müssen uns den Willen zu nehmen suchen, welcher Grund d. Lebens u. Daseins u. all des Unglückes ist, wel-

S. 949

ches es begleitet: Ascese. (Ist) der Wille genommen, so versinken wir in das sällige (etymolog. richtig) Nichts. Wir sehen, daß er noch viel vom Myst.(iker) hat. Hauptcharakter: stolzes u. derbes Entgegenreten gegen Fichte, Schelling, Hegel. (s.(eine) Phil. ist d. Mühlstein im Kopf des Schülers bei Faust) betont Erfahr(un)g, Induction, macht aus diesen allgem. Zügen (welche leider nur den allg. Unsinn d. Schopenhauer geben können) manche feine Beobacht(un)gen, ästhet. Bemerk., dieses (A)lles Fortschritt. Er ahnt d. Methode, aber bleibt nicht treu. Ebenso Herbart, spricht immer von der Exactheit in d. Phil. Schopenhauer freilich hat auch über Herbart abgeurtheilt. Noch kein rechter Anfang. Diesen muß d. Gegenwart machen: dieses ist das Hauptresultat unsrer Vorles(un)gen: 1) Gang d. Geschichte d. Phil. im Großen u. Ganzen 2) klar zu werden über die Gegenwart u. ihre Aufg.(abe) Welches ist sie? Grundleg(un)g d. Phil, nicht in der Art, daß wir etwas aus uns construiren, auch wir haben die doppelte Aufg. der Anknüpf(un)g an die Alten u. des Weiterbauens(?), müssen also d. Anknüpf(un)gsp(un)kte suchen: dieß hoffen wir gegeben zu haben: im Alterth.(um) kann es nur Ar.(istoteles), i.(m) Mittel.(alter) Thomas sein

S. 950

Die neue Zeit bietet freilich nicht so große Erscheinungen, Verfall früh(er?) eingetreten, aber doch können wir von Locke, zum Theil von Leibn(itz) lernen, obwohl wir Nichts Bedeutendes wissen, welches er nicht mit den erwähnten Philos.(ophen) gemein hätte. Auch einige andere Männer haben diese Aufgabe zu lösen versucht

und nicht ohne Erfolg:

Adolf Trendelenburg, Herm. Lotze (Göttingen). Ersterer (er-) warb sich Verdienst durch Aufheb(un)g Hegelschen Einflußes und Her(barts) Widerleg(un)g, aber auch a) hingewiesen auf Ar. Ihm ist es (vor-) züglich zu verdanken, daß s.(ein) Studium um sich greift. b) exa(cte-) re Forsch(un)g. Wunderschön 2. Auflage log. Untersuch(un)g über das Ver(fah-) ren in d. Phil. Wie die andern Wissensch. muß auch sie for- schen, nicht auf einmal d. Welt mit einem ganzen Sy(stem) beschenken, sondern Satz für Satz, demüthig und sorgsam wie d. andern Wiss.(enschaften) Namentl.(ich) s.(ein) Naturrecht auf Grund d. E(videnz?) zu rühmen; corp. jur. studirt wie ein Jurist; einer der bedeutendsten Juristen in Folge dieses Buches hat ihm das seinige zugeeignet. Darum können wir sagen: die Stun- de einer neuen Periode ist gekommen. Lotze knüpft an Leibnitz und an die Resultate der

S. 951

Naturwissensch. an; Hauptbest(immun)g: Psychologie (Microcos- mos) Medicin. Psychol. Physiologie der Seele, des Lebens). Noch viele Andre Männer: Ulrici etc. Richtung: Neuscholastische, welche sosehr in Ver- ruf gekommen. Freilich sind sie noch nicht recht auf die rechte Fährte gekommen, vielfach knüpfen sie zu viel an das Verfallende an.

## **Raffaele Maffei's *Anthropologia* (1506): the birth and diffusion of a (quasi)-neologism**

Leonardo Piasere

### **Abstract**

After the appearance in 1501 of the term *ant(h)ropologium* coined by Magnus Hundt, in 1506 Raffaele Maffei (or Raphael Volaterranus) used (perhaps) the Latin term *anthropologia*, from which the corresponding forms in today's national languages derive, for the very first time. This scarcely-known fact has remained as such to scholars who in recent decades have dealt with the semantic history of the word "anthropology". This article shows the emergence of the (quasi)-neologism, the ways in which it spread in Europe during the sixteenth century and how the meaning that Maffei gave the term, close to today's prosopography, remained practically the same throughout that century. The article shows that authors, whose position has been little understood and sparsely studied to date, fit perfectly into the intellectual genealogy started by Maffei.

**Keywords:** Semantic history of "anthropology"; Aristotle's *anthrōpologos*; Early modern Anthropologies; Renaissance

### **Introduction**

This article aims to contribute to the semantic history of the term "anthropology". Although this topic is certainly not new, it still needs to be constantly updated, as Santing's (2018) recent study demonstrates. Philosophy and science historians realized years ago how fascinating the history of the word "anthropology" is, and have not neglected to investigate into the evolution of the term's usage (see, for example, Marquard 1965; Moravia [1970] 1978: 66-67; Schipperges 1972; Gusdorf 1974: 227-268; Bauer 1984; Blanckaert 1989; Vermeulen 2015: 359-366). In the field of professional anthropology, it has long been known (see Hunt 1863: 1) that the term *anthrōpologos* (ἀνθρωπολόγος) was used by Aristotle in *Nicomachean Ethics* (1125a, 5) and also that the first modern work in which the word "anthropology" appears (or seems to appear) was Magnus Hundt's *Antropologium de hominis dignitate* in 1501 (see Bendysche 1865: 352; Topinard 1876: 200). Since the modern term was to become established as of the 1600s, especially in the German scientific realms, several German-speaking ethnologists, such as Adolf Bastian (1881: 7-10) and Wilhelm Schmidt (Schmidt & Schmidt, 1906) were already attracted to the history of the word. They were also well-aware of the existence of *Anthropologia* (1533) by

Galeazzo Capra (or Capella): this work, written in Italian, had been analysed earlier than Santing's afore-mentioned study particularly by female Italian literature scholars, attracted by his book entitled *Della eccellenza et dignità delle donne* (1525) which later merged into *Anthropologia* itself (Doglio 1988 and 1993:71-100; Rotzoll&Benzenhöfer, 1991; Bolzoni 2007; Ferro 2013). But several authors have asked themselves whether there really was a link between Aristotle's term and those that first appeared in the sixteenth century. As we will see, many misunderstandings have arisen due to the way in which the term *anthrōpológos* is translated today.

However, before Galeazzo Capra, the word *anthropologia* appeared in a work by Raffaele Maffei and, as far as I know, this was its first historical occurrence. Up until now, Raffaele Maffei's use of the term has not attracted the attention it deserves, perhaps because it is not included in the title of the work in which it constantly appears. The book is entitled *R. Volaterrani Commentariorum Urbanorum Octo et Triginta Libri*; the first *in folio* edition was issued in Rome in 1506 by the editor Besicken and the title is usually quoted as *Commentarii Urbani* or *Commentaria Urbana*. Many Renaissance historians were aware of Maffei's usage of the word without, however, realising the importance in the term's semantic history (except maybe for Cherchi 1998: 37). To my knowledge, only John Howland Rowe acknowledged that:

«It is a fact of some interest that the word 'anthropology' is of sixteenth century origin. It is foreshadowed in the title of a Latin book on human anatomy published at Leipzig in 1501, the *Antropologium*, or "discourse on man" of Magnus Hundt the Elder. The word "anthropology", as the general name of a subject, comes however from another Renaissance Latin form, *anthropologia*, 'study of man', which is first attested in 1506, appearing as the title of one section of a popular Latin encyclopaedia by the Italian writer Raffaele Maffei of Volterra. The section entitled "*Anthropologia*" was a dictionary catalogue of famous men» (1964: 1).

Rowe's discovery stayed buried in the journal in which it appeared and was never investigated further. Before addressing the topic, providing a description of Maffei's work and proposal would seem appropriate.

### **Raffaele Maffei, aka Volaterranus, and his *Anthropologia***

Raffaele Maffei (Rome 1451 - Volterra 1522) often signed his name in Latin as Raphael Volaterranus, which is how he is usually cited (or Volterranus, Volaterrano, Volterrano, Volaterra, Volterra), since he belonged to a Volterra family, a Tuscan city under the Republic of Florence at the time. His father worked in the Papal chancellor's offices in Rome and, at only 17 years of age, Raffaele himself, born in

Rome, was employed by Pope Paul II as a *scriptor apostolicus*, a scribe employed to write apostolic letters<sup>1</sup>. Apart from a short trip in 1479-80 in Hungary to the court of Matthias Corvinus as an apostolic nuncio escort, he spent most of his life in Rome. He represented humanism under the Roman Curia: he cultivated classic studies, especially Greek, and maintained contacts with leading humanists of the time, both in Rome and Florence. In the 1470s, he financed one of the first printing businesses which was located in his building. He wrote several works in Latin (not all published) and translated or summarized classic Greek texts (Homer, Aristotle, Xenophon, Procopius, etc.) into Latin. In 1507 he retired to his home in Volterra, and his last fifteen years were spent virtuously and chastely pursuing sanctity. He continued to cultivate his great passion for studying Greek, translating patristic theology texts (Basil the Great, Gregory of Nazianzus, John of Damascus, etc.). He wrote books on Christian worship, making his contribution to developing that Christian humanism that was trying to apply Socratic “know thyself” to an austere lifestyle. He developed a “moderate classicism”, in line with those Fathers of the Church who encouraged, among the teachings of classic authors, selecting those suitable for a good Christian (D’Amico 1983: 189-211). He wrote one of the first treatises confuting Luther’s theological essays even before the latter was officially condemned by the Pope in 1520 (D’Amico 1975; D’Ascia 1993). When he died, “contemporaries recognized his *fama sanctitatis*, his reputation for sanctity” (Frazier 2005: 272)<sup>2</sup>.

Italian Renaissance scholars considered the *Commentarii urbani* as an “authentic monument of humanistic encyclopaedism” (Benedetti 2006: 4), in line with what might be expected “of a humanist from the Roman school” (Dionisotti 1968: 47), but also of a “strong innovator of encyclopaedic works” (Cherchi 1998: 37). Published in Rome in 1506, as previously mentioned, and dedicated to Pope Julius II, the work was extremely successful on a European scale with the Paris editions in 1511 (re-printed in 1515 and 1526), Basel in 1530 (reprinted in 1531, 1540, 1544 and 1559), Lyon in 1552 and 1599, and Frankfurt in 1603. Often quoted, it acted as a reference point for at least two centuries.<sup>3</sup>

The work stood out from previous and later encyclopaedias due to its unusual three-part layout. It was, in fact, divided into three *tomi* (three sections in one single volume), respectively entitled: *Geographia*, *Anthropologia* and *Philologia*. Each tome was then also divided into “books”. The term *Anthropologia* therefore appears

---

<sup>1</sup> On Raffaele Maffei’s biography see Falconcini (1722), Paschini (1953), D’Amico (1983), Frazier (2005: 269-281), Benedetti (2006), Budetta (2008). His elder brother, Antonio Maffei, famous for attempting to assassinate Lorenzo de’ Medici in 1478 during the “Pazzi Conspiracy”, was also an apostolic writer.

<sup>2</sup> Raffaele Maffei’s austere period and his studies on Christian authors are well analyzed by Frazier (2005: 268-314).

<sup>3</sup> To be precise, the editors were: Petit & Bade in Paris, Froben in Basel, Gryphe and Veyrat in Lyon, De Marne in Frankfurt. The citations herein were always taken from the Roman edition of 1506.

as the name of the second section, that is, as the name of a *taxon* in a classification of encyclopaedic knowledge.

Let's start from the third *tomus* (books XXIV-XXXVIII), which is the closest to today's idea of an encyclopaedia. *Philologia* is defined as the "rudiments of various arts" (*variarum artium rudimenta*). It contains mere hints of the information that we would call philological today: it starts with a description of the human body, illnesses and medicines and ends with the "liberal arts" after dealing with animals, plants, metals, architecture and town planning. Before dealing with the usual topics linked to grammar, poetry, rhetoric, mathematics, optics and astronomy, a significant part is devoted to customs (*mores*) in which he tackles various themes of a moral, political and judicial nature as well as warfare and human emotions, etc. Philosophy is ordained to summarize Aristotle's texts, his philosopher-guide, although the other philosophers from ancient times are duly cited. Some topics are dealt with by summing up entire Greek works, for example, the chapter on poetry (book XXXIII), includes a lengthy summary of Hesiod's *Theogony*; to speak about tyranny, he summarized a work by Xenophon (book XXX), to speak about legislators, he summarized Plato's *Laws* (book XXIX), even if in other works he declined anti-neo-Platonic positions; etc. As Dionisotti pointed out (1968: 49-51), the linguistic experiment in book XXX (*De Nominibus*) in which the author proposes the etymology of Tuscan words directly from Greek, bypassing Latin, is interesting<sup>4</sup>. The description of the human body (book XXIV), which is so important in Hundt's *Antropologium*, is confined to 13 of the almost 600 *folia* that make up the 1506 edition of *Commentarii Urbani* from 342r to 355v. The only highlight could be that the body is the first subject dealt with in *Philologia*. But Maffei's intention was clearly to consider the body outside of anthropology: not only is it dealt with after a large "End of Anthropology" (*Finis Anthropologiae*) written in capital letters on the previous page, it is also part of a book which is entitled "On animals and firstly on their parts" (*De animalibus ac primum de partibus eorum*). The chapter that follows the description of the human body is entitled "On other animals in general" (*De reliquis animalibus in universum*). The body is part of animality, and animality is not part of *Anthropologia*. Maffei obviously acknowledged that man is made of body and soul ("*Homo igitur cum ex utroque constet*", f. 342r), but he only speaks of the soul in book XXXVIII (f. 528v-532r) and through the works of Greek philosophers, Aristotle in particular.

---

<sup>4</sup> This was also done in other parts of the work: scholars of Romani studies have long found Maffei's proposal strange (book XII "Persia") according to which Gypsies derive from the Uxii, a population living in Persia in the region called Uxia, mentioned by Strabo. Maffei did not go into detail but the proposal can be explained knowing that, in his day, Gypsies were called Ussi in Tuscan (a term used up until the 17th century). The name actually derived from that used by the Bohemian theologian, Jan Hus and the Hussite sect he originated, many of whose members fled from Bohemia into western Europe at the same time as the first Roma migrations (Piasere 2006: 11).

The first two *tomi* are a totally different matter. In *Geographia* (books II-XII), the description of places is accompanied by further studies of each individual regional and local history, in line with what was then called “chorography”, a discipline that had been established for some time following the influence of works by Flavio Biondo (who had also worked at the Papal courts in the previous decades). Maffei’s geography is a geography of “places and peoples” (*loca ac populi*), that is, regions and cities occupied by men with their historical profundity. It starts by speaking about the great geographers of ancient times and goes on to describe Europe (starting from Spain), Asia (as far as China) and northern Africa (as far as Ethiopia). Being a summary taken mainly from Greek and Latin sources, populations such as the Nasamones, Garamantes, Troglodytes, etc., who populated the texts of ancient authors, also appear. There is also information at the end of book XII on “recently discovered places”. The author goes into more detail about Portuguese travels along the coasts of Africa and in the Indian Ocean than the Spanish transatlantic voyages. These include Christopher Columbus’ second journey (1493-1496) to the islands “beyond the Canaries”: the inhabitants are white, feed on grass, are lawless and godless and, on some islands, are cannibals. On the island of *Cannibula*, women of the “Amazonite genus” (*Amazonidum genus*) were found living without men. It is in *Geographia* then, that Maffei deals with topics that we would now call ethnographic, referring to different peoples and customs, near or far in time or space. It should be noted that the author, speaking of Greece, draws a lot of information from Stephanus (Stéphanos) of Byzantium, who Maffei referred to as *ethnographus* (1506: 124v), a sixth-century Byzantine geographer, author of *Ethnica*. As Vermeulen (2015: 275-283) teaches us, this term was to re-appear in Germany in 1767 as *Ethnographia* with its contemporary meaning, but several authors after Maffei referred to Stephanus as *Ethnographus*.

The eleven books of *Anthropologia* (books XIII-XXIII) are positioned between *Geographia* and *Philologia*, and deal, as the index in book I states, with “illustrious men of all times, all languages and all peoples” (*hominum clarorum omnium temporum, linguarum, gentium*)<sup>5</sup>. This is the only definition that Maffei gives of *anthropologia*, a term that is, however, much used within the text. Dionisotti (1964: 47) defined this part as “initially a historical onomastic dictionary in alphabetical order from ancient times, then a review of illustrious men of the modern age by category and profession”.

Maffei starts his exposition in the initial pages of book XIII by summarising the history of the world up to Augustus and the birth of Christ, subdividing it into six ages and calculating the years from the beginning of man’s creation. He traces the biblical genealogy, name by name, starting from the sons of Adam, outlines the history of the Jewish people, without neglecting what happened at the same time to

---

<sup>5</sup> The *folia* in the 1506 edition of book I are not numbered.

other peoples in the Middle East and Mediterranean, such as the Assyrians, Babylonians, Egyptians, Carthaginians, Etruscans, Romans. Although only a few pages long, this partial “parallel genealogy” reconstruction defined the way Maffei proceeded and, when he had the relevant information, he always inserted a person into his/her genealogy or family network. After this initial introduction, Maffei begins an extremely long list, in alphabetical order, of famous people from ancient times that continue until book XX, starting from Ablabius (a Praetorian prefect at the time of Emperor Constantine) to Zerubbabel (a biblical figure). Each entry gives the characteristics that made the person worthy of mention and the source of the information. For example (from book XX: 286v):

«Xanthus: ancient writer on events in Lydia. Strabo was uncertain whether he was Lydian or from the city of Sardis. The *Suidas* says he was a Lydian from Sardis and that he wrote four books on the history of the Lydians»<sup>6</sup>.

These entries, which can be of extremely varied length, together contribute to giving a history of the world starting from the people “who have left writers something to say about them” (*qui materiam qualemcumque scriptoribus de se loquendi tradiderunt*, 1506: 170r). In other words, people who, due to the things they did in life, were able to attract the attention of others and who continued to be talked of through writing. The resulting multi-centred history is like a cosmos full of stars of varying brightness (based on the length of the entry) that is not held together by any chronology or by explanations of historical causality, but is instead connected either by explicit references or by implicit similarities that cross generations, languages and peoples.

For the devoutly Christian Maffei, the Advent of Christ divided world history into two rather different eras which were structured in different ways. In fact, from book XXI, the alphabetical order used for the ancient figures (including, however, non-Christian characters from the early centuries AD) is relinquished, and great men who had left their mark on a totally Christian humanity, are taken into consideration. These figures are classified into categories and each category followed a chronological order. It starts with the history of Christianity: Maffei mentions the great Christian authors of the very first centuries and goes on to describe the birth and history of religious orders: from the Basilians to the Augustinians, from the Benedictines to the Dominicans, to the Franciscans, to numerous religious-military orders that arose at the time of the Crusades.

---

<sup>6</sup> “XANTHUS antiquus rerum Lydorum scriptor. Lydus ne an Sardinus fuerit, Strabo se dicit incertum habere. Suidas Lydum eum dicit e Sardibus civitate fuisse, scripsisseque historiam Lydorum Libris IIII”.

There then follows a description of authors from recent centuries who wrote on what he called the “circular arts” (grammar, poetry, rhetoric, mathematics and philosophy), although he also includes artists, jurists and scientists. He starts from Dante Alighieri and lists scholars of varying degrees of fame today, up to Maffei’s time, including all the most famous Italian humanists. He showed a particular interest for Greek teachers operating in Italy in the 1400s “who made our century more illustrious” (*qui seculum nostrum clarius reddidere*, f. 298v).

Book XXII is entirely dedicated to the chronological history of the Church of Rome and its popes, from Saint Peter to Alexander VI. The last book of *Anthropologia* deals with the Roman Empire’s emperors in a broad sense: from the Empire started by Augustus, to the Roman Empire of the West and that of the East, up to the fall of Constantinople, and lastly, the Holy Roman Empire founded by Charlemagne up to Maximilian I of Hapsburg, the Emperor in power in 1506. Despite several studies being published on “illustrious women” in the previous decades, and unlike Galeazzo Capella’s subsequent *Anthropologia*, Maffei’s books leave little room for women: several women are mentioned when he speaks of “illustrious men” but there is no specific space on women, except for a short mention in *Philologia* on “women’s customs” (*de moribus mulierum*) in the part dedicated to marriage in book XXX.

Maffei’s *Anthropologia* did not purely aim at commending the people it listed: the fact that they were “illustrious” (*clari*) because a source of some kind reported their name did not mean that their defects were not to be mentioned. Quite the opposite. He compiled an “encyclopaedic theology” in which short biographies interpreted a moral purpose (D’Amico 1983: 190). Catullus, for example, the famous Latin poet, is defined as “as lecherous as he is biting” (*cum lascivus tum mordax*; f. 198r). When writing about his contemporaries, Maffei did not refrain from giving his own impression, especially if he had met them personally. For example, he met Pico della Mirandola twice in his lifetime and, while the eulogy speaks of his fame for “intelligence and doctrine” (*ingenii doctrineque*, f. 299v) in his younger days, Maffei was hostile when, as an adult, Pico della Mirandola went to Rome “with ostentatious doctrine” (*ostentata doctrina*) to illustrate “certain proposals undoubtedly not appreciated by the Parisian School” (*quibusdam propositis haud sane Scholae Parisiensi probatis*). In 1486, Pico did in fact go to Rome to present his *Nine Hundred Theses* (*Conclusiones nongentae*), but he was accused of heresy and Maffei took the side of the Pope<sup>7</sup>. Unlike Hundt and Capella then, Maffei’s *Anthropologia* did not follow the thread of the “dignity of man” which places Man at the centre of the universe. His *anthropologia* outlines a rather ambiguous ideal Christian and

---

<sup>7</sup> The reference to the “Parisian School” regards the attack launched at Pico by the Spaniard Pedro Garzia, a doctor at the Sorbonne and spokesman for more conservatory scholastic theologians, who was protected by cardinal Rodrigo Borgia, the future Pope Alexander VI (see D’Amico 1983: 165).

Roman society, one that is less optimistic about *Man's* place in the world and more attentive to individual *men* with their glories and faults, without fearing confrontation with the men of classic antiquity: the Others by definition in that period. Unlike other Renaissance courts, in the second half of the 1400s in Rome there was a bitter debate on the relationship between Christianity and paganism. Some members of the Curia had created the Roman Academy and were even trying to re-establish the Ancient Roman religion in a kind of "humanistic conspiracy" (Dionisotti 1968: 48). The fact brought to light the problem of relations between intellectuals and Papal power. Pope Paul II dissolved the Academy in 1468 and its members were imprisoned. The Academy re-opened under Pope Sixtus IV and it appears that Maffei sometimes attended; as previously mentioned, in his *Commentarii* he donates ample space to the religion of the ancients through a summary of Hesiod's work, speaking with evident pleasure of each god and their genealogies. Catholic authors have always had a problematic relationship with ancient religion, so much so that even Erasmus of Rotterdam criticized the Italian humanists in his *Ciceronianus* in 1528 since, in his opinion, they were re-installing Paganism<sup>8</sup>.

As Dionisotti underlines (1968: 47), geography and history are the bases behind the whole of this encyclopaedic work, which deviates from the encyclopaedic *summae* that were previously compiled in university settings and which presented an order of topics that was more in tune with the scholastic classification of the typical "liberal arts" of the trivium (grammar, i.e. Latin; rhetoric; dialectics, i.e. philosophy) and of the quadrivium (arithmetic, geometry, astronomy, music). As is known, medicine (and architecture) has always held an ambiguous place between trivium and quadrivium, as well as between liberal and mechanical arts, and it is no coincidence that it developed within natural philosophy. For example, *De expetendis et fugiendis rebus opus* (1501) by Giorgio Valla, an encyclopaedic work published immediately prior to *Commentarii*, had an order in which the "dissolution of compartmentalization" (Panowsky 1962) process of medieval disciplines was already highlighted, even though the order of liberal arts still prevailed: 1. Arithmetic, Music, Geometry, Astrology (i.e. Astronomy), Physiology, Medicine; 2. Grammar, Dialectics, Rhetoric, Moral Philosophy, Economics, Politics, Human Body, (souls, body, urine), Miscellaneous.

As can be seen, "Physiology, Medicine and Human Body" were divided among the quadrivium and trivium teachings. Moreover, moral philosophy, economics and politics were added to the trivium due to the enormous influence that studying Aristotle was having in Italian universities at that time (Lines 2002). "Beyond any academic complicity" (Dionisotti 1968: 47), Maffei offered a totally innovative taxonomy of knowledge in his encyclopaedia in which history, through the

---

<sup>8</sup> On the famous dispute between Erasmus and the Roman "Cicerorians", see D'Amico (1983: 138-143).

aid of Greek antiquity, permeates the entire work. He was clearly influenced on the one hand by the archaeological and Roman topography studies that he had begun to develop in the 1400s, when his intellectuals realized they were living in a “city of ruins”, as Burckhardt said (1860). On the other hand, he was influenced by that way of dealing with history that was based on the construction of galleries of illustrious men who had important precedents in ancient times (Cornelius Nepos, Valerius Maximus, Plutarch), in earlier centuries (Petrarch, Boccaccio) and in his own day (Giovio, Fazio). This manner of reporting history was, in turn, highly influenced by the idea of individual glory that was being created, expressed brilliantly by Francesco Petrarch in *Triumphs*, especially in “Triumph of Fame” (Burckhardt 1860; Piasere 2000). And, seeing that the humanists were of the opinion that educated people were more human than those who had had no education (Burke 1998: 29), Maffei’s innovation consisted in calling *anthropologia* that part of *studia humanitatis* that distinguished exemplary men (for better or for worse).

### **Returning to Aristotle’s *anthrōpológos***

My proposal is that we cannot understand why Maffei gave that meaning to the word *anthropologia* and why the term was being used in his day unless we go back to the famous Aristotle’s *anthrōpológos*<sup>9</sup>.

According to Bonitz’s *Index aristotelicus* (1870: 58), the only place in which the word “*anthrōpológos*” (ἀνθρωπολόγος) is found, the passage in *Nicomachean Ethics* (1125a, 5), is the only part in which it appears in Aristotle’s writings. And, as far as is known, it is also the word’s only appearance in classic Greek. The philosopher was referring to *megalopsychía* (μεγαλοψυχία) and described the characteristics of *megalópsychos* (μεγαλόψυχος). Literally “man of great soul”, “magnanimous”, a *megalópsychos* is a man who is fully aware of his own value. One who neither overdoes it (otherwise he would become a braggart) nor downplays it (otherwise he would become a wimp). The several pages dedicated to the magnanimous man are “a collection of *endoxa* on magnanimity; many critics maintain that it is just a list of popular opinions that Aristotle did not share; others, however, state that he agreed with these positions, at least to a certain degree” (Natali, in Aristotle 1999: 482). In this list that outlines the characteristics of the “superior man” (*áristos*), one of “perfect virtue” (*axía timé*), one “who believed to be worthy of great things”, we learn that this man despised the common people, he helped other people but did not want benefits in return because that would have put him in a

---

<sup>9</sup> This article does not deal with Aristotle’s anthropology in general; it only intends to analyse the historical connection between the term “*anthrōpológos*” and the modern term “anthropology”. In regard to Aristotle’s philosophical anthropology, I would like to thank the anonymous reviewer who drew my attention to the work of Stephen Clark (1975), to which I refer.

position of inferiority. He ignored the opinions of others, was not surprised at anything, walked slowly, spoke in a deep and mellow voice, etc. And this self-sufficient individual (*autárcous*) never bore a grudge, never reaped others' malice and "is not *anthrōpológos*". What the text literally says is:

«οὐδ' ἀνθρωπολόγος· οὔτε γὰρ περὶ αὐτοῦ ἐρεῖ οὔτε περὶ ἑτέρου»,  
«neither (is he) *anthrōpológos*: in fact, he neither speaks of himself nor of another».

As is known, in translations from the twentieth century onwards the term was given a negative connotation. In a French version the sentence is translated as "*Il n'aime pas non plus les commérages: il ne parlera ni de lui-même ni d'un autre*" (Aristotle 1997); in an English version: "*Nor is he a gossip; for he will speak neither about himself nor about another*" (Aristotle 2009); a German version says that the term means: "*über andere Menschen reden (im Sinne von 'Klatsch')*" (Riedel 2007: 433); in a perhaps vaguer Spanish version: "*Tampoco habla sobre la gente: no hablará ni sobre sí mismo ni sobre otro*" (Aristotle 2001); in a Italian version: "*Egli non è un pettegolo, non parla né di sé, né degli altri*" (Aristotle 1999).

This way of translating *anthrōpológos* is normally blindly accepted by today's anthropologists. The Italian case is interesting. Starting from the version by Armando Plebe, who translated it with *pettegolo* ("gossip") in the 1950s (see Aristotle 1957), this word has become invasive.<sup>10</sup> Only Moravia (1978: 66), while recognizing the negative undertone of the term, considered this translation as "too liberal and misleading". But Remotti (2000: 16) included it in an introductory text to anthropology, claiming that Aristotle used *anthrōpológos* "in a detrimental and rather dismissive sense" implying that "a 'gossip' is someone who is inclined to 'talk about people'". And nowadays, in a waterfall effect, many Italian authors are repeating the same thing. It should be pointed out that *pettegolo* in Italian has a strong meaning: etymologically it derives from the Venetian word *petegola* (initially only feminine), built on the word *peto* (flatulence), and refers to "someone who passes gas through their mouth", with allusions "to the verbal incontinence [...] of a person who has the habit of talking and swapping other peoples' business, indiscreetly and malevolently divulging the private facts of others and happily giving in to allusions and malicious comments" – as the Treccani dictionary states.<sup>11</sup>

In this respect, one of the most famous passages in international anthropology comes from Max Gluckman, who, in "Gossip and Scandal", a paper written in honour of Melville J. Herskovits and focussed exactly on the anthropological study of gossip, does not miss the opportunity to emphasize:

---

<sup>10</sup> Every Italian version but one published in the 1900s that I consulted, bore this translation, including Claudio Mazzarelli's which appears in Aristotle's collection of works edited by Giovanni Reale (see Aristotle 1993).

<sup>11</sup> <http://www.treccani.it/vocabolario/pettegolo/>

«It is worth noting here that the Greek Lexicon defines “an anthropologist” not as “anthropos plus logos,” a “student of man,” but only as “a scandalmonger;” and in the *Nicomachean Ethics*, Aristotle—who anticipated us all—says of the great-souled man: “He is no scandalmonger (anthropologos): he will not talk either about himself or another person”» (1963: 314).

One might ask if Aristotle really thought that someone could be a gossip or a scandalmonger about himself (!). Since he only used the term *anthrōpológos* once and in such a cryptic manner, we will never know this, but what we are interested in is seeing how Aristotle’s readers interpreted the word. Over the centuries, in fact, the term was not always seen in today’s negative sense, which would seem to have been fixed definitively during the 1900s. In the seventeenth century, for example, Casaubon, a French commentator who wrote in Latin, translated *anthrōpológos* as “he who spends much in men’s praises” (*Qui multus est in hominum laudibus*; Casaubonus 1605: 151). In the 1800s, this line was still being followed by Topinard who even wrote that Aristotle “called those who remarked on man as anthropologists [*anthropologues*]” and in particular on “moral man” (1876: 200). And the last one to believe him seems to be Gusdorf, a science historian, according to whom “the term already appeared in Aristotle who gave thinkers who reflected on the moral nature of man the name of anthropologists. But the word was lost with the Greek philosopher’s work” (1974: 258). Topinard was to repeat it in several works and Blanckaert (1989: 14) reprimanded him for it a century later: assuming that the term “does, in truth, have a negative connotation”, he underlined that the Greek “-lógos” could also have had an ambiguous meaning that was not always positive.<sup>12</sup>

What is therefore important to see is the way in which, in Maffei’s time and in the centuries prior to it, the meaning of *anthrōpológos* was actually intended. My proposal is that the three different currents that were to shape the idea of “anthropology” up until the end of the 16<sup>th</sup> century, derived from the various meanings that the word took on. Now, in the passage in *Nicomachean Ethics*, the term *anthrōpológos* is a *nomen agentis* (Vox 2014: 283), ambiguous in itself. Let’s compare it with the term *theológos* which we find immediately below: I can translate

---

<sup>12</sup> Perhaps the contradictory ways in which Aristotelian *anthrōpológos* has been translated in recent centuries already went back to the 1500s when Regazzola (alias Felicianus) gave the following definition (1543: 87): “he who speaks *libenter* of men” (*qui de hominibus libenter loquatur*). The sense of *libenter* (willingly, with pleasure) could be interpreted negatively (the gossip) or positively (one who praises). But for quite a long time, the passage was translated with neither positive nor negative connotations: see, for example, the translations by Matthias Berg (Bergius) (Aristotle 1591: 167), where the phrase is simply translated as “neither does he speak of men” (*neque de hominibus loquitur*); a famous 18<sup>th</sup> century Greek-Latin dictionary, reprinted again in the 19<sup>th</sup>, translated the Aristotelian term as “speaking of men” (*de hominibus loquens*) (Hederich 1825: col. 546), etc. A systematic study on how it has been translated over the centuries into various languages, would be most welcome.

it quite well with “he who speaks of god”, if the person is living in a monotheistic context, or with “he who speaks of gods”, if he lives in a polytheist context. But we cannot do this with *anthrōpolōgos* as it appears in the meagre Aristotelian definition: is it “he who speaks of man” or “he who speaks of men”? Different answers result in the two “anthropologies” that were to arise in the sixteenth century.

### **The *anthrōpologēō* of Christian theologians**

However, much earlier than the 1500s, yet another anthropology originated that answered a different type of question: if a *megalōpsychos* did not speak about man/men, what did he speak about? Aspasius (1889: 114), a Peripatetic philosopher in the second century AD, had no qualms about the meaning of *anthrōpolōgos*, which, for a Greek speaker in those days, was evidently clear. He was more interested in explaining that a *megalōpsychos* did not speak of man/men because he preferred to speak of the nature of the world and the nature of the gods: he is not an *anthrōpolōgos*, he said, but rather a *theolōgos* (θεολόγος). And he mentions the very philosopher of whom Plato speaks in *Theaetetus* (173E-174A) who took no notice of the things around him, not even realizing they were there, but wandered with his head in every place, in the depths of the earth and the realms of the sky, to discover the laws of nature<sup>13</sup>. It is interesting to note that the sentence “because [the *megalōpsychos*] is totally *theolōgos*” (*hoti mēn tò hólōn theolōgos estī - ὅτι μὲν τὸ ὅλον θεολόγος ἐστī*), would become particularly famous although it was to be interpreted differently by Byzantine theologians and the fathers of the Church. In Philo of Alexandria (or Philo Judaeus, 20 BC - 45 AD) we already begin to see the appearance of some new voices of a new verb, *anthrōpologēō*, which seem to be formed by a kind of inverse symmetry compared to Aspasius’ interpretation: if it is taken for granted that man can speak about God, the problem for a Christian is that there is a God that speaks like a man. Trying to understand the humanization process of God, as God could act like a man, became a fundamental theological topic, and the verb used to denote the human actions of God was, precisely, *anthrōpologēō* (“anthropologize”, one might literally translate), a verb that was non-existent in classic Greek.

God “speaking like a man” and “doing things like a human”: we are a very long way from the idea of gossip! Odo Marquard (1965: 224-225) was perhaps the author who most deeply analysed this line of thought. He identified the basis for Christian theological anthropology in the process of Christ’s humanization. Based on

---

<sup>13</sup> In line with twentieth-century doxa, Carlo Natali emphatically liquidates (“it is not credible”) Aspasius’ reasoning and that of rare interpreters who now agree with it, such as René-Antoine Gauthier (in Aristotle 1999: 482).

Marquard's indications and with the addition of some other authors, I can summarize the information in my possession here: it is, then, as of Philo of Alexandria that we begin to find the verb used to speak of human attributes referable to God. Why does Moses, the philosopher asked himself at one point, "speak again of His [the Uncreated] jealousy, His ire, His angry moods and other similar emotions, 'anthropologizing' (*anthrōpologōn*, ἀνθρωπολογῶν)?" - in other words: "describing him in human nature terms with human traits?" (Philo of Alexandria 1897a: 60). In another text he writes that God is given human attributes (*anthrōpologéitai*, ἀνθρωπολογεῖται) because he teaches us, his pupils (1897b: 254). As of these initial appearances, later authors conjugated the verb with different forms: *anthrōpologóúmena* (ἀνθρωπολογούμενα), again in Philo of Alexandria (1896: 241) and in [pseudo-]Basil the Great in the 4<sup>th</sup> century (1857, vol. XXIX: 752)<sup>14</sup>; *anthrōpologēthénta* (ἀνθρωπολογηθέντα) in Didymus the Blind of Alexandria (1863: col. 816c), one of the lesser Fathers of the Church, who lived in the 4<sup>th</sup> century; *anthrōpologéi* (ἀνθρωπολογεῖ) in [Pseudo-]Dionysius the Areopagite (1755: 306) in a late 5<sup>th</sup> or early 6<sup>th</sup> century text<sup>15</sup>; and *anthrōpologéitai* (ἀνθρωπολογεῖται) in Anastasius Sinaita (1865: col. 200d), a 7<sup>th</sup>-century ecclesiastical writer. The expression "to *hólon theologéin* kái to *hólon anthrōpologéin* (τὸ ὅλον θεολογεῖν καὶ τὸ ὅλον ἀνθρωπολογεῖν)" used by Apollinaris of Laodicea (1904: 260), a 4<sup>th</sup>-century Greek bishop, is to be highlighted. It was later retrieved in the 6<sup>th</sup> century by Leontius of Byzantium (1860: col. 1949) in his confutation of Apollinaris' very ideas. The sentence partly resumes Aspasius' previously cited expression, the difference being that it refers to the fact that the Scripture recognizes the nature of Christ both as completely divine and completely human, inseparably, and the two verbs (*theologéin* and *anthrōpologéin*) are used with the aim of metaphysically explaining the divine part and the human part in a much-debated theological controversy that left its mark on Christianity's initial centuries (see Gleede 2015).

Odo Marquard (1965: 224) points out how this line continued in French theological language until the mid-1800s. However, *anthrōpologéō*, such a difficult verb to translate, disappeared and was replaced by the noun: it no longer appears in Malebranche (1680:78), who uses the abstract noun *Anthropologie(s)* (which had, in the meantime, been amply imposed), to refer to attributing human characteristics and actions to God. While the continuity with patristics is evident, it must be highlighted that in Malebranche's text the term appears in italics, a sign, perhaps, that he intended it to be a neologism<sup>16</sup>. Blanckaert (1989: 14-15) and Van Delft (2000: 116) also cite

---

<sup>14</sup> Several authors attribute the text to Didymus of Alexandria, but this attribution has recently been rejected (Venter 2016).

<sup>15</sup> As is known, Dionysius the Areopagite lived in the first century AD while the writings attributed to pseudo-Dionysius the Areopagite, date back to the fourth century AD.

<sup>16</sup> "Or comme l'Écriture est faite pour tout le monde, pour les simples aussi-bien que pour les sçavans, elle est pleine d'*Anthropologies*. Non seulement elle donne à Dieu un Corps, un Thrône, un Chariot, un

various French sources from the 1700s, authors and dictionaries, that give this meaning. Marquard (1965: 224) points out that even some German philosophers, such as Leibniz<sup>17</sup> and Feuerbach, use the term in this sense, but he highlights the rootedness of French thinkers, so much so that he asks himself, whether “the value of the theological meaning of anthropology in French delayed the appearance of the philosophical meaning of the word” (*ibidem*: 225) until the end of the 1700s, a philosophical meaning that was, instead, imposed in Germany, so that *Anthropologie* in the early 1800s was considered in France as the German equivalent of the local emerging *science de l'homme* (Blankaert 1989: 23). If the leap of about one thousand years in our reconstruction, from Anastasius Sinaïta to Malebranche, may arouse suspicions, one should remember that late Middle-Age scholars and modern theologians made constant use of patristic sources. For example, Mingarelli (1863: col. 1014), an Italian theologian, in 1763 on commenting on Didymus the Blind’s text, included *anthrōpologēthénta* (“things said in a human way”) in a list of “Noteworthy terms” (*Voces notabiles seu peculiare*s).

### **He who speaks of Man**

While the “French” theological route to *anthropologie* only reconnects indirectly to Aristotelian *anthrōpolōgos* through the mediation of patristic *anthrōpologēō*, the question of what we could call the “German” medical-philosophical route to *Anthropologie* and the “Roman” humanistic route to *Anthropologia*, which both originated in the 1500s, is different. The first was started by Hundt and the second by Maffei, but to understand them we must go back to the translation problem.

The first Latin translations of *Nicomachean Ethics* date back to the 13<sup>th</sup> century and the first publications appeared in the 15<sup>th</sup> (Marchesi 1904; Lines 2002). Up until the mid-1500s, the most commonly found and famous translations were: a) *Liber Ethicorum* by the English bishop, Robert Grosseteste, in its anonymous revised form, perhaps done by the Fleming William of Moerbeke, in the 13<sup>th</sup> century<sup>18</sup>; b) a 1416-17 version by Tuscan Leonardo Bruni (or Leonardo Aretino); c) the one by Greek expatriate John (Johannes) Argyropoulos in 1478. These three translations

---

Equipage, les passions de joye, de tristesse, de colere, de repentir, & les autres mouvemens de l’ame. Elle luy attribuë encore les manières d’agir ordinaires aux hommes, afin de parler aux simples d’une manière plus sensible. Si Jesus ChrIst s’est fait homme c’est en partie pour satisfaire à l’inclination des hommes qui aiment ce qui leur ressemble, & s’appliquent à ce qui les touche. C’est pour leur persuader par cette espèce d’*Anthropologie* véritable & réelle, des vérités qu’ils n’auroient pu comprendre d’une autre manière” (Malebranche 1680: 77-78; italics in the text).

<sup>17</sup>In *Discours de Métaphysique* (1686), a text actually written in French.

<sup>18</sup> See *textus purus* (Aristotle 1972: 215) and *textus recognitus* (Aristotle 1973: 442), published by Gauthier.

were also published together in *Decem Librorum Moraliū Aristotelis, tres conversiones* as of 1497 and were very widely distributed throughout Europe (Lines 2002: 49-54; 460-461; 487-489). Aristotle's phrase (1497: IIII, 65) is translated in the following way in the three versions (followed by the literal translation in English):

a) *Neque humaniloquus, neque enim de se ipso loquit, neque de alio* (And it is not *humaniloquus*, in fact, he neither talks of himself, nor of others)<sup>19</sup>

b) *Neque de ho[mi]nibus multum loquet, nam nec hic de se dicet neque de aliis* (And he will not speak much of men, in fact, he will not speak of himself nor of others)

c) *Magnanimus de ho[mi]nibus / hominumque factis non loquit. Nam neque de seipso neque de aliis dicit* (The magnanimous does not speak of men / of the facts of men. In fact, he speaks neither of himself nor of others).

As can be seen, in (b) and (c) the term *anthrōpolōgos* has been translated literally in propositional form: "he speaks/will speak of men". Bruni adds *multum* which, in principle, goes beyond the purely literal translation, while it is interesting that Argyropoulos, who was Greek mother tongue, translates it into two options "of men/of the facts of men". *Liber Ethicorum*, on the other hand, offers a literal translation by constructing the Latin neologism *humaniloquus*. This neologism can also be found in Albert the Great's comment, written around 1250-1252<sup>20</sup>, which specifies that the magnanimous is not *humaniloquus*, "retaining all human things small" (*humana omnia p[ar]va reputans*, 1520: 53v). The term also became widespread due to the interpretation that Thomas Aquinas gave to Aristotle's text. In drafting his famous *Sententia*, written around 1270-1272, Thomas used the translation of *Liber Ethicorum* and reported the same term in his comment ("*Deinde cum dicit: Neque humaniloquus* etc."), which was then to be found in all the manuscripts and all the printed editions of *Sententia* as of 1478. The fame of this work led the term to be used by many other commentators and translators. Thomas proposed a similar interpretation to that of Aspasius, for whom the *magnanimus* "does not speak much of people because he attributes little importance to the particular facts of men, but places all his interests into common and divine good; consequently, he even speaks little of himself and of others" (1969: 235)<sup>21</sup>. One could think that both Bruni's *multum* and Argyropoulos' *hominumque factis* derive from the influence of Thomas' comment.

---

<sup>19</sup> In the edition of *Aristoteles Latinus* edited by Gauthier, the passage is translated as follows: in the original version by Grosseteste (*textus purus*): "*Neque humaniloquus. Neque enim de se ipso loquitur, neque de alio*" (Aristotle 1972: 215); in the revised version (*textus recognitus*): "*Neque humaniloquus; neque enim de se ipso loquitur, neque de alio*" (Aristotle 1973: 442).

<sup>20</sup> See Lines in regard to these dates (2002).

<sup>21</sup> "Non multum loquitur de hominibus, quia particulares res hominum non multum appetiatur. Sed tota eius intentio est circa bona communia et divina. Unde nec de seipso multum loquitur, neque de aliis" (Thomas Aquinas 1969: 235).

We can see that the neologism derived from the adjective *humanus+loquus* (< *loqui*, “speak”), not from the noun as in Greek, therefore the literal translation was more like “he who speaks of human things”, as Albert the Great pointed out, and is closer to “he who speaks humanly” in *anthrōpologéō*, by which it may have been influenced.

One translation in the 16<sup>th</sup> century, which partly supplanted those by Bruni and Argyropoulos in Italy, is the one by Giovanni Bernardo Regazzola (aka Felicianus), which circulated as of 1541. Translating a comment on *Nicomachean Ethics* by Eustratius of Nicaea (XI-XII sec.) into Latin, which clearly referred to Aspasius, this time Felicianus translated *anthrōpologos* with *hominiloquus*, from *homin-+loquus*, defining it as “he who speaks willingly of men” (“*qui de hominibus libenter loquatur*”, 1543: 87), adding that ambiguous *libenter*, as mentioned in note 8, which was to cause the Aristotelian term to be interpreted in several ways in later centuries. In Regazzola’s translation, in the wake of Aspasius and Thomas Aquinas, *Hominiloquus* is in contrast with *Deiloquus* or *Theologus*, “he who makes all his speeches on God and the nature of things” (*qui de Deo, scilicet natura rerum dissertationes omnes suas faciat*)<sup>22</sup>.

*Humaniloquus* and *hominiloquus* were certainly two possible ways of translating the Greek term: the former refers more to “human”, that is to “Man” in general, while the latter refers more to particular “men.” On this track, we can say that Hundt’s *Antropologium* aims at “Man” while Maffei’s aims at “men.” While still Aristotelian in many ways, Hundt and Maffei refuted Aristotelian *megalopsychos*: perfectly in line with the humanistic idea for which *studia humanitatis* did not oppose *studia divinitatis* (see Trinkaus 1970, vol. 2: 555-682; Frazier 2005). They identified two forms of study on man which respectively focused on the unity of man and the singularities of man. And they called both “anthropology”. From this point of view, it may be said that an articulate knowledge under this word originated at the beginning of the 1500s.

Hundt wrote *Antropologium* in 1501, including his description in the framework of the medieval/Renaissance discussion on the dignity of man, as shown by many authors<sup>23</sup>. Maffei took another path. At the moment there is no clue as to whether Maffei knew of Magnus Hundt’s work, an author who did not appear among the thousands of people he cited, neither under that name nor in its Latinized form of Magnus Canis, nor under Parthenopolitanus, his antonomastic title. The *Commentarii* were published in 1506 and they were called *Urbani* because derived from the work

---

<sup>22</sup> Again in the 1800s, a German philosopher, Karl Ludwig Michelet, was in total agreement (I translate from the Latin): “The magnanimous does not speak of men, but of nature and God; for this reason Feliciano elegantly says that he is more of a *theologos* than an *anthrōpologos*. That is, he deals with truth, not with what concerns individuals” (in Aristotle 1848: 146).

<sup>23</sup> Starting from Eugenio Garin’s seminal study (1938), the debate in literature on *dignitas hominis*, developed in the Middle Ages and resumed during the Renaissance period, became impressive.

he did in Rome, *Urbe* (Dionisotti 1968: 40), a city that the author left in 1507. This means that Hundt's term *antropologium* and Maffei's *anthropologia* originated practically during the same years<sup>24</sup>. These years were marked by an authentic Hellenomania, at least among the intellectuals in the Italian courts. The humanists were certainly an intellectual elite, but not all humanists knew Greek, and those who did, were considered as the elite of the elite. Maffei himself sometimes scorned those who knew no Greek<sup>25</sup>; in fact, he was known to exchange letters in Greek with Poliziano, the famous poet at the court of Lorenzo de' Medici, even though both were Tuscan and both spoke Tuscan (see Pagliaroli 2016). On the other hand, those were the years in which it began to be fashionable to create "Hellenized neologisms [...] as book titles, followed by a more intelligible Latin sub-title" (Janni 1986: 15).

We do not know anything about Hundt's command of Greek, and while all Maffei's work is "dotted" with Greek words and phrases, Hundt's is dominated by Latin monolingualism. But we do know that he was well aware of Aristotle's work and that he had written summaries on logic and natural philosophy that he must have known either in its Latin form, *humani loquus*<sup>26</sup>, or in Greek form, *anthrōpolōgos*. Unlike *anthropologia*, the form *ant(h)ropologium* was not so fortunate. The construction of this neologism with its second Latin-based component (*-logium*) was particular but not unusual, even if much less common (see *hagiologium*, *horologium*, *martyrologium*, *necrologium*, etc.). It is likely, as Bendyshe cryptically suggested when he cited it as *Anthropologeion* (1865: 362), that it can be re-linked to the Greek *logéion* (λογεῖον; hence the Latin form *-logium*), rather than an eccentric form of the more common *-logia*. If this is the case, the meaning of "collection, exposition", as well as "platform, pulpit, podium" would be intended, in line with an "anatomic model" which was becoming popular and which foresaw "the transposition into human sciences of the dissection practice, actually called medical" (Van Delft 2008: 264). This model did not exclude making a spectacle out of an autopsy, which was performed in open amphitheatres with external observers (Van Delft 2000). Therefore, Hundt's *Ant(h)ropo-logium* was like an "exposition" in which human body

---

<sup>24</sup> Bodin (1566: 461) indicates 1500 as the year for *Commentarii urbani*. We do not know whether the work or parts of it were distributed in manuscript prior to its publication, but it should be pointed out that Maffei also reports the facts of 1506, for example, the finding of the famous Laocoon sculpture in Rome in the January of that year, just two months prior to publishing *Commentarii*.

<sup>25</sup> See the invectives in book XXI against Pomponius Laetus, a top exponent of the Roman Academy, defined as "ignorant about Greek things" (*Graecarum ignarus*).

<sup>26</sup> Santing writes that Hundt made great use of the works of Albertus Magnus (written in Latin) without consulting direct sources (2018:12). She also notes that in "*Antropologium*" the etymological theta has not been transformed into *th* of *ánthropos* (*ibidem*: 2), and this could testify his incompetence. But I would point out that the term sometimes appears written with "t" and sometimes with "th": to be precise, the forms *Antropologium* (both nominative and accusative), *Anthropologio* (in the ablative) and *Anthropologii* (in the genitive) all appear. Hereinafter, therefore, I will write the term as *Ant(h)ropologium*.

parts were put on show: it is no coincidence that it was one of the first works in which anatomic tables appeared. But, unlike the past, as Van Delft (2000) and Santing (2018) rightly underlined, the body was needed to demonstrate the *dignitas* of man, instead of his *miseria*; together, of course, with his soul, except that in this new visualism, a minimal part was devoted to the invisible soul - just three almost invisible pages in the final section of the work.

As we have seen, Rowe (1964: 1) translated *ant(h)ropologium* as “discourse on man” and *anthropologia* as “study of man”; however, wanting to give a precise meaning to terms that were undergoing semantic construction, is excessive. Maffei’s text also appears as a large “exposition”<sup>27</sup>, but one of (illustrious) men. It is certainly not designed as an “exhibition”: apart from a few colourless drawings, it has very few small diagrams in the chapters in *Philologia* and it is far from pursuing any form of visualism. His *anthropologia* is not to be looked at, it is to be read or listened to. Hundt’s book is to be read and looked at. The practice of dissecting a human body for medical purposes only began in the early 1300s. Therefore, the body (including its internal parts) had highhandedly entered into the discussion on the “dignity” of man.

If, as I believe, Hundt’s *Ant(h)ropologium* and Maffei’s *Anthropologia* originated in the same years as neologisms due to a kind of “parallel invention”, we should highlight that they also originated as different semantic proposals. I have always been struck by the fact that German philosophy and medicine historians, who study the history of anthropology, go nonchalantly from Hundt in 1501 to Casmann in 1594<sup>28</sup>. Seeing the fortune that the term has had in the history of German science, this is understandable, considering that it had appeared in the title of about thirty books (Vermeulen 2015: 361) back in the 1600s and that over one hundred were counted between 1790 and 1840 alone (Schipperges, 1972: 197). This “German line” has been studied for some time and I believe that Dilthey’s famous interpretation (1904) still holds true: in an attempt to metaphysically explain the unity of man in his soul and body composition, those scholars simultaneously constructed a medical-philosophical study, sometimes in a joint manner and sometimes separately, in which the boundaries between metaphysics and physics are never very clear. The name *Anthropologia/Anthropologie*, which is the object of this cluster of studies, certainly began with Hundt but it developed enormously after Casmann, exploiting the neologism of *Psychologia* that had been coined by Marcus Marulus (Marko Marulić) in the meantime and resumed by philosophers who followed the Ramism trend, such as Freigius (Johann Thomas Frey) and Goclenius (Rudolf Göckel)<sup>29</sup>, defined

---

<sup>27</sup> One could say that, with today’s criteria, Hundt’s text appears more *anthropo-logia* while Maffei’s is more *anthropo-logium*, because here the “review-type” listing is more evident. But while the former was successful, the latter was not.

<sup>28</sup> See, for example, Marquard (1965: 211), Schipperger (1972: 194), Bauer (1984: 36), etc.

<sup>29</sup> Goclenius actually wrote the introductory Presentation to Casmann’s book. For the origin of psychology at the end of the 1500s as a new study context, see Luccio (2013).

*Anthropologia* as the “doctrine of human nature” and, in turn, human nature was defined as “a participating essence of a double, spiritual and bodily nature, united in one single foundation” (1594: 1)<sup>30</sup>. It is at this point that anthropology was divided into *psychologia* and *somatotomia* (anatomy), which was to be enormously successful. In some ways we can see the content of this anthropology as a sideslip of Christological anthropology: just as theologians had a problem to metaphysically explain the unity of Christ’s divine dimension and human dimension, now there was the problem of metaphysically explaining the unity of man’s soul and body. If Hundt wrote *Ant(h)ropologium* before the coming of Luther, it is undeniable that *De anima* by Melanchthon (1540) gave an essential boost to this line of study. The debate was to be deep in other places (see Cartesius, for example), but especially in Germany where it was to be called “anthropology” in the long term. This line, which was to appear for the first time in what we now call philosophical anthropology on the one hand, and physical anthropology on the other, would continue to study Man, not men. In order to have a conscious physical anthropology that studied men in their diversities and similarities, we had to wait for Kant and, above all, Blumenbach at the end of the 1700s.

### **He who speaks of men**

To bridge the gap between 1501 and 1594, some scholars quickly added names of other authors who used the word *anthropologia* in that time period, but these often appear as eccentric extras in an otherwise uniform story that starts with Hundt and ends with Kant. These authors, however, should be positioned in an intellectual tradition coherent with the line proposed by Maffei. In the 1500s this line seemed like a wedge between Hundt and Casmann. In fact, Maffei was that *anthrōpológos* that Aristotle so hurriedly liquidated: his *anthropologia* is nothing more than an enormous, endless, staunch and conscious “speaking of men”. It does not speak of peoples, nor does it speak of human nature. It speaks of human singularities. “Gossip”, if we prefer... He was not the first to speak of “excellent men”, on the contrary, but he was the first to do it by proposing them as the subject of a disciplined discourse. The scholastic tradition with which he was imbibed, had taught him to love Aristotle, but his humanistic culture, that he contributed to building, taught him that true men were the “excellent” ones, those who left a mark, those that Fame “draws from the tomb and keeps alive”, as Petrarch said in his *Triumphs*, which were the philosophical source of Maffei’s humanism. The humanistic *megalópsychos* underwent a transformation and became *anthrōpológos*.

---

<sup>30</sup> “Anthropologia est doctrina humanae naturae. Humana natura est geminae naturae mundanae, spiritualis et corporeae, in unum hyphistamenon unitae particeps essentia”.

Maffei knew Aristotle's text well: book XXXVI of *Commentarii Urbani* is dedicated to philosophy and is, in fact, a great translation of Aristotle's works (*Aristotelica*). It starts exactly with the translation of *Nicomachean Ethics*, considered as one of the first attempts at humanistic literature that tries to break away from scholastic readings (Lines 2002:17). But the passage at 1125a, 5 is only summarized and there is no expression that could refer to the "*oud'anthrōpologos*" (οὐδ'ἀνθρωπολόγος) in the Greek text. The description of the characteristics of the *magnanimus* is summarized with a list of adjectives and nouns that remark on his autarky: "he openly loves and hates, he asks the least possible, if anything he scorns, he is audacious, he is sincere, he hardly contradicts [the others], he hardly admires [them], he does not persist in hatred, he does not complain, he does not fawn"<sup>31</sup> (Maffei 1506: 498r). It almost seems as if Maffei did not want to mention a word that he himself partly re-semanticized in the same work. Moreover, Maffei was a great connoisseur of patristic literature in Greek and almost all the names of the theologians that I have cited above, appear in his *Anthropologia* among the *homines clari*, of whom he proved to know the works. As previously mentioned, he was particularly interested in the writings of Basil the Great, of which he published a Latin translation of prayers, sermons on psalms and speeches in 1515. We know that one of [pseudo-] Basil's texts (1857: 752) includes the participle *anthrōpologoúmena* (ἀνθρωπολογούμενα), the "things said according to human usage."

Now, Maffei's *Anthropologia* was so full of names and intellectual information that later authors, who used it for reference, often referred to it as if it were a book in itself rather than a section of an entire work.<sup>32</sup> I have counted about twenty works published in various European countries between 1519 and 1590 that contain one (or more than one) citation like "as Volaterranus says in his *Anthropologia*", or something similar. It is important to note that, in some cases, the neologism is introduced into national languages exactly by translating Maffei's term *anthropologia*: for example, in Pedro Mejía (old Spanish spelling: Pero Mexía) *Anthropologia* becomes the Spanish *Antropología* (1547: 561). In the same way, it is curious to see that perhaps the merit for the first occurrence of the German word *Anthropologie* goes to the translator of the *centuriae Magdeburgenses* in the fourth volume of *Ecclesiastica Historia* in the parts where Volaterranus is mentioned (see Flaccius *et alii* 1565: 856, 864). Future studies will be able to find further examples, perhaps even earlier ones.

While scholars soon acknowledged and translated the term, more than often it was still only a bibliographic reference. Its destiny was ambiguous because, while it

---

<sup>31</sup> "Magnanimus palam amat atque odit, minime rogator, contemptor potius, audax, verax, minime oblocutor, minime admirator, nec odii tenax, nec querulus, nec adulator".

<sup>32</sup> On the other hand, several parts of *Commentarii urbani* were even removed and published separately over the next centuries.

was enormously successful as a word, the meaning that Maffei gave it was not so fortunate. But there was no lack of followers.

Giuliana Bellati (1992) helps us to re-consider the poetical work of Jean Bouchet (1476-1557/1559), normally more appreciated as a historian than a poet (see Britnell 1986). He was a part of the *grands rhétoriciens* category, those poets that were accused of seeing poetry “only from a formal point of view, like science and art, which is essentially concerned with rhyme, rhythm, the distinction between poetical genres, in other words, purely formal and abstract questions” (Bellati 1992: 29). In 1517<sup>33</sup> (when three editions of *Commentarii Urbani* had already been issued, of which two in Paris), he published the poem, in French, entitled *Le Temple de Bonne Renomee* (The Temple of Good Fame). With the excuse of going in search of the body of his protector, Charles de la Trémoille, killed in the battle of Marignano in 1515 (fought by Francis I to conquer the Duchy of Milan), the poem’s leading character embarks on a long journey along the *Sentier de Merite* (path of merit) during which “the noble actions of some figures from the past who deserved eternal fame” are recalled (*ibidem*: 43). He visits the tombs grouped together in “tabernacles” consecrated by various Virtues, with the idea that virtuous men enjoy a particular existence after death, since, thanks to *Renomee*, they continue to live on (*ibidem*: 57). The poem is yet another hall of fame and glory, just as Maffei’s *Anthropologia* is. Here too we can see the influence that Petrarch’s *Triumphs* had throughout the Renaissance period: man, due to the great actions performed in his life, conquers death and leaves an eternal memory for posterity.<sup>34</sup> The eleventh tabernacle, reserved for “inventors and authors of arts and sciences”, is the important part of the poem. Defending the Poem (*Rethorique*) from his critics, Bouchet used arguments already listed by Boccaccio in the 14<sup>th</sup> century (*ibidem*: 69), but he also re-touched upon the problem of classifying humanistic knowledge: poetically intended, Rhetoric is no longer a knowledge in itself, as in the old trivium, but is extended<sup>35</sup>:

«Plusieurs savoirs y sont souvent compriz,  
C’est à savoir science historialle,  
La naturelle et aussi la morale,  
Philosophie et l’entropologie  
Geographie et la philologie».  
(Bouchet 1517: 64r; 1992: 326)

---

<sup>33</sup> The book was published on 2<sup>nd</sup> January 1516, as shown in *f.* 90v, but, as Bellati (1992: 205) explained, the date is shown here in the “French style”, according to which the year began at Easter, not on 1<sup>st</sup> January (“new style”). Therefore, 2<sup>nd</sup> January 1516 was 2<sup>nd</sup> January 1517 in the “new style”. This is why the date sometimes appears differently in the authors who cite Bouchet’s work.

<sup>34</sup> For this theme, see the famous book by Burckhardt (1860).

<sup>35</sup> I quote from the original 1517 version, bearing in mind Bellati’s transcription (see Bouchet 1992).

It is presented as the set made up of historical, natural and moral Science, Philosophy, Anthropology, Geography and Philology. As can be clearly seen, the last three correspond perfectly with the three sections of Maffei's book (the order was modified for the sake of rhyme), which therefore come, with equal dignity, among the components of the poetry that he so fervently advocates. The chronological structure of the poem is similar to that of Maffei's *Anthropologia* and of other previous and coeval works "with hundreds of names of which at least three quarters belong to antiquity" (Burckhardt 1860: 150)<sup>36</sup>, the difference being that, among the illustrious historians, Bouchet actually includes Maffei: *Volaterre!*

«*Sigibertus, Platina, Volaterre*  
*Et aultres maints tous gisans soubz la terre*».  
(Bouchet 1517: LXX; 1992: 328)<sup>37</sup>.

The term appears as "[']*entropologie*", and is considered as the first occurrence of the word in the French language.<sup>38</sup> It is certain that Bouchet knew of Maffei's work since, in the *Annales d'Aquitaine* of 1524, he explicitly mentions book XXI of "*Anthropologie*" by "Volateranus" in order to refer to the legend linked to a festival<sup>39</sup>. And this was perhaps the first occurrence corresponding to the current French spelling.<sup>40</sup>

Maffei's proposed alliance between geography and anthropology attracted attention and posed the problem of their position in relation to history. In his book *De disciplinis*, the famous Spanish humanist, Juan Luis Vives, proposed new lines in pedagogy shaped towards the new humanistic culture and included words of praise for Maffei: he cites him as an example of an educationalist due to the translation from

---

<sup>36</sup> Speaking of the construction of glory during the Renaissance, Burckhardt also mentioned the way in which Maffei's *Anthropologia* was organized.

<sup>37</sup> Also due to what was said earlier, I believe I am right in recognizing Raffaele Maffei in this *Volaterre*. Bellati (in Bouchet 1992: 379), however, recognizes a "Giacomo Maffei, so called because he was born in Volterra, a 15<sup>th</sup>-century historian." In fact, another historian also called Volaterranus (Jacobus Volaterranus) did exist, but this was Giacomo Passarelli, the author of *Diarii romani*; I am not aware of a Giacomo Maffei. The only problem is the date of death, seeing that Bouchet speaks of dead men (*gisans soubz la terre*): in fact, Giacomo died in 1496 and Raffaele died in 1522. But there is no guarantee that, in 1517, Bouchet knew that the author of *Anthropologia* was still alive or even that he knew there were two Volaterranus.

<sup>38</sup> See also Blanckaert (1989: 15) and Van Delft (2000: 115). If Bouchet's *entropologie* marks in some way the beginning of anthropology in French, it is pleasing to remember that, in a famous passage in *Tristes Tropiques*, Lévi-Strauss (2008:444) predicts that, in the end, anthropology would be elected to become an *entropologie*, but then it was intended as the study of entropy!

<sup>39</sup> "Volateranus on vingtniesme livre de son *Anthropologie*..." (quoted from the 1557 edition: 76r).

<sup>40</sup> Britnell (1986: 127) mentions the passage of another work in which Bouchet refers to Volaterranus.

Greek (1531: 101v)<sup>41</sup>; as a “man of varied and wide erudition”, he cites him among important authors of what, in turn, he called *philologia* and which, compared to Maffei’s, underwent a drastic decline: *philologists* are authors who draw on “stories, legends, semantics, oratory and topics of philosophy” (*ibidem*: 108v)<sup>42</sup>. When he underlines that Volaterranus “in *Anthropologia* and in *Geographia* gathered a lot of information and his works will be of great utility for history” (*ibidem*: 129r)<sup>43</sup>, he places Maffei’s geo-anthropology among the ancillary knowledges of history, more or less as, centuries later, the French historians belonging to the *Annales* group were to do. The positioning of anthropology and geography in regard to history became a question of debate. Jean Bodin inserted Maffei among the most important *Geographistorici universales*, authors of universal geo-history, together with Strabo, Pomponius Mela and Pausanias (1566: 447), and among the leading authors of biographic collections (*ibidem*: 461), but he also clearly stated that he had no intention of following him because he was one of those historians who “wrote very little on various laws, religions, sacrifices, festivals and peoples’ institutions” (*ibidem*: 91). While Vives appreciated Maffei’s universalism, Bodin underlined his little benefit in the study of individual populations and single states.

That the meaning of anthropology linked to a list of illustrious men was starting to become a little restricted was, in fact, evident as of mid-century when humanistic universalism began to replace nationalistic upheavals in Europe,

When, in Burke’s words (1998: 124), humanism began its “fragmentation” process. In 1550, Leandro Alberti, a Dominican monk and geographer from Bologna, published a *Descrittione di tutta l’Italia* (Description of all Italy) with a style that “endeavours to understand to what measure man is implicated” in geophysical phenomena (Gambi 1977: 269). In 1561, an extra hand-written part entitled “*Isole appartenenti alla Italia*” (Islands belonging to Italy) was added to the work, which often cited Volaterranus. Here the author wrote that he wanted to continue his work (which actually remained unfinished due to his death in 1552), explaining: “and I will add the illustrious men of those islands to the geography and to topography, history and anthropology” (1561: 5 of the additional part).<sup>44</sup> Besides the fact of having the first proof of the Italian term without the etymological th (unlike in Capella 1533),

---

<sup>41</sup>This was not the opinion of Erasmus of Rotterdam who severely criticized Maffei’s translation of St. Basil’s work (see Van Gulck 2018: 382). It is obvious that Erasmus involved Maffei in his debate against Roman humanists, who, in turn, had previously doubted his knowledge of Greek; the fact remains that Maffei’s theological positions are now considered close to those of Erasmus, as D’Amico well explains (1983: 139; 202). In general, on the ambivalence of Erasmus towards Italian humanists, see Burke (1998: 97-100).

<sup>42</sup> “historias et fabulas, et vocum significatus, et oratoria, et philosophica”.

<sup>43</sup> “In anthropologia, et in geographia multa de rebus gestis congerit, quae illius operae vehementer historiae proderunt”.

<sup>44</sup> “E gli uomini illustri di quelle usciti, congiungerò colla Geografia, et Topografia la Historia et Antropologia”.

here it would seem that anthropology should not refer to the description of illustrious men (which were “added”), but rather to something different; and it is not clear whether it might refer to “customs of the people” which he had spoken of a few lines earlier. What is important is seeing the indication of an anthropology used for local purposes, an anthropology that loses its universalistic character.

This operation is evident in Robert Céneau, a French bishop. He often mentions the work of Volaterranus although only *Geographia*, never *Anthropologia*. He divides his *Gallica Historia*, published in Latin in 1557, into two volumes: the first entitled *Anthropologia* and the second *Chorographia*. It is essentially a political work in which the union between geography and history tries to demonstrate the territorial expanse that France should have on the basis of the dissemination of ancient Gauls and Celts. The nationalistic intent led to a further re-classification of the disciplines. According to Céneau, history could be studied in four ways: “topographically” (*topographice*), considering the diversity of places; “anthropologically” (*anthropologice*), considering the names of men (*nomenclatura hominum*); “chronographically” (*chronographice*), considering the series of eras, and “tropologically” (*tropologice*), considering the exemplary customs of men and all the feats that could be of example for posterity. With Céneau, anthropology became a kind of study of ethnonyms and, for the first time, its object was not Man in general, in Hundt style, nor the lives of illustrious men (here the task of “tropology”), in Maffei style, but rather of the intermediary entities: the peoples, and in particular, the *gens gallica*. He intended to do a study that united topography, chronology and anthropology (1557: *Praefatum*), leaving “tropology” completely aside. In fact, Céneau’s *Anthropologia* is a long treatise in which he tries to explain the origin of the French directly from Noah, arming himself with biblical pseudo-genealogies that were fashionable at the time, and making the words derive in a way not unlike that of other linguistic treatises in Renaissance times, in which there were no phonetic transformation rules and where assonance, imagination and political aims were rife. And so, if it is true that “we are all Barbarians one for the other” (1557: 11), at the end it turns out that, since the *Gallica nomenclatura* disseminated and distributed in the global universe, the French are not Barbarians for anyone because they are well known everywhere. The nationalistic anthropology that Céneau constructed was accompanied by a just as nationalistic chorography that cunningly positioned France surrounded by Hapsburg domains in Germany and Spain and which saw an increasingly more “Gallic” land in northern Italy. Céneau belonged to that rank of intellectuals who had started to use the Gauls and Gaul legend for nationalistic purposes, trying to construct a glorious past which, going from the Celts, would avoid genealogical connections with Ancient Rome and Greece. He was part of that “reaction against classic humanism and its universalist trends” (Dubois 1972: 41) which developed vigorously in France in the second half of the 16<sup>th</sup> century.

Anthropology with nationalistic intentions also crossed the Channel and appeared in a work by Richard Harvey at the end of the century. He too grappled with re-configuring humanistic knowledge in an anti-Aristotelian tone. In his *Philadelfus* (1593) he foresaw that “History of Brute and Brutans” should adhere to the following schema: *Anthropology*, *Chronology* and *Topography*. Aware of Maffei’s classification and remembering the importance that Maffei gave to biography and genealogical reconstructions, we now understand why *Anthropology* should, in turn, focus on the description of *persons* and their

«genealogy or issue which they had  
artes which they studied  
actes which they did» (1593: 15).

He also referred to the work of Arthur Kelton (1547), *A Chronicle with a Genealogie declaring that the Brittons and Welshmen are linealiye dyscended from Brute*. Now considered as one of the proto-nationalistic authors of the time (Escopedo 2004: 18-19), Harvey was convinced of the “Britishness” of Wales and England, even justifying the incorporation of the Duchy of Wales into the Kingdom of England in 1535-1542. He therefore recommended going in search of the true genealogy of Britons, which he called Brutans, and of their progenitor Brut(us). In this reconstruction, the history of the Saxons disappeared, a barbarian people, whose exclusion in the Tudor period had an anti-Roman function, since “the Saxons, unlike the Britons, were converted directly from Rome” (Schweizer 2004: 40).<sup>45</sup>

There is no information on any later authors who may have followed this line, therefore we can say that the proposal of an “anthropology of men”, generated in 1506 with Maffei, seemed to die out with Céneau and Harvey’s “Celtic anthropologies”. It lasted a lifetime, just like the lives that Maffei described. Compared to Christological anthropology and the anthropology of Man, it was characterized by the fact that it had no metaphysical intent. Besides this characteristic which classifies it as totally humanistic, its semantic field remains fuzzy, denoting, depending on the authors, the description of illustrious men, the description of the names of peoples or the description of individuals in their genealogy. In any case, it is an anthropology that is extremely connected to history and geography, with which it has an ambiguous relationship of inclusion/autonomy: sometimes it is considered as part of history, other times it is a knowledge in itself. It is an anthropology that leans towards an “aristology”, a study of individual differences/excellences, not from a psychological or political point of view, but from a person’s capacity to leave a mark,

---

<sup>45</sup> As is known, some medieval authors told the story in which a certain Brutus of Troy, the first King of the Britons, was said to be a descendant of Aeneas or, according to other versions, of one of the seven kings of Rome, or even of Japheth, one of Noah’s sons.

which, while it certainly took into consideration the genealogical group, above all it considered the contribution made to arts and to human actions and the celebrity earned through personal merit. If, at the beginning of the 1500s, Maffei gave the name of anthropology to that universal pantheon of illustrious men which, since ancient times, Cornelius Nepos, Plutarch and others had tried to construct, now, to celebrate the typical “Renaissance man” in Burckhardt (1860) style, in the second half of the century, anthropology shifted to denote either indigenous glories with Alberti (at least in intentions) or the openly nationalistic patriotism of Céneau and Harvey. Works celebrating local glories already had their history, but it is undeniable that there were, since they are mentioned in written texts, many more names to celebrate in Ancient Greek and Roman times than in those of Gaul or Britannia. That past-centric configuration that Maffei’s *Anthropologia* shared with other expositions of illustrious men and/or women written either earlier or at the same time as his, derives from here.

In all this discussion, the position of the *Anthropologia* by Galeazzo Capra in 1533, is still eccentric. Santing (2018) recently compared Hundt’s work with that of Capra. Although they have a very different style, both works have “anthropology” in the title and both works want to be included in the area of the age-long discourse of “the dignity of man.” Essentially, Capra was the first to give Italian the term *anthropologia*, which he defines as the “reasoning of human Nature” (*ragionamento della Natura umana*, 1533:1). It is quite debatable whether he re-adapted it from Hundt but it is, however, highly probable that he took it from Maffei, seeing that he also wrote it with th. In his days, Capra was more famous as a historian and diplomat for the Duke of Milan than as a writer. The author of several history books relating to his time, he must have known the then extremely famous *Commentarii* by Volaterranus<sup>46</sup>. I would refer the reader to Santing’s text and to studies on Capra previously mentioned in order to have an idea of the content and the literary genre in which his book can be included. I will only say that Capra’s “light” anthropology, exploiting the already well-worn schema of the question of human dignity and misery, can certainly be inserted, partly ironically, into the current on human nature, but should be independent from Hundt-Casmann’s “German” anthropology and later works: it is an anthropology on Man, on human behaviour, with the variation that Man is now organized into men and women. Historical personalities are also cited but are mentioned as exemplary prototypes of the gender to which they belong rather than humanistically heroic individuals. In general, the imprint is decidedly Erasmian<sup>47</sup> and

---

<sup>46</sup> As is known, Capra signed as Capella (i.e. “little goat” in Latin), and the name Capella appears in the list of Roman Academy members in 1524 (see D’Amico 1983: 290), which would seem to prove that he attended those humanistic environments; furthermore, the first edition of his *Delle eccellenze e dignità delle donne* came out in 1525 in Rome.

<sup>47</sup> D’Ascia (1990) has shown that Capra’s text contains whole passages translated from Erasmus of Rotterdam’s works.

we could argue that, from the viewpoint of the term's semantic history, Capra was perhaps the first to "steal" it from Maffei and use it with a "German-style" meaning, but his experiment seems to be one-of-a-kind and, in any case, it needs much further analysis.

Is it possible to speculate why it suddenly disappeared at the end of the sixteenth century? Except for the case of Harvey, an astrologist as well as Anglican priest with Ramist ideas (Swain 2012), the anthropology "of men" spread among Catholic authors. Maffei had been a functionary of the Curia during one of the papacy's darkest periods in history, but he remained a staunch papist and was one of the first to criticize Luther. As a curial, he had to ask the Pope's permission to marry and become a *clericus coniugatus*, and he then spent his old age in abstinence and chastity. Céneau was a Catholic bishop who took part in that Council of Trento that approved the Counter-Reformation. He wrote "books to defend the Catholic doctrines and to respond to reformers of his time" (Doublet 1906: 143). Alberti was a Dominican monk who was even became an inquisitor (Redigonda 1960) and he dedicated his book to the "very Christian" king Henry II and to Catherine de' Medici, the queen of the protestant massacre on the night of St. Bartholomew. Bouchet, besides being an intellectual and historian, was also the author of religious works: he was a moderate Catholic but "a determinedly Christian writer [...] and one of the very earliest writers in French attempting to combat Lutheranism by providing alternative instruction in French" (Britnell 1986: IX). As well as being predominantly Catholic, the authors cited also share the characteristic of not being academics but rather functionaries connected in various ways to the courts of their respective countries. Harvey was the exception from this viewpoint too. We can state that it was the "German" anthropology generated in the university with Hundt and developed in the university after the arrival of Protestantism that forced its way into the detriment of an anthropology born outside the university and which buried itself during the Counter-Reformation period. In the Catholic world, it was the anthropology of Christ that was to be preserved in the theology schools. Harvey's trans-religious attempt, more in line with the transnational tradition of the Renaissance, was perhaps the only last-ditch effort.

## **Conclusion**

With this article, I have tried to show that Aristotle's *anthrōpologos* has clearly had an influence on the history of the term "anthropology", which was interpreted as a study of the Human in God (*anthrōpologēō*) and then, also through the medieval translations of the *Nicomachean Ethics*, as a study of the human in Man (*Ant(h)ropologium*) and as a study of men worthy of being remembered (*Anthropologia*). This latter approach obviously had moral intentions but was

completely free of any metaphysical interest, despite its users being extremely one-sided from a religious point of view. It seemed to prevail during the 1500s, but, while in the first part of the century it referred to a worldwide pantheon of illustrious men in line with the universalism of Humanism, in the second part it was increasingly more tied to the particularistic studies of local glories due to proto-nationalistic interests and to “fragmentation” in the late Renaissance period. As of the seventeenth century, the other two meanings were to prevail, especially the “German” one, and, in a more modest way, the “French” one, but by then with the more widespread term of *Anthropologia*. There is no need to exaggerate in the use of an anachronistic methodological nationalism, seeing that the transnational flows of ideas are also evident in this case. It will, however, be interesting in future studies to see how much the emergence of the Reform influenced the dissemination of the “German” idea of anthropology and how much the emergence of the Counter-reform affected blocking the “Roman” idea of anthropology in favour of the “French” one. The fact remains that anthropology had to wait another few centuries before it could speak of men without metaphysical intentions, but then it would do it in a different way to that proposed by Raffaele Maffei, the hyper-Catholic humanist from Volterra. Lévi-Strauss said that anthropology is the more general form of what we call humanism (1973: 319-322). If this is the case, Maffei was the first conscious anthropologist-humanist to focus on “men”. *Pace Aristotle*.

## References

- Albert the Great. 1520. *Moralissima in Ethicen Commentaria*. Venice: Heredum [...] Octaviani Scoti.
- Anastasius Sinaïta. 1865, *Viae dux adversos acephalos*, in *Patrologia Graeca*, edited by J.-P. Migne, tomus LXXXIX, coll. 35-310. Paris: Migne.
- Apollinaris of Laodicea. 1904, “Epistola ad Dionysium” in *Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen*, edited by H. Lietzmann, vol. I, 256-262, Tübingen: Mohr.
- Aristotle. 1497. *Decem librorum Moralium Aristotelis tres conversiones. Prima Argiropili Byzantij, secunda Leonardi Aretini, tertia vero Antiqua per capita et numeros conciliate. Communi familiarique commentario ad Argyropilum adiecto*. Paris: s. e.
- Aristotle. 1591. *Aristotelis Ethicorum, sive de Moribus, ad Nicomacum libri decem [...] Studio & opera Matthiae Bergii*. Frankfurt: apud A. Wecheli, C. Marn. & J. Aubr.
- Aristotle. 1848. *Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum Libri Decem*. Edited by Karl Ludwig Michelet. Berlin: Schlesinger.

- Aristotle. 1957. *Etica Nicomachea*. Traduzione di Armando Plebe. Bari: Laterza.
- Aristotle. 1972. *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive 'Liber Ethicorum'. A. Recensio Pura*, edited by Renatus Antonius Gauthier. Leiden and Brussels: Brill and Desclée de Brouwer.
- Aristotle. 1973. *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive 'Liber Ethicorum'. B. Recensio Recognita*, edited by Renatus Antonius Gauthier. Leiden and Brussels: Brill and Desclée de Brouwer.
- Aristotle. 1993. *Etica Nicomachea*, Introduzione, Traduzione, Note e Apparat di Claudio Mazzarelli. Milan: Rusconi.
- Aristotle. 1997. *Ethique à Nicomaque*. Nouvelle traduction, avec Introduction, Notes et Index par Jules Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Aristotle. 1999. *Etica Nicomachea*, Traduzione, Introduzione e Note di Carlo Natali, Rome and Bari: Laterza.
- Aristotle. 2001. *Ética a Nicómaco*. Introducción. Traducción y Notas de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza.
- Aristotle. 2009. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross, revised with an Introduction and Notes by Lesley Brown. Oxford: Oxford University Press.
- Aspasius. 1889. *Aspasia in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, edited by Gustavus Heylbut. Berlin: Reimeri.
- [Pseudo-]Basil the Great, 1857, "Adversus Eunomium" in *Patrologia Graeca*, Tomus XXIX, edited by J.-P. Migne, 498-774. Paris: apud Migne.
- Bastian, Adolf. 1881. *Die Vorgeschichte der Ethnologie*. Berlin: Dümmlers Verlagsbuchhandlung Harrwitz und Gossmann.
- Bauer, Axel. 1984. "Bemerkungen zur Verwendung des Terminus 'Anthropologie' in der Medizin der Neuzeit (16.-19. Jahrhundert)", in *Medizinische Anthropologie*, edited by Eduard Seidler, 32-56. Berlin: Springer.
- Bellati, Giovanna. 1992. "Introduzione" in Jean Bouchet, *Le temple de bonne renommée*, edited by Giovanna Bellati, 3-219. Milan: Vita e Pensiero.
- Bendyshe, Thomas. 1865. "The History of Anthropology", in *Memoirs Read before the Anthropological Society of London. 1863-4*, I: 335-457.
- Benedetti, Stefano. 2006. "Maffei, Raffaele" in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 67, Rome: Istituto Treccani. [http://www.treccani.it/enciclopedia/raffaele-maffei\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/raffaele-maffei_%28Dizionario-Biografico%29/)
- Blanckaert, Claude. 1989. "L'Anthropologie en France. Le mot et l'histoire (XVIe-XIXe siècle)" *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris* n. s. 1 (3-4):13-43.
- Bodin, Jean. 1566. *I. Bodini Advocatus Methodus, ad Facilem Historiarum Cognitionem*. Paris: apud Martinum Iuvenem.
- Bolzoni, Lina. 2007. "L'amore e le donne nella trattatistica degli anni Trenta", in *Les années Trente du XVIe siècle*, edited by Danielle Boillet and Michel Plaisance. Paris: Centre Interuniversitaire de Recherche sur la Renaissance Italienne.

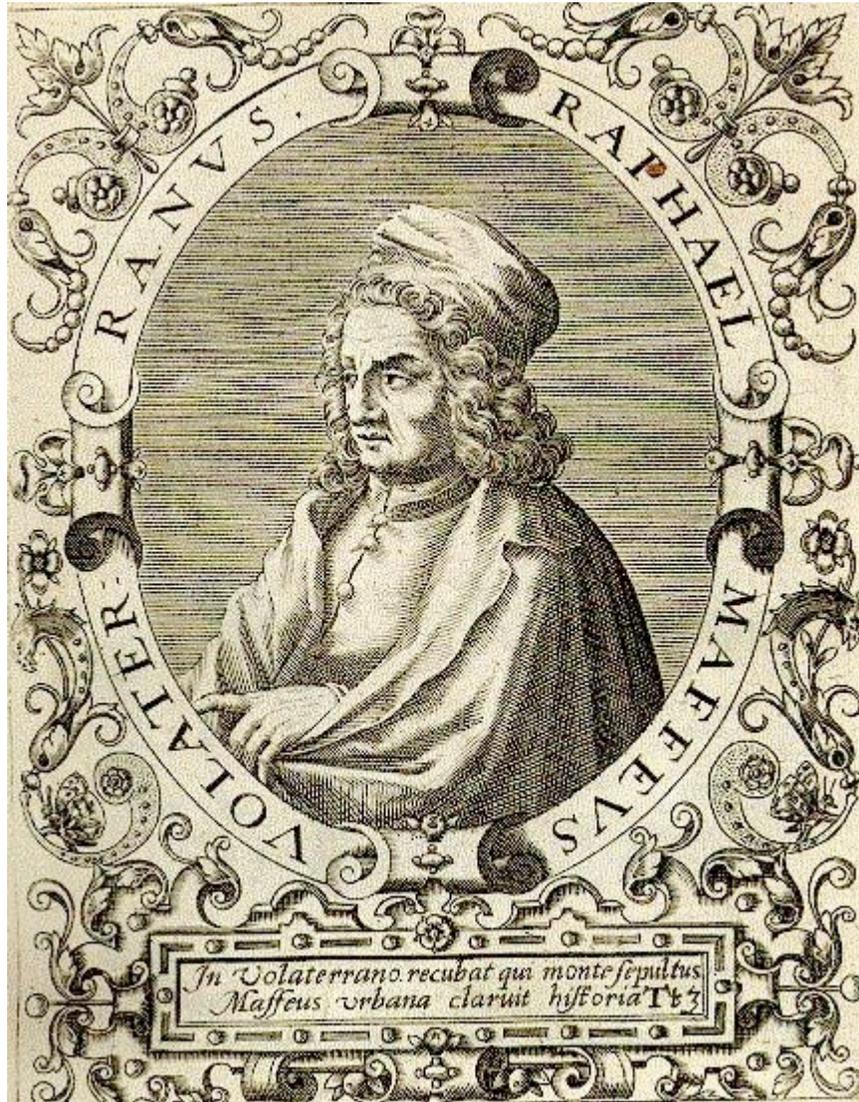
- Bonitz, Hermannus. 1870. "Index aristotelicus", in *Aristotelis Opera*, vol. V, edited by Academia Regia Borussica. Berlin: Reimeri.
- Bouchet, Jean. 1517. *Le temple de bonne renommée et repos des hommes et femmes illustres trouvé par le Traverseur de voies périlleuses en plorant le très regretté décès du feu prince de Thalemont unique filz du chevalier et prince sans reproche*. Paris: Galliot du Pré.
- Bouchet, Jean. 1557. *Les Annales d'Aquitaine*. Poitiers: par Enguilbert de Marnes.
- Bouchet, Jean. 1992. *Le temple de bonne renommée*, edited by Giovanna Bellati, Milan: Vita e Pensiero.
- Britnell, Jennifer. 1986. *Jean Bouchet*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Budetta, Enrica. 2008. "'Excitata est ea natio ante paucos annos singulari et eleganti ingenio Matthiae Regis': il viaggio del Volterrano in Ungheria" *Verbum Analecta Neolatina* X, 1: 51-66.
- Burckhardt, Jacob. 1860. *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Basel: Schweighauser.
- Burke, Peter, 1998. *The European Renaissance. Centres and Peripheries*. Oxford: Blackwell.
- Capella, Galeazzo. 1525. *Della Eccellenza et Dignità delle Donne*. Rome: Francesco Minizio Calvo.
- Capella, Galeazzo. 1533. *L'Anthropologia*. Venice: heredi d'Aldo Romano, e d'Andrea d'Asola.
- Casaubonus, Isaacus. 1605. *C. Svetoni Tranquilli De XII Caesaribus Libri VIII*. [Geneva]: Stephanus Gamonetus.
- Casmann, Otto. 1594. *Psychologia Anthropologica, sive doctrina animae Humanae*. Hanover: apud Guilielmum Antonium, impensis Petri Fischeri Fr.
- Casmann, Otto. 1596. *Secunda pars anthropologiae; hoc est Fabrica humani corporis methodice descripta [...]* Hannover: Guilielmum Antonium, impensis Petri Fischeri.
- Céneau, Robert. 1557. *Roberti Coenalis [...] Gallica Historia in duos dissecta tomos: quorum Prior ad anthropologiam Gallici principatus, Posterior ad soli Chorographiam pertinet*. Paris: Apud Galeotum à Prato ad primam columnam Regij Palatij.
- Cherchi, Paolo. 1998. *Polimatia di riuso. Mezzo secolo di plagio (1539-1589)*. Rome: Bulzoni.
- Clark, Stephen R. L. 1975. *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford: Clarendon Press.
- D'Amico, John F. 1975. "A Humanist Response to Martin Luther: Raffaele Maffei's Apologeticus" *Sixteenth-Century Journal* 6, 2: 37-56.
- D'Amico, John F. 1983. *Renaissance Humanism in Papal Rome. Humanists and Churchmen on the Eve of the Reformation*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

- D'Ascia, Luca. 1990. "Galeazzo Flavio Capella traduttore di Erasmo" *Lettere italiane* XLII: 66-88.
- D'Ascia, Luca. 1993, "Martin Lutero e il *Genio romano*. L'*Apologeticus* di Raffaele Maffei. Studio ed edizione" *Rivista di storia e letteratura religiosa* 29: 107-152.
- Didymus the Blind. 1863. *De Trinitate libri tres*, in *Patrologia Graeca*, edited by J.-P. Migne, tomus XXXIX, coll. 269-992. Paris: Migne.
- Dilthey, 1904. "Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts" *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* I-II: 2-32; IX: 316-347.
- Dionisotti, Carlo. 1968. *Gli umanisti e il volgare fra Quattro e Cinquecento*. Florence: Le Monnier.
- [Pseudo-]Dionysius the Areopagite. 1755. "De Divinis Nominibus" in *Sancti Dionysii Aeropagitae Opera Omnia*, edited by Balthasar Corderius, Tomus I, 283-542. Venice: Zatta.
- Doglio, Maria Luisa. 1988. "Introduzione", in Galeazzo Flavio Capra, *Della eccellenza e dignità delle donne*, edited by Maria Luisa Doglio, 13-66. Rome: Bulzoni.
- Doglio, Maria Luisa. 1993. *Il segretario e il principe. Studi sulla letteratura italiana e il Rinascimento*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Doublet, Georges. 1906. "Robert Céneau, évêque de Vence (1523-1530) et de Riez (1530-1532)" *Annales de la Société d'Études Provençales* 3: 139-148.
- Dubois, Claude-Gilbert. 1972. *Celtes et Gaulois au XVIe siècle. Le développement littéraire d'un mythe nationaliste*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Falconcini, Benedetto. 1722. *Vita di Raffaello Maffei detto il Volterrano*, Rome: Komarek.
- Ferro, Roberta. 2013. "Osservazioni sull' 'Anthropologia' di Galeazzo Capella (1533)", in *Prima di Carlo Borromeo. Lettere e arti a Milano nel primo Cinquecento*, edited by E. Bellini and A. Rovetta, 91-120. Milan and Rome: Bulzoni.
- Flacius, Matthias, et alii 1565. *Kirchen Historia, die Vierde Centuria, Oder das Vierde Hundert Jhar...* Jena: Thomas Rebart.
- Frazier, Alison Knowles. 2005. *Possible Lives: Authors and Saints in Renaissance Italy*. New York: Columbia University Press.
- Gleede, Benjamin. 2015. "Τὸ ὅλον θεολογεῖν καὶ τὸ ὅλον ἀνθρωπολογεῖν. Der Sprachgebrauch der Schrift als Wurzel apollinarischer Christologie", in *Apollinarius und seine Folgen*, edited by Silke-Petra Bergjan, Benjamin Gleede and Martin Heimgartner, 115-128. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gluckman, Max. 1963. "Gossip and Scandal" *Current Anthropology* 4, (3): 307-316.
- Gusdorf, Georges. 1974. *Introduction aux sciences humaines. Essai critique sur leurs origines et leur développement*. Nouvelle édition. Paris: Les Éditions Ophrys (1st. ed. 1960).

- Harvey, Richard. 1593. *Philadelphus, or a defence of Brutes, and the Brutans history Written by R. H.* London: John Wolfe.  
(<https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A72252.0001.001/1:1?rgn=div1;view=fulltext>)
- Hederich, Benjamin. 1825. *Novum Lexicon Manuale Graeco-Latinum et Latino-Graecu primum a Benjamine Hederico institutum.* Leipzig: Gleditsch.
- Hundt, Magnus. 1501. *Antropologium de hominis dignitate, natura, et proprietatibus, de elementis, partibus et membris humani corporis. De iuvamentis nocumentis, accidentibus, vitiis, remediis, et physionomia ipsorum. De escrementis et exeuntibus. De Spiritu humano eiusque natura, partibus, et opibus. De anima humana et ipsius appendicijs.* Leipzig: per Baccalarium Wolfgangum Monacensem.
- Hunt, James. 1863. “Introductory Address on the Study of Anthropology” *The Anthropological Review* 1, (1): 1-20.
- Janni, Pietro. 1986. *Il nostro greco quotidiano*, Rome and Bari: Laterza.
- Leontius of Byzantium. 1860. *Adversus eos qui nobis proferunt quaedam Apollinarii, falso inscripta nomine sanctorum patrum*, in *Patrologia Graeca*, edited by J.-P. Migne, tomus LXXXVI, coll.1947-1976. Paris: Migne.
- Lévi-Strauss, Claude. 1973. *Anthropologie structurale deux.* Paris. Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 2008. *Tristes Tropiques*, in *Œuvres*. Paris: Gallimard.
- Lines, David A. 2002. *Aristotle’s Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650)*. Leiden: Brill.
- Luccio, Riccardo. 2013. “Psychologia – the birth of a new scientific context” *Review of Psychology* 20 (1-2): 5-14.
- Maffei, Raffaele. 1506. *R. Volaterrani Commentariorum urbanorum octo et triginta libri.* Rome: per Ioannem Besicken Alemannum.
- Malebranche, Nicolas. 1680. *Traité de la nature et de la grâce.* Amsterdam: Elsevier.
- Marchesi, Concetto. 1904. *L’Etica Nicomachea nella tradizione latina Medievale.* Messina. Trimarchi.
- Marquard, Odo. 1965. “Zur Geschichte des philosophischen Begriffs “Anthropologie” seit dem Ende des 18. Jahrhunderts”, in *Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter zum sechzigsten Geburtstag*, edited by Ernst Wolfgang Böckenförde, 209-239. Basel: Schwabe.
- Mexía, Pero [Mejía, Pedro]. 1547. *Historia Imperial y Cesarea.* Basel: Ioan Oporino.
- Melanchthon, Philip. 1540. *De Anima Commentarius Philippi Mel[anchthonis]*. Paris: apud Christianum Wechelium.
- Mingarelli, Joannes Ludovicus. 1863. “Epistola [...] ad Rev. D. Joannem Archintum [1763]”, in *Patrologia Graeca*, edited by J.-P. Migne, tomus XXXIX, coll. 993-1030. Paris: Migne.
- Moravia, Sergio. 1978. *La scienza dell’uomo nel Settecento.* Rome and Bari: Laterza (1st ed. 1970).
- Pagliaroli, Stefano. 2016. “La lettera greca di Angelo Poliziano a Raffaele Maffei e la traduzione latina di Jacques Toussain”, in *“Paignion”.* *Piccola Festschrift per*

- Francesco Donadi, edited by Attilio Mastrocinque and Andrea Tessier, 43-74. Trieste: Edizioni Università di Trieste.
- Panofsky, Erwin. 1962. "Artist, Scientist, Genius: Notes on the Renaissance-Dämmerung", in *The Renaissance: Six Essays*, edited by Wallace K. Ferguson 123-182, New York: Harper Torchbooks.
- Paschini, Pio. 1953. "Una famiglia di curiali: i Maffei di Volterra" *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* VII: 344-369.
- Petrarca, Francesco. 1975, *Trionfi*, in *Opere* 191-238, Florence: Sansoni.
- Philo of Alexandria. 1896. "De sacrificiis Abeli et Caini", in *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vol. I, 202-257, edited by Leopoldus Cohn, Berlin: Reimeri.
- Philo of Alexandria. 1897a. "Quod Deus sit immutabilis", in *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vol. II, 56-94, edited by Paulus Wendland, Berlin: Reimeri.
- Philo of Alexandria. 1897b. "De confusione linguarum", in *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vol. II, 229-267, edited by Paulus Wendland, Berlin: Reimeri.
- Piasere, Leonardo. 2000. "Pratica della storia e storicismi", in *Antropologia delle tradizioni intellettuali: Francia e Italia*, 31-54, edited by Michel Izard and Fabio Viti. Rome: CISU.
- Piasere, Leonardo. 2006. Buoni da ridere, gli zingari. Saggi di antropologia storico-letteraria. Rome: CISU.
- Plato, 2002. *Θεαίητος / Teeteto*, edited by Manara Valgimigli and Anna Maria Iappolo. Rome and Bari: Laterza
- Redigonda, Abele L. 1960. "Alberti, Leandro", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 1, Rome: Istituto Treccani. [http://www.treccani.it/enciclopedia/leandro-alberti\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/leandro-alberti_(Dizionario-Biografico)/)
- Regazzola, Giovanni Bernardo (alias Felicianus). 1543. *Aristotelis Stagiritae Moralia Nichomachia cum Eustracii, Aspasii, Michaelis Ephesii, nonnullorumque aliorum graecorum explanationibus, nuper a Ioanne Bernardo Feliciano latinitate donata, et cum antiquo codice collatione, suae integritati restituta*. Paris: apud Ioannem Roigny.
- Remotti, Francesco. 2000. *Prima lezione di Antropologia*. Rome and Bari: Laterza.
- Riedel, Wolfgang. 2007. "Literarische Anthropologie", in *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, edited by Georg Braungart *et al.*, vol. II, 432-434. Berlin: De Gruyter
- Rotzoll, Maike & Benzenhöfer, Udo, 1991, "Zur 'Anthropologia' (1533) von Galeazzo Capella. Die früheste bislang bekannte Verwendung des Begriffs Anthropologie", *Medizinhistorisches Journal*, n. 26, pp. 315-320.
- Rowe, John Howland. 1964. "Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century" *Kroeber Anthropological Society Papers* 30:1-19.
- Santing, Catrien. 2018. "Early anthropological interest: Magnus Hundt's and Galeazzo Capra's quest for humanity" *History and Anthropology* online. DOI: 10.1080/02757206.2018.1474353.

- Schipperges, Heinrich. 1972. "Anthropologien in der Geschichte der Medizin", in *Neue Anthropologie*, edited by Hans-Georg Gadamer and Paul Vogler, vol. 2, 179-214. Stuttgart: Thieme.
- Schmidt W. and G. Schmidt. 1906. "Die moderne Ethnologie. (Fortsetzung) / L'Ethnologie moderne. (Suite)" *Anthropos*, 1 (2): 318-387.
- Schwytzer, Philip. 2004. *Literature, Nationalism, and Memory in Early Modern England and Wales*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Swain, David. 2012. "Harvey, Richard", in *The Encyclopedia of English Renaissance Literature*, edited by Garrett A. Sullivan, Jr and Alan Stewart, vol. II, 455-457. Oxford: Blackwell
- Thomas Aquinas. 1969. *Sententia Libri Ethicorum*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, tomus XLVII, vol. II. Rome: ad Sactae Sabinae.
- Topinard, Paul. 1876. "Anthropologie, ethnologie et ethnographie" *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris*, 2nd s., XI: 199-215.
- Trinkaus, Charles. 1970. *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*. London: Constable.
- Valla, Giorgio. 1501. *De expetendis, et fugiendis rebus opus, in quo haec continentur*. [Venice: In aedibus Aldi].
- Van Gulik, Egbertus. 2018. *Erasmus and His Books*, edited by James K. McConica and Johannes Trapman. Toronto: University of Toronto Press.
- Vermeulen, Han F. 2015. *Before Boas. The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Vives, Juan Luis. 1531. *De Disciplinis Libri XX*. Antwerp: Michael Hillenius.
- Vox, Onofrio. 2014. "Forging Ancient Greek Words in Modern Times", in *Fakes and Forgers of Classical Literature*, edited by Javier Martínez, 283-289. Leiden: Brill online.



Portrait of Raffaele Maffei, by Theodor de Bry (in Jean-Jacques Boissard, *Bibliotheca chalcographica, hoc est Virtute et eruditione clarorum Virorum Imagines*, Heidelberg, Clemens Ammon, 1597)



## **Rappresentanza politica e sistema economico (necessario antecedente, relativamente a talune considerazioni intorno al più generale assetto giuridico del modello economico italiano, alla luce dell'influenza sprigionata dalle ideologie dei partiti egemoni)**

Michele Gaslini

**Political representation and economic system (necessary background, with regard to certain considerations around the more general legal structure of the Italian economic model, in light of the influence unleashed by the ideologies of the hegemonic political parties)**

### **Abstract**

The discernment of an “*economic Constitution*”, in the Italian context, presents many problematic profiles and the widespread conception of the “*mixed economy*” does not seem to be able to offer an adequate elucidation of the phenomenon, as well as being able to be variously interpreted, according to the common will of the political parties currently in power. So, to allow a real identification about the concrete economic model pursued by our legal system, it is therefore necessary, beforehand, to investigate the real function carried out by the political parties inside the Italian State’s institutional structures, considering, also, the actual juridical quality of the relevant model of “*political representation*”.

**Keywords:** economic Constitution, mixed economy, political parties, political representation

**1. Sommatoria disamina di taluni degli elementi ostativi che, con specifica attinenza al nostro vigente *strumento fondamentale* ed all'adozione della nozione di *economia mista*, si frappongono al discernimento di un obiettivo modello di *Costituzione economica*.**

Oltre alle ragioni dogmatiche di maggiore momento<sup>1</sup>, con più specifico riferimento all'Italia, la carenza di elaborazioni speculative attinenti al concetto della *costituzione*

---

<sup>1</sup> Per estrema sintesi, secondo SCHMITT, *Il custode della costituzione*, (trad. it.), Milano, 1981, p. 149, pur essendosi caratterizzata l'entità statale germanica weimariana nelle forme di *Stato economico* – in quanto figura dominante nelle attività d'inferenza sui correlativi ambiti – tuttavia, dal contesto del suo strumento fondamentale, non era dato di dedurre il tratto di una *costituzione economica* o *sociale*, distinta da quella detta (sia pure impropriamente) *politica*; ciò in principale ragione dell'impossibilità di potersi concepire *politica* ed *economia* come «... distinti ambiti oggettivi...» e, in un senso più generale, altresì osservandosi come «... per l'organizzazione e la costituzione politica non sono adoperate formazioni e grandezze economiche in quanto tali [...] ed il singolo cittadino non ha la sua posizione politica ed i suoi diritti civili nella sua qualità di soggetto economico... per una simile costituzione egli è sempre soltanto un *citoyen* e non un *producteur*...»; per altro verso, LEIBHOLZ, *La rappresentazione nella democrazia*, (trad. it.), Milano, 1989, p. 74, all'interno della più ampia

*economica* – in altri termini, ad una figura astrattamente idonea, fra l'altro, all'indicazione della concreta *qualità* del rapporto intrattenuto dallo Stato con le categorie dell'economia – potrebbe probabilmente ascriversi anche all'obbiettiva difficoltà di poter discernere un tale elemento nel contesto del nostro vigente strumento fondamentale<sup>2</sup>; ciò parrebbe potersi parimenti ascrivere ad un più generalizzato atteggiamento della nostra Costituzione la quale, anche sotto il profilo della "cultura economica", è stata valutata complessivamente atteggiarsi ad un canone «... di temperamento di posizioni contrapposte...», valendosi, in relazione all'oggetto specifico, di una «... radice teorica non [...] di grande lega...», che procede a determinarsi, per il tramite di «... ingredienti [...] per lo più costituiti da nobili istanze morali e di esigenze latamente politiche...»<sup>3</sup>.

---

ricostruzione dogmatica dell'istituto della *rappresentanza politica*, avendo reputato di non potersi comunque dare «... una rappresentazione di valori economici, in quanto questi sono privi della specifica connotazione di valore che si riferisce all'idea...» stessa di rappresentazione, da ciò stesso, del pari, ne aveva direttamente inferito anche il principio secondo cui nemmeno si potesse «... dunque parlare di una rappresentanza dell'economia all'interno dello Stato...»; sempre sullo specifico oggetto, per ulteriori svolgimenti sia concesso parimenti rimandare a quanto considerato da GASLINI, *Questioni di diritto pubblico generale, sulle discipline dei rapporti economici*, (ed. provv.), Padova, 2004, p. 121 ss., ove anche (*ivi*, p. 113 ss.) una considerazione della figura di *Costituzione economica*, tanto in ordine alla sua *occasio legis*, che alle differenti connotazioni dottrinali attribuibili alla sua stessa *ratio*, con particolare relazione al valore – *obiettivamente proprio*, piuttosto che *meramente descrittivo* – che accede ai suoi profili giuridici.

<sup>2</sup> In questo senso BALDASSARRE, *Iniziativa economica privata*, voce dell'*Enc. dir.*, vol. XXI, Milano, 1971, pp. 583 alla nota (3) e 593 alla nota (35); LUCIANI, *Economia nel diritto costituzionale*, voce del *Dig. disc. pubbl.*, vol. V, Torino, 1990, p. 376; anche in accezione globale, attribuiva una più generale caratteristica d'indeterminatezza politica a tutto quanto il complesso della vigente Costituzione BALLADORE PALLIERI, *La Costituzione italiana nel decorso quinquennio*, in *Foro pad.*, 1954, IV, p. 37, con l'osservare come «... malgrado le sue molte disposizioni [...] la nostra costituzione è quanto mai libera ed elastica per quanto concerne la concreta azione politica, e rimette questa integralmente alla iniziativa del parlamento e del governo, e qualunque partito, conservatore o liberale o socialista, potrebbe essere al governo senza trovare nella costituzione ostacoli al suo programma...».

<sup>3</sup> BARUCCI, *Economisti alla Costituente*, ne *La cultura economica nel periodo della ricostruzione*, (a cura di Mori), Bologna, 1980, p. 54; in un senso più generale, circa una valutazione del dato qualitativo relativo alla nostro vigente strumento costituzionale, si vedano gli svolgimenti critici formulati da MARANINI, *Crisi del costituzionalismo e antinomie della Costituzione*, in *Studi per il XX anniversario dell'Assemblea Costituente*, vol. IV, Firenze, 1969, p. 415 s., il qual Autore, dopo aver argomentativamente escluso che «... la povertà di questo documento...» fosse da addebitarsi «... alle divisioni dell'Assemblea e alle necessità di compromesso...», conclude con la finale considerazione che «... se non si fece qualche cosa di meglio, fu soprattutto perché non si seppe fare di meglio...» e, del resto, lo stesso TOGLIATTI, ne *La Costituzione della repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea Costituente*, vol. I, Roma, 1970, p. 328 (opera che, nel prosieguo, verrà citata come *Atti Costituente cit.*), ebbe esplicitamente ad ammettere: «... molte formulazioni del progetto [sott. di Costituzione] sono certamente deboli, perché giuridicamente non siamo stati bene orientati e effettivamente fu un errore non includere nella Commissione i rappresentanti della vecchia scuola costituzionalista italiana...», alcuni dei quali, pure – ne giova l'incidentale rilievo – erano stati eletti all'Assemblea Costituente; circa le gravi perplessità espresse da molti fra quest'ultimi, in ordine

Non a caso, mutuando una vaga terminologia, già in uso nell'epoca corporativa<sup>4</sup>, per descrivere il complessivo assetto economico pertinente all'attuale Stato italiano, assai spesso, si è fatto riferimento ad un più globale modello di *economia mista*, esplicitamente evocato anche nel contesto dei lavori dell'Assemblea Costituente<sup>5</sup> e prevalentemente inteso dalla dottrina nella vaga forma di un «... sistema equidistante tra quello liberale (nella moderna accezione del termine) e quello collettivista...»<sup>6</sup>.

Per la verità, l'adozione di una tale costruzione è stata ravvisata parimenti atteggiarsi come la più diretta conseguenza della sostanziale carenza di una *teoria economica*; elemento immediatamente generatore quest'ultimo della minorata attitudine a poter cogliere, fra le altre cose, anche l'effettiva consistenza degli attinenti fenomeni, nella loro dimensione reale. Un presupposto che era giunto a minare, sin dalle basi, le pretese speculative perseguite dalla gran parte degli attori politici dell'epoca costituente, la cui opera aveva inteso volgersi, ciò non di meno, a volersi comunque misurare con la comprensione di «... un sistema economico...» che, pure, si era atteggiato a risultare come «... fisiologicamente ignoto...», rispetto alla maggioranza dei membri della cennata categoria istituzionale di soggetti.

Per diretta induzione, quindi, da questo difetto gnoseologico l'esito, pressoché scontato, di essersi dovuta ridurre la dimensione teoretica del relativo dibattito ad una forma di mera discettazione astratta intorno ai «... vantaggi e gli svantaggi concettualmente assegnabili ai grandi sistemi economici: ed [...] allora, in mezzo ai tradizionali schemi estremi – o ridotti per amor di simmetria ad essere tali – spuntava

---

alle deficienze tecniche tradite dall'impianto stesso del documento, si veda quanto riportato da RICCI, *Il compromesso costituente*, Foggia, s.d. (ma 1999), p. 120 s., con più specifico riferimento a quanto esplicitamente venne ad essere affermato, nel corso della discussione generale, preliminare all'approvazione delle risultanze finali sortite dai lavori di quella assise.

<sup>4</sup> Si veda, per tutti, PANUNZIO, *Teoria generale dello Stato fascista*, Padova, 1939, p. 40, ove si contempla l'accezione del termine *misto* come riferito a quegli enti – né di diritto commerciale, né di diritto amministrativo – ai quali lo Stato fascista demandava il suo intervento nell'economia, ingerenza che appariva così nelle vesti di elemento *mediato*, con questo differenziandosi da quella di carattere esplicitamente *diretto*, praticato, invece, dagli Stati socialisti; dall'istituzionalizzarsi di questa prassi, l'aggettivo *misto* viene quindi a riferirsi anche all'intero complesso dell'economia nazionale, cfr. ID., *Economia mista*, Milano, 1936.

<sup>5</sup> Ad esempio da FANFANI, in *Atti Costituente cit.*, vol. VIII, Roma, 1971, pp. 2234 e 2277; per una riconduzione della figura all'ambito di quella teoresi *maritainiana*, che, anche sul punto specifico, si andrà a delineare nell'ambito di un successivo saggio di prossima pubblicazione su questa *Rivista*, si rimanda a LODIGIANI, *L'apporto della sinistra cattolica alla formazione del testo costituzionale*, Milano, 1977, pp. 101 ss. e 108 s.

<sup>6</sup> BILANCIA P., *Modello economico e quadro costituzionale*, Torino, 1996, p. 8, pur più propriamente riferendosi l'Autrice alle *costituzioni miste o transattive di tipo programmatico*; una oramai tradizionale definizione dogmatica che è stata ravvisata investire anche il più ampio complesso dei *rapporti economici* a parte della nostra vigente Costituzione, in relazione alle esigenze di *giustizia sociale* che quivi appaiono essere parimenti ricomprese.

insistentemente la “terza via”...», ciò anche in dipendenza del fatto «... che le nuove generazioni, quelle che si erano formate nella palestra dei dibattiti sul corporativismo, non fecero un grande sforzo...», per poter finalmente pervenire ad effettivamente trascendere il portato speculativo, immediatamente dipendente da quello specifico apparato dottrinale il quale, in precedenza, era stato da loro appreso, recepito e finalmente accolto<sup>7</sup>.

Sempre nel proposito, potrebbe parimenti rilevarsi come, in sede di *Assemblea Costituente*, nell’ambito della Democrazia Cristiana, fossero autorevolmente rappresentate – in posizione di eminente influenza – le voci di molti degli esponenti di quel *cristianesimo progressista* il quale, già negli anni ’30, presso l’Università Cattolica di Milano ed all’interno del movimento dei laureati cattolici, aveva prefigurato soluzioni economiche che – in concordanza rispetto alla dimensione anticapitalistica propria alle correnti di *sinistra* del *fascismo*<sup>8</sup> – si richiamavano ad un modello *corporativo* «... terza via tra capitalismo e collettivismo...», precipuamente inteso nella coincidenza con «... l’idea che l’intervento dello Stato per gestire l’economia fosse la terza via cercata...»<sup>9</sup>; può altresì segnalarsi come, rispetto alle

---

<sup>7</sup> In tal senso la sintesi operata da BARUCCI, *La cultura economica cit.*, p. 28 s., dal quale si sono tratti i precedenti riferimenti testuali; così anche ROGGI, *Il mondo cattolico e i “grandi temi” della politica economica*, ne *La cultura economica cit.*, p. 559, con più particolare riferimento all’ambito dell’area *cattolica* di quel medesimo scorcio storico, ha ad analogamente concludere che «... fu insomma la tragedia di una teoria economica assente a costringere il dibattito [...] a rimanere imprigionato nelle zone un po’ aeree dei massimi sistemi e a non farlo planare, se non raramente, sul terreno più concreto delle scelte specifiche di politica economica...».

<sup>8</sup> Per un richiamo alle concezioni corporative proprie a questa specifica corrente del *fascismo*, sia consentito il rimandare a GASLINI, *Sulla “struttura” degli enunziati costituzionali*, Milano, 2002, p. 57 ss.; sempre nel merito, intorno all’originaria adesione ideale del *costituente* Paolo Emilio Taviani alle dette prefigurazioni economico-sociali si veda BARTOLOZZI BATIGNANI, *Dai progetti cristiano-sociali alla Costituente*, Roma, 1997, p. 24 ss.

<sup>9</sup> BAGET BOZZO, *L’intreccio. Cattolici e comunisti 1945 - 2004*, Milano, 2004, p. 50 s. ed a riprova dell’assunto, si veda l’analogo lineamento apologetico del sistema tracciato da FALCIATORE, *L’economia mista*, in *Stato ed economia dal Codice di Camaldoli alla Costituente*, Roma, 1997, p. 13 s. Per un accenno alla sostanziale esorbitanza della nozione di “terza via” rispetto alle opzioni economiche di sistema – anche a quelle temporalmente più recenti – operate dalla *Dottrina sociale della Chiesa*, è da rilevarsi che se, in termini più generali, come ribadito, fra l’altro, anche nell’Enciclica *Sollicitudo rei socialis*, emanata da Papa Giovanni Paolo II il 30 dicembre 1987, esplicitamente s’afferma (n. 41) che «... La Chiesa [...] non propone sistemi o programmi economici e politici, né manifesta preferenze per gli uni o per gli altri, purché la dignità dell’uomo sia debitamente rispettata e promossa ed a lei stessa sia lasciato lo spazio necessario per esercitare il suo ministero nel mondo...», sia pure se entro le cornici di questa più generale premessa, nella successiva Enciclica *Centesimus Annus*, emanata dal medesimo Pontefice il 1 maggio 1991, si perviene addirittura ad affermare, contrariamente alle ipotesi formulate dai fautori della “terza via”, (n. 34) : «... sembra che, tanto a livello delle singole Nazioni quanto a quello dei rapporti internazionali, il libero mercato sia lo strumento più efficace per collocare le risorse e rispondere efficacemente ai bisogni...», ulteriormente considerandosi (n.48), sempre in accezione contrastante rispetto alle concezioni del *cristianesimo progressista* sopra considerate (che, piuttosto, avrebbero propeso in favore di una severa limitazione

concrete scelte di struttura sociale che, in questo senso, già risultavano essersi adottate nel Paese in quello scorcio d'epoca, gli aderenti a quella corrente di pensiero avessero teso a particolarmente enfatizzare, radicalizzandola, la latitudine materiale riassumibile da quelle, pur coesenziali, soluzioni di carattere *interventistico* che, per altro verso, si rivelavano del pari costituire un elemento necessario al fondamento della più generale costruzione speculativa<sup>10</sup>.

In ogni caso, intorno a questa particolare figura di *terza via* del *regime economico*, la quale – anche alla luce di quanto appena considerato – è stata diffusamente considerata indicare l'opzione di sistema adottata dal costituente, fornendo l'oggetto al nostro incidentale vaglio, può comunque osservarsi come costituisca opinione alquanto comune il fatto che quella di *economia mista* altro non rappresenti, se non un'espressione sostanzialmente e giuridicamente *atecnica*; in ogni caso, essa si rivela, infatti, una nozione assolutamente inadeguata, ai fini d'una rigorosa qualificazione definitoria, in quanto riferentesi, in varia misura e in vario grado, a

---

del diritto di *proprietà privata* e delle *libertà individuali* di tenore *economico* in genere), come «... l'attività economica, in particolare quella dell'economia di mercato, non può svolgersi in un vuoto istituzionale, giuridico e politico. Essa suppone, al contrario, sicurezza circa le garanzie della libertà individuale e della proprietà...»; sempre nella medesima linea di pensiero anche l'Enciclica *Caritas in veritate*, data da Papa Benedetto XVI il 29 giugno 2009, nella cui contestualità si ribadisce (n. 36) che «... la Chiesa ritiene da sempre che l'agire economico non sia da considerare antisociale...» e che, dunque, «... la società non deve proteggersi dal mercato, come se lo sviluppo di quest'ultimo comportasse *ipso facto* la morte dei rapporti autenticamente umani. È certamente vero che il mercato può essere orientato in modo negativo, non perché questa sia la sua natura, ma perché una certa ideologia lo può indirizzare in tal senso...».

<sup>10</sup> Il risultato di questa radicalizzazione speculativa, fra l'altro, può certamente cogliersi anche dal fatto di come, con riferimento alla misura dell'*interventismo* dello Stato nei confronti dei naturali fenomeni del *mercato*, il *sistema corporativo* si manifestasse con connotati assai più moderati, rispetto a quanto successivamente deducibile dall'art. 41 della vigente Costituzione. Infatti, la *Carta del Lavoro*, alla dich. VII, rivelava una maggior predilezione nei confronti dell'*iniziativa economica privata*, attribuendo, ai sensi della dich. IX, una natura *eccezionale e suppletiva* all'ingerenza dello Stato nel campo della produzione, la cui intromissione, dunque, si sarebbe materialmente determinata, soltanto a fronte dell'assenza o della carenza, nel relativo ambito, di un adeguato esito dell'autonoma *attività individuale* dei soggetti imprenditoriali; d'altro canto, dal tenore dell'art. 41 Cost., quivi non esprimendosi alcuna opzione preferenziale, risulterebbe pressoché inibita la deduzione d'alcun parametro limitativo certo, rispetto alla cennata tipologia d'*intervento pubblico*, così come hanno avuto a dedurre, ad esempio, anche CASANOVA, *Svolgimento delle imprese pubbliche in Italia: impresa pubblica e impresa privata nella Costituzione*, in *Opuscoli di diritto vario*, Milano, 1968, p. 501; FENGHI, *Programmazione economica e metodo di produzione del capitalismo*, in *Trattato di diritto commerciale e di diritto dell'economia*, (diretto da Galgano), vol. I, *La Costituzione economica*, Bologna, 1977, p. 243; GALGANO, *Art. 41*, in *Rapporti economici*, tomo II, in *Commentario della Costituzione*, (a cura di Branca), Bologna - Roma, 1982, p. 15 s.; POTOTSCHNIG, *Poteri pubblici ed attività produttive*, ne *La costituzione economica a quarant'anni dall'approvazione della Carta fondamentale*, Milano, 1990, p. 107 s.; circa una sostanziale coincidenza lessicale fra le citate dich. VII e IX ed il I° comma dell'art. 41 della vigente Costituzione, s'esprime PACE, *Problematica delle libertà costituzionali*, (parte speciale), Padova, 1992, p. 463, alla nota (3).

tipologie riscontrabili nella costanza di pressoché qualunque concreto modello statale<sup>11</sup>. Questo per la ragione che, se da un lato, appare evidente il fatto di come, anche nella costanza delle più severe fra le forme concrete di *Stato di diritto*, possano discernersi taluni interventi autoritativi negli ambiti economici, d'altronde, altresì in quelle dei più radicali fra gli *Stati sociali*, può darsi ancora il riscontro di un qualche aspetto di *libertà di mercato*, come entità obiettivamente sussistente, sia pure se, assai spesso, con un rimarchevole connotato di residualità<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ex multis* CARABBA, *Programmazione economica*, voce dell'*Enc. dir.*, vol. XXXVI Milano, 1983, p. 1115; BUCCI, *Economia (intervento pubblico nell')*, voce del *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. V, Torino, 1990, p. 368; LUCIANI, *op. loc. ult. cit.*; intorno alla sostanziale atecnicità insita nel concetto, si vedano: BALDASSARRE, *Iniziativa economica cit.*, p. 583 alla nota (3); BUCCI, *op. loc. ult. cit.*; ZORZI GIUSTINIANI, *Corte costituzionale e Costituzione economica*, in *Giur. it.*, 1982, IV, p. 267; le ragioni della divisata caratteristica di sostanziale indeterminatezza concretamente assunte dalla figura risiederebbero, secondo BOGNETTI, *La costituzione economica italiana*, Milano, 1995, p. 5 s., in un consapevole atteggiamento omissivo di buona parte della dottrina nazionale, inteso ad evitare «... ad ogni costo di tracciare, anche solo approssimativamente, i confini che, separando l'economia "mista" da altri tipi di economia, permettono di cogliere gli sbarramenti che la Costituzione interpone a sviluppi del nostro sistema verso modelli economici differenti...», e ciò, soprattutto, per non dover offrire contezza di quanto attiene al «... versante del confine che separa il modello "misto" da modelli "socialisti" o "collettivisti"...»; con parere contrario rispetto all'impostazione precedentemente considerata hanno invece ad esprimersi SPAGNUOLO VIGORITA, *L'iniziativa economica privata nel diritto pubblico*, Napoli, 1959, p. 230, nonché, più diffusamente, LIBERTINI, *La regolamentazione amministrativa del mercato*, in A.A. V.V., *L'azienda e il mercato*, Padova, 1979, p. 471 s., giacché, secondo l'opinione di quest'ultimo Autore, «... l'affermazione, secondo cui il sistema economico delineato dalla Costituzione è un sistema di economia mista, non è insignificante...», per la ragione che «... le norme costituzionali indicano tre momenti essenziali (iniziativa privata, limiti di ordine sociale, programmazione pubblica)...», con ciò ben potendosi desumere, quanto meno per via logica escludente, l'evidenziazione di «... quali sistemi economici siano incompatibili con la Costituzione...».

<sup>12</sup> Questo anche per il fatto che i concetti e le figure proposte in sede dogmatica molto difficilmente si possono riscontrare, nell'osservazione dei modelli offerti dall'esperienza concreta, in forme cosiddette *pure*, giacché assai spesso, meno improbabilmente, parrebbe invece dato di pensare a *figure miste*; una considerazione quest'ultima che – già tratta, con esplicito riferimento alle *forme di Stato*, da HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, (trad. it.), Firenze, 1981, p. 139 ed ampiamente svolta da SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, (trad. it.), Milano, 1984, p. 265 ss. – è stata perspicuamente ripresa anche da ATRIPALDI, *La Costituzione economica tra "patti" e "transizioni"*, in *Governi ed economia. La transizione istituzionale nell'XI legislatura*, Padova, 1998, p. 21, il qual Autore, sia pure se sempre con specifica relazione alle discipline costituzionalistiche, ha rilevato come «... ogni tentativo di isolare concettualmente i modelli per ritrovarli integralmente nelle esperienze costituzionali è destinato a fallire. È innegabile che quando si passa dal piano teorico all'osservazione degli assetti costituzionali che si realizzano nelle diverse esperienze storiche e nei diversi contesti socio-istituzionali, si potrà constatare che non si realizzano schemi puri ma combinazioni...»; analogamente, anche per quanto più specificamente attenga ai modelli classificatori a cui si sogliono ricondurre gli assetti generali di sistema desumibili dalle *costituzioni economiche*, s'esprime anche BILANCIA P., *Modello economico cit.*, p. 34 s.

Tutto ciò atteso, attingendo dagli stessi resoconti tratti dai lavori dell'*Assemblea Costituente*, parrebbe utile considerare come si sia denotato che la figura del *mercato* si fosse quivi atteggiata quale concetto sostanzialmente estraneo – quando non addirittura apertamente antagonistico – rispetto alle ideologie proprie a quella maggioranza costituita dalle componenti *social - comunista e democristiana* che in tale sede era convenuta<sup>13</sup>; di qui si riterrebbe di poter inferire l'utilità che, anche ai fini della speculazione giuridica, si ravvisa come insita nella considerazione stessa dei tratti salienti di dette impostazioni ideali, da intendersi quali presupposti generatori della successiva attività di legislazione e, nella particolare fattispecie, di quella d'ordine costituzionale.

L'anzidetta impostazione dottrinarina venne, quindi, a manifestarsi, a seconda di una linea che se, in termini generali, si era appalesata come assolutamente divergente rispetto alla cultura economica allora prevalente nel Paese, per altro verso, anche in un senso più specifico, si era trovata del pari a radicalmente contraddire le indicazioni emerse nel corso dei lavori di quella *Commissione De Maria* che, nel 1945, era stata istituita dal Ministero per la Costituente, all'esplicito fine di condurre un'attività di studio e d'indagine intorno alla regolazione dei rapporti economici. Tutto questo, nella prospettiva di poter indicare all'*Assemblea Costituente*, attraverso le proprie conclusioni, dei dati fondamentali che si potessero rivelare utili al discernimento di un obiettivo riscontro circa l'effettiva situazione nazionale; ciò con peculiare riferimento all'imminente redazione dell'istrumento fondamentale ed agli specifici fini di un più realistico orientamento disciplinare dei fattori dell'economia.

In tale contesto, infatti, «... i resoconti delle molte audizioni svolte dalla Sottocommissione per l'industria...» avevano raccolto «... una massa di dichiarazioni di fede liberista – seppur con diversità di accenti – rese dai principali esponenti dell'industria italiana, la cui capacità produttiva – come risulta sempre dai lavori della Commissione – non era stata significativamente intaccata dalle distruzioni della guerra appena conclusa...»<sup>14</sup>.

È comunque con segno ben differente che, all'interno del quadro del nostro istrumento fondamentale, la suddetta maggioranza determinatasi in sede di Costituente aveva ravvisato di dover configurare la tutela delle *libertà economiche*. Non già, dunque, quale elemento di struttura di un più complessivo sistema di

---

<sup>13</sup> In questo senso AMATO, *Il mercato nella Costituzione*, ne *La Costituzione economica*, Padova, 1997, *passim*; CASSETTI, *La cultura del mercato fra interpretazioni della Costituzione e principi comunitari*, Torino, 1997, p. 104; ATRIPALDI, *Processi di secolarizzazione nella cultura dei costituenti del '48*, in *Esperienza giuridica e secolarizzazione*, (a cura di Castellano e Cordini), Milano, 1994, p. 211 ss.; CRISAFULLI, *La Costituzione e le sue disposizioni di principio*, Milano, 1952, p. 31, alla nota (2) «... certe esigenze delle classi lavoratrici – fatte valere soprattutto e con maggiore combattività dai partiti comunista e socialista – erano praticamente condivise anche dall'ala "sinistra" del partito democratico cristiano...».

<sup>14</sup> GIANNITI, *Note sul dibattito alla Costituente sulla "Costituzione economica"*, in *Dir. pubbl.*, 2000, p. 919.

*mercato*, ma, al contrario, tale garanzia era stata bensì contemplata nelle vesti di una semplice componente accessoria, da apporsi a mero compendio della più ampia figura della *libertà politica*<sup>15</sup>; sia pure se intendendosi tale ultima nozione, a seconda di quel particolare significato che parrebbe emergere, alla luce di quanto riportato dai relativi resoconti verbali: da un lato quale elemento complementare al controllo politico di profilo dirigistico delle *categorie economiche*<sup>16</sup>, dall'altro, nella forma escludentemente selettiva – e d'indole *non pluralistica* – favorevole al consolidamento egemonico dei soli modelli sociali consacrati dalla volontà di quella specifica maggioranza assembleare<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> AMATO, *Il mercato nella Costituzione cit.*, p. 10 ss.; LODIGIANI, *L'apporto della sinistra cattolica cit.*, p. 100; sempre in questo senso osserva SPATARO, *Le politiche per lo sviluppo tra diritto interno e diritto comunitario*, Torino, 2002, p. 55 s. alla nota 60 «... la sfiducia democristiana verso il mercato, unita alla attenzione per la tutela della libertà politica a difesa del comunismo, determina l'opzione a favore di una pianificazione, utile a neutralizzare le tendenze anarchiche del potere economico privato, non centralizzata, congiunta alla difesa del mercato, fatta non in nome delle ragioni dell'economia, ma della libertà politica...» ed in questo senso, infatti, pare utile anticiparsi che, mentre DOSSETTI, in *Atti Costituente cit.*, vol. VI, p. 485, accedeva al disegno dell'on. Palmiro Togliatti circa una generalizzata riconduzione di ogni forma di *attività economica* entro gli schemi finalizzanti di un penetrante dirigismo statale, alla previa condizione della sussistenza «... della libertà politica, cioè di una democrazia politica la quale nel contempo assicuri la possibilità di effettuare il controllo sociale della vita economica...», analogamente, FANFANI, *ivi*, vol. VIII, p. 2277, il quale, pur prefigurando modelli di radicale controllo sociale dell'attività economica, ne percepiva le eventuali attenuazioni esclusivamente se ricomprese entro un ambito scandito dal parametro problematico «... di vedere fino a che punto è possibile effettuare il controllo dell'attività economica senza menomare la libertà politica...» e, d'altro canto, anche TAVIANI, *ivi*, vol II, p. 1546, a nome del gruppo *democristiano*, avrebbe in seguito avuto ad esprimersi negativamente circa la previsione, avanzata dal *comunista* on. Mario Montagnana relativamente ad una pianificazione generalizzata di carattere pubblicistico dell'economia nazionale, non certo in ragione di una concezione favorevole ai *principi* della *libertà d'iniziativa economica* e del *mercato*, ma soltanto «... perché un'economia integralmente pianificata, e quindi collettivizzata [...] lascia troppo facilmente la possibilità di cedere alla tentazione di indirizzarla ad altri scopi, come egemonie imperialistiche o privilegio di ristrette cerchie classistiche o ideologiche...».

Per una sinossi di quelle costruzioni concettuali che, al contrario, ravvisano nella *libertà economica* l'esplicazione del *diritto di libertà personale*, si veda, invece, FERRARESE, *Immagini del mercato*, in *Stato e mercato*, 1992, p. 299 ss.

<sup>16</sup> Così come, ad esempio, già compiutamente enunziato nella riportata citazione di DOSSETTI, *loc. op. ult. cit.* di cui alla precedente nota.

<sup>17</sup> Nel merito, fra gli altri, si veda anche TAVIANI, in *Atti Costituente cit.*, vol. VIII, p. 2194, il quale esplicitamente ammise sostanzarsi la principale *ratio* giustificatrice della gestione di *mano pubblica*, relativamente alle imprese economicamente incidenti, nella necessità ideologica d'impedire ogni possibilità di (sia pur lecita) affermazione di «... certe forze capitalistiche che indubbiamente vengono ad essere vere forze politiche della Nazione...» e, dunque, relativamente all'originaria proposta di formulazione del testo del vigente art. 43 Cost. in quel momento all'esame, «... mettere o no la frase "o a dimensioni relativamente rilevanti" non ... [rivesse alcuna] importanza...» e si consideri ancora CORBI, *ivi*, p. 2221, il quale ebbe a confessare come l'imposizione di limiti all'estensione dei fondi di proprietà privata, con inerenza alla riforma agraria (di cui poi all'art. 44 Cost.), non fosse tanto da

In ogni caso, anche rispetto a quest'ultimo *principio di libertà economica* accolto dall'Assemblea Costituente, riteniamo possa valere la più generale notazione circa il fatto di come le varie *libertà* fossero state concepite, all'interno del relativo testo fondamentale, con segno sostanzialmente contrastante rispetto alle consuete concezioni *liberali*, in quanto esplicitamente accordate, a seconda di un modo d'intendere *funzionalizzato*<sup>18</sup>; ciò, non ostante il fatto sia stato opportunamente denotato come, in tale sede, non avesse avuto a chiaramente manifestarsi, tuttavia, «... l'obiettivo al quale ... [avrebbe dovuto] mirare la funzionalizzazione...»<sup>19</sup>.

Sempre a questo più generale atteggiamento di prevenzione ideale nei confronti dei modelli economici connessi alle concezioni del *libero mercato*, fra l'altro, secondo un'autorevole opinione dottrinale, è stato direttamente ascritto anche il mancato recepimento costituzionale del principio attinente al riconoscimento dell'*autonomia privata*<sup>20</sup>, così relegando la corrispondente garanzia all'ambito della

---

concepirsi per ragioni *produttivistiche* o *sociali*, quanto, piuttosto, dovesse atteggiarsi nelle forme di una sanzione, anche politicamente, debilitante – e, dunque, intesa ad una pratica limitazione delle possibilità di una (pur lecita) eventuale affermazione elettorale – nei confronti delle «... forze più retrive della Nazione...»; tale affermazione non venne contestata, né smentita, da alcuno dei presenti alla seduta e, anzi, a sostanziale presidio dell'efficacia di quella misura sanzionatoria, a fronte di un emendamento *comunista* dell'on. Mario Assennato, circa l'obbligo di coltivazione del fondo a pena dell'esproprio del medesimo, FANFANI, *ivi*, p. 2217, s'affrettò ad avvertire il collega proponente come, attraverso quell'ipotesi, si sarebbe pressoché vanificata la portata del più generale canone punitivo, poiché una tale statuizione sarebbe praticamente equivalsa al riconoscimento della «... possibilità ad un latifondista di mantenere la sua proprietà passando dalla coltura estensiva a quella intensiva con l'impiego di migliaia di lavoratori...».

<sup>18</sup> Il che – costituisce cosa nota – sta a praticamente significare come tali *libertà*, in via di principio, siano state rese legittimamente esercitabili dalle prefigurazioni costituzionali, non già in ragione della *ratio* che determina il contenuto e la struttura dei tradizionali *diritti soggettivi* di carattere individuale che alle dette *libertà* offrono, appunto, il proprio razionale fondamento giuridico originario, quanto, piuttosto, sulla base di un'ultronea *funzione* – a seconda dell'ordinario atteggiarsi di quest'ultima figura, essenzialmente estranea all'effettivo interesse dei relativi titolari, nonché anche all'intrinseca sostanza dei corrispondenti diritti – previamente determinata in termini generali dallo Stato e, quindi, anche successivamente specificabile dallo stesso, di volta in volta, nonché per via autoritativa ed unilaterale, giacché, come opportunamente osserva anche GIANNINI, *Diritto pubblico dell'economia*, Bologna, 1995, p.114, «... funzionalizzare una situazione soggettiva di un privato significa sottoporla ad una potestà di direzione di un potere pubblico... ».

<sup>19</sup> In tal senso ha appunto ad esprimersi ATRIPALDI, *Il catalogo delle libertà civili nel dibattito in Assemblea costituente*, Napoli, 1979, p. 24, altresì rimarcando (*ivi*, p. 36) l'avvenuta convergenza, sul punto, della Democrazia Cristiana e delle *sinistre*.

<sup>20</sup> MENGONI, *Autonomia privata e Costituzione*, in *Banca, borsa, tit. cr.*, 1997, p. 2 s., con opinione contrastante rispetto a GALGANO, *Art. 41*, in *Rapporti economici cit.*, p. 4 s., che, al contrario – prescindendo da una considerazione delle tendenze ideologiche prevalse in sede di Assemblea Costituente – ha ritenuto esplicitamente atteggiarsi l'*autonomia privata* nelle vesti di presupposto necessario alla *libertà d'iniziativa economica*: «... la libertà contrattuale, essendo il contratto, fondamentalmente, lo strumento mediante il quale l'imprenditore [...] si procura la disponibilità delle risorse da utilizzare nel processo produttivo e [...] colloca il prodotto sul mercato...», così pervenendo

tutela – d'ordine gerarchicamente inferiore – che viene ad esserle offerta ad opera della legislazione ordinaria, in quanto considerata come oggetto pertinente «... non a diritti fondamentali ma a rapporti fra privati...»<sup>21</sup>.

## **2. Possibili ragioni della dipendenza del profilo costituzionale dei *diritti economici*, anche dalla posizione istituzionale assunta in Italia dai *partiti politici* e la conseguente riparametrazione della nozione di *rappresentanza politica*.**

Si osserva incidentalmente come la detta adozione del modello di *economia mista*, più specificamente rapportata a quel che direttamente ci concerne, si dovrebbe comunque apprezzare, anche in quella sua dimensione concreta che – sicuramente colta, nelle evidenti potenzialità insite nei suoi pratici risvolti, da quegli stessi politici che ne propugnavano l'adozione – l'aveva poi trovata a riferirsi, per via immediata, ad una particolare contingenza reale; quella data dal fatto di trovarsi a soggiacere lo Stato italiano, nello svolgersi dell'epoca costituente, in una peculiare situazione, che appariva particolarmente caratterizzarsi dalla posizione delle formazioni a parte del C.L.N. quali «... soli centri del potere politico sostanziale...»<sup>22</sup>, per altro verso, ben essendosi potute identificare le varie articolazioni di tale Comitato quali «... unici organismi adatti ad evocare e surrogare il principio di sovranità popolare...»<sup>23</sup>.

Il che equivale a dire, in un senso più generale, che l'interventismo statale sulle categorie economiche, all'atto pratico, si sarebbe poi dovuto materialmente coniugare – anche nelle consapevoli intenzioni dei suoi teorizzatori – in concordanza rispetto ai più complessivi dettami scanditi dall'esistenza di uno specifico contesto contingenziale, il quale, lo si osserva incidentalmente, avrebbe infine dato vita, a seconda di una calzante considerazione, allo «... Stato dei partiti più pesante e sregolato esistente in Europa...»<sup>24</sup>. In un quadro, dunque, che si appalesava come

---

a conseguentemente considerare la tutela costituzionale di tale ultima *libertà* come implicitamente ricompresa nella garanzia che, d'altronde, esplicitamente viene ad essere offerta dal contesto dell'art. 41 Cost. a quella relativa all'*iniziativa economica*.

<sup>21</sup> Questa la conclusione fatta propria anche da MOSCARINI, *Sussidiarietà e libertà economiche*, in *Trasformazioni della funzione legislativa. I "vincoli" alla funzione legislativa*, (a cura di Modugno), Milano, 1999, p. 282.

<sup>22</sup> TRAVERSO, *Partito politico e ordinamento costituzionale*, Milano, 1983, p. 146.

<sup>23</sup> ZANON, *Il libero mandato parlamentare*, Torino, 1991, p. 216, ulteriormente rimarcando (*ivi*, p. 220) il fatto che «... piuttosto che sintomo della volontà di riprodurre i tratti del governo parlamentare secondo le opportunità del momento, come è stato talora sostenuto, la particolare posizione attribuita al Comitato centrale di liberazione nazionale nella forma di governo del periodo provvisorio ebbe il significato di rafforzare la legittimazione e la funzione dei partiti, *contemporaneamente* alla legittimazione del nuovo ordinamento...».

<sup>24</sup> LANCHESTER, *La rappresentanza in campo politico e le sue trasformazioni*, Milano, 2006, p. 151; nell'opinione di AMATO, *La Costituzione italiana fra le costituzioni del dopoguerra*, in *Riv. trim. dir. pubbl.*, 2008, p. 914, tale eziologia della segnalata macroscopicità della tendenza sarebbe da ascrivere,

terreno di coltura particolarmente propizio, affinché i vari *partiti* potessero pienamente sviluppare quella loro coesistente natura di ordinamento particolare, inteso al conseguimento di «... *un utile proprio esclusivo, che è indifferente alle esigenze contrastanti di qualunque altro soggetto o ordinamento anche sovrano (ivi compreso lo Stato nel quale operano)*...»<sup>25</sup>.

Una natura quest'ultima che, fra l'altro – ne giova il rilievo – ai fini di quel tendenziale conseguimento della sua specifica finalità (da intendersi come moto di continuo avanzamento, rivolto alla determinazione di effetti vantaggiosi a beneficio del proprio soggetto in genere), assolutamente non manifesta di ripugnare dall'avvalersi anche del possibile ausilio strumentale fornito dalle strutture e dalle norme proprie dell'entità statale medesima alla quale si trovi effettivamente ad accedere la relativa categoria di ordinamenti<sup>26</sup>, cioè, in via principale, attraverso l'esplicazione, da parte di questi enti, della loro pratica funzione di «... *istituzione di governo reale dello Stato*...»<sup>27</sup>.

---

in via principale, al fatto di essersi innescato in Italia il fenomeno dei *partiti di massa* «... su di un assetto a statualità tanto debole da rendere le istituzioni interamente tributarie nei [...] confronti...» di quest'ultimi, «... e sprovviste perciò di una legittimazione anche propria...», il che, ce ne sia concessa la marginale notazione, ci parrebbe appunto potersi particolarmente riferire proprio alla situazione sulla quale, nel senso testé cennato, venne a direttamente innestarsi il C.L.N..

<sup>25</sup> In tal senso (i corsivi sono dell'Autore) TRAVERSO, *Partito politico e ordinamento costituzionale cit.*, p. 28 s., nonché analogamente anche pp. 39, 55s., 57, 59, 64 s., 69, 220 e *passim*; sempre a seconda di questo medesimo schema, ha trovato il proprio svolgimento anche l'ingerenza diretta dello Stato nelle *attività economiche*, procedendo a seconda di quel «... costume politico ... dove il partito al governo dispone ... di tutte le leve di comando nel mondo della economia...», rendendosi, per tale via, «... impossibile a chi non sia del partito dominante o almeno dei partiti affini e ad esso non avversi, di avere anche quelle alte posizioni di direzione o presidenza di grandi organismi finanziari, di grandi consorzi, per i quali in altri tempi non si sarebbe nemmeno pensato si considerasse l'idea politica dell'uomo ...», così come stigmatizzato da JEMOLO, *La crisi dello Stato moderno* in A.A. V.V., *La crisi del diritto*, Padova, 1953, p. 103, ciò con tutte quelle pratiche e dirette ricadute che abbiamo potuto dolorosamente toccare con mano, nel volgere degli anni.

<sup>26</sup> Sempre all'interno di questo particolare aspetto delle dinamiche che presiedono all'*egemonizzazione* dello Stato ad opera dei *partiti*, attraverso la pratica presa di possesso dei pubblici apparati, si ritiene possa collocarsi anche l'imponente fenomeno d'incremento della burocrazia statale operato dalla *classe politica*, in diretta funzione della propria autotutela, nel cui merito ha ad esprimersi MICHELS, *L'oligarchia organica costituzionale. Nuovi studi sulla classe politica*, ora anche in ID., *Potere e oligarchie*, (antologia a cura di Albertoni), Milano, 1989, p. 440 ss.

<sup>27</sup> TRAVERSO, *Partito politico e ordinamento costituzionale cit.*, p. 81 (i corsivi sono sempre dell'Autore), tutto questo, secondo l'opinione dottrinale citata, dal momento che (ivi, p. 245) «... il rapporto Stato-partito...» non appare «... inquadrabile nella semplice fattispecie del rapporto che intercorre tra un ordinamento sovrano e un ordinamento soggetto a quella sovranità, ma [...], al contrario, il partito – in quanto parte o espressione esaustiva dell'ordinamento dominante di quello Stato – ...», si viene a sottrarre «... ad essa, giovandosi invece delle norme giuridiche di quello stesso Stato per garantire la conservazione del suo rapporto di dominanza e per impedire il sorgere e l'affermarsi di ordinamenti dominanti antagonisti...».

L'instaurarsi della congiuntura fattuale sopra accennata<sup>28</sup> apparirebbe evidentemente configurare – quanto meno per il suo alto grado di radicamento strutturale – rispetto alla fisiologia costituzionale concettualmente assunta dalle *forme di Stato* relative ai Paesi occidentali, dove pure, all'atto concreto, possono comunque già rilevarsi rinvenibili i fondamentali di un'estesa monopolizzazione partitica della *rappresentanza politica*<sup>29</sup> e, per diretta conseguenza, come meglio si potrà evincere, anche «... un fenomeno di sfaldamento (o di fossilizzazione) della legittimità a rappresentare...»<sup>30</sup>.

Proprio in ragione della particolare intensità manifestata da questo fenomeno, ci parrebbe di poter apprezzare, nelle forme di un tentativo atto a rimediare alla situazione testé denunciata, l'emersione di quel rilievo dottrinale secondo cui, dal momento che «... il partito non è organismo indipendente, ma elemento essenziale che concorre al funzionamento dell'organo legislativo ed anche, specie nel nostro regime politico, dell'esecutivo...», consequenzialmente, «... le garanzie che limitano e regolano i poteri dello Stato devono regolare e limitare i poteri dei partiti...»<sup>31</sup>. Occorre, per altro, avanzare l'ulteriore avvertimento di come si tratti di un assunto del tutto teorico, assolutamente non confortato dai successivi svolgimenti concreti intrapresi dall'ordinamento i quali, al contrario, parrebbero piuttosto essersi implicitamente adeguati alla situazione in fatto già esistente, viepiù dotando, per prassi e per legge, tale categoria di formazioni «... di sostegni e stampelle di diritto

---

<sup>28</sup> Ancora per una considerazione circa gli elementi concomitanti alla determinazione del fenomeno, si veda l'opinione di ANGIOLINI, *La difficile convivenza tra responsabilità politica e responsabilità giuridica*, in *Percorsi e vicende attuali della rappresentanza e della responsabilità politica*, (a cura di Zanon e Biondi), Milano, 2001, p. 10 s., secondo cui la posizione concretamente assunta dai *partiti politici* all'interno del sistema italiano sarebbe da ascrivere, in via principale, ad una sostanziale continuità di taluni degli assetti istituzionali vigenti rispetto a quelli dell'epoca *corporativa*, laddove, attraverso il graduale inserimento del Partito Nazionale Fascista nell'orbita della compagine statale (nello specifico merito, sia consentito rimandare a GASLINI, *Sulla "struttura" cit.*, p. 47 s.), era andata affermandosi una più complessiva «... visione della politica che fa da sé e da sé trova il proprio assetto ordinato...», giustificata da un accreditamento dottrinale dell' «... attitudine della politica ad organizzarsi autonomamente con una propria autonoma razionalità...».

<sup>29</sup> In questo senso, a seguito di un'indagine comparata condotta da ROSSANO, *Problemi di struttura dello Stato sociale contemporaneo*, Napoli, 1978, p. 139 ss., può evincersi, indipendentemente dal variare dei sistemi elettorali, il determinarsi di una costante, circa la pratica impossibilità del soggetto a risultare *eletto*, se non a seguito di una designazione di carattere sostanzialmente *partitico*. Analogamente, anche ARDENT, *La rappresentanza e i partiti politici*, in *Riv. dir. cost.*, 1998, p. 161 s., il quale, sia pure se con particolare riferimento al modello francese, ha a rilevare «... oggi le candidature individuali sono ancora possibili, ma le loro probabilità di successo sono il più delle volte illusorie [...] per i candidati, non c'è alcuna via di scampo al di fuori dei grandi partiti...».

<sup>30</sup> ORNAGHI, *Atrofia di un'idea. Brevi note sull' «inattualità» odierna della rappresentanza politica*, in *Riv. dir. cost.*, 1998, p. 9.

<sup>31</sup> Così ZAMPETTI, *Dallo Stato liberale allo Stato dei partiti*, Milano, 1993, p. 155.

pubblico...», al fine di poter così aggiungere un ulteriore elemento di appoggio, idoneo «... al loro stesso consolidamento...»<sup>32</sup>.

In accezione più generale, dal positivo determinarsi del complessivo assetto istituzionale sopra delineato, parrebbe potersi ugualmente cogliere un riflesso di quell'ineludibile realtà la quale, assai di sovente, si accompagna al concreto specificarsi dei sistemi c.d. *democratico-rappresentativi* e che viene spesso a diffusamente coniugarsi all'assunto sociologico circa la necessaria *egemonizzazione* della vita politica ad opera dei *partiti*, in ordine ad un fisiologico svolgimento di quelle dinamiche che appaiono come proprie, rispetto al naturale atteggiarsi del *regime democratico*<sup>33</sup>. La detta asserzione, le cui ragioni – nel nostro parere – parrebbero principalmente riposare sotto l'autorità di un mero dato d'esperienza di carattere empirico, viene talora ad essere scientificamente corroborata da interpretazioni forzate di testi costituzionali che, per vero, avrebbero tratto la propria ispirazione originaria dalle differenti concezioni informatrici dello *Stato di diritto*<sup>34</sup>.

A ben vedere, le finali risultanze di quest'ultima opzione favorevole all'*egemonizzazione partitica* degli assetti istituzionali e della vita pubblica in genere – a seconda di una valutazione condotta in concettuale accordo con le categorie della teoria generale del diritto – parrebbero risolversi in particolari tipologie di pratica esplicazione, le quali, a loro volta, sembrerebbero radicalmente condurre ad un'implicita riformulazione della nozione stessa della *rappresentanza politica*<sup>35</sup>,

---

<sup>32</sup> ANGIOLINI, *Le bràci del diritto costituzionale ed i confini della responsabilità politica*, in *Riv. dir. cost.*, 1998, p. 109, il quale ulteriormente considera come ciò si sia venuto a determinare, anche sotto la copertura offerta dal contributo prestato «... dalla stessa dottrina del diritto costituzionale, la quale, teorizzando la giuridicità o normatività innata dei fatti politici, ha teorizzato quello che stava accadendo come interpretazione della Costituzione...».

<sup>33</sup> Circa questo rapporto di necessità intercedente fra l'esistenza egemonizzante dei *partiti politici* e la corretta esplicazione del *sistema democratico*, *ex multis*, si vedano KELSEN, *I fondamenti della democrazia*, (trad. it.), Bologna, 1966, pp. 23 e 25; LEIBHOLZ, *La rappresentazione cit.*, p. 320; ZAMPETTI, *Dallo Stato liberale cit.*, p. 112, nonché, da ultimo, anche CURRERI, *Democrazia e rappresentanza politica*, Firenze, 2004, spec. p. 71 ss.

<sup>34</sup> Anche con specifico riferimento alla *rappresentanza politica*, intorno ai procedimenti logici di adattamento sociologico dei testi giuridici alle realtà sopravvenute, ammonisce LEIBHOLZ, *La rappresentazione cit.*, p. 165 come «... l'elasticità e la capacità di adattamento, del sistema di norme scritto, alla realtà concreta non si spinge al punto da poter rovesciare nel suo contrario il senso ideale che deve ispirare in modo univoco le singole disposizioni. Altrimenti non solo la disposizione giuridica verrebbe privata della sua forza normativa specifica a favore di quelle forze 'sociologiche' che solo sono ritenute determinanti, ma anche il contenuto spirituale delle istituzioni, che trascende le norme stesse, verrebbe falsato...». Si osserva incidentalmente come quest'ultima considerazione, sia pure se originariamente concepita nell'occasione di differenti contingenze storiche, parrebbe aver conservato la propria perdurante attualità, anche con riferimento a quelle dinamiche che paiono caratterizzare l'epoca presente.

<sup>35</sup> In questo senso, ARDENT, *La rappresentanza cit.*, p. 164 ss., dopo aver rilevato un sostanziale fenomeno di «... confisca della rappresentanza...» ad opera dei partiti, in ragione del fatto (già precedentemente considerato in nota) di essersi reso pressoché impossibile l'accesso ad un incarico

quando non proprio ad un'essenziale negazione della medesima<sup>36</sup>; in quest'ultimo senso, parrebbe che gli esiti terminali della scelta sopra evocata tendano piuttosto a tradursi nelle pertinenti forme che scandiscono la figura dell'*identità*: in un'entità logica, dunque, la quale nettamente si contrappone alla nozione della *rappresentanza* e che, d'altronde, è stata invece autorevolmente ravvisata porsi alla base della c.d. *democrazia diretta* o *plebiscitaria*<sup>37</sup>.

### **3. Obiettiva insufficienza delle ricostruzioni dottrinali vertenti sulla rappresentanza politica, in ordine ad un'effettiva tutela della volontà elettorale.**

Anche a prescindere da ciò, in ogni caso, dalla situazione sopra delineata si riterrebbe emergere l'assoluta insufficienza di tutte le ricostruzioni giuridiche intese ad una riconduzione della figura della *rappresentanza politica* di carattere *elettivo* (e di quella del correlativo istituto del *mandato parlamentare*) entro le cornici di un coerente quadro dogmatico<sup>38</sup> che, più specificamente, in una qualche misura, si potesse rivelare

---

elettivo, se non a seguito di una designazione d'indole *partitica* – con la diretta conseguenza di tradursi il procedimento elettorale in un mero invito, rivolto ai votanti, «... a ratificare le scelte fatte dai partiti...» – l'Autore ritiene di dover finalmente concludere con la coerente constatazione che «... gli eletti rappresentano il partito e non gli elettori...».

<sup>36</sup> Tutto questo, sia pure se non negandosi il valore delle realistiche osservazioni tratte da LANCHESTER, *Teoria e prassi della rappresentanza nel ventesimo secolo*, in *Rappresentanza e governo alla svolta del nuovo secolo*, (a cura di Rogari), Firenze, 2006, p. 8 s., il quale rileva che «...ogni tecnica della rappresentanza ha alle sue spalle una teoria dei regimi politici e del potere politico, e anche [...] ragioni specifiche, che potremmo definire di “bassa cucina”. Le tecniche o le prassi della rappresentanza possono, dunque, avere anche più teorie alla loro base, ossia possono essere complesse e non pure... » e, quindi, in luogo di procedere da una coerente linea teoretica, «... nella realtà effettuale le prassi della rappresentanza sono necessariamente frutto di un mix più o meno coerente derivante dalla sovrapposizione storica... » ( testualmente anche in ID., *La rappresentanza cit.*, p. 16), nonché, analogamente, anche da CARLASSARE, *Problemi attuali della rappresentanza politica*, in *Percorsi e vicende cit.*, p. , p. 38, la quale ammette: «... non è semplice [...] districare le complesse radici degli istituti collegati a democrazia e rappresentanza; una forte ambiguità pervade le stesse idee portanti, spesso ispirate a logiche contraddittorie e differentemente usate...».

<sup>37</sup> In questo senso la riflessione di LEIBHOLZ, *La rappresentazione cit.*, p. 169 ss., giacché (*ivi*, p. 172) se si reputa che «... solo attraverso il partito le masse degli elettori vengono tenuti assieme in gruppi capaci di agire politicamente...», allora «... lo “Stato dei partiti” moderno è solamente una variante della democrazia diretta...» e, dunque, si rivela essere «... il principio d'identità quello che porta alla formazione della volontà generale...», potendosi concludere che «... all'interno di questo processo d'identificazione, il popolo, come unità politico-ideale, non viene rappresentato...»; circa la contrapposizione concettuale intercorrente fra il principio politico dell'*identità* e quello della *rappresentanza* ha ad esprimersi particolarmente SCHMITT, *Dottrina della costituzione cit.*, p. 270 ss.; d'altronde, intorno all'originaria antinomia concettuale insita nella nozione stessa della *democrazia rappresentativa*, si veda LANCHESTER, *La rappresentanza cit.*, p. 9 ss.

<sup>38</sup> Sia pure se in un'accezione più generalizzata, per un breve accenno intorno alla sostanziale insoddisfaccenza tradita dalle svariate ricostruzioni giuridiche che, sino al presente, hanno investito la

idoneo anche al discernimento di un'effettiva rispondenza dell'attività esplicata dai *rappresentanti* rispetto ai reali interessi elettoralmente manifestati dai soggetti *rappresentati*<sup>39</sup>; ciò, in particolar modo – per quanto concerne uno *Stato di diritto* – parrebbe evidenziarsi con un più specifico riferimento alla perdurante vigenza di una concreta tutela dei *diritti pubblici soggettivi* del privato cittadino, nei confronti di tutte quelle configgenti finalità – di tenore più spiccatamente particolare – che, nei fatti, anche per manifesti propositi d'affermazione ideologica, potessero giungere ad essere effettivamente perseguite, ad opera delle varie formazioni politiche<sup>40</sup>.

Tanto parrebbe di potersi rilevare, soprattutto allorquando, nel complessivo assetto istituzionale, gli stessi *organi costituzionali di garanzia*, al di là di qualsivoglia costruzione teorica, di fatto, apparissero poi ripetere la propria composizione direttamente dalla volontà dei *partiti politici* o, comunque, da corpi od organi dello Stato che, più o meno direttamente, all'influenza di quest'ultimi, in ultima istanza, si trovassero poi comunque a dover soggiacere<sup>41</sup>, nonché allorquando le attività – in ispecie *amministrative*, ma anche *giurisdizionali* – dello Stato, all'atto pratico, si trovassero a doversi adeguare ad un analogo tipo di retaggio, come spesso è stato dato

---

figura in questione, anche CARLASSARE, *Problemi attuali cit.*, p. 21 s., rilevando altresì l'Autrice come, in sostanza, «... le questioni “attuali” in tema di rappresentanza politica [...] non sono necessariamente “nuove”: alcune infatti *restano* attuali benché antiche, altre *tornano* ad essere attuali ed altre ancora di *manifestano* in forma nuova...»; ciò, assai probabilmente, anche in ragione del fatto di trattarsi di materia laddove, come rilevato anche da SIOTTO PINTOR, *Le riforme del regime elettorale e le dottrine della rappresentanza politica e dell'elettorato nel 20° secolo*, Roma, 1912, p. 45 «... si rivela meglio accentuato il contrasto fra la teoria e la pratica...».

<sup>39</sup> Il che, come meglio si considererà più oltre nel testo, all'interno di un sistema egemonizzato dai *partiti*, si potrebbe ritenere configurato dall'esigenza minima – per altro, assolutamente vanificata dalla *libertà del mandato elettivo* – individuata anche da ZAMPETTI, *Dallo Stato liberale cit.*, p. 128 s., circa l'obbligo incombente sul capo delle *formazioni politiche* di «... imporre [...] ai rappresentanti eletti [...] l'attuazione del programma con cui il partito si è presentato all'elettorato...».

<sup>40</sup> Nel merito, infatti, osserva anche LEIBHOLZ, *La rappresentazione cit.*, p. 163 s. come, al pari «... dei deputati [...] vincolati ad un partito...», anche «... il governo parlamentare, indipendente dal punto di vista del diritto costituzionale, non rappresenta più la totalità del popolo [...] oggi, in genere, il ministro [...] non è più al servizio della “totalità” [...] ma è l'uomo di fiducia del suo gruppo parlamentare e del suo partito [...] può dipendere dalle gerarchie di partito ed eseguire meramente le loro decisioni e disposizioni...»; con ciò (*ivi*, p. 169 ss.), appare opportuno nuovamente il rimarcarlo, dandosi luogo ad una pratica dissoluzione concettuale dell'istituto stesso della *rappresentanza politica*. Si viene dunque a determinare, in questo campo, una rimarchevole crisi del concetto stesso di *certezza del diritto*, da intendersi parimenti quale negazione dell'esigenza etica insita nella ragion d'essere della figura medesima; una *ratio*, quest'ultima, che, sotto altro profilo e, più specificamente, sotto quello insito nel ripudio della nozione di *diritto pubblico soggettivo*, viene ad essere considerata da LOPEZ de OÑATE, *La certezza del diritto*, Roma, 1950, p. 138.

<sup>41</sup> In quest'ultimo senso, con più specifico riferimento al nostro ordinamento nazionale, per un accenno alla composizione soggettiva della Corte Costituzionale che, nella grande maggioranza dei suoi membri, si trova a ripetere le conseguenze di una designazione essenzialmente guidata da criteri d'indole *partitico-ideologica*, ha ad esprimersi BISCARETTI di RUFFIA, *Diritto costituzionale*, Napoli, 1989, p. 920, spec. alla nota 125.

di cogliere, sotto la pretestuosa ragione di volersi concettualmente sottoporre le modalità d'azione delle medesime al dettame scandito dal *principio democratico*, così come anche necessariamente rappresentato, per l'appunto, dalle *formazioni politiche*<sup>42</sup>.

Corre l'obbligo di premettere, a questo punto, come una compiuta panoramica degli istituti da ultimo evocati richiederebbe, certo, una più organica trattazione, in considerazione, fra l'altro, di tutte quelle forme di *rappresentanza politica* dal carattere, per così dire, *speciale*, che si sono andate affermando nell'ambito del sistema giuridico vigente<sup>43</sup>, nonché di quel possibile fenomeno di applicazione della figura stessa a situazioni e soggetti alquanto differenti – e, dunque, in certo qual modo, *alternativi* – rispetto a quanto sino ad oggi usualmente praticato, per parte della corrente legislazione<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> A questo specifico proposito, giova l'osservazione di come, pur reputando lo stesso KELSEN, *I fondamenti della democrazia cit.*, p. 23 che, necessariamente, «... la moderna democrazia si fonda interamente sui partiti politici...» e che, dunque (*ivi*, p. 25) «... solo l'illusione o l'ipocrisia può credere che la democrazia sia possibile senza i partiti politici...», ciò non di meno, il medesimo Autore – sia pure se all'interno di una propria concezione dogmatica che riconduceva l'*amministrazione* e la *giurisdizione* ad un'unica attività, coincidente «... nel concetto di esecuzione in senso ampio...» (ID. *Lineamenti di teoria generale dello Stato*, trad. it., Torino, 2004, p. 80 s.) – esprimeva correlativamente la propria ferma convinzione teoretica circa il fatto che (ID., *I fondamenti della democrazia cit.*, p.79 s.) «... se la legislazione è organizzata democraticamente, non è affatto detto che la legalità dell'esecuzione sia meglio garantita da forme democratiche...», giacché (*ivi*, p. 84 s.) «... il principio di legalità che domina, per definizione, ogni atto esecutivo, esclude ogni influsso politico sull'esecuzione delle leggi sia da parte dei tribunali che da parte delle autorità amministrative...» ed il concetto, con uguale svolgimento, viene ad essere trattato anche durante il periodo statunitense, sempre da ID., *Teoria generale del diritto e dello stato*, (trad. it.), Milano, 1966, p. 304 s.; analogamente anche SCHMITT, *Dottrina della costituzione cit.*, p. 363, argomenta che giacché «... la politica è materia della legislazione e della direzione politica...», deve dunque chiaramente riconoscersi come «... l'indipendenza dei giudici ed il più stretto vincolo alla legge si presuppongono vicendevolmente...», sull'implicito presupposto che «... la legge debba essere una legge che produca un vero vincolo e che non sia semplicemente un rinvio in bianco – che politicizza la giurisdizione – a norme indeterminate e alla discrezione del giudice...»; d'altronde, rileva ancora SCHMITT, *op. ult. cit.*, p. 357, come, all'atto pratico, costituisca un'ineludibile evidenza il fatto che «... la richiesta di democratizzazione dell'amministrazione assume facilmente il significato per cui i funzionari dell'amministrazione vengono stabiliti dai partiti di maggioranza di quel momento...».

<sup>43</sup> Relativamente alle forme *speciali* di *rappresentanza politica* recepite dalla giurisprudenza costituzionale in ordine alla componente *etnica* CARLASSARE, *Problemi attuali cit.*, p. 55 ss.; FROSINI, T.E., *Il diritto elettorale della minoranza linguistica ladina*, in *Giur. cost.*, 1998, p. 2754 ss., nonché, in chiave critica, CECCANTI, *Tra tutela delle minoranze e rischi etnici*, in *Giur. cost.*, 1998, spec. p. 2751 ss.; con riferimento, invece, alla diversa ipotesi della *rappresentanza politica* cosiddetta di *genere* PRISCO, *La rappresentanza sfidata: il modello liberale tra quote di genere e rilievo del fattore etnico*, in *Rapporti politici, gruppi di potere, élites al potere*, (a cura di Chieffi), Torino, 2006, p. 254 ss.; BRUNELLI, *L'alterazione del concetto di rappresentanza politica: leggi elettorali e "quote" riservate delle donne*, in *Dir. soc.*, 1994, p. 545 ss.

<sup>44</sup> Circa i modelli di carattere, per così dire, *alternativo* della *rappresentanza politica* – concepiti in probabile dipendenza del riconoscimento di quei cosiddetti *diritti di terza generazione* di cui anche in

Configura un'ipotesi, quest'ultima, la quale – in vario modo ed in vario grado auspicata o paventata dalla dottrina – giungerebbe comunque ad espandere sensibilmente i confini speculativi considerati come proprî alla fattispecie in oggetto. Ciò, quindi, ben oltre rispetto ai suoi attuali ambiti di positiva applicazione e con l'ulteriore conseguenza d'importare una necessaria riparametrazione delle consuete concezioni, al canone scandito da dissimili realtà giuridicamente future; un'operazione logica alla quale verrebbero ad aggiungersi tutti quegli ulteriori aspetti problematici – di tenore anche sostanziale – che, inevitabilmente, si riconnetterebbero ad un eventuale momento applicativo dell'istituto, una volta che ne fosse stato in tal guisa concettualmente rielaborato il lineamento<sup>45</sup>.

Nelle brevi note che seguiranno, dunque, ai ristretti fini del nostro discorso, ci si limiterà esclusivamente ad una schematica considerazione di taluno di quegli aspetti particolari che, già alla luce degli insegnamenti tradizionali, vengono a proporsi con un tratto problematico, rispetto al discernimento di una conseguente riconduzione del complessivo fenomeno, all'interno di un coerente quadro sistematico<sup>46</sup>.

---

DENNINGER, *Diritti dell'uomo e legge fondamentale*, (trad. it.), Torino, 1998, p. 27 ss. – si vedano le indicazioni di BARBERA, *La rappresentanza politica: un mito in declino?*, in *Quad. cost.*, 2008, p. 865 ss.; CHIEFFI, *I paradossi del costituzionalismo contemporaneo e le "promesse non mantenute" delle democrazie occidentali*, in *Rapporti politici, gruppi di potere cit.*, p. 23 s.; ALLEGRETTI, *Democrazia e rappresentanza nell'era della globalizzazione*, in *Rapporti politici, gruppi di potere cit.*, p. 83 s.

<sup>45</sup> In quest'ultimo senso, si veda, ad esempio, l'accenno tratto da ZANON, *Il divieto di mandato imperativo e la rappresentanza nazionale: autopsia di due concetti*, in *Percorsi e vicende attuali cit.*, p. 137, in ordine alle difficoltà che si frappongono alla concreta possibilità di un'efficace riconduzione degli epigoni del recente processo migratorio nell'ambito più generale dell'istituto in considerazione; questo giacché, rivelandosi manifestarsi tale fenomeno come «... poco disponibile ad essere riassorbito in sintesi unitarie...», con ciò praticamente viene a contraddirsi quell'implicito presupposto che coglieva anche la *rappresentanza politica* attecchirsi nelle cornici di «... un orizzonte generale di senso comune, dove comuni principi valevano, o si pensava valessero, per tutti...»; può osservarsi incidentalmente come rilievi di analogo tenore possano del pari riscontrarsi, *passim*, nel corso della disamina analitica condotta da PARIOTTI, *Riconoscimento delle identità culturali ed assetti costituzionali*, in *Dir. soc.*, 1997, p. 73 ss. In senso più generale, intorno a quell'esigenza di omogeneità la quale, in quanto determinativa della «... sostanza dell'uguaglianza...», al contrario che negli assetti politici d'indole *liberale*, si pone quale elemento pressoché imprescindibile di tutti i contesti sociali che appaiono proprî ai *sistemi democratici*, si vedano gli ampi svolgimenti condotti da SCHMITT, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, (trad. it.), Torino, 2004, p. 11 s.; circa l'accoglimento, per parte del Tribunale Costituzionale Federale tedesco, nel 1993, del principio, secondo cui, almeno una misura minima di «... omogeneità sociale...», ovvero di «... omogeneità economica, culturale e convenzionale...» viene a costituire «... un'irrinunciabile premessa del funzionamento di ogni costituzione democratica...», si veda DENNINGER, *Diritti dell'uomo cit.*, p. 10 s.

<sup>46</sup> Per una più generale rassegna dottrinale circa le principali costruzioni che hanno investito la figura della *rappresentanza politica*, si veda, da ultimo, CAPORALI, *Considerazioni sulla rappresentanza politica*, in *Dir. soc.*, 2007, spec. p. 651 ss.

In quest'ultimo senso, quindi, prescindendo dalle plurime vicende del passato – che, variamente interpretate, soprattutto per parte degli storici del diritto, hanno investito l'atteggiarsi della *rappresentanza* nelle varie epoche della storia, anche a seconda dei relativi paradigmi politico-istituzionali<sup>47</sup> – non ci apparirebbe del tutto convincente il rilievo che si è formulato circa il fatto di come, sin dagli esordî, il nominale richiamo all'omonimo istituto civilistico, in rapporto alla figura in questione, non risultasse tanto ascrivibile ad una considerazione di carattere giuridico della fattispecie pubblicistica *de qua*, ma meritasse, piuttosto, di ricollegarsi ai più ampi sistemi della *filosofia politica* del XVII secolo<sup>48</sup>, le cui linee di pensiero avevano talmente informato di sé le categorie della stessa *dottrina dello Stato*, da indurre, anche i giuristi delle epoche successive, a dover ragionare a seconda di schemi filosofici, spesso frammisti a rimarchevoli digressioni nel *depositum* teologico della Chiesa cattolica<sup>49</sup>.

Questa affermazione, infatti, pur sottolineando la progressione genetica di un fenomeno scientifico dotato di un'indubbia rilevanza ed evidenza, non ci parrebbe, d'altronde, aver tenuto nella debita considerazione la diffusa opinione di una, pur risalente, dottrina, secondo la quale la non identità dell'istituto in questione con l'omonima figura giuridica privatistica costituirebbe soltanto una sua caratteristica

---

<sup>47</sup> A mero titolo esemplificativo, se ne vedano taluni degli svolgimenti, così come riportati da SCHMITT, *Dottrina della costituzione cit.*, p. 282 s. e FISICHELLA, *La rappresentanza politica*, Roma - Bari, 1996, p. 8 ss.; CURRERI, *Democrazia e rappresentanza politica cit.*, p. 36 ss.; CAPORALI, *Considerazioni cit.*, p. 640 s.; sotto un profilo più specifico, per una considerazione circa il diretto rapportarsi della nozione stessa di *rappresentanza politica*, a seconda del variare storico di quanto positivamente accolto relativamente al *principio di legittimità*, alla concezione della *sovranità* ed a quella della nozione di *Stato*, si veda LANCHESTER, *Teoria e prassi della rappresentanza cit.*, p. 9 s., nonché ID., *La rappresentanza cit.*, pp. 17 s. e 47.

<sup>48</sup> Cfr. DUSO, *La rappresentanza politica*, Milano, 2003, p. 146, nonché, *ex multis*, così hanno ad esprimersi, ad esempio, anche SCHMITT, *Dottrina della costituzione cit.*, p. 276 ss., e LEIBHOLZ, *La rappresentazione nella democrazia cit.*, p. 74.

<sup>49</sup> Si cfr. sempre DUSO, *La rappresentanza politica cit.*, pp. 32 ss., 150 e 174, e ciò, in un senso più generale, per il fatto che, come già intuito da Leibniz, «... tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico ... ma anche nella loro struttura sistematica...», così SCHMITT, *Le categorie del politico*, (trad. it.), Bologna, 1972, p. 61. In tal senso, sotto il profilo dello sviluppo storico, come delinea PASSERIN d'ENTREVES, *La dottrina dello Stato*, Torino, 1967, p. 142 ss., può osservarsi, ad esempio, come le prime enunciazioni della concezione della *Sovranità interna* dello Stato siano da ascrivere all'elaborazione canonistica circa la *plenitudo potestatis*, spettante al Romano Pontefice, nei confronti delle altre realtà temporali; d'altro canto, per quel che attiene, invece, alle ragioni ascrivibili alle strutture sistematiche, sempre nell'opinione di SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, (trad. it.), Bologna, 2010, pp. 25 e 29, questo parrebbe potersi ascrivere alla specifica qualità dialettica della "razionalità cattolica", la quale procede, snodandosi attraverso una «... una logica specificatamente giuridica...», per la ragione di rivelarsi la Chiesa cattolica (*ivi*, p. 38) «... la depositaria, in grande stile, dello spirito giuridico, e la vera erede della giurisprudenza romana...».

sopravvenuta<sup>50</sup>, determinatasi in dipendenza del venir meno dei tradizionali assetti istituzionali basati sul criterio della *rappresentanza cetuale* i quali, per l'appunto, avevano funzionalmente implicato la necessaria ottemperanza dell'attività del singolo *rappresentante politico* al pratico perseguimento di quegli interessi contingenti – in ispecie di carattere economico - finanziario<sup>51</sup> – che, di volta in volta, fossero stati individuati riconnettersi alle prerogative, inerenti allo *status* incarnato dai propri *rappresentati*<sup>52</sup>.

Per parte nostra, sotto un diverso profilo, saremmo parimenti orientati ad opinare come l'intervenuta discrasia fra la forma pubblicistica e quella privatistica della figura, che s'è avuta a discernere, debba specularmente addebitarsi anche alla

---

<sup>50</sup> Fra gli altri, nel senso che, quanto meno nella sua fase originaria, la fattispecie in questione potesse legittimamente iscriversi nell'orbita della *rappresentanza civilistica*, hanno a dichiararsi SIOTTO PINTOR, *Le riforme del regime elettorale cit.*, p. 72 s., PERSICO, *Le rappresentanze politiche e amministrative*, (1885), ried. Napoli, 1942, p. 166 s. e RAGGI, *Elettorato ed eleggibilità nel Comune*, in *Primo trattato completo di diritto amministrativo italiano* (a cura di Orlando), vol. II, p. I, Milano, 1907, p. 803; quest'ultimo Autore ancor più segnatamente, reputando essersi ricompreso l'originario atteggiarsi dell'istituto in questione nella specifica figura del *mandato con rappresentanza*; con opinione contraria, nel senso del discernimento di un'originaria differenziazione della *rappresentanza politica* rispetto a quella *civile*, FERRARA, *Sulla rappresentanza politica. Note di fine secolo*, in *Riv. dir. cost.*, 1998, p. 36 ss., ciò a seconda di un'analisi di carattere storico, pur finalmente ammettendo l'Autore come tale sua convinzione non venga ad essere condivisa dalla maggioranza della dottrina (*ivi*, p. 40, spec. alla nota 69, ove una nutrita indicazione bibliografica circa la – rispetto a lui – contrastante *communis opinio*), nonché sempre ID., *Democrazia e rappresentanza politica*, in *Rapporti politici cit.*, p. 51, ove, in termini più generali, sulla base di un'esplicita premessa di tenore *marxista*, espressamente rivendica al generico istituto della *rappresentanza* un'originaria natura *pubblicistica*, successivamente offuscata da una «... egemonia del diritto privato...» che, a dire dell'Autore, costituirebbe il sintomo rivelatore di «... quanto sia imponente la dominanza dell'ideologia della proprietà privata, che di quel massiccio ramo nel diritto è fondamento e compimento...»; per altro verso (quantunque sotto uno specifico profilo che, per vero, non sapremmo se potersi perfettamente ricordare anche alle altre forme – più generiche – riassumibili nell'ambito del rapporto di *rappresentanza politica*), anche SCHMITT, *La condizione storico-spirituale cit.*, p. 48 s. alla nota 4, propende per una genetica *specialità* della *rappresentanza pubblicistica*, sulla base della considerazione di come quest'ultima, sin dalle sue origini, necessariamente implicasse un particolare supplemento di «... dignità personale...», sconosciuto all'omonima categoria privatistica, giacché «... per dare un esempio, del tutto chiaro, tipico, nel XVIII secolo, il principe davanti ad un principe viene rappresentato [...] dal suo ambasciatore (che deve necessariamente essere nobile), mentre gli affari economici e di altro genere vengono curati da un "agente"...».

<sup>51</sup> Sottolinea anche FERRARA, *Sulla rappresentanza cit.*, p. 26 ss., come la potestà deliberativa intorno al potere d'imposizione fiscale, sin dalle origini, venisse a costituire una prerogativa di carattere capitale dei Parlamenti.

<sup>52</sup> In questi termini hanno ad illustrare la questione, ad esempio, ORLANDO, *Principii di diritto costituzionale*, Firenze, 1889, p. 68; KELSEN, *Teoria generale cit.*, p. 295 s.; MORTATI, *Note introduttive a uno studio sui partiti politici nell'ordinamento italiano*, in *Scritti giuridici in memoria di V. E. Orlando*, Padova, 1957, vol. II, p. 136 alla nota (27); LOMBARDI, *Mandato (Diritto pubblico)*, voce del *Nov.mo Dig. It.*, vol. X, Torino, 1964, p. 135; ZANON, *Il libero mandato cit.*, p. 49 ss.; BARBERA, *La rappresentanza politica cit.*, p. 856.

necessaria riparametrazione della sostanza dei *diritti individuali* dei singoli, rispetto alle differenti esigenze implicate dalla ricezione ordinamentale dei *principî democratici*<sup>53</sup> – per quanto quest’ultimi obiettivamente rappresentino sul piano giuridico - istituzionale<sup>54</sup> – e, nella specie, questa conseguente propensione all’affievolimento delle prerogative reclamabili dai privati nei confronti dei Pubblici Poteri ci parrebbe aver travalicato addirittura lo spirito formale di taluni di quest’ultimi principî, così come parrebbe potersi ravvisare, per esempio, anche dal tenore della più che condivisibile considerazione secondo cui: «... la tendenza ad enfatizzare la distanza della rappresentanza politica dalla rappresentanza giuridica, dal modello civilistico, esprime l’intento di eliminare il “rapporto”, cioè di esasperare il distacco dei rappresentanti rispetto ai rappresentati...»<sup>55</sup>; ovvero, come già si rifletteva

---

<sup>53</sup> Più specificamente, riterremmo che la detta riqualificazione della *rappresentanza politica*, facendo venir meno, insieme ai richiami *civilistici*, anche tutte quelle garanzie intese alla manutenzione dell’*autonomia privata* del *rappresentato*, ci parrebbe sostanziare un fenomeno da strettamente correlarsi a quella diminuzione della *libertà individuale* che – anche secondo l’autorevole opinione di KELSEN, *I fondamenti della democrazia cit.*, p. 14 – si rivela costituire uno dei tratti più tipici, attraverso i quali sogliono materialmente manifestarsi i *regimi democratici*, giacché, contrariamente a quanto avviene nella costanza delle impostazioni statuali di matrice *liberale*, «... l’ideale democratico, se è ritenuto soddisfatto nella misura in cui gli individui sottomessi all’ordine dello Stato partecipano alla creazione di questo ordine stesso, sarà indipendente dalla misura nella quale quest’ordine dello Stato abbraccia gli individui che lo creano, vale a dire indipendente anche dal grado fino al quale riduce la loro “libertà”...» ed in questo stesso senso, sempre secondo l’Autore (*ivi*, p. 44 ss.), anche il regime vigente nella Russia sovietica ed i fascismi tecnicamente possono reputarsi rientrare, a pieno titolo, all’interno del modello istituzionale *democratico*. Nell’accezione divisata, appunto, parrebbe potersi collocare nel medesimo solco interpretativo del fenomeno anche l’osservazione tratta da ZANON, *Il libero mandato cit.*, p. 33, secondo cui, fra i varî elementi concorrenti alla determinazione del venir meno della figura del *mandato parlamentare* di carattere *imperativo* (che, indubbiamente, presso le entità statuali di *antico regime*, si rivelava sostanziare una forma di reale garanzia circa l’ottemperanza dell’attività politica dell’*eletto* rispetto alla reale volontà dei suoi *rappresentati*) «... la spiegazione più strettamente *teorico-giuridica*...» del fenomeno risiederebbe, per l’appunto, nel ravvisarne la natura di corollario, relativamente all’introduzione istituzionale dei *principî democratici* determinatasi in ragione dell’affermazione politica delle ideologie *giacobine*.

<sup>54</sup> Osserva infatti anche KELSEN, *I fondamenti della democrazia cit.*, p. 5 s. come, essendosi tramutato l’*ideale democratico* in «... un luogo comune del pensiero politico...», correlativamente, anche la nozione della *democrazia* si sia praticamente tradotta in una «... parola d’ordine...», la quale «... perde, come ogni parola d’ordine, il senso che le sarebbe proprio...», altresì assumendo «... i significati più diversi, spesso fra di loro assai contrastanti, quando la solita improprietà del linguaggio volgare politico non la degrada addirittura in una frase convenzionale che non esige più un senso determinato ...»; per un ulteriore accenno circa la sostanziale indeterminatezza semantica assunta dai termini in questione, anche con riferimento ai contesti di carattere giuridico - costituzionale, sia consentito rimandare a GASLINI, *Contributo al lineamento di taluni profili problematici, intorno al progetto di Costituzione europea*, in *Europa e Costituzione*, (a cura di P. G. Grasso), Napoli, 2005, p. 312 s., con un più particolare riferimento alla dottrina *ivi* riportata alla nota 60.

<sup>55</sup> CARLASSARE, *Problemi attuali cit.*, p. 28; tuttavia, pur ravvisando l’Autrice, nel fenomeno segnalato, un principio di contraddizione rispetto a talune fra le concezioni accolte dal *sistema democratico* (*ivi*, p. 29), la correlata argomentazione appare d’altronde propensa a procedere alla volta

in nota, ad enfatizzare – tramite una sottolineatura della sopravvenuta inconferenza dei possibili richiami *civilistici* – il sopraggiunto *venir meno*, all'interno del rapporto correlativamente deducibile, di tutta quella serie tipica degli *istituti privatistici di garanzia*, intesi al legittimo fondamento della formale manutenzione dell'*autonomia privata* spettante al soggetto *rappresentato*, il qual ultimo, appunto, in principal modo in dipendenza di tali tutele, si trovava ad essere parimenti salvaguardato ( anche per via latamente *deterrente* ) nel mantenimento di una forma di legale riconnessione al proprio soggetto *rappresentante*, nel corso del concreto svolgersi della corrispondente relazione giuridica.

In ogni caso, in ordine al discernimento di numerose fra le fattispecie tipiche della *dottrina dello Stato* – nel cui novero, appunto, può essere ascritta anche quella sostanziata dalla *rappresentanza politica* – l'indiscutibile retaggio, di natura eminentemente filosofico-teoretica, che s'è segnalato<sup>56</sup>, ha probabilmente teso alla determinazione di quel complessivo approccio analitico, seguito dalla più recente dottrina, che parrebbe aver contribuito, almeno un poco, a porre su di un secondo piano talune di quelle inevitabili ricadute, dal carattere più prettamente sostanziale, le quali, invariabilmente, si accompagnano al concreto determinarsi di queste figure; effetti quest'ultimi che, pure, parrebbero maggiormente segnare le linee di quel particolare profilo d'indagine, sul quale è solita incentrarsi l'attenzione dell'analisi giuridica.

In termini più specifici, la scienza legale, nel – pur vastissimo – contesto dell'area contrattuale, s'è posta, ad esempio, lo specifico problema della tutela del cosiddetto *contraente debole*, in favore della cui posizione negoziale ha poi escogitato tutta una serie di particolari tutele e garanzie, dall'indole immediatamente sostanziale, spesso poi recepite, nel contesto delle legislazioni positive; d'altro canto, nell'ambito dell'alta speculazione teoretica che ha investito la figura della *rappresentanza politica*, non parrebbe d'altronde potersi discernere l'approntamento logico di analoghe forme di tutela e garanzia – se non di carattere esclusivamente virtuale – nei confronti della posizione del *rappresentato politico* il quale, pure, parrebbe anch'egli potersi considerare come *parte debole* nel relativo rapporto giuridico.

Il fenomeno ci suonerebbe viepiù rimarchevole, considerando il fatto che – rapportandoci all'esempio che s'è testé portato – se la *debolezza* della posizione contrattuale di una delle parti paciscenti, nel contesto di un semplice *negozio*

---

di differenti obiettivi, con l'addebitare la ragione del detto contrasto alla residuale permanenza d'un effetto, riflesso dall'accoglimento di quelle dottrine – favorevoli alla considerazione del *mandato elettorale* quale *attestazione capacitaria* – tipiche delle concezioni *liberali*; di tali dottrine si offrirà più oltre una sintetica considerazione.

<sup>56</sup> Per un'esemplificazione della qualità sostanzialmente *filosofica* di questo approccio dei giuristi alla figura della *rappresentanza politica*, si vedano, in particolar modo, SCHMITT, *Dottrina della costituzione cit.*, pp. 277 e 281, nonché LEIBHOLZ, *La rappresentazione nella democrazia cit.*, pp. 70 e 74 s.

*giuridico*, al più, potrebbe giungere ad interessare le sorti di una frazione (e non necessariamente della più cospicua) del suo solo *patrimonio civilistico*, appare intuitivo come, invece, la sostanziale *debolezza* del ruolo assunto dal *rappresentato politico* valga, piuttosto, a sicuramente riverberare i propri effetti, sulle sorti dell'intera sfera delle *libertà* relative a quel soggetto: dunque, oltre che su tutte quelle dal contenuto più prettamente *privatistico*, altrettanto nei confronti di qualsiasi delle altre, dotate di un tenore più eminentemente *pubblicistico*.

Sempre nello specifico merito, anzi, sarebbe interessante denotare il fatto di come siano state avanzate delle particolari ricostruzioni dogmatiche, che giungono addirittura ad ulteriormente aggravare la carenza testé segnalata, con il renderla un particolare accessorio di secondario momento; questo, nell'ottica di una più generalizzata tendenza, intesa a voler privilegiare l'aspetto di una migliore e più sicura manifestazione dell'espressione della volontà dello Stato – così come traducibile in uno stabile *indirizzo di governo* – rispetto a quello dato dall'esigenza di assicurare un reale rilievo alla volontà elettorale, espressa dai cittadini<sup>57</sup>.

Emblematica, fra queste, appare un'autorevole e risalente dottrina germanica la quale, di fatto, aveva praticamente offerto una radicale soluzione al problema, aggirando la cennata carenza di tutele in favore del *rappresentato politico*, mediante l'attribuzione al *popolo* della qualificazione di *organo dello Stato*<sup>58</sup>; in tal modo, infatti, ben si era potuto pervenire a degradare la qualificazione dell'esercizio del voto, traducendola, da esplicitazione di un *diritto pubblico soggettivo di funzione*, spettante al singolo cittadino, in quella di un mero *atto d'adempimento*, relativo ad un plesso statale, così come altrimenti riferibile allo svolgimento di una *pubblica funzione*.

Per tanto, sempre a seconda di questa costruzione, con più specifica relazione alla posizione giuridica assunta dal cittadino, il rango rivestito dall'atto di espressione del suffragio si era potuto dunque volgere, da quello di manifestazione di un *diritto di libertà*, in quello di un mero *diritto riflesso*, da intendersi quale elemento sostanzialmente accessorio; ciò, in quanto concettualmente riconnesso – in via subordinata, a cagione di una relazione gerarchica di carattere immediato fra norme – a quei precetti costituzionali i quali, in via principale, indicano, a loro volta, il metodo di composizione elettiva di taluni fra gli organi supremi dello Stato. In quest'ultima esigenza ordinamentale, così individuandosi il principale *bonum* tutelato dalla *ratio* sottesa alle legislazioni elettorali, l'effettiva posizione *di diritto* del votante poteva,

---

<sup>57</sup> Cfr. LANCHESTER, *La rappresentanza cit.*, p. 44 ss.

<sup>58</sup> Relativamente ad uno svolgimento critico intorno alla più generale ricostruzione del concetto di *organo* operato dalla dottrina sopra accennata, si veda LEIBHOLZ, *La rappresentazione cit.*, p. 185 s. alle note 43 e 44, mentre, in accezione più specificamente contraria rispetto a questa qualificazione del *corpo elettorale* quale *organo dello Stato*, *ex multis*, anche CRISAFULLI, *La sovranità popolare nella Costituzione italiana*, in *Scritti giuridici in memoria di V. E. Orlando*, vol. I, Padova, 1957, pp. 429 e 434.

quindi, coerentemente valutarci come complessivamente collocata su di un piano di considerazione legale assolutamente secondaria, anche in relazione all'aspetto vagliato<sup>59</sup>.

In ogni caso, prescindendo da una più compiuta disamina dottrinale circa i profili che sostanziano la figura della *rappresentanza politica*, per quel che, specificamente, più ci concerne, apparirebbe emblematica dei risultati effettivamente sortiti dalla prospettiva – di taglio eminentemente teoretico – assunta dalla metodologia d'indagine che ha investito la figura in questione, la finale constatazione secondo cui : «... di un concetto così ampio e sistematico come la rappresentanza in ultima analisi per la consapevolezza della dottrina dello Stato non sembra esser rimasto altro che l'assunto per cui il rappresentante non è vincolato alle istruzioni e indicazioni dei suoi elettori. Del chiarimento sistematico di questa "indipendenza" e della sua specifica connessione con il concetto di rappresentanza non si è avuta cura ulteriore...»<sup>60</sup>, nonostante il fatto che, a quest'ultimo proposito, proprio il materiale venir meno d'ogni nesso istituzionalmente vincolante fra le due parti del rapporto possa ormai dirsi aver costituito un «... aspetto caratteristico del parlamentarismo moderno...»<sup>61</sup>.

Ciò atteso, limitando il campo dell'indagine al solo problema della carenza delle tutele legali approntate dagli ordinamenti in favore di quella *parte debole* del rapporto elettorale impersonata dal *rappresentato politico*, riterremmo costituire un'utile premessa la considerazione del fatto di come (allo stesso modo in cui affiora, per un comune dato d'esperienza) l'elettore si trovi, in certo qual modo, costretto a rimettersi «... alla discrezione dei [ suoi ] rappresentanti...»<sup>62</sup>, giacché «... solo pochi [...] hanno posizioni meditate, coerenti e ferme sulla maggioranza delle questioni oggetto delle politiche pubbliche...», mentre, per converso, «... molti cittadini sono privi dell'informazione di cui avrebbero bisogno su attori, strutture e processi politici per trasmettere...» ai propri rappresentanti «... eventuali domande o aspettative...»<sup>63</sup>;

---

<sup>59</sup> A seconda di tale costruzione, dunque, il principale oggetto di tutela sarebbe venuto ad essere costituito non già dai contenuti del *diritto di voto* pertinente al singolo *cittadino*, ma da quelli dell'*organizzazione costituzionale* dello Stato; per un'organica esposizione di queste teorie, quantunque in chiave critica, si vedano SIOTTO PINTOR, *Le riforme del regime elettorale cit.*, p. 50 ss., nonché FORTI, *Appunti sul diritto di voto*, in *Giur. it.*, IV, 1902, p. 4 ss.

<sup>60</sup> SCHMITT, *Dottrina della costituzione cit.*, p. 276 ed un temporalmente successivo rilievo d'analogo segno, sul versante politologico, parrebbe provenire anche da EULAU, *Changing views of representation*, in EULAU-WAHLKE, *The politics of representation. Continuities in theory and research*, Beverly Hills, 1978, p. 32, con la constatazione circa il fatto che, nonostante il lungo sforzo teoretico, relativamente alla figura della *rappresentanza politica*, si possa sostanzialmente approdare a delle conclusioni sufficientemente sicure soltanto intorno ad un'accezione negativa della nozione; vale a dire, individuando, in via di principio, ciò che essa non apparirebbe costituire.

<sup>61</sup> KELSEN, *Teoria generale cit.*, p. 295.

<sup>62</sup> ZAMPETTI, *Dallo Stato liberale cit.*, p. 132.

<sup>63</sup> FISICHELLA, *La rappresentanza politica cit.*, p. 22; d'altronde, nel proposito, si considerino anche le sempre attuali riflessioni analitiche tratte da MICHELS, *L'oligarchia organica costituzionale cit.*, p.

di sovente impossibilitato, quindi, ad operare le proprie scelte politiche, a seconda di criterî che si possano obiettivamente ricondurre nell'alveo d'un'opzione logicamente fondata<sup>64</sup>, ecco tradirsi che, dunque, «... l'elettore, quando vota...», per lo più, «... si affida – per ragioni che talora esulano dalla pura razionalità – a determinate ideologie...»<sup>65</sup>, anche per tale via, ben potendosi coerentemente accedere alla conclusione che «... la ragione per cui i rappresentanti eletti di un partito possono dirsi rappresentanti del loro elettorato è fundamentalmente il legame di ideali e di pensieri che essi condividono...»<sup>66</sup>.

Se tutto questo è vero, una proficua tutela del *rappresentato* dovrebbe dunque riposare sulla coerenza ideale dell'eletto, e se ne dovrebbe logicamente poter inferire, come conseguente corollario, che, nel corso dell'attività politica, il ripudio che venisse a consumarsi nei confronti di quei postulati ideologici che avessero determinato la scelta elettorale<sup>67</sup>, di principio, dovrebbe comportare anche il logico venir meno di ogni presupposto di legittimazione funzionale, in capo a quei *rappresentanti* (od a quelle stesse compagini partitiche) che lo avessero perpetrato.

Parrebbe certamente costituire quest'ultima, a fronte dell'ipotesi apostatica che s'è indicata, la più razionale fra le svariate soluzioni esperibili, ma, d'altro canto, il dato normativo, comune alla quasi totalità dei Paesi (in ispecie europei) che si reggono su di un *sistema rappresentativo* di carattere *elettivo*, ci avverte che, per questa via, non si può, né si deve, avanzare<sup>68</sup>; è dunque così che, senza alcuna

---

435 s., circa l'effettiva scarsità d'interesse tradita dalla maggioranza dei consociati nei confronti delle vicende della vita politica, un atteggiamento psicologico quest'ultimo che, sia pure se come riconnesso a differenti motivazioni, viene ad essere indicato come un dato di tendenza in via di progressivo consolidamento, anche da FERRARA, *Sulla rappresentanza cit.*, p. 53 e CHIEFFI, *I paradossi del costituzionalismo cit.*, p. 13 s.

<sup>64</sup> Al di là, infatti, delle astratte ricostruzioni idealizzate del fenomeno, assai più realisticamente denota RESCIGNO G. U., *Responsabilità (diritto costituzionale)*, voce dell'*Enc. dir.*, vol. XXXIX, Milano, 1988, p. 1359, «... possiamo dire, in maggiore aderenza al vero, che nelle elezioni politiche si manifesta in modo istituzionale la volontà degli elettori quale è determinata dai loro interessi, dalle loro passioni, dai loro pregiudizi, dai condizionamenti interni ed esterni, dalla paura e da quant'altro si scopra...».

<sup>65</sup> NOCILLA - CIAURRO, *Rappresentanza politica*, voce dell'*Enc. dir.*, vol. XXXVIII, Milano, 1987, p. 572; il ricorrere di tale meccanismo psicologico di segno pressoché *fideistico*, come osserva VOLPI, *Crisi della rappresentanza politica e partecipazione popolare*, in *Percorsi e vicende attuali cit.*, p. 122, si rivela valevole, con riferimento alla considerazione dell'elemento personale, parimenti nella costanza dei sistemi elettorali di carattere *uninomiale* che, pure, dovrebbero propiziare un rapporto più immediato fra l'*eletto* ed i propri *elettori*.

<sup>66</sup> CARLASSARE, *Problemi attuali cit.*, p. 62.

<sup>67</sup> Relativamente alle problematiche che, quanto meno in linea teorica, vengono ad insorgere, in considerazione del rapporto intercedente fra gli eventuali obblighi di ottemperanza ai *programmi elettorali* che gravano in capo ai *rappresentanti* e l'istituto del *divieto di mandato imperativo* si veda CURRERI, *Democrazia e rappresentanza politica cit.*, p. 85 ss.

<sup>68</sup> Circa il fatto che l'*eletto* «... grazie al divieto di mandato imperativo...» possa «... svincolarsi non solo, come in origine, dagli interessi particolari dei suoi elettori, ma oggi anche dai partiti...», in

remora, abbastanza di frequente, può darsi il caso limite, di dover assistere anche ad una repentina (e, magari, persino clamorosamente radicale) “conversione ideale” dei singoli parlamentari od a quella (analoga, ma temporalmente sincronica) di un più o meno nutrito drappello fra costoro<sup>69</sup>.

Saremmo orientati a ritenere che l’effettiva ragione di tale situazione, come anticipato in nota, dovrebbe ascrivarsi, in via principale, alla vigenza dell’istituto della *libertà del mandato parlamentare*, il quale direttamente implica, per sua intrinseca essenza, il correlativo *divieto* circa ogni possibile limitazione di carattere *imperativo* della figura principale cui accede. Si osserva incidentalmente come questa particolare variante della più generale fattispecie non paia punto doversi necessariamente raccordare all’accoglimento di quel *principio* della *rappresentanza nazionale*, che direttamente procede da quello della *sovranità nazionale*<sup>70</sup>; ciò, anche alla luce di

---

quanto la maggioranza degli ordinamenti contemporanei viene a considerare «... la libertà giuridica del parlamentare un principio fondamentale e, in definitiva, preminente...», s’esprime CURRERI, *Democrazia e rappresentanza politica cit.*, p. 18 s., ove anche breve una rassegna della concorde giurisprudenza costituzionale italiana, britannica, tedesca e spagnola; il che parrebbe venir contestato da CARLASSARE, *Problemi attuali cit.*, p. 46, attraverso l’argomentazione: «... se il voto è dato al partito prima che alle persone, ciò che garantisce l’elettore è il vincolo alla libertà del deputato costituito dal partito nel cui segno è eletto...», pur ammettendo (*ivi*, p. 49) come la progressiva evoluzione subita dalle *formazioni partitiche*, abbia ormai reso tale vincolo di «... carattere evanescente...».

<sup>69</sup> È così che anche CURRERI, *Democrazia e rappresentanza politica cit.*, p. 28, rileva come «... gli elettori assistono – talvolta sbigottiti, di solito rassegnati – da semplici spettatori alla commedia (tragedia?) del parlamentare che passa ad altro gruppo ed, eventualmente, ad altro schieramento senza ricercarne e/o comprenderne le ragioni, ritenendole in ogni caso ingiustificate ed ingiustificabili di fronte all’alterazione da lui prodotta della propria volontà elettorale...», ulteriormente soggiungendo (*ivi*, p. 29) «... tale reazione non merita di essere sottovalutata o, peggio, ignorata, come se fosse sintomo di un mero disagio psicologico provocato da un’interpretazione populista, e perciò errata, della rappresentanza politica. Essa, piuttosto, esprime in modo consapevole, anche quando intuitivo, l’insofferenza dei cittadini di fronte ad alterazioni della natura generale degli interessi rappresentati così patenti da rendere, di fatto, irrilevante la loro sovrana volontà elettorale»; sempre nel proposito dei casi consimili, in ordine alla relativa *libertà del mandato parlamentare*, ritiene criticamente CARLASSARE, *Problemi attuali cit.*, p. 23 che «... in realtà il margine di “libertà” che quel principio consente non appare chiaro...» .

<sup>70</sup> In questo senso, ZANON, *Il libero mandato cit.*, p. 67 ss., rileva come il *divieto di mandato imperativo*, in realtà, non risulterebbe essere conseguito dall’adozione istituzionale del *principio* della *sovranità nazionale*, nella specie, risultandosi piuttosto esperito «... un cammino inverso e specularmente inverso...»; questo nel senso che «... il divieto di mandato imperativo non derivò [all’assemblea] dalla sua natura di corpo rappresentativo dell’intera nazione, piuttosto quest’ultima qualità servì a giustificare i poteri e le competenze che l’assemblea si era attribuita, a partire dalla sua trasformazione in assemblea costituente ...» ed il primo atto di questa auto-attribuzione di prerogative consistette, per l’appunto, nella «... abolizione del sistema dei mandati imperativi...». Da ciò può evincersi come il nesso intercedente fra *rappresentanza nazionale* e *divieto di mandato imperativo* non abbia, dunque, altro costituito che l’esito di un espediente, attraverso il quale, *a posteriori*, si era inteso tentare di conferire alla risultanza accidentale di accadimenti meramente contingenziali – esclusivamente correlati ad esigenze tattiche, finalizzate alla limitazione dei poteri di uno specifico

un'analisi storica delle istituzioni, parimenti per il fatto di essere stato precipuamente ravvisato sostanzialmente quest'ultimo *principio rappresentativo* nelle forme di una mera *fictio juris*, creata *ex post* – persino successivamente alla positiva introduzione del *divieto di mandato imperativo*<sup>71</sup> – al fine di poter offrire una qualche giustificazione legale a mutamenti ordinamentali ( *extra ordinem* o *di fatto* ) dalla natura sostanzialmente *agiuridica*, quando non addirittura del tutto *antigiuridica*<sup>72</sup>. Del resto, pur prescindendo dalla considerazione delle particolari contingenze del passato, neppure parrebbe aver condotto ad un soddisfacente risultato il tentativo di un'interpretazione unitaria dell'art. 67 Cost., tendente all'iscrizione della *rappresentanza nazionale* e della *libertà di mandato* ivi evocate, in un correlativo rapporto di premessa e corollario, quali elementi logici di un medesimo schema dialettico di reciproca implicazione<sup>73</sup>.

In ogni caso, l'anzidetta *libertà del mandato parlamentare*, che, pure, è stata autorevolmente indicata «... senza dubbio...», come «... una delle cause essenziali del discredito in cui oggi è caduta l'istituzione parlamentare...»<sup>74</sup>, si pone assolutamente d'ostacolo, rispetto all'ipotesi dell'esperimento di qualsivoglia misura di contenimento, in relazione agli effetti di una sopravvenuta discrasia fra l'originaria appartenenza ideologica degli *elettori* e le successive scelte politiche operate dal loro *rappresentante elettorale*. Tutto questo nonostante il fatto che – soprattutto nell'epoca più recente, e persino nel contesto di ordinamenti europei – si sia registrato qualche tentativo, inteso a sopperire alle conseguenze più radicali prodotte dalla situazione

---

Sovrano – una dignità razionale di sistemazione dogmatica di carattere generale «... che la dottrina successiva ha accettato acriticamente...»; adesivamente sulla ricostruzione storica CARLASSARE, *Problemi attuali cit.*, p. 61, mentre, per una rassegna intorno alle varie ricostruzioni dogmatiche che hanno investito la figura della *sovranità nazionale*, anche in specifica correlazione al *mandato parlamentare*, si rimanda a CURRERI, *Democrazia e rappresentanza politica cit.*, p. 46 ss.

<sup>71</sup> Ancora a questo specifico merito, si veda ulteriormente anche FERRARA, *Sulla rappresentanza cit.*, p. 42 ss.

<sup>72</sup> Sia pure se con particolare riferimento al possibile discernimento dell'esistenza di un originario *potere costituente*, relativamente a questo genere di procedimento, pressoché tipicizzato, che conduce alla legittimazione *ex post* di fenomeni di rilevanza istituzionale dalla natura *agiuridica* od *antigiuridica*, si veda GRASSO, *Potere costituente*, voce dell'*Enc. dir.*, vol. XXXIV, Milano, 1985, spec. p. 664 s.

<sup>73</sup> Ravvisa, infatti, CRISAFULLI, *Stato, popolo, governo*, Milano, 1985, p. 156 alla nota (6), non esistere fra i due *principi* surriferiti alcuna «... necessaria interdipendenza, quando per rappresentanza della Nazione si intenda rappresentanza *del popolo*, insieme di cittadini viventi ... », poiché, come adesivamente rileva anche ZANON, *Il libero mandato cit.*, p. 324 s., in questo caso, il relativo rapporto, di per sé, «... risulterebbe addirittura compatibile con lo stesso mandato imperativo...», giacché «... rappresentare il popolo rischia in tal caso di non poter significare altro che rappresentare parti o sezioni di esso, ed accettarne i mandati...».

<sup>74</sup> In questi termini KELSEN, *I fondamenti della democrazia cit.*, p. 50, il quale, appunto, ritiene che «... l'irresponsabilità del deputato di fronte ai suoi elettori, che è senza dubbio una delle cause essenziali del discredito in cui oggi è caduta l'istituzione parlamentare, non è affatto [...] un elemento necessario...».

indicata, anche attraverso una rivitalizzazione della figura del c.d. *recall*, il quale, a certe condizioni, permette l'anticipata rimozione dell'eletto, rispetto alla data di naturale scadenza del suo incarico<sup>75</sup>.

Come è noto, la *non imperatività* del *mandato*, al di là delle sue ricostruzioni storiche, per estrema sintesi, viene ad essere tradizionalmente giustificata, in via astratta, sulla base delle ragioni di *autonomia operativa* che si debbono riconoscere in favore del *rappresentante*, il quale dovrebbe comunque assicurarsi la possibilità di poter agire liberamente nell'*interesse generale*, anche a prescindere da quegli *interessi*, di tenore più *particolare*, eventualmente manifestatigli dai propri elettori; questo giacché «... il parlamento non è un congresso di ambasciatori di interessi diversi e ostili [...] ma l'assemblea deliberativa di un'unica Nazione, con un solo interesse, quello dell'intero: dove dovrebbero essere di guida non già gli obbiettivi locali e locali pregiudizi, bensì il bene generale derivante dalla ragione dell'intero...»<sup>76</sup>, e, a questo fine, dunque, se il *rappresentante* deve poter accedere alle decisioni politiche, si è consequenzialmente ritenuto che debba poterlo fare, assolutamente «... in modo autonomo, libero da influenze e volontà altrui...»<sup>77</sup>.

Appare notazione interessante l'ulteriore considerazione circa il fatto di come, fra l'altro, nella costanza dei regimi politici d'ispirazione *liberale*, il *divieto di*

---

<sup>75</sup> Infatti, se, come osserva ZANON, *Il libero mandato cit.*, p. 30 alla nota (43), l'istituto del *recall*, concepito agli albori del XX secolo, si era rivelato costituire una fattispecie pressoché marginale e di rara applicazione, d'altro canto, nell'epoca più recente – quantunque non ancora su di un piano di normazione positiva – il suo connotato parrebbe aver fornito l'oggetto ad una rinnovellata considerazione delle sue potenzialità, così come testimoniato da RONCHI, *Il recall nella patria del libero mandato parlamentare*, in *Quad. cost.*, 2010, p. 659 ss. Circa il generale lineamento dell'istituto in questione (anche con brevi sinossi, in relazione ai vari modelli sostanziali che questo si trova ad assumere, nella contestualità delle diverse legislazioni), si vedano CURRERI, *Democrazia e rappresentanza politica cit.*, p. 162 ss.; RONCHI, *Una forma di democrazia diretta: l'esperienza del recall negli Stati Uniti d'America*, in *Quad. dell'Osservatorio Elettorale*, 2009, p. 99 ss., nonché CARLASSARE, *Problemi attuali cit.*, p. 43 ss., la qual ultima Autrice (*ivi*, p. 44), indipendentemente dall'effettiva rilevanza sostanziale positivamente assunta dall'istituto nel singolo ordinamento, ne rimarca, altresì, l'importanza della sia pur semplice ricezione normativa, giacché, quanto meno sul piano teorico, ciò «... ben dimostra come non esista alcuna incompatibilità fra rappresentanza e responsabilità...».

<sup>76</sup> A seconda di questa concezione, già nella seconda metà del XVIII secolo, aveva avuto ad esprimersi BURKE, *Discorso agli elettori di Bristol*, ora riportato anche in, *La rappresentanza politica*, (a cura di Fisichella), Milano, 1983, p. 65 s. Nel merito specifico, come rilevato da ZANON, *Il libero mandato cit.*, p. 40, tale affermazione deve essere apprezzata nel più ampio contesto di quell'annoso dibattito che tenne luogo in Inghilterra intorno alla natura *imperativa* del *mandato parlamentare*; una disputa che sembrò trovare la propria definitiva soluzione soltanto successivamente al 1911, allorquando (*ivi*, p. 38 s.), dotandosi di un emolumento pecuniario tutti i membri della Camera dei Comuni, per questa via, si intese in tal modo sancire «... l'assenza *reale* di vincoli e responsabilità del deputato nei confronti dei suoi elettori e del suo partito...».

<sup>77</sup> In tal senso, propendendo in favore dell'essenzialità della *libertà di mandato*, *ex multis*, anche LEIBHOLZ, *La rappresentazione nella democrazia cit.*, p. 130.

*mandato imperativo* si ritrovasse ad assumere anche un'ulteriore ragion d'essere, in grazia di una particolare costruzione dogmatica che, quantunque, al presente, venga ad essere diffusamente considerata come assolutamente superata ed antitetica rispetto alle vigenti concezioni<sup>78</sup>, può comunque direttamente ascrivere al proprio retaggio il testuale accoglimento dell'istituto da ultimo menzionato, nel contesto di molti fra i vigenti strumenti costituzionali dell'epoca presente. Questo, a seconda di un più ampio processo di generalizzata *ricezione* di taluni fra i *principi di sistema* dello *Stato di diritto*, per parte dei regimi *democratici*<sup>79</sup>, la cui dinamica – spesso di natura pressoché acritica – appare potersi fondatamente annoverare fra le concause determinative di quella crisi che, nell'epoca presente, si ammette diffusamente essere tradita, anche dalle istituzioni rappresentative<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> Assai spesso, questa peculiare ricostruzione della *ratio* dell'istituto viene ad essere diffusamente considerata come inattuale, da parte di una corrente della dottrina (ad esempio BARBERA, *La rappresentanza politica cit.*, p. 858 ss.), a seguito di una costruzione concettuale, la quale, ripercorrendo le categorie del *materialismo storico*, è parsa tesa a particolarmente sottolineare il venir meno della natura sostanzialmente *monoclasse* di quelle specifiche concezioni dell'*interesse generale* condivise dai *rappresentanti politici* e dai loro *rappresentati*, così come riferibile al determinarsi del fenomeno costituito dalle *elezioni di massa* od a *suffragio universale*; d'altronde, altra corrente di pensiero ( si veda BOGNETTI, *Considerazioni conclusive: «Brüder, nicht diese Töne...»*, in *Percorsi e vicende cit.*, p. 277 ss. ), è parsa altresì propendere in favore di una differente ricostruzione speculativa del sopravvenire di tale inattualità, non già imputandola ad un effetto dell'allargamento del corpo elettorale, quanto, piuttosto, rapportandola ai successivi svolgimenti etico-ideali che hanno segnato l'evoluzione spirituale dei consociati, anche a seguito dei più ampi rivolgimenti intervenuti nella relativa struttura sociale.

<sup>79</sup> Nel merito, così ha a rilevare anche LANCHESTER, *Teoria e prassi della rappresentanza cit.*, p. 15, con il constatare che «... la normativa costituzionale e ordinaria dei principali Stati contemporanei si fonda ... su una commistione di elementi derivanti dal passaggio progressivo dalla democrazia parlamentare liberal-oligarchica a quella di massa...», nonché ID., *La rappresentanza cit.*, p. 48.

<sup>80</sup> Esplicitamente sul punto, LANCHESTER, *Teoria e prassi della rappresentanza cit.*, p. 15 «... la cosiddetta crisi delle istituzioni rappresentative [...] deriva anche da questo processo di transizione da un tipo di "regime" a un altro senza che gli strumenti teorici e pratici si siano adeguati in modo pieno alle nuove esigenze...», nonché sempre ID., *La rappresentanza cit.*, p. 48, altresì rilevando (*ivi*, p. 158) come, nell'ambito della stessa originaria normazione elettorale del nostro Paese nell'epoca repubblicana, «... i concetti giuridici contenuti nei testi di legge [...] così come le interpretazioni dottrinarie...» sugli stessi, ancora avessero continuato, per lungo tempo, a ricalcare acriticamente gli schemi tipici ad uno *Stato liberale*. Sempre nel proposito, infatti, anche CARLASSARE, *Problemi attuali cit.*, p. 60, rileva l'«... intensità particolare...» con la quale s'impone «... l'esigenza di adeguare (o tentare di adeguare) gli istituti giuridici alle mutazioni che si producono continuamente negli assetti sociali e politici e ne alterano profondamente il senso e la funzionalità, in relazione alla rappresentanza politica...», mentre, con riferimento al pratico decadimento della funzione parlamentare in dipendenza dell'attività concretamente esplicata dai *partiti politici*, un analogo rilievo è dato di cogliere anche in SCHMITT, *Il custode della costituzione cit.*, p. 139 s.; circa le motivazioni, anche d'ordine psicologico, che tendono, sia pure a fronte di nuovi fenomeni, ad orientare la riflessione giuridica a ripercorrere la strada delle vecchie figure dimostratesi adeguate alla definizione delle situazioni anteriori, sia consentito rimandare a GASLINI, *Sulla "struttura" cit.*, p. 85 s. ed AA.

Ciò posto, a seconda di questa linea teorica, di principio, attraverso un procedimento di «... secolarizzazione delle più antiche teorie canonistiche...»<sup>81</sup>, si era ravvisato spettare «... l'esercizio delle varie funzioni politiche [...] *ai più capaci...*» e, per tanto, al cittadino sarebbe stato demandato, per il tramite della sua partecipazione al procedimento elettorale, un compito di mera scelta, sostanziantesi non già in una «... *delegazione di poteri...*», ma, altresì, in un semplice «... *attestato di capacità...*», nei confronti di chi si fosse trovato, rispetto alla massa degli altri consociati, nell'obiettivo possesso di superiori doti tecniche, intellettuali o culturali; ciò atteso, il dibattito parlamentare si sarebbe dunque dovuto tradurre in un nobile agone, laddove le idee dei *migliori* si sarebbero potute felicemente confrontare e coniugare, alla volta del conseguimento della più eccellente fra le soluzioni possibili, in vista della determinazione, per via normativa, di quel *bonum commune omnium* attinente all'intero corpo sociale<sup>82</sup>.

Appare ovvio come, all'interno di un tale contesto speculativo – compendiario rispetto a quelle già cennate tendenze dottrinali, d'indole *funzionale*, rivolte a conferire un maggiore risalto al profilo d'efficienza dell'espressione della volontà dello Stato – si sarebbe rivelata logicamente del tutto incongrua l'ipotetica apposizione di un qualsiasi vincolo, nei confronti dell'attività di quella personalità ufficialmente riconosciuta come maggiormente dotata (*l'eletto*), proprio ad opera di quegli altri soggetti che, al contrario, si sarebbero invece dovuti istituzionalmente considerare come di lui meno capaci alla bisogna ( *gli elettori*)<sup>83</sup>. Ovviamente, piuttosto che una considerazione delle ragioni di tutela della *parte debole* del rapporto *elettorale*, alla base stessa di questa più generale premessa, si potrebbe altresì individuare un evidente elemento di sostegno, in favore dell'affermarsi di quella

---

*ivi* citati, nonché ulteriormente, in ordine ad una pratica esemplificazione del concetto, anche p. 177 s. alla nota (83).

<sup>81</sup> ZANON, *Il libero mandato cit.*, p. 78, alla nota (129).

<sup>82</sup> Come ben rilevato da SCHMITT, *La condizione storico-spirituale cit.*, pp. 50 e 55, tale convinzione discendeva direttamente dallo stesso «... nocciolo spirituale...» del *liberalismo* il quale, rinvenendo «... il suo specifico rapporto con la verità...» nella «... mera funzione di un'interminabile concorrenza d'opinioni...», concepiva, appunto, anche i lavori parlamentari all'interno degli schemi di una più complessiva dinamica dialettica, formalmente «... necessaria per la concorrenza delle opinioni, entro cui vince l'opinione migliore...».

<sup>83</sup> Nel merito di detta concezione, ORLANDO, *Principii cit.*, p. 70 (dal quale si sono tratte le espressioni virgolettate di cui sopra), nonché ID., *Del fondamento giuridico della rappresentanza politica*, ora in *Diritto pubblico generale (Scritti Vari)*, Milano, 1940, p. 441 ss. e, sempre in senso conforme, *ex multis*, si vedano anche VACCHELLI, *Le basi psicologiche del diritto pubblico*, Milano, 1895, p. 111; RAGGI, *Elettorato ed eleggibilità cit.*, p. 803 s.; ARCOLEO, *Diritto costituzionale, storia e dottrina*, Napoli, 1903, p. 130 ss.; ARANGIO RUIZ, *Istituzioni di diritto costituzionale italiano*, Milano - Roma - Torino, 1913, p. 282; SIOTTO PINTOR, *Le riforme del regime elettorale cit.*, p. 67 e si vedano anche le relative rassegne dottrinali portate da ZANON, *Il libero mandato cit.*, p. 76 s., spec. alla nota (128), nonché da NOCILLA - CIAURRO, *Rappresentanza politica cit.*, p. 558 alla nota (82).

diffusa opinione che – a seconda dei postulati di svariate costruzioni d'indole dottrinale – tendeva invece a concludere circa il fatto che, nello svolgimento della propria attività politica, in realtà, il soggetto designato dal suffragio altro non avrebbe potuto rappresentare se non esclusivamente sé medesimo, risultando conseguentemente «... responsabile solo di fronte alla propria coscienza...»<sup>84</sup>.

Sempre nello specifico merito del costruito dogmatico da ultimo considerato, appare d'uopo il rilievo di come, anche sotto un semplice profilo sostanziale, il procedimento elettorale si sia raramente rivelato uno strumento atto ad un'effettiva selezione dei *migliori*<sup>85</sup>; questo, forse, anche per la probabile ragione che, strutturandosi, per lo più, l'organizzazione dei *partiti*, a seconda di un modello tendenzialmente *oligarchico*<sup>86</sup>, anche rispetto a quest'ultimi, di principio, debbono

---

<sup>84</sup> Così ZANON, *Il libero mandato cit.*, p. 80 e si considerino anche i relativi riferimenti dottrinali *ivi* riportati alla nota (133), nonché, in ragione di svariate costruzioni, si vedano esprimersi analogamente sul punto, fra gli altri, anche SIOTTO PINTOR, *Le riforme del regime elettorale cit.*, p. 65 s. ed ESPOSITO, *La rappresentanza istituzionale*, in *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*, Padova, 1939, p. 311.

<sup>85</sup> Per alcune considerazioni critiche intorno all'inidoneità tradita dai procedimenti elettorali, in ordine ad una loro effettiva funzione selezionatrice dei *migliori*, già per l'epoca del *suffragio limitato* di carattere  *censitario*, si veda PERSICO, *Le rappresentanze politiche cit.*, p. 100 s.

<sup>86</sup> Adesivamente sull'oggetto, costituisce opinione alquanto condivisa l'ormai classica disamina analitica tratta da MICHELS, *La democrazia e la ferrea legge dell'oligarchia*, ora anche in ID., *Potere e oligarchie cit.*, p. 496, secondo cui, per estrema sintesi, «... la vita dei partiti politici...», fatalmente inclina nella direzione della «... oligarchia, a cui soggiace l'organizzazione d'ogni partito...», questo costituisce (*ivi*, p. 501) «... il prodotto inevitabile del principio stesso dell'organizzazione...», è così che questa obiettiva contingenza (*ivi*, p. 499 s.) vale a «... spacca[re] definitivamente ogni partito in una minoranza che governa ed una maggioranza che ne è governata...», e da ciò il fatto (*ivi*, p. 513 ss.) che, fra «... i frutti giornalieri e naturali del sistema oligarchico, in vigore anche nei partiti della democrazia...», possano, a buon diritto, annoverarsi «... gl'impegni e le convenzioni prese, alla chetichella ... l'imposizione del silenzio attorno a certe deliberazioni ed accordi presi...», una prassi, quest'ultima che, appunto, «... viene riguardata come scorretta soltanto nel caso, che sia stata applicata dal basso all'alto [...] e non però dall'alto al basso (ossia di fronte alle masse del partito)...»; il fenomeno in questione, indipendentemente dalle eventuali regole democratiche formalmente adottate dagli ordinamenti interni di queste formazioni politiche, viene ad essere favorito da una sostanziale inamovibilità dei gruppi dirigenziali, a seconda di una dinamica, in accordo alla quale (*ivi*, p. 508) «... l'incarico diventa un ufficio, e l'ufficio si tramuta in impiego a vita...», giacché, come dimostra l'esperienza, «... la direzione del partito [...] viene riconfermata non già perché rappresenti, nel momento della conferma, la risultante delle forze del partito, bensì per il semplice fatto che esiste...» e di qui, per via immediata, (*ivi*, p. 511) il sospetto ed il biasimo che, immancabilmente, accompagnano il sorgere di effettive *correnti di minoranza* all'interno della formazione politica. Per una più organica esposizione analitica di tali riflessioni, si veda anche in ID., *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*, (ried.), Bologna, 1966, spec. pp. 78 s., 141 ss., 230 ss., 300 ss. e 522 ss. Anche con più specifico riferimento alla nostra realtà nazionale, analizzando le dinamiche dei *partiti politici italiani*, PASQUINO, *Art. 49*, in *Rapporti politici*, tomo I, in *Commentario della Costituzione (a cura di Branca e Pizzorusso)*, Bologna, 1992, p. 25, è costretto a rilevare come, «... da qualsiasi prospettiva si affronti, il problema della democrazia dei partiti appare irrisolto...», finalmente concludendo con la considerazione che «... sotto varie e mutevoli forme, i partiti, non solo quelli italiani, subiscono la

applicarsi le medesime conseguenze che originano dalle dinamiche proprie alla corrispondente categoria di sistemi, i quali, per estrema sintesi, si rivelano procedere, sotto il profilo antropologico, attraverso l'affermazione interna dei soggetti dal carattere *eticamente* meno autonomo e *tecnicamente* più sprovveduto<sup>87</sup>. Al medesimo presupposto crediamo possa parimenti ascriversi la mancata traduzione del dibattito parlamentare in un utile strumento, idoneo alla fondazione di un effettivo contributo, alla volta dell'emersione della migliore decisione ponderata di soggetti obiettivamente elitari<sup>88</sup>.

Nell'epoca più recente, sempre in considerazione di quella «... attuale anomala situazione...» che, così come s'è più addietro considerato, coglie le strutture direttive dei *partiti* atteggiare le proprie dinamiche d'azione, a seconda di uno schema istituzionale paradigmaticamente improntato al *modello oligarchico* (una situazione che, ulteriormente lo si ribadisce, in Italia, si rivela altresì manifestarsi in forma aggravata, per il fatto di presentarsi all'interno di uno schema dell'ambito statale che, in concreto, appare atteggiarsi come intensamente egemonizzato delle *formazioni partitiche*), procedendosi ad una continua ricerca della logica giustificazione del *divieto di mandato imperativo*, è stata altresì riformulata l'ulteriore ipotesi, a seconda della quale, indipendentemente dalle sue datate origini *liberali*, l'istituto in questione, in ogni caso, conserverebbe comunque a tutt'oggi una propria perdurante ragion d'essere, con il garantire l'autonomia dell'eletto, nei confronti, appunto, della stessa gerarchia, interna a quella compagine politica che ne avesse di fatto permesso

---

sindrome, già denunciata da Roberto Michels, dell'instaurazione e del funzionamento della legge ferrea delle oligarchie... ».

<sup>87</sup> Se ne vedano le principali cause determinative, così come riportate in von HAYEK, *La via della schiavitù*, (trad.it.), Soveria Mannelli, 2011, spec. p. 186 ss.; anche per quanto più specificamente si rapporta al *partito politico*, sostanzialmente analoga, sul punto, anche la riflessione tratta da ARDENT, *La rappresentanza cit.*, p. 165, il quale rileva l'usuale irrogazione di sanzioni di carattere emarginante nei confronti di quegli eletti che moralmente avessero manifestato «... eccessive velleità d'indipendenza nei riguardi del partito...» e, per converso, l'elevazione alle posizioni statuali più «... onorifiche e prestigiose...», in favore del parlamentare maggiormente fidelizzato agli interessi particolari del *partito*, relativamente a tali forme di promozione, assolutamente prescindendosi da qualsivoglia valutazione «... delle sue competenze e della qualità del suo lavoro...».

<sup>88</sup> Come ha avuto a rilevare, infatti, anche SCHMITT, *La condizione storico-spirituale cit.*, p. 5 «... è divenuto assai dubbio che il parlamento possieda effettivamente la capacità di formare una élite politica [...] ciò che gli innumerevoli parlamenti dei diversi Stati europei ed extra-europei incessantemente produce in fatto di élite politica con centinaia di ministri non autorizza un grande ottimismo [...] la politica, ben lungi dall'essere faccenda di una élite, è divenuta l'occupazione alquanto disprezzata di un'alquanto disprezzata classe di uomini...», ciò anche a seguito del fatto (*ivi*, p. 6 ss.) di aver convertito la *democrazia di massa* la discussione parlamentare (indicativa del principio *liberale* del *government by discussion*) in una mera formalità, tendendo piuttosto la decisione politica a procedere per intese transattive, prevalentemente condotte in sedi extraparlamentari.

l'accesso all'incarico – parlamentare ovvero, più modestamente, anche solo consiliare – accettandone la candidatura nelle proprie liste<sup>89</sup>.

In ogni caso, riprendendo le fila del nostro ragionamento, può altresì constatarsi che, se si rivela vero il fatto che la dottrina – mediante una specifica costruzione di tenore dogmatico<sup>90</sup> – abbia individuato il sussistere di una *responsabilità politica* di carattere *diffuso* come incumbente in capo agli *eletti*, anche con relazione alla volontà espressa dal voto dei correlativi *elettori*<sup>91</sup>, non può,

---

<sup>89</sup> ZAMPETTI, *Dallo Stato liberale cit.*, p. 129; ARDENT, *La rappresentanza cit.*, p. 165; NOCILLA - CIAURRO, *Rappresentanza politica cit.*, p. 572, nonché, sia pure se per via meramente induttiva, anche CURRERI, *Democrazia e rappresentanza politica cit.*, p. 18 alla nota 43; saremmo orientati a ritenere come detta costruzione non sia esclusivamente da concepirsi come una forma di ideale contrapposizione alla probabile preminenza dello specifico interesse dei *soggetti politicamente egemoni*, ma possa altresì costituire un possibile tentativo di contenimento, nei confronti degli effetti di quelle particolari ipotesi di *mandato imperativo* – di tenore assolutamente *non contrattuale*, ma, in certo qual modo, d'indole impropriamente *istituzionale* – intese a vincolare il *rappresentante* agli *interessi di classe*, da intendersi quali obiettivi unici ed imprescindibili dell'*attività politica*; ciò a seconda di uno schema ideale che, già originariamente prefigurato dalle fazioni propugnatrici del *giacobinismo* più radicale, è stato successivamente tradotto in norma nei modelli costituzionali adottati dai Paesi di *democrazia progressiva* ( o *marxista* ), così come rilevato sempre da CURRERI, *op. ult. cit.*, p. 165 ss., ed anche da ZANON, *Il libero mandato cit.*, p. 26 s., spec. alla nota (40), il qual ultimo altresì rileva (*ivi*, p. 228 s.) come di tale ultima tipologia di *mandato imperativo*, in sede di Assemblea Costituente, il Partito Comunista Italiano ne avesse tentata un'introduzione per via surrettizia, con il sostenere l'inutilità di un'esplicita riproduzione, nell'ambito dell'art. 67 Cost., di quel *principio* relativo all'inibizione del *mandato imperativo* che, già precedentemente, era risultato essere stato accolto, così come sanzionato al secondo comma dell'art. 41 dello Statuto Albertino; in ordine ad un cenno circa le aspre critiche di chiave marxista mosse al principio della *libertà di mandato* anche CARLASSARE, *Problemi attuali cit.*, p. 38 alla nota (48).

<sup>90</sup> Esplicitamente sul punto ANGIOLINI, *Le bràci del diritto cit.*, p. 57 ss., esplicitamente ravvisando atteggiarsi la *responsabilità politica* nelle forme di «... una di quelle nozioni...“dommatiche”, forgiate dai giuristi in relativa autonomia dalle risultanze dei testi giuridici e costituzionali, per orientare la stessa interpretazione del diritto...», da ciò inferendo che «... trattandosi di una nozione astratta e non di una realtà tangibile...», l'effettivo ricorrere della relativa figura «... rischia facilmente di divenire scientificamente incontrollabile...», in quanto «... naturalmente più esposta all'ideologia o comunque alla pre-comprensione dell'interprete...».

<sup>91</sup> Infatti, secondo RESCIGNO, G.U., *Responsabilità cit.*, p. 1353, «... se il potere politico si accompagna necessariamente alla responsabilità politica, e se la forma di responsabilità politica elementare e minimale è quella diffusa, ne consegue che in linea di principio tutti i soggetti politici sono responsabili politicamente in via diffusa...»; sempre nel contesto dell'analisi condotta dal medesimo Autore (*ivi*, p. 1347), anche una più compiuta disamina della figura della *responsabilità politica diffusa* il cui ricorrere, a differenza che nel caso di quella di carattere *istituzionale*, contemplerebbe quale esclusiva forma di sanzione la manifestazione del dissenso ad opera della *pubblica opinione*, sia pure se ravvisando l'Autore praticamente ridondare la *responsabilità politica* dell'eletto, salvo che «... per eccezioni e in casi sporadici...», come riferibile al *partito politico* che ne avesse determinato l'elezione, individuando principalmente in quest'ultimo soggetto (*ivi*, p. 1359) il naturale capo d'imputazione della *responsabilità politica* nei confronti dell'*elettore*, il quale, appunto, attraverso l'espressione del suffragio, potrebbe esprimere una certa qual forma di sanzione, con l'evitare di accordare il proprio voto preferenziale, in favore di quella formazione politica che lui

d'altronde, nondimeno sottacersi la circostanza di come la medesima opinione abbia parimenti ribadito, ugualmente all'interno del nostro sistema nazionale, la pratica inoperatività della *responsabilità* medesima, ad opera dell'effetto dispiegato dal già considerato *divieto di mandato imperativo*<sup>92</sup>; costituisce quest'ultima contingenza – quantunque dogmaticamente non necessaria<sup>93</sup> – un ineludibile dato obiettivo che, sino al presente, è apparso permanere sostanzialmente inalterato, nella sua intrinseca sostanza ordinamentale, del tutto insensibile nei confronti dei contrastanti suggerimenti scaturiti dalla rilettura esegetica dell'art. 67 Cost.<sup>94</sup>.

Se, dunque, nel rapporto fra *rappresentante* e *rappresentato* si ravvisa sussistere una forma di *responsabilità* dal carattere *indiretto*, il cui effetto – in virtù, appunto, della vigenza del *principio di libertà del mandato parlamentare* – non può direttamente riverberarsi sullo *status* di quest'ultimo, ma si trova a doversi limitare ad un mero giudizio, dato da una forma di *controllo popolare*<sup>95</sup>, dal carattere essenzialmente *elettorale* (la quale, per estrema sintesi, permetterebbe alla *parte debole* del rapporto di manifestare una certa qual forma di *sanzione indiretta*, per il tramite della sola espressione del proprio suffragio), alcune considerazioni ci parrebbero imporsi per via immediata.

In primo luogo, attesa la sostanziale invarianza degli effetti, ci sembrerebbe costituire una pura pratica d'accademia il discettare intorno all'eventuale qualificazione teoricamente attribuibile alla natura di detto genere particolare di *responsabilità*<sup>96</sup>. Sotto il profilo dell'esperienza, d'altronde, ci parrebbe di poter del

---

reputasse averlo infedelmente rappresentato; adesivamente circa detta categoria qualificatoria della *responsabilità* in ordine al rapporto intercedente fra gli *eletti* ed i loro *elettori* anche CAPORALI, *Considerazioni cit.*, p. 680, mentre in accezione critica ha invece ad esprimersi ANGIOLINI, *Le braci del diritto cit.*, p. 60 ss., con il ritenere che l'accoglimento di una tale nozione di *responsabilità diffusa* necessariamente si rifletterebbe in una pratica equiparazione dei *fatti politici* alle *manifestazioni giuridiche*, con il che consequenzialmente determinandosi, negli assetti istituzionali, talune immediate ricadute dagli effetti alquanto discutibili, giacché, nella specie, (*ivi*, p. 66) «... mischiando promiscuamente il diritto con la politica...» si verrebbero ad intravedere «... “doveri” o “poteri” di carattere politico, di cui il giurista non potrebbe non tenere conto, non solo dove giuridicamente non c'è alcun “dovere” o “potere”, ma anche dove ci sono o ci potrebbero essere “doveri” o “poteri” che il diritto medesimo conforma diversamente...».

<sup>92</sup> In questi esatti termini, ha a concludere sempre RESCIGNO, G.U., *Responsabilità cit.*, p. 1360.

<sup>93</sup> Nello specifico merito, valgano le analoghe riflessioni tratte da CARLASSARE, *Problemi attuali cit.*, p. 43 ss., nonché, sia pure se con particolare riferimento al fenomeno del c.d. *transfughismo parlamentare*, si veda anche CURRERI, *Democrazia e rappresentanza politica cit.*, p. 129 ss.

<sup>94</sup> Si consideri, ad esempio, quella in questo senso operata da ZANON, *Il divieto di mandato imperativo cit.*, spec. p. 137 ss.

<sup>95</sup> Per lo svolgimento di questo particolare aspetto della funzione assolta dal suffragio, LANCHESTER, *La rappresentanza cit.*, p. 62 ss.

<sup>96</sup> La quale, per estrema sintesi, così come considerato da RESCIGNO G.U., *Responsabilità cit.*, p. 1342, se, da un lato, non possiede natura giuridica, giacché (*ivi*, p. 1344) «... in essa manca ciò che è specifico della responsabilità giuridica, il collegamento predeterminato delle norme tra un certo

pari rilevare come i risultati di un procedimento elettorale, assai di sovente, proprio non si traducano in una sorta di riverbero, prodotto dal riflettersi dell'immagine speculare di una razionale espressione d'apprezzamento ideale del cittadino nei confronti del proprio *rappresentante*<sup>97</sup>, fra l'altro, ben potendo egualmente dipendere questi esiti dalle più varie ragioni di scambio materiale: in dipendenza di una qualche utilità particolare, concessa – o, talora, anche soltanto promessa, in quanto di problematica esperibilità concreta – ad un numero di singoli consociati, complessivamente ammontanti ad una più o meno significativa porzione del corpo elettorale<sup>98</sup>.

Sotto il profilo logico, sempre in ordine ad una fisiologica ricomposizione della genuinità dell'espressione elettorale, rispetto a quest'ultima ipotesi di mercimonio del consenso, così come dipendente dalla proposizione di promesse difficilmente realizzabili, non ci parrebbe particolarmente differire una differente, ma diffusa, circostanza; quella nella quale il risultato definitivo del suffragio, in principal modo, potesse figurare come dipendente da un improbabile impegno, inteso alla prestazione ventura di una qualche utilità e collettivamente rivolto alla contestualità dei cittadini, anziché da un'analoga assicurazione che, come sopra accennato, di volta in volta, avesse avuto ad essere singolarmente riferita al potenziale votante, sino a farla finalmente pervenire ad un certo qual numero di elettori. Vale a dire qualora una congenera promessa di futuro favore fosse stata pubblicamente offerta all'intero corpo dei votanti, attraverso l'ufficiale proposizione di programmi elettorali che,

---

(nominato e specifico) fatto e una certa (nominata e specifica) conseguenza...», d'altronde risulta tuttavia differire rispetto a quella meramente morale, giacché (*ivi*, p. 1345 s.) «... le regole della politica sono diverse da quelle della morale...», finalmente concludendosi (*ivi*, p. 1349) come, in ragione del «... fatto che la responsabilità politica, in quanto responsabilità, non sia una specie della responsabilità giuridica...», essa potrebbe tuttavia permettere al diritto, quantunque *ab extrinseco* e per via non cogente, la creazione di «... alcuni (o molti) momenti di sostegno per farla meglio funzionare...»; al che obietta ANGIOLINI, *Le braci del diritto cit.*, p. 100 come, a seconda di tale costruito, «... la responsabilità politica sarebbe, insomma, una responsabilità estensibile fin dove la politica vuole di fatto che essa si estenda...».

<sup>97</sup> In questo senso, già addietro lo s'è considerato, se, in termini più generali, rileva anche RESCIGNO G.U., *Responsabilità cit.*, p. 1347 che, rispetto alle elezioni, «... almeno da Kant in poi [...] è sempre problematico provare che il risultato dipende da scelte critiche...», come rammentato da CAPORALI, *Considerazioni cit.*, p. 673 s. anche gli esiti di numerose indagini statistiche recentemente condotte negli Stati Uniti hanno potuto evidenziare come si riveli alquanto «... dubbio [...] che la stragrande maggioranza degli elettori voti sulla base di un preciso giudizio politico motivato da una reale conoscenza dell'operato dei rappresentanti...» e, dunque, «... anche reiterati atteggiamenti disrappresentativi potrebbero non produrre alcun riflesso negativo in sede di rinnovo dell'assemblea rappresentativa...» (e analogamente sempre *ivi*, p. 682 s.).

<sup>98</sup> Prescindendo dalla vastissima letteratura, in specie sociologica e politologica, che ha ampiamente trattato il tema del *voto di scambio*, ci si limita qui ad osservare come l'incidenza del fenomeno, sin dagli esordi del progressivo allargamento della platea elettorale, già avesse avuto ad essere significativamente stigmatizzata da ROSSI L., *I principi fondamentali della rappresentanza politica*, vol. I, Bologna, 1894, p. 64 ss.

quanto meno in relazione alle loro parti maggiormente qualificanti, in luogo di costituire una ragionevole asserzione circa le possibili riforme successive, si rivellassero, invece, chiaramente esorbitare da qualsiasi realistica possibilità di concreto svolgimento, per evidente eccedenza dottrinarria, o demagogica che dir si voglia.

Per concludere – come, del resto, già s'è considerato – alla luce di quanto desumibile dal concreto atteggiarsi dell'ordinamento positivo, se ne deve necessariamente inferire che, tanto le varie formazioni politiche quanto i singoli eletti – in ispecie nell'ambito dell'attività di legislazione – si troveranno praticamente facoltizzati a tranquillamente disattendere *de plano* i propri programmi elettorali ed a svolgere attività di segno assolutamente contrario rispetto alle corrispettive ideologie informatrici, senza che da ciò possa direttamente discendere sul loro capo, a tutela dei *soggetti* da loro *rappresentati*, alcuna conseguenza giuridica dotata di un qualche apprezzabile rilievo<sup>99</sup>.

Nel merito, appare appena il caso di rimarcare il fatto di come ci si trovi a fronte di una dinamica in se stessa contraddittoria, idonea a minare, sin dalle loro fondamenta, le stesse giustificazioni teoriche ordinariamente addotte a sostegno dell'instaurazione del sistema *democratico rappresentativo*<sup>100</sup>; uno svolgimento,

---

<sup>99</sup> A questo punto, giacché *adducere impedimentum non est solvere argumentum*, ricorre l'opportunità d'accennare come, a parer nostro, una possibile attenuazione degli effetti del fenomeno considerato, potrebbe forse ricavarsi dall'adozione di un sistema elettorale di tipo *uninomiale a turno unico* di modello britannico, il quale, oltre che a meglio rappresentare l'omogeneità del risultato del suffragio in ordine a quell'*unità politica* composta dall'espressione elettorale dei cittadini votanti (ciò pure a seconda degli appunti mossi anche dalla dottrina ormai classica di SCHMITT, *Dottrina della costituzione cit.*, p. 314 s.), ulteriormente potrebbe contribuire – praticamente diminuendo l'influenza egemonizzatrice esercitata dai *partiti*, relativamente alla gestione dei canali istituzionali del consenso – al fondamento di una *relazione* maggiormente *diretta* fra la figura del *rappresentante* e quella dei suoi *rappresentati*, questo parimenti in ordine ad un più responsabile esercizio del controllo relativo all'eventuale emergere della *responsabilità politica* ed a quello della messa in opera della relativa *sanzione* per via elettorale. Ovviamente, nella postulazione di tale ipotesi, si ha la piena avvertenza di aver suggerito un espediente meramente tendenziale e parziale; tendenziale, essendo ben consapevoli, in senso generale, del fatto di come la cosiddetta "ingegneria costituzionale", proprio in forza del suo ampio strumentario, spesso, più che a presentare determinate soluzioni definitive, si presti piuttosto ad indurre soltanto la pubblica opinione a credere che lo si possa veramente fare (cfr. CIARLO, *Indirizzo politico e cultura politica*, in *Rapporti politici, gruppi di potere cit.*, p. 137), ciò anche per la ragione che tutta una serie di contingenti elementi di carattere storico-spirituale possono giungere a concretamente vanificare – integralmente o solo in parte – le ricadute materiali che dovrebbero conseguire dall'adozione di certe figure (e, fra queste, com'è ovvio, parimenti i *sistemi elettorali*) nell'ambito della struttura statale; parziale, per la più specifica ragione di convenire circa la sostanziale veridicità del già risalente rilievo tratto da SIOTTO PINTOR, *Le riforme del regime elettorale cit.*, p. 47, secondo cui «... ogni proposta di riforma delle istituzioni elettorali ha sempre per fondamento, cosciente o incosciente, una data concezione dell'istituto della rappresentanza...».

<sup>100</sup> È anche prendendo le mosse da un analogo ordine di considerazioni che lo stesso KELSEN, *Lineamenti di teoria cit.*, p. 112, si trova costretto ad esplicitamente considerare come il *sistema*

quest'ultimo, che, per altro verso, parrebbe anche chiaramente tradire quell'obiettiva sostanza di *fictio juris*, rivestita dalla considerazione del cittadino quale soggetto partecipante alle funzioni sovrane dello Stato, sia pure se in esclusiva dipendenza del suffragio da lui espresso, nell'occasione del suo intervento ( che, anche per le considerazioni già svolte, può apprezzarsi con il tratto di un atteggiamento attivo, soltanto sotto l'apparenza del mero profilo formale ), all'interno dei procedimenti elettorali<sup>101</sup>.

Anche alla luce di queste pur sommarie considerazioni, non ci apparirebbe dunque inverosimile l'incidentale notazione circa il fatto di come le problematiche irrisolte che, per l'aspetto prospettato, si oppongono ad un'efficace ricostruzione della figura della *rappresentanza politica*, direttamente possano ridondare nell'assai viva sensazione che la figura in questione possa essersi ormai ridotta ad assumere il rango di una mera «... veste – o formula legittimante – che la modernità fa indossare al governo dei pochi sui molti...»<sup>102</sup> o, per altro verso, nel ravvisare – a seconda di una considerazione già tratta nella seconda metà del XIX secolo – sostanzialmente l'effettiva natura del correlativo rapporto di *mandato elettorale* in quella di una mera *fictio juris*, intesa a fondare nei cittadini una falsa sicurezza circa il fatto di poter credere di essere realmente loro «... a darsi delle leggi e ad imporsi delle contribuzioni e che la volontà dei deputati sia la loro volontà...»<sup>103</sup>. Tutto questo con ogni conseguenza che da ciò possa ulteriormente riverberarsi, anche nei confronti delle stesse *istituzioni* che le dette fattispecie incarnino, a sostanziale riprova

---

*democratico* – con tutte quelle connaturali limitazioni alla *libertà del singolo*, che risulta assolutamente sminuita, rispetto all'originaria connotazione della figura, così come precedentemente concepita nell'ambito degli assetti istituzionali d'ispirazione *liberale* ( nel merito, cfr. ID., *I fondamenti della democrazia cit.*, p. 14 ss.) – «... evidentemente non ha mantenuto le grandi attese che un tempo sembrava giustificare, quando ...bisognava ancora lottare in suo favore...».

<sup>101</sup> Circa la qualificazione istituzionale dei *regimi* come *democratici*, per il solo fatto di fondarsi su di una «... partecipazione del cittadino stesso alla formazione della volontà direttiva dello Stato...», esaurientemente manifestata anche per il solo tramite di una – seppur formale – espressione elettorale, per tutti, si veda KELSEN, *I fondamenti della democrazia cit.*, spec. pp. 9, 18 e 88.

<sup>102</sup> MASTROPAOLO, *Crisi dei partiti o decadimento della democrazia?*, in *Rapporti politici, gruppi di potere cit.*, p. 169; con ciò parrebbero trovare ulteriore asseverazione anche i risultati finali di quei particolari percorsi analitici prospettati da MICHELS, *La sociologia del partito politico cit.*, p. 301, a seconda dei quali, fra l'altro, «... nella democrazia, la leadership fonda il suo diritto al comando sulla finzione della onnipotenza democratica delle masse...».

<sup>103</sup> In questo senso la conclusione tratta da Rieker, così come riportata in CAPORALI, *Considerazioni cit.*, p. 646, tant'è che KELSEN, *Teoria generale cit.*, p. 296, nel proposito, ha apertamente a parlare di «... finzione politica...»; per una ricostruzione della figura della *rappresentanza politica* nelle forme di *fictio juris*, si vedano anche FURLANI, *Rappresentanza politica*, voce del *Nov.mo Dig. It.*, vol. 14, Torino, 1967, p. 872; CAPORALI, *op. ult. cit.*, p. 664 ss. e dottrina ivi citata; analogamente la rassegna portata da NOCILLA - CIAURRO, *Rappresentanza politica cit.*, p. 551 alla nota (41), nonché, infine, anche in conseguenza delle più recenti contingenze, si consideri ORNAGHI, *Atrofia di un'idea cit.*, p. 5, il quale, in relazione all'essenza della fattispecie, giunge ad esplicitamente riferirsi ad una mera «... virtualità...»

dell'esistenza di quel particolare nesso, d'indole pressoché inscindibile, che è stato ravvisato intercedere fra la crisi delle *istituzioni rappresentative* e quella delle correlative *teorie della rappresentanza*<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> Nello specifico merito, attraverso un'interrogazione retorica, osserva FISICHELLA, *La rappresentanza politica cit.*, p. 6: «... come è possibile...», infatti, «... ricavare le prove della inadeguatezza teorica, se non dalle sfide e dalle risposte istituzionali? Sotto questo profilo, la crisi teorica è proiezione della crisi istituzionale...».

## **Bibliografia**

- ALLEGRETTI, *Democrazia e rappresentanza nell'era della globalizzazione*, in *Rapporti politici, gruppi di potere, élites al potere*, (a cura di Chieffi), Torino, 2006.
- AMATO, *Il mercato nella Costituzione*, ne *La Costituzione economica*, Padova, 1997.
- AMATO, *La Costituzione italiana fra le costituzioni del dopoguerra*, in *Riv. trim. dir. pubbl.*, 2008.
- ANGIOLINI, *Le bràci del diritto costituzionale ed i confini della responsabilità politica*, in *Riv. dir. cost.*, 1998.
- ANGIOLINI, *La difficile convivenza tra responsabilità politica e responsabilità giuridica*, in *Percorsi e vicende attuali della rappresentanza e della responsabilità politica*, (a cura di Zanon e Biondi), Milano, 2001.
- ARANGIO RUIZ, *Istituzioni di diritto costituzionale italiano*, Milano - Roma - Torino, 1913.
- ARCOLEO, *Diritto costituzionale, storia e dottrina*, Napoli, 1903.
- ARDENT, *La rappresentanza e i partiti politici*, in *Riv. dir. cost.*, 1998.
- ATRIPALDI, *Il catalogo delle libertà civili nel dibattito in Assemblea costituente*, Napoli, 1979.
- ATRIPALDI, *Processi di secolarizzazione nella cultura dei costituenti del '48*, in *Esperienza giuridica e secolarizzazione*, (a cura di Castellano e Cordini), Milano, 1994.
- ATRIPALDI, *La Costituzione economica tra "patti" e "transizioni"*, in *Governi ed economia. La transizione istituzionale nell' XI legislatura*, Padova, 1998.
- BALDASSARRE, *Iniziativa economica privata*, voce dell'*Enc. dir.*, vol. XXI, Milano, 1971.
- BALLADORE PALLIERI, *La Costituzione italiana nel decorso quinquennio*, in *Foro pad.*, 1954, IV.
- BARBERA, *La rappresentanza politica: un mito in declino?*, in *Quad. cost.*, 2008.
- BARTOLOZZI BATIGNANI, *Dai progetti cristiano-sociali alla Costituente*, Roma, 1997.
- BARUCCI, *Economisti alla Costituente*, ne *La cultura economica nel periodo della ricostruzione*, (a cura di Mori), Bologna, 1980.
- BILANCIA, *Modello economico e quadro costituzionale*, Torino, 1996.
- BISCARETTI di RUFFIA, *Diritto costituzionale*, Napoli, 1989.
- BOGNETTI, *La costituzione economica italiana*, Milano, 1995.
- BOGNETTI, *Considerazioni conclusive: «Brüder, nicht diese Töne...»*, in *Percorsi e vicende attuali della rappresentanza e della responsabilità politica*, (a cura di Zanon e Biondi), Milano, 2001.
- BRUNELLI, *L'alterazione del concetto di rappresentanza politica: leggi elettorali e "quote" riservate delle donne*, in *Dir. soc.*, 1994.

- BUCCI, *Economia (intervento pubblico nell')*, voce del *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. V, Torino, 1990.
- BURKE, *Discorso agli elettori di Bristol*, ora anche in, *La rappresentanza politica*, (a cura di Fisichella), Milano, 1983.
- CAPORALI, *Considerazioni sulla rappresentanza politica*, in *Dir. soc.*, 2007.
- CARABBA, *Programmazione economica*, voce dell'*Enc. dir.*, vol. XXXVI Milano, 1983.
- CARLASSARE, *Problemi attuali della rappresentanza politica*, in *Percorsi e vicende attuali della rappresentanza e della responsabilità politica*, (a cura di Zanon e Biondi), Milano, 2001.
- CASANOVA, *Svolgimento delle imprese pubbliche in Italia: impresa pubblica e impresa privata nella Costituzione*, in *Opuscoli di diritto vario*, Milano, 1968.
- CASSETTI, *La cultura del mercato fra interpretazioni della Costituzione e principi comunitari*, Torino, 1997.
- CECCANTI, *Tra tutela delle minoranze e rischi etnici*, in *Giur. cost.*, 1998.
- CHIEFFI, *I paradossi del costituzionalismo contemporaneo e le "promesse non mantenute" delle democrazie occidentali*, in *Rapporti politici, gruppi di potere, élites al potere*, (a cura di Chieffi), Torino, 2006.
- CIARLO, *Indirizzo politico e cultura politica*, in *Rapporti politici, gruppi di potere, élites al potere*, (a cura di Chieffi), Torino, 2006.
- CORBI, ne *La Costituzione della repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea Costituente*, vol. VIII, Roma, 1971.
- CRISAFULLI, *La Costituzione e le sue disposizioni di principio*, Milano, 1952.
- CRISAFULLI, *La sovranità popolare nella Costituzione italiana*, in *Scritti giuridici in memoria di V. E. Orlando*, vol. I, Padova, 1957.
- CRISAFULLI, *Stato, popolo, governo*, Milano, 1985.
- CURRERI, *Democrazia e rappresentanza politica*, Firenze, 2004.
- DENNINGER, *Diritti dell'uomo e legge fondamentale*, (trad. it.), Torino, 1998.
- DOSSETTI, ne *La Costituzione della repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea Costituente*, vol. VI, Roma, 1970.
- DUSO, *La rappresentanza politica*, Milano, 2003.
- ESPOSITO, *La rappresentanza istituzionale*, in *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*, Padova, 1939.
- EULAU, *Changing views of representation*, in EULAU-WAHLKE, *The politics of representation. Continuities in theory and research*, Beverly Hills, 1978.
- FALCIATORE, *L' 'economia mista'*, in *Stato ed economia dal Codice di Camaldoli alla Costituente*, Roma, 1997.
- FANFANI, ne *La Costituzione della repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea Costituente*, vol. VIII, Roma, 1971.

- FENGHI, *Programmazione economica e metodo di produzione del capitalismo*, in *Trattato di diritto commerciale e di diritto dell'economia*, (diretto da Galgano ), vol. I, *La Costituzione economica*, Bologna, 1977.
- FERRARA, *Sulla rappresentanza politica. Note di fine secolo*, in *Riv. dir. cost.*, 1998.
- FERRARA, *Democrazia e rappresentanza politica*, in *Rapporti politici, gruppi di potere, élites al potere*, (a cura di Chieffi), Torino, 2006.
- FERRARESE, *Immagini del mercato*, in *Stato e mercato*, 1992.
- FISICHELLA, *La rappresentanza politica*, Roma - Bari, 1996.
- FORTI, *Appunti sul diritto di voto*, in *Giur. it.*, 1902, IV.
- FROSINI, *Il diritto elettorale della minoranza linguistica ladina*, in *Giur. cost.*, 1998.
- GALGANO, *Art. 41*, in *Rapporti economici*, tomo II, in *Commentario della Costituzione*, (a cura di Branca), Bologna - Roma, 1982.
- GASLINI, *Sulla "struttura" degli enunziati costituzionali*, Milano, 2002.
- GASLINI, *Questioni di diritto pubblico generale, sulle discipline dei rapporti economici*, (ed. provv.), Padova, 2004.
- GASLINI, *Contributo al lineamento di taluni profili problematici, intorno al progetto di Costituzione europea*, in *Europa e Costituzione*, (a cura di P. G. Grasso), Napoli, 2005.
- GIANNINI, *Diritto pubblico dell'economia*, Bologna, 1995.
- GRASSO, *Potere costituente*, voce dell'*Enc. dir.*, vol. XXXIV, Milano, 1985.
- HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, (trad. it.), Firenze, 1981.
- von HAYEK, *La via della schiavitù*, (trad.it.), Soveria Mannelli, 2011.
- KELSEN, *I fondamenti della democrazia*, (trad. it.), Bologna, 1966.
- KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello stato*, (trad. it.), Milano, 1966.
- KELSEN, *Lineamenti di teoria generale dello Stato*, trad. it., Torino, 2004.
- JEMOLO, *La crisi dello Stato moderno* in A.A. V.V., *La crisi del diritto*, Padova, 1953.
- LANCHESTER, *La rappresentanza in campo politico e le sue trasformazioni*, Milano, 2006.
- LANCHESTER, *Teoria e prassi della rappresentanza nel ventesimo secolo*, in *Rappresentanza e governo alla svolta del nuovo secolo*, (a cura di Rogari), Firenze, 2006.
- LEIBHOLZ, *La rappresentazione nella democrazia*, (trad. it.), Milano, 1989.
- LIBERTINI, *La regolamentazione amministrativa del mercato*, in A.A. V.V., *L'azienda e il mercato*, Padova, 1979.
- LODIGIANI, *L'apporto della sinistra cattolica alla formazione del testo costituzionale*, Milano, 1977.
- LOMBARDI, *Mandato (Diritto pubblico)*, voce del *Nov.mo Dig. It.*, vol. X, Torino, 1964.
- LOPEZ de OÑATE, *La certezza del diritto*, Roma, 1950.

- LUCIANI, *Economia nel diritto costituzionale*, voce del *Dig. disc. pubbl.*, vol. V, Torino, 1990.
- MARANINI, *Crisi del costituzionalismo e antinomie della Costituzione*, in *Studi per il XX anniversario dell'Assemblea Costituente*, vol. IV, Firenze, 1969.
- MENGONI, *Autonomia privata e Costituzione*, in *Banca, borsa, tit. cr.*, 1997.
- MICHELS, *La democrazia e la ferrea legge dell'oligarchia*, ora anche in ID., *Potere e oligarchie*, (antologia a cura di Albertoni), Milano, 1989.
- MICHELS, *L'oligarchia organica costituzionale. Nuovi studi sulla classe politica*, ora anche in ID., *Potere e oligarchie*, (antologia a cura di Albertoni), Milano, 1989.
- MORTATI, *Note introduttive a uno studio sui partiti politici nell'ordinamento italiano*, in *Scritti giuridici in memoria di V. E. Orlando*, Padova, 1957, vol. II.
- MOSCARINI, *Sussidiarietà e libertà economiche*, in *Trasformazioni della funzione legislativa. I "vincoli" alla funzione legislativa*, (a cura di Modugno), Milano, 1999.
- NOCILLA - CIAURRO, *Rappresentanza politica*, voce dell'*Enc. dir.*, vol. XXXVIII, Milano, 1987.
- ORLANDO, *Principii di diritto costituzionale*, Firenze, 1889.
- ORNAGHI, *Atrofia di un'idea. Brevi note sull'«inattualità» odierna della rappresentanza politica*, in *Riv. dir. cost.*, 1998.
- PACE, *Problematica delle libertà costituzionali*, (parte speciale), Padova, 1992.
- PANUNZIO, *Economia mista*, Milano, 1936.
- PANUNZIO, *Teoria generale dello Stato fascista*, Padova, 1939.
- PARIOTTI, *Riconoscimento delle identità culturali ed assetti costituzionali*, in *Dir. soc.*, 1997.
- PASQUINO, *Art. 49*, in *Rapporti politici*, tomo I, in *Commentario della Costituzione (a cura di Branca e Pizzorusso)*, Bologna, 1992.
- PASSERIN d'ENTREVES, *La dottrina dello Stato*, Torino, 1967.
- PERSICO, *Le rappresentanze politiche e amministrative*, (1885), ried. Napoli, 1942.
- POTOTSCHNIG, *Poteri pubblici ed attività produttive*, ne *La costituzione economica a quarant'anni dall'approvazione della Carta fondamentale*, Milano, 1990.
- PRISCO, *La rappresentanza sfidata: il modello liberale tra quote di genere e rilievo del fattore etnico*, in *Rapporti politici, gruppi di potere, élites al potere*, (a cura di Chieffi), Torino, 2006.
- RAGGI, *Elettorato ed eleggibilità nel Comune*, in *Primo trattato completo di diritto amministrativo italiano* (a cura di Orlando), vol. II, p. I, Milano, 1907.
- RESCIGNO G. U., *Responsabilità (diritto costituzionale)*, voce dell'*Enc. dir.*, vol. XXXIX, Milano, 1988.
- RICCI, *Il compromesso costituente*, Foggia, s.d. (ma 1999).
- ROGGI, *Il mondo cattolico e i "grandi temi" della politica economica*, ne *La cultura economica nel periodo della ricostruzione*, (a cura di Mori), Bologna, 1980.
- RONCHI, *Una forma di democrazia diretta: l'esperienza del recall negli Stati Uniti d'America*, in *Quad. dell'Osservatorio Elettorale*, 2009.

- ROSSANO, *Problemi di struttura dello Stato sociale contemporaneo*, Napoli, 1978.
- ROSSI L., *I principi fondamentali della rappresentanza politica*, vol. I, Bologna, 1894.
- SCHMITT, *Il custode della costituzione*, (trad. it.), Milano, 1981.
- SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, (trad. it.), Milano, 1984.
- SCHMITT, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, (trad. it.), Torino, 2004.
- SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, (trad. it.), Bologna, 2010.
- SIOTTO PINTOR, *Le riforme del regime elettorale e le dottrine della rappresentanza politica e dell'elettorato nel 20° secolo*, Roma, 1912.
- SPAGNUOLO VIGORITA, *L'iniziativa economica privata nel diritto pubblico*, Napoli, 1959.
- SPATARO, *Le politiche per lo sviluppo tra diritto interno e diritto comunitario*, Torino, 2002.
- TAVIANI, ne *La Costituzione della repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea Costituente*, vol. II, Roma, 1970.
- TOGLIATTI, ne *La Costituzione della repubblica nei lavori preparatori dell'Assemblea Costituente*, vol. I, Roma, 1970.
- TRAVERSO, *Partito politico e ordinamento costituzionale*, Milano, 1983.
- VACCHELLI, *Le basi psicologiche del diritto pubblico*, Milano, 1895.
- VOLPI, *Crisi della rappresentanza politica e partecipazione popolare*, in *Percorsi e vicende attuali della rappresentanza e della responsabilità politica*, (a cura di Zanon e Biondi), Milano, 2001.
- ZAMPETTI, *Dallo Stato liberale allo Stato dei partiti*, Milano, 1993.
- ZANON, *Il libero mandato parlamentare*, Torino, 1991.
- ZORZI GIUSTINIANI, *Corte costituzionale e Costituzione economica*, in *Giur. it.*, 1982, IV.

## **Terapie locali Consumo rituale e pratiche di indigenizzazione dell'immagine in una comunità pentecostale**

Matteo Canevari

### **Local therapies. Ritual use and indigenisation practices of images in a Pentecostal community**

#### **Abstract**

The author focuses his attention on the use of the common tripartite man image in Pentecostalism as a medicament. The starting point is the field research he has done for two years in the community of a small Pentecostal church named «Vivere in Cristo» (Living in Christ), in Pavia. During his observations, the author noticed the use of a particular image, representing a schematic tripartite man (body/mind/spirit) during a healing rite of standing in the Spirit. The image was really close to some other images normally used in biomedical divulgation. The Pentecostal community seemed to intend it as a vehicle for the spiritual medicament concerned by the ritual. The analysis of this figure as a particular medium tries to understand how an image like this can shift from a medical field to a religious context and what it means for its sense.

**Keywords:** Pentecostalism, tripartite man image, social life of things, medium, medicaments, imaging

### **Introduzione**

Il fondamento dell'efficacia terapeutica dell'azione simbolica rappresenta una questione estremamente dibattuta, che interessa diversi campi di ricerca e di riflessione<sup>1</sup>. L'aspetto su cui voglio soffermarmi riguarda la legittimazione attribuita da una specifica comunità a certi *media* in quanto strumento di espressione e veicolo dell'esperienza di guarigione. Se l'azione che il simbolismo religioso svolge può essere definita terapeutica in senso ampio, in quanto dobbiamo distinguere tra procedure terapeutiche e processo terapeutico<sup>2</sup>, l'efficacia dei mezzi impiegati dipende anche dal riconoscimento che il singolo e la comunità ne danno. Il caso studio che propongo, incentrato sull'analisi dell'uso rituale e dell'aspetto formale dell'immagine dell'uomo tripartito, figura diffusa nel mondo pentecostale, indaga la relazione convalidante che si istaura tra fedele e *medium* visuale, rintracciando nella genealogia biomedica di quel tipo di immagini alcuni elementi fondativi della sua legittimazione in quanto strumento di una terapia, anche nel contesto religioso. La

---

<sup>1</sup> Lévi-Strauss 1992; Geertz 1988; Csordas 1994a, 1994b.

<sup>2</sup> Csordas 1994b, p. 57.

riflessione prende le mosse da una ricerca biennale svolta presso la comunità “Vivere in Cristo” di Pavia.

### **Presentazione della comunità**

La Chiesa Cristiana “Vivere in Cristo” è una comunità pentecostale di Pavia nata nel 2000 in virtù dell’opera missionaria di un pastore di origini argentine della Christian City Church International di Sidney - oggi nota come “C3 Church”<sup>3</sup> - anche se l’attuale pastore la ritiene chiesa sorella della “Church in the City” di Dallas<sup>4</sup>. Il pastore non ama definire la sua comunità come pentecostale, anche se di fatto la considera tale, ma invece evangelica o più semplicemente cristiana<sup>5</sup>, come risulta anche dal sito: «una comunità cristiana contemporanea, che esprime la passione per Cristo favorendo un rapporto personale con Lui»<sup>6</sup>. Il movimento si riconosce nella famiglia riformata, soprattutto per l’importanza data ai Testi Sacri, cui il pastore fa risalire il nome stesso di Protestanti: «nella parola protestante il significato è pro-testi, cioè a favore dei testi biblici»<sup>7</sup>. La potenza della Parola è ritenuta sufficiente per convertire a nuova vita, come confermato a più riprese dal pastore durante la predica e da numerosi racconti di conversione. Tuttavia, l’osservazione diretta ha rivelato altre forme che veicolano l’esperienza della rinascita, che coinvolgono la sfera sensoriale e immaginativa attraverso l’uso di immagini integrate in *performance events*<sup>8</sup>.

“Vivere in Cristo” ha una composizione mista per genere ed etnie presenti, con una prevalenza di sudamericani tra gli stranieri. L’età media dei fedeli è attorno ai 35-40 anni, ma vede anche la presenza di un nutrito e dinamico gruppo di giovani, anche universitari. L’estrazione socioeconomica si può definire medio-bassa e il livello di istruzione è vario. Un pastore *senior* e due altri pastori (marito e moglie) guidano la comunità insieme ad alcune figure di responsabili detti *leader*, a cui è demandata la gestione di attività come i gruppi di preghiera casalinghi, il missionariato itinerante nella città, l’organizzazione dei giovani, il settore sociale dell’aiuto assistenziale, la realizzazione di iniziative di animazione, i corsi di formazione biblica per i neofiti. I fedeli più assidui si incontrano diverse volte durante la settimana: anzitutto per il rito domenicale, al quale partecipano circa in 100; in secondo luogo, per gli incontri di preghiera e di formazione biblica del mercoledì, per i ritrovi spirituali casalinghi e per le prove del gruppo musicale. Due o tre volte

---

<sup>3</sup> [www.c3churchglobal.com](http://www.c3churchglobal.com).

<sup>4</sup> [www.ctcdallas.com](http://www.ctcdallas.com).

<sup>5</sup> Intervista al pastore *senior* del 02/03/2016.

<sup>6</sup> [www.vivereincristo.it](http://www.vivereincristo.it).

<sup>7</sup> Intervista al pastore *senior* del 23/09/2015.

<sup>8</sup> Hollaway 2006, 2013.

all'anno si tengono ritiri di preghiera su specifici temi e di guarigione. La chiesa però non ha una forte caratterizzazione terapeutica; cionondimeno, il tema della guarigione è sempre molto presente nelle pratiche rituali e nei discorsi, oltre che nell'esperienza dei fedeli.

### **Elementi di osservazione sul campo e dottrina**

Sono entrato in contatto con la comunità “Vivere in Cristo” nel giugno del 2015 e l'ho seguita in diversi momenti fino al giugno del 2017. In quei due anni ho partecipato alle funzioni domenicali e ad altre iniziative liturgiche e ricreative, come il pranzo di Pasqua del 2016 e il compleanno del pastore, durante le quali ho raccolto importanti informazioni. Conversazioni informali, osservazioni sul campo e interviste hanno costituito la base delle mie ricerche. Rispetto al modello proposto dal *Pew Forum on Religion and Public Life* nel 2006, la Chiesa “Vivere in Cristo” non rientra perfettamente in alcun ideal-tipo<sup>9</sup>. Non essendo incentrata sul carisma del pastore, non si può incasellare nella categoria dei «mistici intramondani»<sup>10</sup>. Al contrario, presenta caratteristiche tanto del movimento pentecostale quanto della comunità di tipo carismatico. La predicazione è sempre fondata sul commento dei passi biblici che sono interpretati in una chiave personalistica e aderente alle questioni contingenti dell'individuo e incentrata sull'efficacia concreta dello Spirito nella vita dei fedeli attraverso la rinascita. La presenza dello Spirito è causa del miglioramento delle relazioni personali e familiari, incide sulla sfera economica e sulle condizioni di salute psicologica e fisica, anche con miracoli, confermatimi da alcune testimonianze. Tali effetti sono vincolati al rinnovamento della persona, che vede cambiare la sua situazione nella misura in cui essa stessa si impegna a porre fine a comportamenti negativi e attitudini ostili verso di sé e gli altri, con un grande rilievo dato alla «individualizzazione del credere»<sup>11</sup>.

La comunità riconosce il valore di alcuni rituali-chiave. Tra i più rilevanti vi è il rito dell'autoperdono, centrale nel rinnovato rapporto con Gesù, non più inteso nel segno della colpa, come nel cattolicesimo, ma nel segno dell'accoglienza e della gioia. L'abbraccio, la testimonianza, il perdono reciproco, la musica e la preghiera e l'atmosfera di festa durante le cerimonie sono i *performative events* grazie ai quali tali sentimenti prendono forma. Non meno importanti sono il perdono reciproco e la testimonianza dei carismi ricevuti, che rendono evidente la rinascita del fedele in Cristo. Tutti questi momenti rituali sono strettamente legati alla presenza dello Spirito, che domina il corpo, e quindi alla guarigione<sup>12</sup>. In questo senso, la domenica

---

<sup>9</sup> Pace, Butticci 2010, pp. 19-27.

<sup>10</sup> Ivi, p. 20.

<sup>11</sup> Ivi, p. 42.

<sup>12</sup> Wilkinson 2017, p. 28.

in cui il pastore ha rivelato la visione avuta sulla sua chiesa è stata esemplare. La sua predica ruotava attorno all'accettazione della morte dell'uomo vecchio e dell'obbedienza per la rinascita in Cristo: «la nostra vecchia natura che si ribella a Dio deve essere sottomessa, deve essere messa sulla croce»<sup>13</sup>. Leva di questa trasformazione, però, non è solo l'accettazione della croce, ma l'amor proprio in cui si sostanzia un diverso atteggiamento verso di sé e la vita, che converte e guarisce:

«Devi avere amore di te, il tuo prossimo più vicino. Non ci stimiamo. Allora abbandona i vecchi errori e rinasci uomo nuovo. Perdona a te stesso per perdonare agli altri. Ho visto un uomo che non voleva farsi inchiodare alla croce. Ero io che mi ribellavo a Gesù. Ama te stesso come il tuo prossimo! Io mi amo perché sono fatto in maniera stupenda (Salmi 139:14). Dì il tuo nome e perdonati. L., io ti perdono. Dì il nome di una persona che vuoi perdonare e perdonala. Chi oggi ha ricevuto la visione di perdono e guarigione alzi la mano»<sup>14</sup>.

A mancare, in quell'occasione, è stato solo il battesimo dello Spirito, l'inizio della vera e propria rinascita, l'ultimo rituale importante per la comunità, che però è un evento raro che ho osservato non più di tre volte in due anni. È il momento più forte dell'intero complesso rituale, che segna la rinascita del fedele attraverso la discesa del divino in lui. La guarigione è identificata con questa esperienza, ma non si risolve in questo solo momento. Essa si estende in seguito a un vasto campo di situazioni differenti, che coinvolgono l'anima, le relazioni sociali e anche il corpo. La connessione tra anima e corpo sotto il primato dello spirito è un aspetto chiave dell'intero processo di rinascita e quindi di guarigione, che si configura come una forma di «antropopoiesi»<sup>15</sup> basata sul controllo del corpo, di cui fa parte anche la semantizzazione dei suoi segni<sup>16</sup>. Lo stesso pastore, in alcune occasioni, ha insistito sul valore dell'atteggiamento, dicendo: «è importante la postura quando pregate. Il corpo deve esprimere quello che lo spirito sente come una sola cosa»<sup>17</sup>. Anche se non ho notato un'enfasi particolare data a pratiche di guarigione singolari, tesa a spettacolarizzare il momento, cosa del resto comune anche ad altre comunità<sup>18</sup>, tuttavia ho osservato che durante le cerimonie sono utilizzati diversi *media* sia performativi sia iconici per creare lo *spiritual landscape*<sup>19</sup> adatto a predisporre i fedeli alla ricezione del messaggio della rinascita come guarigione.

---

<sup>13</sup> Dalle mie note di campo del 05/07/2015.

<sup>14</sup> Dalle mie note di campo del 05/07/2015.

<sup>15</sup> Remotti 2005.

<sup>16</sup> Fabietti 2014, p. 76; Klaver; van de Kamp 2011, p. 423.

<sup>17</sup> Dalle mie note di campo del 09/08/2015.

<sup>18</sup> William 2015, p. 49.

<sup>19</sup> Dewsbury e Cloke 2009.

## **Rinascita e guarigione**

Il pastore *senior* distingue tre tipi di guarigione: la cura di coloro che «hanno il cuore spezzato»<sup>20</sup>, la guarigione del corpo e la liberazione dai demoni, tutte strettamente relazionate alle guarigioni operate da Gesù. La prima categoria riguarda la sofferenza psicologica, ovvero le ferite dell'anima causate da esperienze di vita negative come l'abbandono, la marginalità, la discriminazione, la persecuzione o problemi di relazione col padre, che possono ostacolare il rapporto col Padre celeste<sup>21</sup>. L'incontro con Gesù può risolvere questi malesseri immediatamente. Dice il pastore: «Quando tu accetti Gesù nella tua vita, molte di quelle cose Dio le guarisce all'istante»<sup>22</sup>. A volte però il semplice incontro con Cristo nell'accoglienza benevolente del gruppo non basta. In quei casi è possibile avere una consulenza privata, che di solito ha la durata di una o due sedute di circa due ore. È però un'eventualità rara, che si risolve nell'approfondimento della parola della Bibbia col pastore e nella preghiera. Analoga dinamica troviamo nei ritiri spirituali di guarigione, che sono incontri di preghiera e approfondimento della Parola. La seconda forma di guarigione è quella del corpo, che nelle parole del pastore è strettamente connessa a questioni spirituali. La causa di diversi disturbi fisici, dalla gastrite ad alcune forme di tumori, è individuata nella mancanza di perdono verso altri o verso se stessi. Questa mancanza provoca un malessere interiore, che si ripercuote sul corpo sotto forma di specifiche malattie, che potremmo chiamare psicosomatiche. Liberarsi da tali sentimenti negativi attraverso il rito del perdono e dell'autoperdono può a volte essere risolutivo. Infine, abbiamo la vera presenza demoniaca, che va dalla semplice influenza psicologica, causa ad esempio di depressione, alla possessione vera e propria, motivo di comportamenti incontrollati. Si tratta di situazioni straordinarie, che il pastore ha affrontato solo due volte.

Tuttavia, la classificazione del pastore risulta povera rispetto alla varietà di esperienze che i fedeli identificano come guarigione prodotta dalla rinascita nello Spirito. Esse includono miracoli, rivelazioni, crisi esistenziali, potenziamento delle proprie capacità, rinnovamento del sistema delle relazioni. Molti si accostano al movimento in un momento di difficoltà, in alcuni casi dovuta a una malattia propria o di un congiunto. Altri, dopo la conversione, riscontrano effetti benefici su di sé o sui loro cari, anche in forma prodigiosa. Il riconoscimento dell'aiuto soprannaturale dell'azione dello Spirito non esclude però il ricorso alla medicina, né nelle parole del pastore durante la predica, né nella pratica dei fedeli. I due ambiti sono riconosciuti

---

<sup>20</sup> Intervista al pastore *senior* del 2/3/2016.

<sup>21</sup> Wilkinson 2017.

<sup>22</sup> Intervista al pastore *senior* del 2/3/2016.

entrambi come legittimi, perché, come spiega bene la testimonianza di una donna di circa quarant'anni, anche la medicina è un dono di Dio: «Ho ricevuto dei miracoli, mio marito è guarito, anche se credo nella medicina, che comunque è sempre un dono di Dio. Con mio marito e mia figlia ora le cose vanno bene».<sup>23</sup> Oltre che per le sue facoltà curative in senso stretto, la presenza divina si fa sentire con alcune sensazioni corporee ricorrenti nelle narrazioni dei fedeli, come dimostra la testimonianza di A., un ragazzo poco meno che trentenne che dice: «ho sentito una presenza che mi colmava, una forza dentro, un fuoco che saliva»<sup>24</sup>. Infine, l'azione dello Spirito si manifesta in molti modi efficaci su diversi piani personali e relazionali. Tutti questi effetti sono considerati come forme di guarigione rispetto a pensieri sbagliati, abitudini dannose, frequentazioni pericolose, e implicano la trasformazione dell'intera esistenza e della percezione di sé. Sentimento dell'accoglienza nella comunità, pace nel perdono e nell'autoperdono, testimonianza dei doni ricevuti e rinascita formano un *continuum* esperienziale che porta i fedeli a includere nella categoria di guarigione vissuti diversi. Essa ha il suo culmine intensivo nel battesimo dello Spirito, ma non si riduce a quel solo momento di svolta. Al contrario, include un insieme complesso e articolato di manifestazioni soprannaturali, di percezioni interiori e fisiche, di emozioni, di idee e di comportamenti, che accompagnano l'intera esistenza del fedele. L'intera instancabile ricerca spirituale dei fedeli è parte del processo che chiamano guarigione.

### **Il caso studio dell'uomo tripartito**

Il primo momento della discesa dello Spirito resta comunque una grande esperienza e rappresenta il modello con cui identificare l'azione curativa di Dio. Il rituale che ho osservato ha uno svolgimento piuttosto semplice. Alcune persone sono invitate a raggiungere le guide spirituali, di norma due per ciascun fedele, accanto al pastore nella zona di fronte alla platea dove si tengono le prediche (quasi una scena teatrale). Le guide si pongono l'una di fronte e l'altra dietro il soggetto che dà le spalle all'assemblea, ponendo le loro mani sulle sue spalle. Dopodiché iniziano a salmodiare una insistita glossolalia alle orecchie del fedele, che la comunità identifica con il carisma evangelico del parlare in lingua. Il rito, sempre accompagnato dalla musica suadente e dalle preghiere di alcuni presenti, può durare anche a lungo rispetto al resto della liturgia e culmina in un momento tipico in cui il rinato si stacca dalle sue guide e resta per un po' in raccoglimento in uno stato di semistordimento in piedi sul posto, oppure raggiunge con passo incerto la sua sedia, dove spesso lo attendono amici e parenti per accoglierlo e confortarlo. Talvolta le guide scambiano col soggetto

---

<sup>23</sup> Dalle mie note di campo del 01/11/2015.

<sup>24</sup> Dalle mie note di campo del 20/09/2015.

un sorriso, una carezza, un gesto di incoraggiamento, spesso un caloroso abbraccio a sigillo dell'esperienza. Al termine del rito, i fedeli sembrano molto scossi, a volte percorsi da lievi tremiti, accalorati e sudati. Diranno poi di aver sentito un calore salire in tutto il corpo e un'energia percorrerlo da capo a piedi. In tali effetti identificano la presenza dello Spirito. Se il calore e l'energia sono segni che l'intera comunità sembra interpretare in modo univoco come segnali certi della presenza divina, resta però da capire come mai queste sensazioni siano legittimate dai singoli ad assumere un valore terapeutico. In altri termini, ciò che merita di essere indagato è il modo in cui si forma il nesso tra il senso spirituale dell'esperienza e quello curativo, incarnato nelle sensazioni corporee del fedele. Per questo motivo considero degni di attenzione i media con cui tale presenza è veicolata, che possono condensare in un solo momento la densità semantica di diversi orizzonti di senso. In questa direzione, sottolineo che, nonostante l'impostazione aniconica del credo protestante, alcune immagini, il cui impiego ho potuto osservare nell'azione rituale, svolgono un ruolo importante nel veicolare la visione del mondo pentecostale, assommandosi alla trasmissione della Parola nella predica, ai momenti performativi del rito e alla funzione di supporto emotivo della musica.

Il rituale di rinascita che ho osservato la domenica delle palme è emblematico e rappresenta lo spunto originario per la riflessione che propongo in questo lavoro<sup>25</sup>. In quell'occasione infatti, la predica, occasionalmente tenuta dalla pastora irlandese, è stata quasi interamente incentrata sul nesso tra rinascita pasquale e guarigione del credente e la liturgia si concluse con il rito della discesa dello Spirito su alcuni soggetti, per i quali fu un'esperienza estremamente intensa. Quella stessa domenica la cerimonia è stata accompagnata dall'immagine schematica di un uomo tripartito proiettata sul grande schermo alle spalle della pastora (Fig. 1). L'importanza di tale immagine, per quanto il suo uso sia stato riservato a quella sola volta, mi è sembrata evidente, sia per la rarità dell'occasione, sia per ciò che ebbe a dire C., un giovane operaio che si era sottoposto al rito della rinascita, restandone molto scosso. Il ragazzo ha detto: «è la prima volta che ho visto qualcosa»<sup>26</sup> – riferendosi al fatto che per la prima volta era riuscito a dare ordine al caos emotivo suscitato in lui dal rito, cosa che in altri momenti non aveva potuto fare. Infatti, la volta precedente in cui aveva preso parte al rituale di rinascita, non aveva saputo dire nulla delle sue sensazioni. In quella prima occasione l'immagine non c'era, a differenza di questa seconda volta in cui la figura dell'uomo tripartito aveva campeggiato sul mega schermo per l'intera liturgia. Il caso proposto ci fa dire che il rapporto tra rito, esperienza e immagine del tripartito rappresenta una variante originale di quella «pietà visuale» di cui parla Ugo Fabietti, capace di imprimere il sentimento religioso

---

<sup>25</sup> Dalle mie note di campo del 20/03/2016.

<sup>26</sup> Ibid.

in profondità, rendendolo duraturo oltre il solo momento del rito ed efficace nella realtà quotidiana<sup>27</sup>.

L'immagine fu presentata dalla pastora in un contesto di eccitazione e coinvolgimento collettivo, creato *ad hoc* con canti e incitazioni, con un disinvolto «l'ho trovata su internet», cosa per nulla eccezionale per una chiesa transnazionale e mediatica come quella pentecostale<sup>28</sup>.

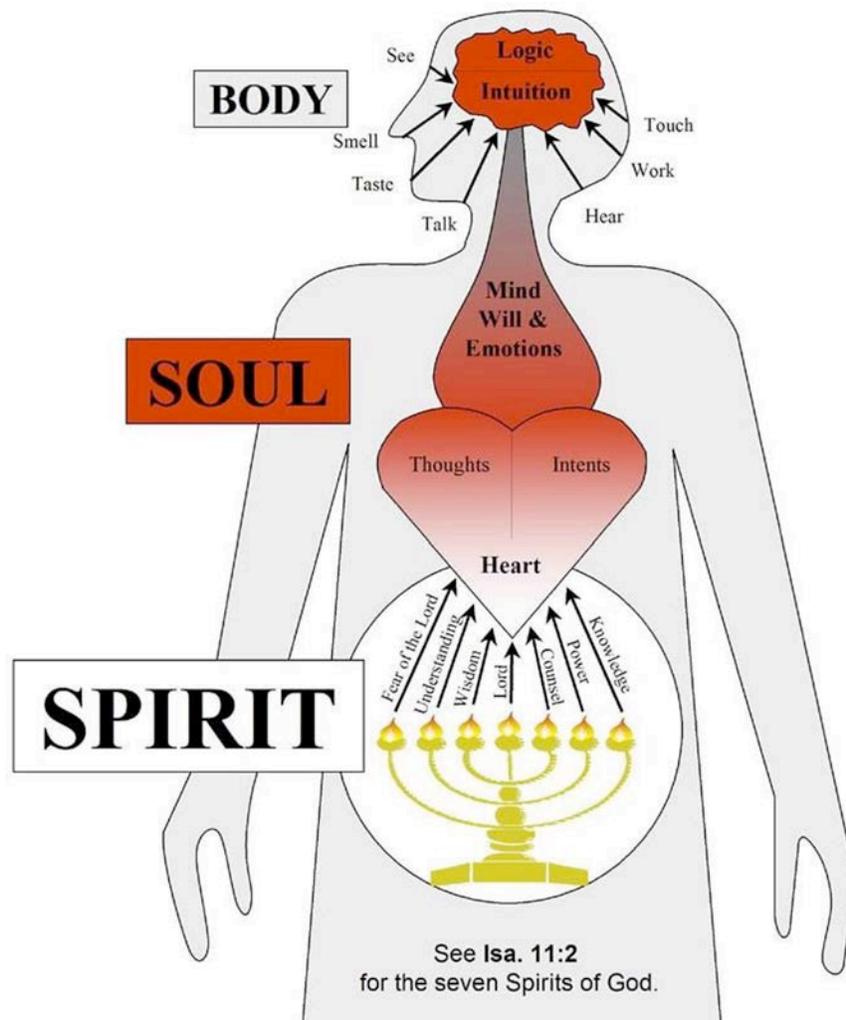


Fig. 1 Jablonowski 2003

<sup>27</sup> Fabietti 2014, pp. 211, 212.

<sup>28</sup> Pace 2013; Lucà Trombetta 2013.

Ma la sua importanza risiede proprio nella sua differenza rispetto ad altre immagini impiegate in altre occasioni, che erano poco più che decorative e non erano entrate in alcun modo nella predica del pastore. Proiettato in una giornata così speciale (la domenica delle palme) e in un'atmosfera sovraccitata, l'uomo tripartito era protagonista del messaggio di quella cerimonia e svolgeva un ruolo strategico nel trasmettere la sintesi tra rinascita interiore e guarigione. La pastora, spiegandone il significato, richiamava un passo del profeta Isaia e della *Lettera ai Romani* di S. Paolo (Isaia 11:2; Romani 8:11), dicendo «la prima volta che l'ho letto mi ha sconvolta»<sup>29</sup>. In particolare, il rimando paolino alla santificazione del corpo attraverso la comunione nello Spirito di Dio era il nucleo della predica, che si palesava con un insistito: «Lo stesso Spirito, lo stesso Spirito. Ripetete con me, ancora, ancora»<sup>30</sup>. Il riferimento all'equivalenza tra rinascita, resurrezione della carne e guarigione era esplicito: «la settimana scorsa il pastore ha predicato sulla guarigione fisica. Chi è venuto qui e ha pregato, ha ricevuto la guarigione fisica. Lo Spirito Santo vivifica il nostro corpo e la nostra anima»<sup>31</sup>. E, poco dopo: «L'obiettivo è che ci riuniamo per fortificarci e dare gioia alla vita»<sup>32</sup>. La figura mostrava in maniera evidente come avviene il processo grazie a cui la presenza dello Spirito vivifica il corpo e scalda il cuore, infonde gioia e saldezza, illuminando la mente e liberandola dai pensieri negativi, che tanta parte svolgono nell'immaginario terapeutico pentecostale. L'uomo vecchio deve lasciare il posto all'uomo nuovo e la figura tripartita mostra come ciò accade. Il sentimento di saldezza che la presenza di Dio ispira cancella l'immagine dell'uomo di ieri e vi sostituisce un altro uomo, quello dello schema tripartito, liberando l'individuo dalle colpe del passato, per aprirlo al prossimo nell'annuncio dei prodigi della sua rinascita. Il rinato identifica le sensazioni che prova nel momento della rinascita con ciò che vede rappresentato nell'uomo tripartito, così riuscendo a dare senso alla tempesta emotiva che lo attraversa. La sintesi essenziale tra rinascita, perdono, liberazione, benessere e guarigione si trova in queste parole della pastora:

«C'è qualcuno qui dentro che ha ancora un'immagine di ieri, del passato di sé. Di quello che gli altri hanno detto di te. Ma un cambiamento è già avvenuto. Dobbiamo andare fuori a annunciare Cristo, perché il mondo non lo sa. Non c'è danno per quelli che sono in Cristo. Non il senso di colpa che ci hanno insegnato. Questo non è Cristo. Pasqua non è solo Gesù morto, è la resurrezione»<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> Dalle mie note di campo del 20/03/2016.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid.

### **Immagine del corpo, rinascita e guarigione**

Ci possiamo a questo punto chiedere come deve essere intesa la figura dell'uomo tripartito nel contesto della liturgia osservata. Chiaramente non si tratta di un'immagine devozionale. Come tutto il pensiero protestante, anche il Pentecostalismo che deriva dalla stessa radice, condivide l'impostazione originaria data da Lutero, basata sul primato del Verbo. Malgrado anche il pentecostalismo utilizzi mezzi sensibili per rendere presente l'esperienza del divino<sup>34</sup> e tra essi anche immagini, resta saldo il rifiuto delle icone sacre. Questo aspetto fa risultare, ai nostri occhi, ancora più interessante l'impiego di questa immagine durante la pratica liturgica, vista la rarità, per non dire l'assenza, di rappresentazioni figurate durante le cerimonie. Se volessimo cercare un parallelo all'interno della tradizione protestante, potremmo dire che, a un primo livello interpretativo, l'immagine dell'uomo tripartito condivide l'intento di alcune rappresentazioni che Lucas Cranach Il Vecchio realizzò all'origine della Riforma per divulgarne i principi (ex. *La vera e la falsa chiesa*, 1545). In entrambe i casi, si tratta di immagini che svolgono una funzione didattica. Nel caso di Cranach, indicano al fedele quali sono i principi del Luteranesimo, nel caso dell'uomo tripartito, illustrano come il credente pentecostale deve intendere l'azione dello Spirito nella sua stessa persona. Tuttavia, tale immagine è qualcosa di più di un semplice strumento pedagogico al servizio di una dottrina. Interessante è proprio il fatto che essa non sia né un'icona devozionale né solo una figura profana. Essa è parte di un processo rituale curativo, ma non è essa stessa la fonte miracolosa della guarigione. La figura ha una funzione didattica, ma agisce ad un piano d'efficacia che va oltre la semplice didattica. Il solo riferimento al contenuto dell'immagine non ci permette di intendere a pieno la funzione che essa svolge all'interno del quadro della terapia pentecostale. Dobbiamo prestare attenzione a due elementi contestuali che allargano il campo interpretativo. Essi sono da una parte l'uso performativo della figura nel rituale, che determina il processo di incorporazione dello schema rappresentato, dall'altra l'aspetto formale dell'immagine, che ne legittima il valore terapeutico nella percezione dei fedeli.

### **Incorporazione e uso rituale**

Per ciò che riguarda il primo aspetto, il fatto che essa non sia né un'icona sacra né solo una figura profana risulta interessante. La rappresentazione dell'uomo tripartito appare come un *mediun* di oggettivazione degli stati somatici vissuti dal fedele, che aiuta il singolo a sintonizzarsi con l'insieme di credenze della comunità e assume significato solo se e quando l'individuo riformula il suo sé sulla base di quella

---

<sup>34</sup> Meyer 2010.

tripartizione Essa fa passare il soggetto dall'alienazione della «*dys-appareance*»<sup>35</sup> dell'incertezza del suo vissuto corporeo e emotivo a una nuova «*eu-appareance*»<sup>36</sup>, che fornisce all'individuo una nuova identificazione. Nei termini della retorica pentecostale, questo processo si identifica con l'ideale del *born again*, che coincide con la guarigione del credente e con la trasformazione del suo mondo di senso, fino a includere anche effetti prodigiosi. In questo senso, l'immagine va intesa come qualcosa di più di un semplice strumento illustrativo esteriore e deve essere pensata in termini fenomenologici come uno schema. Lo schema è una delle funzioni costitutive della coscienza intenzionale che chiamiamo immaginazione<sup>37</sup>, che coinvolge diverse facoltà nella formazione del senso dell'immagine percepita. Ogni interpretazione d'immagine mette in opera diverse qualità del soggetto chiamato a darle un significato che non può che essere soggettivo, rilevante per lui e allo stesso tempo culturalmente mediato. A ciò si aggiunge il fatto che, in una prospettiva fenomenologica, la coscienza non è mai slegata dalla corporeità, che dunque concorre alla formazione del senso dell'immagine percepita<sup>38</sup>. L'interpretazione di una figura, allora, si colloca all'incrocio tra il livello semiotico delle rappresentazioni collettive e quello fenomenologico del senso soggettivo e incarnato. Essa concentra in sé in maniera sintetica una serie di moti intenzionali della coscienza (affettivi, cognitivi e somatici) che determinano il modo in cui l'individuo percepisce se stesso e il suo mondo, comprendendo in questo modo la sua esperienza. In questo senso, la figura dell'uomo tripartito è una di quelle forme mediate, culturalmente costituite, grazie alle quali gli individui danno significato al proprio vissuto. Essa è uno di quei mezzi materiali, carichi di un senso comunitariamente condiviso, in virtù dei quali la presenza divina si rende sensibile al credente, attraverso un percorso graduale di acquisizione cognitiva, affettiva e somatica di certe modalità rappresentative (*sensational forms*) che disciplinano e incanalano il sentimento<sup>39</sup>. L'immagine proposta si può considerare parte di un processo di «*cultivation*»<sup>40</sup> dell'esperienza caratteristico di ogni pratica religiosa, che si sostanzia nella combinazione di diversi strumenti concreti, i quali costituiscono parte integrante dell'esperienza stessa<sup>41</sup>.

Possiamo prendere a paragone l'osservazione di Tanya Luhrmann la quale afferma, nel suo studio sul pentecostalismo americano, che la percezione della presenza di Dio non si dà tutta in un momento, ma si forma attraverso un processo

---

<sup>35</sup> Csordas 1994a, p. 8.

<sup>36</sup> Leder 1990p. 75; Zeiler, 2010.

<sup>37</sup> Sartre 2007.

<sup>38</sup> Merlau-Ponty 1993, 2003.

<sup>39</sup> Meyer 2010, p. 751

<sup>40</sup> Brahinsky 2013.

<sup>41</sup> Fabietti 2014.

graduale e complesso che chiama «*metakinesis*»<sup>42</sup>. Con esso intende un'identificazione progressiva di certi stati affettivi e somatici con la presenza dello Spirito, che coinvolge livello mentale, emotivo e corporeo in modo unitario grazie all'impiego di certi *media*, secondo la continuità mente-corpo della nozione di «*mindful body*»<sup>43</sup>. Analogamente, lo schema dell'uomo tripartito, indirizzando l'attenzione somatica di ciascun fedele durante il rito verso un insieme di significati condivisi oggettivati nell'immagine (*semiotic ideology*<sup>44</sup>), struttura la percezione dei suoi stati corporei, configurandoli secondo modalità conformi alla concezione collettiva. Il fatto che tale acquisizione dell'immagine sia terapeutica si può intendere nel senso espresso da Thomas Csordas con la nozione di «modificazione delle modalità somatiche dell'attenzione»<sup>45</sup>. L'introiezione dell'immagine coinvolge il soggetto in un processo di trasformazione della percezione di sé attraverso l'incorporazione di specifiche modalità somatiche oggettivate (come ad es. la tripartizione dell'uomo) nelle quali si sostanzia la concezione terapeutica del pentecostalismo in quanto azione dello Spirito che il rinato sente dentro di sé sotto forma di calore e energia. Lo schema indirizza l'attenzione verso una «active constitution of a new object which makes explicit and articulate what was until then presented as no more than an indeterminate horizon»<sup>46</sup> e l'uso rituale dell'immagine ne rende possibile l'incorporazione da parte del fedele. L'*embodiment* dell'uomo tripartito è funzionale alla guarigione nella misura in cui agisce in maniera mirata sulla consapevolezza corporea dei fedeli grazie all'azione combinata di pratiche rituali e *setting*, che implicano certe tecniche posturali (il battesimo dello Spirito), di certe pratiche corporee (la preghiera), di organizzazioni spaziali (il luogo di fronte ai fedeli dove si tiene il rito, che si presenta come una vera scena teatrale) e per mezzo del linguaggio (predica e glossolalia)<sup>47</sup>. L'atto immaginativo con cui il fedele rende sensato per sé lo schema è una modalità di costituzione dell'*ipseità*, che si trova coinvolta in un processo trasformativo cognitivo, affettivo, performativo e immaginativo, che penetra nel profondo della corporeità. Tale messa in forma delle sensazioni operata dall'attenzione permette di circoscriverle e oggettivarle e quindi anche di dividerle, mentre veicola il mondo di valori in cui la comunità si riconosce, fino a portare il rinato a dire «ho visto qualcosa».

---

<sup>42</sup> Luhrmann 2008, p. 519.

<sup>43</sup> Scheper-Hughes; Lock 1987.

<sup>44</sup> Keane 2007.

<sup>45</sup> Csordas 1994b, pp. 67, 71.

<sup>46</sup> Csordas 2002, p. 244.

<sup>47</sup> Kimmel 2005, pp. 297-299; Brahinsky 2013.

### **Aspetto dell'immagine e valore terapeutico**

L'osservazione dell'aspetto formale dell'uomo tripartito rivela ulteriori elementi, in particolare evidenza che la sua funzione pedagogica all'interno della terapia pentecostale non è così ovvia come appare a un primo sguardo. Essa infatti non deriva solo dal suo contenuto ma risiede nella forma stessa che lo veicola, in cui tale funzione prende corpo. In quanto schema (secondo la terminologia di Sartre), la figura dell'uomo tripartito si colloca anche a metà tra l'icona e l'immagine. Ciò significa che non è né immediatamente intuibile come l'immagine, che ha un rapporto imitativo diretto col suo referente, né del tutto indecifrabile come l'icona, che per Sartre è un segno puramente convenzionale e resta impenetrabile senza una chiave di decodifica. La figura ha una debole prossimità rappresentativa col suo oggetto (nello specifico, il corpo umano), ma abbisogna anche di un codice di riferimento per essere compresa. Tale codice nel nostro caso si può intendere in due sensi: anzitutto riferito al contenuto: in questo caso, la chiave di decodifica sono i passi biblici citati dalla pastora durante la predica; in secondo luogo, riferito all'aspetto, e allora l'ambito di riferimento non è più religioso, ma la chiave va ricercata altrove, in altri orizzonti di senso di carattere biomedico. È lì che dobbiamo ricercare la sua validità terapeutica. A differenza del codice verbale necessario alla decodifica del contenuto, che per agire deve essere esplicitato, il riconoscimento dell'azione terapeutica passa per un codice visuale puro – che funziona in quanto segno indipendentemente dal referente che rappresenta - sotteso alla figura e agisce in maniera inavvertita e inconscia, senza bisogno di esplicitazione e dunque in maniera più immediata. Questo aspetto non è trascurabile rispetto al problema dell'efficacia curativa attribuita all'immagine. Infatti, pone la questione di quali siano le connessioni di piani simbolici grazie alle quali tale figura viene riconosciuta nella sua valenza salutare. La domanda non ha un significato solo particolaristico. Prendendo le mosse dal caso singolo, ci possiamo chiedere in termini più generali quali sono le condizioni di possibilità per cui un'immagine può essere ritenuta da certi soggetti storici appartenente a un ambito terapeutico e dunque entrare a far parte delle pratiche curative riconosciute legittime. La questione trascende l'orizzonte immaginifico del solo pentecostalismo e anche dell'immaginario religioso in genere, perché presenta una valenza universale, che riguarda «la vita sociale delle merci-visuali»<sup>48</sup> che nella cultura visuale oggi dominante possiedono «un valore aggiunto di tipo comunicativo»<sup>49</sup> che ne fa dei feticci visuali dotati di una loro potenza e una loro vitalità. L'immagine non è un oggetto passivo degno solo di uno sguardo distratto, ma va intesa come un soggetto attivo, che indirizza la comprensione di sé da parte del suo osservatore grazie alla stratificazione di segni di cui è costituita. Dobbiamo dunque aggiornare il metodo

---

<sup>48</sup> Canevacci 2001, p. 19.

<sup>49</sup> Ivi, p. 17.

dell'osservazione per adeguarlo a guardare l'immagine, prestando particolare attenzione a come la guardiamo, al nostro «sguardo interpretante»<sup>50</sup>, ovvero a come essa agisce retroattivamente sul modo in cui percepiamo noi stessi, la medesima immagine e la realtà. Massimo Canevacci definisce tale approccio «osservazione osservante», un “farsi vedere” che si identifica in «un'attività di tipo riflessivo che coinvolge il soggetto, fino alla sua mutazione in cosa-che-vede [...] *Farsi vedere* significa allenarsi ad osservarsi mentre si osserva»<sup>51</sup>.

Osserviamo dunque l'uomo tripartito in quanto immagine. La figura si presenta come una sorta di schema anatomico elementare che ricorda da vicino rappresentazioni simili utilizzate in medicina per la divulgazione di pratiche di prevenzione o per spiegare in modo semplice certi processi fisiologici. L'aspetto generale somiglia ad analoghi schemi didattici presenti negli studi medici e nei corridoi degli ospedali, sulle riviste salutiste, negli opuscoli divulgativi e non ultimo nei manuali scolastici. La somiglianza funzionale con l'immaginario medico è ancora più evidente se prendiamo come termine di paragone la figura dell'uomo tripartito con le relative didascalie esplicative e la raffrontiamo ad analoghe tavole mediche. La similarità balza agli occhi, e direi che ciò accade a un livello preriflessivo e puramente intuitivo; ciò che avviene nei fedeli che osservano tale schema è l'identificazione immediata dell'immagine come appartenente all'orizzonte di senso delle terapie biomediche. È un processo inconsapevole che si spiega sulla base di un riconoscimento spontaneo, determinato dall'immaginario collettivo depositato nell'inconscio culturale di ciascuno.

La divisione mente/corpo che vi viene proposta (con l'aggiunta del terzo elemento dello spirito) appartiene ai fondamenti della biomedicina, che sono profondamente radicati nella mentalità occidentale e dotati di un notevole prestigio sociale. La medesima concezione però non manca anche nell'impostazione di base dello stesso cristianesimo, che quindi, almeno a un livello dottrinale superficiale, con essa si trova perfettamente a suo agio. In effetti, anche se la terapia pentecostale agisce *de facto* a un livello non dualista (*mindfull body*), il dualismo che privilegia lo spirito-mente rispetto al corpo vi è profondamente presente *de iure* e ne costituisce un fondamento teorico. L'idea che la presenza dello spirito sia in sé curativa anche del corpo e il primato attribuito all'anima, alleata dello Spirito, nel disciplinare la carne rispetto alle sue deviazioni vanno in questa direzione. Per lo stesso motivo, cure religiose pentecostali e cure mediche non si escludono a vicenda. Esse insistono sulla stessa matrice concettuale di base, il dualismo in cui entrambe si riconoscono, anche se lo concepiscono secondo un ordine di priorità invertito: l'anima prima del corpo per la religione cristiana, il corpo prima dell'anima per la medicina. Il tripartito presenta quindi una singolare sovrapposizione di generi rappresentativi e di principi

---

<sup>50</sup> Ivi, p. 18.

<sup>51</sup> Ivi, pp. 17-18.

ideali che formano un originale ibrido biomedico/religioso, il cui senso unitario si concentra nel valore terapeutico che tale immagine assume.

Un caso analogo a quello proposto è presentato da Ugo Fabietti a proposito delle confezioni di *Misericordina*, una “medicina per l’anima” messa in commercio dal Vaticano alla fine del 2013 e promossa dal balcone di Piazza San Pietro dal pontefice in persona. In concreto, si tratta di una confezione che imita l’aspetto di un medicinale, contenente un rosario e un dettagliato foglietto di istruzioni d’uso che sembra il bugiardino presente nelle scatolette delle medicine. La scelta degli ideatori di dare alla *Misericordina* questo aspetto rivela l’intenzione di legittimare l’azione terapeutica del contenuto attraverso il riferimento al codice visuale proprio di un immaginario diverso da quello religioso, come è quello biomedico, riconoscibile da tutti come medicamentoso. La confezione offre l’immagine di un cuore riprodotto secondo criteri anatomici, ma spinato, come si usa nell’iconografia cattolica del cuore di Gesù. La confezione ha un *design* dall’aspetto medico-scientifico, evidenziato da una specie di grafico da elettrocardiogramma impresso sulla scatola, ma presenta anche inserti iconici di carattere religioso (la corona di spine). Analogamente, lo schema anatomico dell’uomo tripartito, che mima figure simili usate in ambito biomedico, vede l’inserimento di un elemento iconico tratto dall’immaginario religioso (il candelabro delle virtù) che appare come applicato nel mezzo della figura. L’intera operazione, in un caso come nell’altro, gioca sull’effetto ambiguo dell’accostamento dei due codici espressivi utilizzati e ne suggerisce la compenetrazione, per quanto restino chiaramente distinti e riconoscibili nella loro differenza. Si tratta quindi di un lavoro per giustapposizione, come accade nelle figure allegoriche, e non per condensazione, come avviene invece nel caso dei simboli. L’immagine che si produce non crea un significato univoco, ma opera invece mettendo in contatto due immaginari separati, in modo che si contaminino e si rafforzino a vicenda, legittimandosi l’un l’altro, pur restando distinti. L’accostamento dei due ambiti simbolici produce una particolare esperienza nel fedele. Commentando il desiderio dei devoti di possedere la “medicina per l’anima”, Fabietti scrive che

«In questo modo il credente porta con sé un’immagine ormai largamente radicata nel suo mondo esperienziale (l’immagine del cuore scientificamente riprodotta) ma che gli consente al tempo stesso di accedere ad altre verità, trascendenti e più ‘alte’, mentre la confezione rientra in un universo a lui familiare, quello del consumo dei medicinali che è abituato ad acquistare in farmacia»<sup>52</sup>.

Fabietti vi riconosce un caso emblematico di slittamento semantico tra piano religioso e piano del senso comune, che Geertz per primo aveva evidenziato come

---

<sup>52</sup> Fabietti 2014, p. 212.

uno dei fenomeni più comuni della vita religiosa, e dei meno studiati<sup>53</sup>. Come già aveva sottolineato Geertz, è pratica usuale dei fedeli di qualunque religione spostarsi continuamente tra province di significato diverse, mettendo in contatto la loro esperienza del sacro con la loro vita quotidiana e viceversa. L'esperienza religiosa è proprio questo ponte tra mondo sacro e mondo profano che permette di ricongiungere l'uno all'altro, anche per mezzo di specifici supporti materiali capaci di viaggiare, per le loro stesse qualità intrinseche, da un orizzonte di senso all'altro. In questo movimento di andata e ritorno, l'uso delle immagini svolge un ruolo essenziale di veicolo e di messa in relazione di mondi distanti, come testimoniato dall'accostamento tra ambito medico e ambito religioso sulla scatola della *Misericordina*. Scrive Marta Gabriele, proprio facendo riferimento al caso, che «la continua negoziazione di valore e l'oscillazione dei significati del simbolismo religioso [...] trovano qui una compiuta espressione, testimoniando quella continua ingerenza del senso comune nella prospettiva religiosa»<sup>54</sup>. L'aspetto interessante dell'analisi di Fabietti è proprio il fatto che l'immagine viene riconosciuta come appartenente a un ambito terapeutico noto e degno di credito e assunta nel suo valore curativo anche nell'ambito religioso in virtù di questa somiglianza. Nel caso della figura dell'uomo tripartito, ci troviamo di fronte a una situazione analoga di pietà visuale, descritta da Fabietti come: «il modo di credere attraverso l'immagine, è quindi una vera e propria costruzione culturale che si avvale di una serie di immagini concrete attraverso le quali diventa possibile compiere un balzo nella sfera delle verità della religione. ».<sup>55</sup>

Tra le verità religiose che il pentecostalismo vuole trasmettere vi è che l'azione dello Spirito è terapeutica, guarisce l'anima e il corpo, e ciò risulta immediatamente intuibile da tutti grazie alla similarità iconografica che l'uomo tripartito ha con analoghe immagini di ambito biomedico, che con lo schema tripartito condividono «una somiglianza di famiglia»<sup>56</sup>.

### **Negoziazione di codici e trasmissione di significati**

Come ha più volte sottolineato Csordas, anche l'immaginario religioso più lontano dal senso comune si trova collocato all'interno di un sistema simbolico più ampio, trasversale ed egemonico, quello dell'ambiente sociale di provenienza dei fedeli, della nazione, del proprio tempo, con il quale il primo non solo è obbligato a confortarsi, ma rispetto al quale deve cercare delle forme di riconoscimento negoziate. Così in diverse ricerche sulle cure nelle comunità carismatiche statunitensi,

---

<sup>53</sup> Geertz, 1973; Fabietti, 2014.

<sup>54</sup> Gabriele 2015, p. 119.

<sup>55</sup> Fabietti 2104, p. 213.

<sup>56</sup> Wittgenstein 1967.

lo studioso rileva che l'insistenza su alcuni aspetti della sessualità come fattore di disagio o su certi problemi famigliari ben si accorda con una certa mentalità diffusa nordamericana, che riconosce a tali questioni una particolare rilevanza per la vita dell'individuo. Allo stesso modo ritengo sia da intendere il rapporto tra i fedeli della chiesa pentecostale "Vivere in Cristo" di Pavia e l'immagine loro proposta dell'uomo tripartito. La figura è una forma negoziata tra immaginario terapeutico religioso minoritario e immaginario biomedico egemonico, che permette di veicolare i significati dell'uno legittimandoli con l'uso del linguaggio dell'altro. Tale negoziazione di significati non ha il solo scopo di legittimare un messaggio religioso traducendolo nel codice di una cultura dominante, ma ha anche l'effetto di produrre il fenomeno che pretende di descrivere.

Infatti, anche la realtà scientifica a cui l'iconografia di tipo biomedico del tripartito fa riferimento è a sua volta una creazione dei codici espressivi tipici della divulgazione scientifica, che non possono essere intesi ingenuamente come veicoli neutri di trasmissione di dati oggettive, ma devono essere concepiti come strumenti attivi di «production of scientific reality»<sup>57</sup>. Come emerge da numerosi studi dedicati alla costruzione degli oggetti scientifici<sup>58</sup>, il referente della rappresentazione può avere un'esistenza puramente astratta o immateriale in natura, può essere una costruzione mentale che «has no pre-existence in the physical, historical world whatsoever»<sup>59</sup> e raramente è una semplice dati empirica. Ciò vale a maggior ragione quando il referente della rappresentazione è costituito da ipotetiche relazioni tra fenomeni, che non possono essere osservate in quanto tali, non avendo alcuna esistenza materiale. In questo caso, «representation of these kinds of referents may play an important role in understanding or influencing that world»<sup>60</sup>. Si tratta di un vero e proprio processo di iscrizione in un sistema codificato<sup>61</sup> che comporta una serie di scelte da parte di numerosi attori e include diverse finalità, oltre quella illustrativa, non ultime quelle di persuadere e indurre comportamenti. Scrive Luc Pauwels che «often, receivers or users of the representation will be invited, seduced or even compelled, in subtle ways, to adopt the views of the sender and to perform the preferred actions (to believe, give approval, appreciate, change opinions, donate money, or support morally)»<sup>62</sup>. Per questo motivo, lo stesso Pauwels sostiene che l'idea che le rappresentazioni scientifiche abbiano come solo significato quello di presentare dati oggettivi o di facilitarne la comprensione «should be abandoned»<sup>63</sup>. Al pari delle altre immagini, che entrano nel circuito della cultura visuale, anche le

---

<sup>57</sup> Lynch 1998, p. 223.

<sup>58</sup> Latour, Woolgar 1979; Latour 1987; Lynch 1985a, 1985b, Pauwels 2006.

<sup>59</sup> Pauwels, 2006, p. 3.

<sup>60</sup> Pauwels 2006, p. 3.

<sup>61</sup> Latour 1987; Roth e Mc Ginn 1998.

<sup>62</sup> Pauwels 2006, p. 19.

<sup>63</sup> Ibid.

rappresentazioni scientifiche conoscono processi di stratificazione, di codifica e decodifica e di appropriazione che caratterizzano l'esistenza materiale di tutte le espressioni iconiche. La figura dell'uomo tripartito rappresenta un caso particolare di tale processualità che tutte le immagini conoscono, condividendo con le rappresentazioni scientifiche le complessità e le finalità che abbiamo descritto. Lo schema non si limita a illustrare un processo, ma concorre attivamente a produrne l'esistenza, inducendo l'acquisizione di determinati comportamenti e significando in un certo senso determinati stati somatici ed emozionali. Esso produce attivamente la percezione della presenza dello Spirito, persuadendo il fedele circa la veridicità esperienziale della credenza nel potere terapeutico dell'azione divina, rafforzando la convinzione di quanto precedentemente acquisito solo a livello verbale. In questo senso, la figura del tripartito può essere intesa, all'interno del processo di guarigione pentecostale, alla stregua di un farmaco, ovvero come il veicolo di un'azione terapeutica.

### **Cos'è un farmaco: codici in viaggio**

Gli antropologi Robert Pool e Wenzel Geissler propongono una distinzione netta tra medicine e farmaci, di fatto assumendo la posizione della biomedicina che divide i medicamenti in

«medicine: sostanze (o oggetti) che, basati su una loro intrinseca potenza, sono impiegati per dare origine a trasformazioni, quali i mutamenti corporei da uno stato di malattia a uno di salute. Farmaci: medicine che si basano su una conoscenza biomedica e sono prodotte industrialmente».<sup>64</sup>

Questa definizione però non permette di comprendere appieno la funzione dell'immagine dell'uomo tripartito nel contesto del rituale terapeutico del pentecostalismo. Soprattutto non riesce a dare conto dell'aspetto estetico di "farmaco" che la rende riconoscibile come veicolo di guarigione, grazie al suo apparentamento col codice comunicativo dei medicamenti che appartengono al contesto della biomedicina. La posizione espressa da Pino Schirripa è più funzionale al nostro discorso:

«Si può definire, in prima approssimazione, come farmaco una data sostanza, o meglio un insieme di sostanza, che vengono percepite – in una data comunità e in un

---

<sup>64</sup> Pool-Geissler 2005, p. 88.

momento storico preciso – come efficaci per contrastare, e spesso per risolvere, ciò che in quello specifico contesto è considerato malattia».<sup>65</sup>

Spostando l'accento dalla effettiva efficacia del farmaco alla percezione che di essa ha una certa comunità, a partire da ciò inteso come malattia, la definizione di Schirripa permette di estendere la nozione di farmaco oltre la sfera della biomedicina, fino a includere anche la nostra immagine, che, se non si può definire propriamente come un farmaco essa stessa (poiché è lo Spirito che cura), è però il veicolo del farmaco e in questo modo può essere compresa. In altri termini, all'interno della comunità pentecostale, l'immagine dell'uomo tripartito può essere considerata curativa come un farmaco a partire da una certa concezione della malattia e della guarigione. Essa è il supporto materiale per un farmaco in sé immateriale, ma concepito come reale. Non è quindi l'immagine che cura, come se fosse un'icona sacra, ma l'immagine illustra come avviene il processo della cura ad opera dello Spirito e indirizza la percezione del fedele nella direzione di riconoscerne la presenza dentro di sé. L'immagine tripartita sta allo Spirito come il bugiardin illustrativo sta alla molecola che agisce nel nostro corpo. Ciò che cura è la sostanza, ma ciò con cui entriamo in relazione conoscitiva è l'illustrazione del suo funzionamento, che altrimenti ci resta inconoscibile a livello esperienziale se non nei sintomi che essa produce<sup>66</sup>. In questo senso, con Schirripa, possiamo considerare nel loro valore curativo non solo specifiche sostanze, ma anche «quegli atti terapeutici in cui tale oggetto tangibile è presente» perché

«in tutti i contesti storico-sociali noti vi sono pratiche terapeutiche che non prevedono l'utilizzo di alcun tipo di sostanze definibili come farmaci: ad esempio il sacrificio ad un'entità sovrumana, l'esorcismo, la terapia della parola nelle psicoterapie occidentali, le preghiere di guarigione nelle chiese africane, in quelle pentecostali e in quelle carismatiche cattoliche».<sup>67</sup>

Poiché l'immagine dell'uomo tripartito entra a far parte di un processo di guarigione di tipo spirituale, che inizia con la predicazione e culmina nel rito della rinascita, essa può essere definita in senso lato un farmaco. La sua qualità medicamentosa risulta evidente assumendo la posizione di Csordas che distingue tra semplici procedure terapeutiche, riconducibili all'ambito biomedico, e processo terapeutico, che invece riguarda l'implicazione della persona in un sistema di esperienza che modifica la disposizione stessa del soggetto verso di sé e verso il mondo, coinvolgendolo in una dinamica trasformativa, comprensiva tanto della sua

---

<sup>65</sup> Schirripa 2015, p. 21.

<sup>66</sup> Fainzang 2001, pp. 72-74.

<sup>67</sup> Schirripa 2015, p. 24.

dimensione cognitiva e affettiva quanto della sua condizione corporea. In questi termini, allora, va intesa l'efficacia simbolica che si configura, quindi, come una ricombinazione del sé e del mondo percepito e vissuto emotivamente dal soggetto. Scrive ancora Csordas che «only by closely tracing this transformation can we approach the issue of efficacy that lies at the center of debate about religious healing practice»<sup>68</sup>. L'immagine del tripartito è vissuta dai fedeli come un farmaco rispetto a ciò che la comunità definisce guarigione dalle malattie. Del resto, la particolare natura dello schema tripartito non è estranea alle condizioni della presente cultura visuale, caratterizzata da una libera e frenetica circolazione di linguaggi iconici. Come sostiene Marta Gabriele, nell'attuale regime visuale, in cui anche le immagini sacre tendono sempre più a sganciarsi dal loro referente reale (nelle arti) e a uscire dal loro contesto di provenienza (l'esperienza religiosa), fluttuando liberamente, sempre più comune è il loro «sconvolgente sconfinamento nel visivo, un terreno incontrollabile» in cui «possono incarnarsi in ogni luogo, anche su una scatola di medicinali»<sup>69</sup> (come accade per la *Misericordina*). Interessante è il fatto che la legittimazione dell'immagine in quanto farmaco non può appoggiarsi sul solo ambito religioso pentecostale, a cui tale figura afferisce e dove è largamente presente, ma deve orientare la ricerca del suo senso nella direzione dell'ambito biomedico. In altri termini, il riconoscimento del valore curativo dell'immagine non si limita all'ambito religioso/spirituale di cui essa sarebbe una rappresentazione didascalica ampiamente attestata nel mondo pentecostale, ovvero al messaggio veicolato da essa (contenuto). Tale valore è determinato piuttosto dall'aspetto dell'immagine (forma), che invece è riferibile all'ambito medico-scientifico. Questa appartenenza risulta immediatamente percepibile in virtù di un'intuizione estetica preriflessiva prodotta nei fedeli da una lunga abitudine culturalmente acquisita e ormai depositatasi nelle precomprensioni percettive che appartengono alla nostra cultura occidentale. Se infatti osserviamo l'immagine per la sua forma e non per il suo contenuto, e ne apprezziamo quindi la materialità sensibile di cosa concreta, non ci può sfuggire che essa in quanto farmaco appartiene a un certo regime di valori che essa incorpora<sup>70</sup>, ovvero presenta «un intero complesso di idee e attitudini che ad essi [i farmaci, *n.d.a.*] si possono riferire»<sup>71</sup> e che la qualificano come tale. I farmaci, come ogni altra cosa, sono al centro di complesse transazioni materiali e simboliche che «concernono tutto il corso di quello che possiamo definire il “ciclo di vita”»<sup>72</sup>. Da tali transazioni dipende il valore sociale che essi assumono, il significato che incorporano e dunque anche l'efficacia simbolica ad essi riconosciuta. Prescindendo in questo contesto dalla questione delle transazioni materiali, la nostra immagine concepita in quanto farmaco

---

<sup>68</sup> Csordas 1994, p. 57.

<sup>69</sup> Gabriele 2015, p. 118.

<sup>70</sup> Appadurai 1986, pp. 3-4.

<sup>71</sup> Schirripa 2015, p. 24.

<sup>72</sup> Ibid.

è anch'essa il prodotto di un sistema di transazioni simboliche che ne rappresentano la genealogia e la biografia, quali traspaiono da essa in controtuce. Sono tali slittamenti tra orizzonti semantici che rendono l'immagine presentata in un contesto di terapie religiose riconoscibile come farmaco, perché il codice estetico che essa utilizza appartiene all'universo simbolico della biomedicina.

Le immagini mediche, come qualunque altro oggetto, si spostano sia nello spazio, sia nel tempo e sia attraverso diversi contesti di significato. Va precisato che tali transiti non sono indenni da conseguenze. Nel loro movimento, i farmaci possono «assumere significati e usi differenti da quello del contesto di partenza»<sup>73</sup>. Nel processo di traslazione e indigenizzazione<sup>74</sup> che essi subiscono, i farmaci conoscono trasformazioni simboliche e usi imprevisi ben noti agli antropologi e che riconosciamo anche nel nostro caso di appropriazione del codice estetico medicale in un ambito religioso, quale è quello delle pratiche di guarigione pentecostale. Tale processo, da una parte non lascia l'oggetto appropriato identico rispetto al contesto di provenienza, dall'altra nondimeno non ne occulta del tutto l'origine. Ne risulta un aspetto ibrido, non riducibile a una nosografia determinata e univoca, che costituisce la natura stessa dell'oggetto. La natura ambigua dell'uomo tripartito è riconducibile a questa dinamica di doppia appartenenza all'ambito religioso e medico, e va assunta «come fatto costitutivo di tali nosologie»<sup>75</sup> e, aggiungerei, è un elemento fondante della sua efficacia terapeutica simbolica. «Accettare la sfida complessa della polisemicità dei costrutti locali» vorrà dire, allora, «seguire i mille rivoli e i tanti significati che ogni costrutto nosologico rivela»<sup>76</sup>. Ciò significa anche riconoscere la natura di soggetti di tali immagini, dotati quindi di capacità di azione, di una biografia e di legami di parentela complessi e ramificati. Come sostiene anche Fabietti, «si può dire che le immagini sacre hanno una “vita” come tutti gli altri oggetti, almeno nel senso che la loro nascita, la loro esistenza e la loro fine è legata alla storia stessa dei gruppi e degli individui che ne fanno un certo impiego»<sup>77</sup>. Si tratta, in altri termini, di assumere un approccio biografico allo studio di quel particolare oggetto che è l'immagine, secondo la traccia aperta da Igor Kopytoff<sup>78</sup>, che svilupperemo propriamente nell'ultima parte del presente contributo, ma che sottende alla nostra intera analisi. Su questa falsariga, scrive ancora Fabietti che

«tale prospettiva permette infatti di seguire e descrivere i cambiamenti da uno status a un altro, e tutto ciò che questi cambiamenti comportano sul piano dell'investimento di

---

<sup>73</sup> Ivi, p. 145.

<sup>74</sup> Bledsoe, Goubaud 1985.

<sup>75</sup> Schirripa 2015, p. 147

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> Fabietti 2014, p. 208.

<sup>78</sup> Kopytoff 1986.

significato e di “contesa” che può sempre nascere in merito al loro utilizzo sul piano culturale, politico e naturalmente religioso»<sup>79</sup>.

L'uomo tripartito è un farmaco che ha subito un processo di singolarizzazione, ovvero di «classification and reclassification in an uncertain world of categories whose importance shifts with every minor change in context»<sup>80</sup>. La sua iscrizione nei criteri di valutazione della comunità pentecostale lo ha sottratto al regime della mercificazione (non ha equivalente economico come invece hanno i medicinali) e inserito nell'orizzonte simbolico della terapia religiosa e della circolazione libera e condivisa nella comunità. Cionondimeno, il transito di quell'immagine illustrativa dall'ambito medico/scientifico a quello religioso/spirituale non ne ha inficiato il significato terapeutico, anche se ha comportato la sua traduzione in una cultura locale diversa, che ha comunque mantenuto tracce dell'universo simbolico di provenienza. Il passaggio ha implicato il mantenimento di alcuni caratteri riconducibili all'ambito medico, che gli danno l'aura di scientificità, che è parte integrante del suo potere curativo, ma la perdita di altri, quello economico/commerciale di merce che caratterizza i farmaci come prodotti, per poter entrare nella sfera del religioso, costitutivamente separata dalla profanità dello scambio monetario.

### **Consumo visuale**

La dinamica illustrata di appropriazione e trasformazione dei codici dominanti in ambiti più ristretti non è tipica solo del campo religioso, ma è propria del fenomeno del consumo descritto da Michel De Certeau come «l'arte di utilizzare ciò che [le] viene imposto»<sup>81</sup>, che estende ciò a cui fa riferimento Fabietti parlando del consumo quotidiano di medicinali<sup>82</sup>. Il consumo, inteso come pratica e non solo nel suo significato economico, è un'arte inapparente che si caratterizza per le sue traiettorie devianti e per le sue piccole astuzie rispetto ai codici dominanti e centralizzati (come è quello della biomedicina da almeno due secoli) che, metaforizzando quegli stessi codici, li fa funzionare secondo un altro registro. In altri termini, il consumo si può intendere non solo in termini economici ma come appropriazione trasformativa e creativa dei codici dominanti, che ci fa dire che il transito di un'immagine come quella dell'uomo tripartito da un ambito simbolico a un altro non è senza conseguenze. In realtà, tale trasformazione agisce anche a parte invertite, ovvero quando è un codice dominante ad appropriarsi di uno minoritario. Accade però spesso un fenomeno di ritorno, che porta a una nuova riappropriazione della cultura

---

<sup>79</sup> Fabietti 2014, p. 208.

<sup>80</sup> Kopytoff 1986, p. 90.

<sup>81</sup> De Certeau 1990, pp. 66-67.

<sup>82</sup> Fabietti 2014, p. 212.

egemonica da parte di gruppi minoritari, che in questo modo reinventano il loro stesso codice originario. Gli esempi forse più noti e evidenti sono quelli che riguardano il passaggio delle immagini sacre dall'ambito religioso della pratica devozionale e rituale a quello estetico e artistico della contemplazione museale o a quello turistico della fruizione commerciale<sup>83</sup>. Anche in questi casi, lo spostamento da un terreno all'altro implica la caduta di alcuni caratteri (quelli rituali e devozionali), la trasformazione di altri (il valore estetico) e l'assunzione di altri ancora (il valore economico e artistico), a volte anche con esiti distorsivi rispetto alla comprensibilità delle immagini, a volte creativi di nuove forme originali, come è accaduto per l'arte africana, indiana o dell'Oceania<sup>84</sup>. Nel nostro caso ci troviamo di fronte a una situazione analoga, con la differenza che il movimento segue una direzione inversa, andando dall'ambito profano della medicina a quello sacro della religione. Ancora una volta, nel transito da una provincia di significato all'altra, alcuni elementi decadono (il primato della descrizione biomedica del corpo umano), altri vengono risignificati (la suddivisione in organi e parti del corpo in un sistema organico), altri ancora attribuiti *ex novo* (la presenza dello spirito nel corpo), altri infine ibridati (la confusione tra aspetto medico dell'immagine e contenuto che rinvia a un insieme di significati comprensibile solo se riferito al sistema di credenze religiose condivise dalla comunità). Tale trasformazione è tanto più evidente se affianchiamo a un'analisi semiotica dei codici una pragmatica, basata sul loro uso nel contesto, sul modello degli studi di linguistica, secondo la strada tracciata da De Certeau quando scrive che «si può tentare di applicarne il modello a molte operazioni non linguistiche, assumendo come ipotesi che tutti questi usi derivino dal consumo»<sup>85</sup>. Nel caso specifico, l'uso rituale dell'immagine dell'uomo tripartito rappresenta il contesto concreto in cui si produce la fusione di orizzonti tra ambito medico e ambito religioso, il luogo in cui avviene attualmente il transito da un regime simbolico all'altro, con le trasformazioni, le ambiguità e le sovrapposizioni che abbiamo descritto e che sono costitutive della riconoscibilità del valore terapeutico dell'immagine, attraverso l'esperienza che il fedele fa della sua efficacia simbolica nell'ambito del sistema di credenze nel quale egli si colloca: la presenza curativa dello Spirito nel corpo sotto forma di calore ed energia.

### **Regimi dell'immagine, biografia e relazione convalidante**

Gabriele scrive che il critico Régis Debray suddivide il campo dell'immagine in idoli o indici (che sono la cosa stessa, ovvero incarnano il sacro), icone (che assomigliano

---

<sup>83</sup> Myers 2018.

<sup>84</sup> Clifford 1988, Davis 1997, Colombo-Dougoud 1997, Bargna 2003, Brutti 2009.

<sup>85</sup> De Certeau 1990, p. 69.

alla cosa e pertengono al dominio delle arti imitative) e simboli (che non hanno con la cosa un rapporto analogico, ma convenzionale)<sup>86</sup>. Ad ogni tipologia di immagine corrisponde una diversa strutturazione qualitativa del mondo vissuto dello spettatore, che determina tre ere storico-artistiche sulla base della percezione della figura. Le diverse immagini suscitano tre distinti atteggiamenti affettivi: timore, amore e interesse. Nell'attuale regime visivo prevale il simbolo che esercita sullo spettatore uno specifico «potere mediologico»<sup>87</sup> che si produce nell'immagine a partire dalla sua stessa natura di *medium* (come lo intende Marshall McLuhan con il celebre «the medium is the message»). Esso è connotato dal fatto che la figura simbolica «si serve di un linguaggio astratto, di una rappresentazione fortemente segnica»<sup>88</sup> lontana dal proprio referente poiché «è lei stessa il suo referente»<sup>89</sup>. Se è assodato che tutte le immagini devono il proprio senso alla risposta del pubblico, «infatti è grazie allo sguardo del fruitore che esse sussistono, prendono vita, procurano degli effetti, azioni e reazioni determinanti per l'individuo e per la collettività»<sup>90</sup>, nel caso del simbolo risulta ancora più importante indagare la «relazione convalidante»<sup>91</sup> che esso instaura col suo fruitore. Ciò significa concentrare l'analisi dell'immagine verso la figura «considerata in e per se stessa»<sup>92</sup>, ovvero spostare l'attenzione dal contenuto ai modi della sua apparizione.

L'uomo tripartito rientra nella categoria del simbolo descritta da Debray, in quanto è una figura schematica priva di legame immediato col proprio referente (se non molto labile), che abbisogna di una decodifica (rappresentata dai passi biblici che ne illustrano il significato) e che esercita pienamente il proprio potere mediologico di immagine terapeutica a partire dalla relazione convalidante che essa instaura con lo spettatore attraverso l'impiego di un codice segnico che allude a un orizzonte di senso biomedico noto e riconoscibile, veicolato in maniera subcosciente. In altri termini, al di là del contenuto dell'immagine, la legittimazione del suo valore terapeutico da parte dei credenti proviene dal regime di segni di carattere medico-scientifico che la qualificano. La relazione convalidante avviene a due livelli di senso. Il valore religioso è riconosciuto dalla comunità nel suo insieme, in quanto l'immagine schematizza il *corpus* delle credenze che il movimento professa. Ma è l'individuo che fa propria l'iconografia in senso curativo, incorporandola. Il singolo è responsabile della legittimazione terapeutica attribuita allo schema, legittimazione che deriva dalle specifiche caratteristiche dell'immagine, dal suo modo di apparizione, poiché esso rinvia a un bagaglio depositato di esperienze note a ciascuno. Ci possiamo domandare

---

<sup>86</sup> Debray 1999, p. 176-177.

<sup>87</sup> Gabriele, 2015, p. 112.

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Ibid.

<sup>91</sup> Ivi, p. 116.

<sup>92</sup> Ivi, p. 112.

come si forma questo capitale culturale collettivo e soggettivo al tempo stesso, da cui deriva l'attribuzione di valore dell'immagine, che sta alla base della relazione convalidante che riconosce nell'immagine del tripartito un farmaco, come accade anche nel caso della *Misericordina*. Tale questione può essere intesa solo a partire da un approccio alla figura stessa che ne riconosce la natura di soggetto dotato di storia, di biografia e di genealogia, che costituiscono il suo specifico potere di moderno feticcio<sup>93</sup>. Nell'indagare la funzione terapeutica che essa esercita all'interno della chiesa "Vivere in Cristo" dobbiamo risalire alle origini di questa relazione convalidante, riconoscendo all'immagine in quanto *medium*, oggetto visivo concreto, uno sviluppo processuale che ne forma l'individualità, che dà vita a una complessa e polimorfa soggettività, seguendole nelle vicende della sua biografia. Senza pretese di esaustività, proviamo allora a rintracciare alcune linee di sviluppo genealogico del codice espressivo presente nella figura dell'uomo tripartito.

L'archetipo occidentale di tutte le immagini anatomiche a cui risale la concezione moderna del corpo umano credo si possa identificare con le tavole degli studi pionieristici che Andrea Vesalio realizzò a Padova nella seconda metà del Cinquecento, anticipate solo dai lavori semiclandestini svolti da Leonardo da Vinci alcuni decenni prima. L'epoca fu fucina della straordinaria svolta ideologica e metodologica che conosciamo come rivoluzione scientifica, che attraversò tutti i campi del sapere trasformandoli radicalmente, affermando una nuova concezione dell'uomo e del cosmo basata sull'idea della Natura come grande macchina. Il dualismo mente/corpo, alla base del meccanicismo, si può far agevolmente risalire a Cartesio, che già nel Seicento descrive il corpo come un insieme di funzioni meccaniche che racchiude un'anima, concezione diffusa in immagini da Florentio Schuyt che illustrò la concezione cartesiana del corpo<sup>94</sup>. Tali immagini, diffuse a partire dal Cinque/Seicento in tutta Europa, hanno avuto un impatto così forte nel formare nei secoli l'immaginario corporeo occidentale, e quindi medico-scientifico a un livello globale, da costituire delle matrici culturali ormai del tutto interiorizzate, che agiscono in maniera implicita sia a livello delle rappresentazioni mentali, sia a quello dei comportamenti, e per ciò ritenute ovvie anche nell'immaginario curativo del senso comune<sup>95</sup>. In una certa misura, il sistema iconografico terapeutico pentecostale non fa eccezione e non si discosta molto dal senso comune, e anche per questo è accettato di buon grado dai suoi fedeli.

Nel XVII secolo, le immagini anatomiche escono dai testi accademici per accedere a una platea più larga, incarnandosi in un numero crescente di carte murarie, che possono essere fruite da più persone contemporaneamente. Secondo Massimiano Bucchi, è nella Germania della seconda metà del Seicento che l'uso delle carte

---

<sup>93</sup> Appadurai 1986.

<sup>94</sup> Schuyt 1662.

<sup>95</sup> Belting 2011, pp. 124-131; Elkins 2009, pp. 162-163; Stafford 1991.

murarie prende avvio, grazie a una tradizione di divulgazione pedagogica che risale alla metà del Cinquecento, dunque all'epoca della Riforma, di cui come sappiamo anche il Pentecostalismo è un ultimo derivato<sup>96</sup>. Inizialmente fu il sistema scolastico tedesco a essere interessato da questa trasformazione, e successivamente il processo coinvolse altri strati sociali. Sviluppatisi grazie al clima favorevole dei Lumi, la tendenza raggiunge il suo culmine tra il 1870 e il 1920, periodo che Bucchi definisce una vera e propria «golden age for such a genre of didactic communication»<sup>97</sup>. Ciò favorisce la larga diffusione di quel patrimonio di immagini che iniziano così a radicarsi stabilmente nell'immaginario collettivo, sia per ciò che riguarda il loro contenuto, sia rispetto al codice estetico che lo veicola. Il passaggio da un ambito ristretto a un vasto uso pubblico ne trasforma non solo la fruizione, ma con essa anche la funzione. In quanto strumenti non più indirizzati agli specialisti, esse devono divenire più accessibili, per assolvere un compito didattico più elementare, non finalizzato allo sviluppo degli studi scientifici, ma invece orientato a scopi educativi. Le illustrazioni perdono il primato della loro funzione conoscitiva in favore della prevalenza di quella comunicativa. Non possiamo non tenere conto dell'effetto che questo cambiamento ha avuto sulle immagini stesse e sui loro fruitori<sup>98</sup>. Uno dei problemi più rilevanti posto dal movimento delle rappresentazioni nel tempo e nello spazio, infatti, «riguarda il modo in cui le immagini vengono interpretate e utilizzate per sviluppare nuovi argomenti», in stretta relazione alle «aspettative dell'osservatore»<sup>99</sup>.

Il grande successo in tutta Europa di tale pratica comporta in effetti una serie di conseguenze. Anzitutto, provoca l'estensione dei domini interessati dalle rappresentazioni nelle carte murarie, che occupano tutti i campi delle scienze; in secondo luogo porta a una differenziazione dei soggetti rappresentati, che passano dalle semplici illustrazioni di elementi oggettivi presenti nei corpi umani, animali o vegetali alla descrizione di processi via via sempre più astratti. In terzo luogo, l'ampia diffusione e l'impiego sempre più esteso di simili illustrazioni per diverse finalità e in ambienti disparati porta a una loro trasformazione formale, verso modalità rappresentative più semplici e schematiche. Non è senza rilievo che uno dei più famosi illustratori dell'epoca di tali carte, Heinrich Leutemann (1824-1905), provenga da una lunga esperienza di disegni di animali su testi scolastici per bambini e libri di fiabe<sup>100</sup>. L'effetto complessivo delle trasformazioni in atto è che, indipendentemente dai soggetti rappresentati e dalle finalità che incarnano, quel tipo di illustrazioni porta con sé un'aura di scientificità e un alone di autorevolezza, veicolato più dal loro aspetto e da una certa abitudine d'uso che dai soli contenuti, cui

---

<sup>96</sup> Bucchi 2006.

<sup>97</sup> Ivi, p. 91.

<sup>98</sup> Freedberger 1993.

<sup>99</sup> Elkins 2009, pp. 179, 180.

<sup>100</sup> Bucchi 2006, p. 102.

si associa una sorta di infantilizzazione dei fruitori, posti nella condizione abituale di ricettori di conoscenze magistrali. L'epoca di maggiore diffusione, infatti, si accompagna all'ultima coda dell'ideologia scienziata del Positivismo, cui non è alieno il paternalismo pedagogico, basato sull'idea dell'autorità indiscussa degli scienziati. Negli stessi anni, anche la medicina conosce uno sviluppo straordinario e condivide col suo tempo una certa *Weltanschauung*, che pone il medico in una posizione di prestigio sociale come guida per la trasformazione della società attraverso l'educazione, ruolo che, seppur mitigato, continua a caratterizzare anche oggi il rapporto tra medico e paziente<sup>101</sup>. Bucchi riconosce questa tendenza diffusa nell'uso delle carte illustrative come espressione di una precisa intenzione dell'epoca, che informa di sé ancora oggi simili immagini, che si condensa nella nozione di «*Anschaunungsunterricht*», ovvero insegnare attraverso le immagini<sup>102</sup>. Poiché la finalità educativa è divenuta prevalente, le immagini possono essere utilizzate per scopi pedagogici disparati, sempre godendo dell'alone di autorevolezza che le accompagna in quanto “scientifiche”. Non ci si aspetta più che simili carte abbiano una funzione solo descrittiva, ma «were expected to provide [...] also an explanation of process and, in some cases, even prescription of the conduct to be adopted in regard to certain natural phenomena»<sup>103</sup>. L'Ottocento vede infatti la piena uscita delle carte dal sistema educativo scolastico e il loro largo impiego pubblico per campagne sulla salute, sull'igiene, contro l'abuso di alcoolici e una lunga serie di altri temi di sanità pubblica che arrivano fino a noi oggi con le diverse campagne di prevenzione e sensibilizzazione. L'ampio uso di simili immagini ha condensato i molteplici sensi veicolati da simili illustrazioni (scientificità, autorevolezza, paternalismo, educazione) in un immaginario sintetico e stratificato, depositato nelle profondità del nostro inconscio culturale collettivo, che agisce come una matrice immaginifica e comportamentale strutturata e strutturante al pari di un «*habitus*».<sup>104</sup> Il senso profondo di tale *habitus* è chiaramente espresso nell'impostazione pedagogica derivata dal grande pedagogista Pestalozzi che sottende all'uso delle carte, sintetizzabile nell'idea di «transforming [...] “vague sense impressions” into “distinct and definite ideas”»<sup>105</sup>. Basata sull'idea kantiana della *Aunschauung* (intuizione), la pedagogia di Pestalozzi riconosce un grande valore educativo all'immagine, perché permette al soggetto di entrare in relazione esperienziale con un oggetto meglio di quanto non possa fare solo ascoltando qualcuno parlare di esso. Non diversamente, la figura dell'uomo tripartito assolve lo stesso compito nella pratica terapeutica pentecostale: trasformare la vaga sensazione provata durante il rito nell'idea che ad essa corrisponde la presenza curativa dello Spirito, dando quindi sostanza

---

<sup>101</sup> Foucault 1969.

<sup>102</sup> Bucchi 2006, p. 99.

<sup>103</sup> Ivi, p. 98.

<sup>104</sup> Bourdieu 2003.

<sup>105</sup> Bucchi 2006, p. 107.

esperienziale alle parole udite molte volte dal pastore durante la predica. Ancora una volta, vale la pena sottolineare che il processo di «*imaging*, lungi dal costituire un accesso neutro e oggettivo alla realtà corporea, si intreccia a un *imagining*, alla dimensione dell'immaginazione e dell'immaginario [...] L'immagine medica [...] non è mai la rappresentazione "immediata" e ingenuamente copiativa del proprio oggetto: essa anzi, in quanto *medium*, tanto lo restituisce quanto lo costituisce, nel quadro di un discorso intorno al rapporto salute/malattia che varia storicamente e culturalmente».<sup>106</sup>

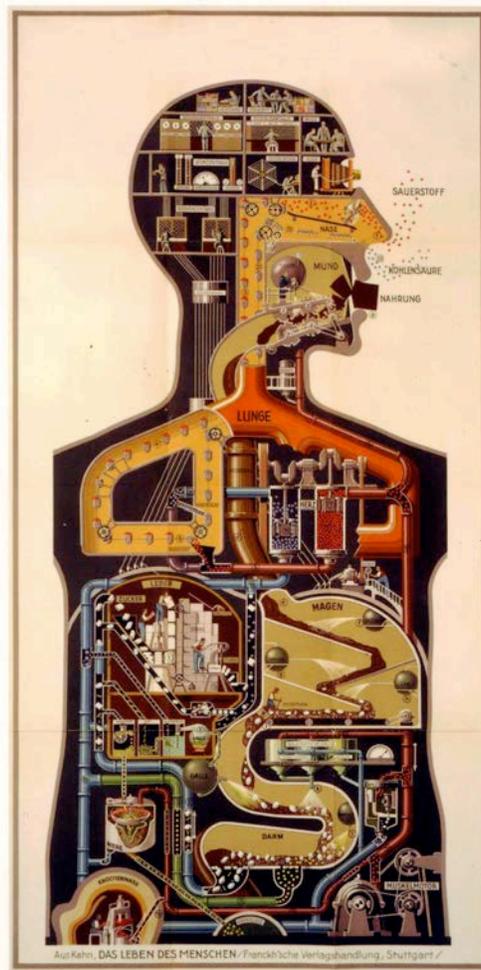


Fig. 2 Uomo Macchina

<sup>106</sup> Pinotti, Somaini 2016, pp. 257, 258.

Quello della creazione e ricezione di immagini mediche si configura da sempre come una forma di «*visual thinking*»<sup>107</sup> in cui diagrammi, grafici e schemi assolvono un ruolo attivo nel preparare e produrre la conoscenza dei fenomeni, consentendone concettualizzazioni che non sarebbero possibili senza le immagini, che quindi non hanno un mero uso illustrativo ma euristico<sup>108</sup>. A questo scopo, la precisione della descrizione scientifica, basata sul riferimento a puntuali referenti oggettivi, può lasciare il posto a metafore visuali e fantasiose sintesi estetiche, senza che per questo le illustrazioni perdano il loro prestigio scientifico<sup>109</sup>. Arriviamo allora a quello che è il parente più prossimo dell'uomo tripartito pentecostale e di molti altri simili che troviamo in diversi ambienti. Mi riferisco all'immagine dell'uomo rappresentato come una fabbrica, creata in Germania nel 1926 da Fritz Kahn (Fig. 2), in cui gli elementi anatomici sono ormai del tutto sostituiti con rappresentazioni allegoriche del funzionamento della fisiologia umana<sup>110</sup>. In una logica di "biografia delle immagini" dell'uomo tripartito, le tavole di Vesalio rappresentano gli antenati, l'uomo fabbrica incarna il nonno, gli schemi anatomici usati nelle politiche sanitarie di educazione alla salute sono i suoi fratelli maggiori e lui è l'ultimo nato della famiglia. Della sua discendenza conserva alcuni caratteri che permettono di identificarlo col ceppo originario, ma nella sua vita recente ne ha sviluppati di autonomi, che gli hanno permesso di svincolarsi dall'ambito strettamente biomedico in cui si era formato e accedere a quello religioso, dove ha portato con sé il prestigio e la credibilità del proprio lignaggio di provenienza. I numerosi rivoli e le trasformazioni che la ricostruzione della sua genealogia ci ha rivelato, legano strettamente l'uomo tripartito all'ambito medico, che si mostra parte costitutiva della sua efficacia terapeutica simbolica, alla pari con gli elementi spirituali che tale immagine veicola. L'uso rituale dell'immagine dell'uomo tripartito è parte di un'originale terapia locale, che va intesa nelle sue «dimensioni ad un tempo simboliche e fattuali»<sup>111</sup>. In analogia a quanto accade coi medicinali che viaggiano nello spazio, raggiungendo contesti molto differenti dal proprio luogo di provenienza e di produzione, il codice comunicativo della figura dell'uomo tripartito ha viaggiato nel tempo, entrando in differenti circuiti di scambio e assumendo significati e usi differenti, «seguendo in ciò il destino di molti oggetti nel loro muoversi da un contesto sociale a un altro»<sup>112</sup>. Come scrive Schirripa: «Viaggiando, gli oggetti materiali della cura portano con loro, o invece si lasciano alle spalle, interi assetti simbolici e insiemi di pratiche, entrambi suscettibili di essere risignificati nel nuovo

---

<sup>107</sup> Arnheim 1970.

<sup>108</sup> Pinotti, Somaini 2016, pp. 258-259.

<sup>109</sup> Elkins 2009, pp. 182-184.

<sup>110</sup> Kahn 1926, in Bucchi 2006, p. 114.

<sup>111</sup> Schirripa 2015, 143.

<sup>112</sup> Ibid.

contesto»<sup>113</sup>. Nella sua evoluzione, l'immagine anatomica dell'uomo schematicamente rappresentato ha cambiato e anche arricchito il proprio campo semantico di riferimento, finendo per supportare le «retoriche di guarigione»<sup>114</sup> di un movimento di tipo religioso transnazionale come quello pentecostale, incarnandosi nell'uso rituale locale della comunità "Vivere in Cristo".

## **Bibliografia**

Appadurai, Arjun,

- *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Arnheim, Rudolf,

- *Il pensiero visivo*, Torino: Einaudi, 1970.

Belting, Hans,

- *Antropologia delle immagini*, Roma: Carocci, 2011.

- *I canoni dello sguardo: storia della cultura visiva tra Oriente e Occidente*, Torino: Bollati Boringhieri, 2010.

- "Immagini, medium, corpo: un nuovo approccio all'iconologia", in A. Pinotti; A. Somaini (a cura di), *Teorie dell'immagine. Il dibattito contemporaneo*, Milano: Raffaello Cortina, 2009, pp. 73-98.

Bargna, Ivan,

- *Arte africana*, Milano: Jaca Book, 2003.

Bledsoe, Caroline H.; Goubaud, Monica F.

- "The reinterpretation of Western pharmaceuticals among the Mende of Sierra Leone", *Social Science & Medicine*, vol. 21, 1985, pp. 275-282.

Bourdieu, Pierre

- *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Milano: Raffaello Cortina, 2003.

---

<sup>113</sup> Ibid.

<sup>114</sup> Csordas 2002, pp. 11-57.

Brutti, Lorenzo

- "L'antropologia cannibalizzata dall'arte 'primitiva'. Una lettura etnografica del Musée du Quai Branly a partire da oggetti melanesiani", in E. Gnechi Ruscone; A. Pagni (a cura di), *Antropologia dell'Oceania*, Milano: Raffaello Cortina, 2009, pp. 315-340.

Bucchi, Massimiano

- "Images of Science in the Classroom. Wall Charts and Science Education, 1850-1920", in L. Pauwels (a cura di) *Visual Cultures of Science. Rethinking Representational Practices in Knowledge and Science Communication*, London: Dartmouth College Press, 2006, pp. 90-117.

Canevacci, Massimo

- *Antropologia della comunicazione visuale. Feticci merci pubblicità cinema corpi videoscape*, Roma: Meltemi, 2001.

Clifford, James

- *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*, Torino: Bollati Boringhieri, 1993.

Colombo-Dougoud, Roberta

- "Les storyboards de Kambot. Art du Sepik entre tradition et modernité", in *Tsantsa*, 2, 1997, pp. 124-128.

Csordas, Thomas,

- *Body/Meaning/Healing*, Hampshire and New York: Houndmills, Basingstoke, Palgrave, 2002.

- *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, (a cura di), Cambridge: Cambridge University Press, 1994a.

- *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1994b.

Davis, Richard H.

- *Lives of Indian Images*, Princeton: Princeton University Press, 1997.

Debray, Régis

- *Vita e morte dell'immagine, Una storia dello sguardo in Occidente*, Milano: Il Castoro, 1999.

De Certeau, Michel

- *L'invenzione del quotidiano*, Roma: Edizioni Lavoro, 1990.

Dewsbury, John-David, Cloke, Paul

- "Spiritual landscapes: existence, performance and immanence", *Social & Cultural Geography*, 10, 6, 695-711, 2009.

Gabriele, Marta

- *Drammaturgia del sacro. Immagini contemporanee a confronto*, Milano: Mimesis, 2017.

Geertz, Clifford,

- "La religione come sistema culturale", in *Interpretazione di culture*, Bologna: Il Mulino, 1988, pp. 111-159.

Elkins, James,

- "La storia dell'arte e le immagini che arte non sono", in A. Pinotti, A. Somaini (a cura di), *Teorie dell'immagine. Il dibattito contemporaneo*, Milano: Raffaello Cortina, 2009, pp. 155-205.

Fabietti, Ugo

- *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Milano: Raffaello Cortina, 2014.

Fainzang, Sylvie

- *Farmaci e società. Il paziente, il medico e la ricetta*, Milano: Franco Angeli, 2001.

Freedberg, David

- *Il potere delle immagini. Il mondo delle figure: reazioni e emozioni del pubblico*, Torino: Einaudi, 2009.

Foucault, Michel

- *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano: Rizzoli, 1971.

- *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane*, Torino: Einaudi, 1969.

Jenkins, Philip

- *La terza Chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, Roma: Fazi, 2004.

Johnson, Michael

- "The philosophical significance of image schemas", in B. Hampe, J. E. Grady (a cura di), *From perception to Meaning: Image schemas in Cognitive Linguistic*, Berlin-New York: De Gruyter, 2005, pp. 15-33.

Keane, Webb

- *Christian Moderns. Freedom & Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley: University of California Press, 2006.

Kimmel, Michael

- "Culture regained: Situated and compound image schemas", in B. Hampe, J. E. Grady (a cura di), *From perception to Meaning: Image schemas in Cognitive Linguistic*, Berlin-New York: De Gruyter, 2005, pp. 285-311.

Klaver, Miranda; van de Kamp, Linda

- "Embodied Temporalities in Global Pentecostal Conversion", *Ethnos*, 76, 4, pp. 421-425, 2001.

Kopytoff, Igor

- "The cultural biography of things: commoditization as process", in A. Appadurai, *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, (a cura di), Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 64-91.

Jablonowski, Paul

- "How To Worship God in Spirit and Truth" [Online] Consultabile all'indirizzo: <http://www.tlchrist.info/worship/worship1.htm>, 2003, (Data di accesso: 23 luglio 2018).

Holloway, Julian

- "Enchanted spaces: the séance, affect, and geographies of religion", *Annals of the Association of American Geographers*, 96, pp. 182-187, 2006.

- "The space that faith makes: towards a (hopeful) ethos of engagement", in P. Hopkins, L. Kong, E. Olson, eds., *Religion and Place: Landscape, Politics and Piety*, Dordrecht, Springer, pp. 203-218, 2013.

Latour, Bruno

- *Science in action. How to follow scientists and engineers through society*, Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Latour, Bruno; Woolgar Stephen W.

- *Laboratory life: The social construction of scientific facts*, London: Sage, 1979.

Leder, Drew

- *The absent body*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990.

Lynch, Michael

- *Art and artifacts in laboratory science: A study of shop work and shop talk in research laboratory*, London: Routledge & Kegan Paul, 1985°
- "Discipline and the material form of images: An analysis of scientific visibility", *Social Studies of Science*, 15, 1985b, pp. 37-66.

Lynch, Michale; Woolgar, Stephen W., (eds

- *Representation in scientific practice*, Cambridge: MIT Press, 1998.

Lévi-Strauss, Claude

- "L'efficacia simbolica", in *Antropologia strutturale*, Milano: Mondadori, 1992, pp. 210-230.

Lucà Trombetta, Pino

- *Cristianesimi senza frontiere: le chiese pentecostali nel mondo*, Roma: Borla, 2013.

Merleau-Ponty, Maurice

- *Fenomenologia della percezione*, Milano: Bompiani, 2003.
- *Il visibile e l'invisibile*, Milano: Bompiani, 1993.

Meyer, Birgit

- "Aesthetic of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms", *South Atlantic Quarterly*, 109, 4, 2010, pp. 741-763.
- "Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion", in Hent de Vries, ed., *Religion: Beyond a Concept*, New York: Fordham University Press, 2008, pp. 704-723.

Myers, Fred

- "Ontologie dell'immagine ed economie di scambio", in Luca Ciabbari (a cura di) *Culture materiali. Oggetti, immaginari, desideri in viaggio tra mondi*, Milano: Raffaello Cortina, 2018, pp.245-275.

Luhrmann, Tanya M.,

- "Metakinesis: How God Becomes Intimate in Contemporary U. S. Christianity", *American Anthropologist*, 106, 3, 2008, pp. 518-528.

Naso, Paolo

- *Cristianesimo: Pentecostali*, Bologna: Emi, 2013.

Pace, Enzo

- *La comunicazione invisibile. Le religioni in internet*, Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2013.

Pace, Enzo; Butticci, Annalisa

- *Le religioni pentecostali*, Roma: Carocci, 2010.

Palmisano, Antonio

- "Introduzione. Della medicalizzazione della vita e del rituale", in *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*, "Visione, possessione, estasi: per una antropologia della trance", 1, 2014, pp. 9-14.

Pandofi, Mariella

- "Le arene politiche del corpo", in *Antropologia*, 3, 2003, pp. 141-154.

Pauwels, Luc

- "A theoretical Framework for Assessing Visual Representational Practices in Knowledge Building and Science Communication", in L. Pauwels (a cura di), *Visual Cultures of Science. Rethinking Representational Practices in Knowledge and Science Communication*, London: Dartmouth College Press, 2006, pp. 1-25.

Pinotti, Andrea; Somaini, Antonio

- *Cultura visuale: immagini, sguardi, media, dispositivi*, Torino: Einaudi, 2016.

- *Teorie dell'immagine. Il dibattito contemporaneo*, Milano: Raffaello Cortina, 2009.

Pool, Robert; Geissler, Wenzel

- *Medical Anthropology*, New York: Open University Press, 2005.

Remotti, Francesco

- "Sull'incompletezza", in F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani, F. Remotti, *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Roma: Meltemi, pp. 21-91, 2005.

Roth, Wolff-Michael; McGinn, Michelle K.

- "Inscriptions: Towards a theory of presenting as social practice", *Review of Educational Research*, 68, 35-59.

Sartre, Jean-Paul

- *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Torino: Einaudi, 2007.

Schirripa, Pino

- *La vita sociale dei farmaci. Produzione, circolazione, consumo degli oggetti materiali della cura*, Lecce: Argo, 2015.

- “Delle ricette e di altri destini. L’antropologia del farmaco tra prescrizione, uso e resistenze”, in S. Fainzang, *Farmaci e società. Il paziente, il medico e la ricetta*, Milano: Franco Angeli, 2001, pp. 143-148.

Scheper-Hughes, Nancy; Lock, Margaret M.

- “The Mindful Body: A problem to Future Work in Medical Anthropology”, *Medical Anthropology Quarterly*, 1, 1, 1987, pp. 6-41.

Schuyt, Florentio

- *Renatus Descartes de homine*, Leida, 1662.

Stafford, Barbara M.

- *Body Criticism: Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*, Cambridge: MIT Press, 1991.

Wilkinson, Michael

- “Pentecostalism, The Body, and Embodiment, in M. Wilkinson”, P. Althouse, eds. *Annual Review of the Sociology of Religion*, 8, Pentecostals and the Body, Koninklijke Brill NV, Leiden, pp.17-35, 2017.

William, Andrew,

- “Spiritual landscapes of Pentecostal worship, belief and embodiment in a therapeutic community: New critical perspectives”, *Emotion, Space and Society*, 19, pp.45-55, 2015.

Wittgenstein, Ludwig

- *Ricerche filosofiche*, Torino: Einaudi, 1967.

Zeiler, Kristin

- “A phenomenological analysis of bodily self-awareness in the experience of pain and pleasure: on dys-appearance and eu-appearance”, *Medicine, Health Care and Philosophy*, 13, 4, 2010, pp. 333-342.

## **Lo strumento antropologico nella stesura di progetti di cooperazione e sviluppo: il caso di Ampitilova e di Aranta in Madagascar**

Giuseppe Garro

**The anthropological tool in drafting cooperation and development projects: cases of Ampitilova and Aranta in Madagascar**

### **Abstract**

This study is focused on the role of anthropology as a tool to carry out cooperation and development projects used for programs aimed at the developing countries. It was very interesting in this study, trying to understand the interchange methods that contribute to the construction of worlds of meanings in which actors, organizations, local and transnational communities participate together. In the first part of the study, the methodological and theoretical tools used during the analysis are presented, while, in the second part, the gradual execution of the agricultural, economic and social development program is analysed. To do this, an ethnographic survey was carried out between the villages of Ampitilova and Aranta (located in the province of Mahajanga in Madagascar).

**Keywords:** Agriculture, Anthropology, Cooperation and Development, Madagascar

### **Introduzione**

L'antropologia odierna, oltre ad occuparsi delle pratiche culturali del mondo contemporaneo<sup>1</sup>, delle forme di manifestazione del concetto di cultura<sup>2</sup>, delle comunità locali, urbane o extraurbane<sup>3</sup>, si è interessata, recentemente, anche a quelle attività che fanno riferimento all'ampio panorama della cooperazione e dello sviluppo con particolare riguardo ai progetti legati all'aiuto umanitario, in quelli che oggi vengono definiti Paesi in Via di Sviluppo<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. Augé, Colleyn, 2006.

<sup>2</sup> Cfr. Remotti, 2011.

<sup>3</sup> Cfr. Favole, 2015.

<sup>4</sup> Atlani-Duault, 2005; Atlani-Duault, Vidal 2009; per le riflessioni italiane si veda in particolare: Colajanni 1994; Zanotelli, Lenzi, Grillini 2008; Malfatti 2009; Pellicchia e Zanotelli 2010; Declich 2012.

L'eccezione appena utilizzata, di PVS, meriterebbe però un maggiore approfondimento a partire dalla stessa espressione, che insinua un certo grado d'inferiorità fra Paesi, a favore di una concezione che vede nello "sviluppo" un processo continuo che differenzia gli Stati in base al PIL, al potere d'acquisto, all'elargibilità dei prestiti, agli indici di povertà, etc.<sup>5</sup> Del resto, nei testi ufficiali, dall'OCSE all'ECOSOC, passando per l'ONU, il FMI e la Banca Mondiale, oltre che per le diverse istituzioni multilaterali, non troviamo una definizione univoca<sup>6</sup> ma al contrario sono i soli livelli "economici" che insistono a definire la "classifica" dei Paesi, non contando sul fatto che all'interno di ciascun "paese" esistono ad esempio grandi difformità per gradi di reddito, per indici di salute, per istruzione, criminalità, etc.<sup>7</sup>

L'analisi, che di seguito viene presentata, prende in considerazione il ruolo dell'antropologia come strumento direttamente impegnato nella realizzazione di progetti di cooperazione e sviluppo, cercando di cogliere quelle modalità di interscambio che contribuiscono a generare "mondi di significato" in cui vengono condivisi (e dibattuti) codici, tradizioni e percorsi nei quali partecipano attori, comunità, organizzazioni locali e transnazionali.

Nella prima parte vengono presentati gli strumenti metodologici e teorici utilizzati durante l'analisi, mentre, nella seconda, vengono osservate, attraverso un'indagine etnografica, svolta tra i villaggi di Ampitilova e di Aranta (situati nella provincia di Mahajanga in Madagascar, Fig. 1), alcune delle fasi che hanno portato alla definizione generale di un progetto che fa riferimento a un programma di sviluppo agricolo, economico e sociale; in cui, come vedremo, non mancheranno di certo gli interrogativi, le svolte e le ristrutturazioni dell'idea stessa dell'iniziale oggetto progettuale.

### **La valigia per il Madagascar**

Per risolvere alcune problematiche di partenza, e cioè il modo in cui seguire la realizzazione di pratiche e discorsi legati all'avviamento di un progetto agricolo in una regione di cui non sono specialista<sup>8</sup>, le implicazioni in termini di visioni politiche,

---

<sup>5</sup> Cfr. Strangio, 2011.

<sup>6</sup> Cfr. Lautier, 2001.

<sup>7</sup> Cfr. Volpi, 2005.

<sup>8</sup> Sarebbe stato più confortevole tacere sulla mia posizione descrivendo invece i comportamenti, e le idee, di tutti gli *altri* attori, tentando così di non cadere in contraddizioni che si presenteranno lungo il corso dell'analisi, ma la presentazione e la redazione del progetto mi hanno reso attore (in quanto partecipavo ad azioni concrete che hanno determinato la stesura del programma definitivo) e osservatore (in quanto ricavo spunti di riflessione circa l'impiego della professione in un'ottica di aiuto allo sviluppo).

di trasformazioni e ricadute sociali sul contesto locale, la maniera in cui formulare e/o far coincidere gli interessi locali con quelli degli *sponsor* transnazionali, gli effetti e le frizioni che un approccio metodologico anziché un altro avrebbero determinato, ed infine il ruolo della mia posizione (un po' contraddittoria) – in quanto coinvolto nelle attività collettive (delle quali condividevo i propositi, gli sforzi e i rischi) –, mi sono servito di diversi strumenti metodologici che permettono di cogliere la coerenza delle costruzioni di pratiche e discorsi sul mondo dello sviluppo e della cooperazione.



Fig. 1 inquadramento dell'area

La prospettiva di studio di seguito presentata fa riferimento ad un'antropologia “applicata”, esplicitamente coinvolta, che fornisce una competenza diretta, pratica e adeguata a quelle agenzie impegnate attivamente in progetti di sviluppo e cooperazione, al fine di migliorarne la realizzazione sul campo<sup>9</sup>. Per mitigare alcune problematiche inerenti processi etnocentrici legati alla visione di Bourgeois, che vede nello studio dell'etnografo o dell'etnografia prodotta «una certa simpatia nei riguardi della cultura o del popolo che studiano [...]»<sup>10</sup>, è stato indispensabile mediare con la seconda corrente di studi antropologici che si concentra sulla *decostruzione* del “discorso sullo sviluppo” per i quali i progetti di cooperazione hanno l'obiettivo di instillare nelle comunità locali il desiderio di tendere verso una crescita industriale ed economica di stampo capitalista<sup>11</sup>, a scapito delle tradizioni e delle memorie locali intesi come risultanti di processi storici di una specifica area.

<sup>9</sup> Atlani-Duault, 2009; Olivier De Sardan, 1995; Fassin 1996.

<sup>10</sup> Bourgeois, 1995, p. 43.

<sup>11</sup> Cfr. Escobar, 1996; Hobart 1993.

I progetti impiegati all'interno di una «configurazione a sostegno dello sviluppo»<sup>12</sup> però quasi mai tracciano una netta distinzione fra i due poli, ovvero, tra la popolazione locale, da un lato, e le organizzazioni extra-locali, dall'altro. Le circostanze che si muovono alla base dei processi di sviluppo vengono sempre rappresentate dalle connessioni, dirette e indirette, fra gli attori coinvolti sul campo, che a loro volta sono influenzati dalle istituzioni che li rappresentano, dagli enti transnazionali, che oltre a gestire i progetti sul campo coordinano le attività, che procedono alla stesura dei progetti, per un eventuale richiesta di fondi, e da processi di mediazione che definiscono e tracciano confini/scopi.

Su questa prospettiva, la definizione di Nolan, che riassume in tre passaggi le fasi legate ad un progetto di sviluppo (visti come «*improvement, empowerment and participation*»<sup>13</sup>) – facendo riferimento ad uno scambio fra il modo in cui le popolazioni locali, comprendono, accettano e valutano (*improvement*) un'azione esterna, percependo eventuali programmazioni di azioni che creano mutamenti (associati al miglioramento, *empowerment*), si sentono coinvolte (fra differenti membri, gruppi e sottogruppi di una società) nelle decisioni che incidono sulle loro vite nel presente e nel futuro (*participation*) – potrebbe favorire un metodo d'analisi utile per valutare gli effetti sociali di un'azione pianificata che genera “modificazioni” in un determinato ambiente sociale.

### **Nei villaggi di Ampitilova e di Aranta**

Interpellato dalla Congregazione delle Suore di San Giovanni Battista, mi sono recato in Madagascar, dal 20 gennaio al 2 aprile del 2018 (con limiti temporali scanditi dal permesso di soggiorno), con un volo partito da Roma, con scalo a Parigi, ed atterrato ad Antananarivo (la capitale), con lo scopo di redigere un progetto legato allo sviluppo agricolo di un'area acquistata recentemente dalla stessa organizzazione religiosa<sup>14</sup>.

Da Antananarivo, percorrendo per circa 560 km uno degli itinerari più rilevanti della rete viaria malgascia, la RN 4, si arriva, dopo quasi 12 ore, nella provincia di Mahajanga, l'area interessata dal progetto, dove ho trovato alloggio ed ospitalità nel convento della medesima congregazione religiosa.

---

<sup>12</sup> Olivier De Sardan, 2001, p. 731.

<sup>13</sup> Nolan, 2002, pp. 20-21.

<sup>14</sup> La Congregazione delle suore “battistine”, in breve, venne fondata ad Angri (SA) nel 1878, da Alfonso M. Fusco (canonizzato da papa Bergoglio il 16 ottobre del 2016), diventando in poco tempo una comunità religiosa di tipo internazionale. Essa opera infatti in 17 Paesi del mondo: Italia, Stati Uniti d'America, Canada, Brasile, Cile, Zambia, India, Filippine, Corea, Polonia, Argentina, Sud Africa, Malawi, Messico, Madagascar, Moldova e Camerun suddivise a loro volta in Provincie, Vice-Provincie e Delegazioni (Ricciardi, 2016).

Mahajanga è un comune urbano situato nella costa nordoccidentale del Madagascar, alla foce del fiume Betsiboka, capoluogo dell'omonima provincia cui appartengono le regioni di Betsiboka, Boeny, Melaky e Sofia, che si contraddistinguono per una cospicua presenza di micro aree rurali, sia nell'entroterra (per lo più a ridosso della RN 4) che nella parte costiera, con una densità abitativa di oltre 2,5 milioni di abitanti in una superficie di 150.023 km<sup>2</sup>, secondo il *report* della World Health Organization del 2016<sup>15</sup>. La provincia di Mahajanga, che segue la tendenza delle altre provincie del Madagascar (situato al 161 posto, su 189 Paesi, nella classifica stilata da *Human Development Reports*<sup>16</sup>), con una malnutrizione cronica del 47,3% (soprattutto fra i bambini di età compresa tra i 5 e i 59 mesi), un tasso di analfabetismo pari al 64% e un'alta percentuale di popolazione che vive al di sotto della soglia di povertà (che si attesta al 71%)<sup>17</sup>, è una delle aree più disagiate del continente africano.

La congregazione delle suore battistine ha sede ad Ambohimandamina, nella periferia O, a circa 4 Km dal centro della capitale. Immerso in una rigogliosa vegetazione di alberi di mango, il centro, con una estensione di circa un ettaro, è suddiviso in due ambienti specifici, da una parte l'istituto di formazione delle novizie, sorto il 6 febbraio 2000 dov'è ubicata la casa di formazione "Regina Pacis", e dall'altra la Casa del Fanciullo "Alfonso M. Fusco" che accoglie, dal 20 novembre 2009, diverse decine di bambini, poveri e indigenti, provenienti dalla periferia cittadina (ai quali viene data loro la possibilità di nutrirsi e andare a scuola).

Durante i primi giorni ho conosciuto l'organizzazione delle suore battistine malgасe, il loro lavoro/missione *per e nella* comunità locale, la *routine* quotidiana, i luoghi più caratteristici della città, sono poi seguiti i primi incontri con le istituzioni religiose locali (come il vicino centro Don Bosco), le organizzazioni di volontariato e quelle non governative presenti sul territorio.

Ho perciò inteso ed esaminato le diverse esigenze, e aspettative, legate al progetto che, quantomeno nell'idea originaria, prevedeva la costruzione di una seconda casa di formazione per le novizie, questa volta tra i villaggi di Ampitilova – dov'è ubicata l'area (che tra un po' vedremo) – per favorire una relativa gestione del fondo terriero ed aumentare le derrate alimentari utili al fabbisogno della comunità religiosa di Ambohimandamina (con maggior riguardo ai bambini poveri lì ospitati) [Fig. 2].

---

<sup>15</sup> <https://www.who.int/countries/mdg/en/#> (ultima consultazione 23/02/2019).

<sup>16</sup> <http://hdr.undp.org/en/content/human-development-index-hdi> (ultima consultazione 23/02/2019).

<sup>17</sup> I dati INDEX MUNDI inseriscono l'intera area del Madagascar come il terzo paese al mondo sotto la soglia di povertà (71%) con un PIL pro capite di 1,600 dollari giornalieri, attestandosi, nella classifica generale, come il quarto paese più povero al mondo <https://www.indexmundi.com/madagascar/> (ultima consultazione 23/02/2019).



Fig. 2 con le suore della Congregazione presso il terreno di Ampitilova (foto Giuseppe Garro).

La zona agricola acquistata dalla congregazione delle Battistine è situata nel Distretto Rurale II della provincia di Mahajanga. Essa si raggiunge imboccando una delle rarissime strade asfaltate che conducono all'aeroporto nazionale, l'Ave D'Amorovy, lungo la RN4 in direzione N, percorrendo, per circa 6 Km, l'area rurale [Fig. 3].

Ampitilova, a differenza di Mahajanga, non rientra nei canoni generali che definiscono i connotati di una città, al contrario, la popolazione vive e si muove all'interno di micro-aree che si susseguono senza ordine di continuità (quantomeno apparente allo sguardo di un estraneo), in cui sono presenti qua e là diversi fabbricati, per lo più di modeste dimensioni, che ricordano le antiche strutture in legno abitative oggi soppiantate da quelle in lamierino e ferro<sup>18</sup> [Fig. 4]. A fianco di ciascuna

---

<sup>18</sup> Per abitazione si intende un fabbricato con struttura in lamierino o in legno, pareti anch'esse in lamierino o legno con tetto in lamierino o legno coperto da palme intrecciate. All'interno uno o due tavoli, approssimativamente lavorati con l'argilla. Il pavimento è in terra, in un lato il piccolo focolare

abitazione è presente un piccolo apprezzamento terriero, dove si pratica essenzialmente un'agricoltura di sussistenza (*voanjo* arachidi, *voanjobory* ceci, *mangahazo* manioca; *tsia* patata dolce, etc.) e un allevamento quasi sempre esiguo, composto da uno o due zebù (che fungono spesso come animali da trasporto merci o passeggeri). La cornice entro cui ci si muove la comunità di Ampitilova è la classica foresta tropicale composta in prevalenza da alberi di mango (*manga*), di papaya (*papay*), di banane (*akondro*) e numerose altre specie tipiche della flora malgascia, in quello che possiamo definire “villaggio bosco” [Fig. 5].



Fig. 3 particolare del bacino d'acqua del terreno della Congregazione delle Suore di San Giovanni Battista (foto Giuseppe Garro).

All'interno di questo specifico *habitat* abitativo, numerose stradine polverose, di colore rosso, connettono i luoghi e gli spazi entro cui la gente di Ampitilova discute, fa affari, produce alimenti, dirima le controversie e gestisce le impellenze, a

---

domestico. La separazione tra gli ambienti è fatta con teli. La maggior parte dei familiari dorme in un unico ambiente, ed il bagno rappresenta il campo all'aperto dove soddisfare i bisogni.

partire dalla risicata autonomia delle risorse che definiscono anche i rapporti di tipo sociale: come i sistemi locali di solidarietà per l'approvvigionamento idrico, la condivisioni delle sementi e la riproduzione di tecniche tradizionali che influenzano i raccolti a fronte di un'aridità che investe la relazionalità delle risorse messe in campo.



Fig. 4 esempio di abitazione ad Ampitilova (foto Giuseppe Garro).

Il sistema “villaggio bosco” di Ampitilova è caratterizzato da un'estrema eterogeneità e molteplicità di fattori a partire dall'uso delle varietà colturali ivi presenti, non solo quelle domestiche, ma soprattutto nel campo delle erbe selvatiche (con la presenza di piante per combustione, medicinali, alimentari, rituali, etc.). Allo stesso modo gli spazi familiari diventano aree aperte, ospitali nelle relazioni di vicinanza, e, come vedremo, importanti per le diverse forme di scambio.

Ho più volte visitato il campo agricolo, in collaborazione con alcuni docenti di agronomia dell'Università di Mahajanga, analizzato la tipologia del terreno, le colture ivi presenti e quelli da implementare, gli approvvigionamenti idrici, le problematiche relative ai cambiamenti climatici in corso nell'isola e nella regione, le tipologie di lotta fitosanitaria, etc. Come un qualsiasi responsabile di progetto ho aggiornato così il mio taccuino con una lista di cose da preventivare, le relative attrezzature da utilizzare durante l'avviamento dei primi impianti agricoli, i supporti logistici e tecnici utili all'efficienza generale del progetto.

I primi 15 giorni sono così passati per redigere il progetto secondo gli *standard* dal Comitato per gli interventi caritativi a favore del Terzo Mondo della C.E.I. italiana.



Fig. 5 parte dell'agglomerato del "villaggio-bosco" di Ampitilova a ridosso della RN4 (foto Giuseppe Garro).

Ero perciò pronto a somministrare, tra la popolazione locale, i miei questionari, seguendo il metodo quantitativo<sup>19</sup> che avevo già precedentemente preparato, che premeva su alcuni punti fondamentali: la composizione numerica di una famiglia, per determinare il numero dei probabili ricettori dell'iniziativa, e la struttura parenterale, per capire le tipologie di investimento promosse dalle stesse famiglie sui singoli componenti, i gradi di istruzione dei membri, e le eventuali specializzazioni in campo agricolo, o ancora, dal punto di vista agricolo e pastorale, le colture, gli approcci tradizionali e contemporanei sui campi coltivati e sulle tipologie di bestiame allevato.

Ma qui i primi arresti, improvvisi e forse inaspettati. La presenza di un *vazaha* (straniero), pur con un interprete locale, non era ben accetta, e anzi le tante, troppe domande, infastidivano gli interlocutori intervistati.

---

<sup>19</sup> Brown, Tubelle de González, McIlwraith, 2017, p. 10; Cfr. Malighetti, Molinari 2016.



Fig. 6 particolare di abitazione ad Aranta (foto Giuseppe Garro).

Ho perciò deciso di cambiare strategia, promuovendo un approccio qualitativo, più aperto al dialogo su diversi piani e ambiti multidisciplinari<sup>20</sup>, con interviste che aprivano non soltanto al discorso verbale, ma anche all'emozione, a biografie di vita, interposte da lunghi silenzi e sorsi di *ranon'ampango* (acqua calda proveniente dalla cottura del riso) o di caffè. Così, dopo circa un mese di permanenza nel distretto di Ampitilova, la mia presenza sul campo non gravava e sentivo una maggiore possibilità di conoscere il tessuto sociale attraverso un'osservazione cara all'antropologia, quella di tipo partecipata<sup>21</sup>, vivendo quotidianamente le attività lavorative, frequentando i luoghi pubblici, tentando di delineare una zona di comunicazione comune così da permettere all'interlocutore di riconoscersi come intervistatore, provando così a creare e/o suscitare fiducia<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Dovigo, 2005.

<sup>21</sup> Geertz, 1973.

<sup>22</sup> Cfr. Baré, 2001, pp. 111-113.

Anche in quest'occasione i risultati erano insufficienti, se non per alcuni spunti di ricerca che non riguardano questo caso specifico<sup>23</sup>.

I nodi aperti, affinché il progetto avesse prodotto un reale impatto sulla comunità e sul territorio, erano in particolare due: da una parte il coinvolgimento attivo della popolazione locale e dall'altra la sua reale continuità nel tempo. Del resto, un progetto di tipo "assistenzialista" non avrebbe di certo aiutato nessuno. Il problema a cui faccio riferimento, che ha già interessato numerosi autori<sup>24</sup> parte dalla decostruzione di pratiche, e/o attività, di ONG (sia religiose che laiche) che propongono atteggiamenti di tipo neocoloniale/paternalistico<sup>25</sup> che rendono l'altro, il beneficiario (sia esso uno Stato, una comunità, un individuo, etc.), dipendente dagli aiuti<sup>26</sup>. Un semplice intervento di sostegno, da parte di enti o di imprese (prive di un'autonoma vitalità economica – come già accaduto recentemente ad altre organizzazioni no-profit in Madagascar), è da ritenersi dispersivo non solo per le risorse economiche impiegate, ma anche deprimente circa lo spirito d'intraprendenza, di rischio, di cambiamento, che dovrebbe caratterizzare i cittadini e i soggetti economici del sistema promosso e finanziato.

La svolta progettuale è arrivata da Aranta, un villaggio di pescatori situato nella periferia SO di Mahajanga, dove mi ero recato per visitare una modesta scuola di alfabetizzazione primaria costruita e gestita dalla congregazione delle Suore di San Giovanni Battista.

Aranta è un piccolo villaggio di pescatori, che si estende senza ordine di continuità e senza un piano urbanistico, alla periferia S di Mahajanga, in uno dei rami del delta del fiume Betsiboka. È un'area priva di luce elettrica, qua e là un generatore di corrente a gasolio, non esistono ospedali o negozi, difficile da gestire, in quanto, regolarmente, l'alta marea del Canale del Mozambico inonda gli accessi, già precari, alle abitazioni [Fig. 6]. Quest'ultime sono costruite a mo' di palafitta, o su terrazzini (composti prevalentemente da cumuli di plastica), in lamierino, con qualche intervento in muratura nelle fondamenta. L'ambiente interno è sostanzialmente unico, il pavimento rivestito di plastica, che permette una minore umidità notturna e preclude l'accesso ai "gamberetti della sabbia". Tutto si fa al di fuori dell'abitazione (la si sfrutta solo nelle ore del riposo), si cucina, ci si lava e si va in bagno ai piedi dell'Oceano Indiano.

---

<sup>23</sup> In diverse occasioni ho avuto il piacere di partecipare a funzioni religiose tra cui quelle riguardanti le sepolture. Tornerò nei mesi di Luglio e Agosto del 2019 per osservare la *Famadihana* una singolare cerimonia funebre che riporta – per poche ore – il corpo del defunto nel mondo dei vivi.

<sup>24</sup> Ad. es. Arce, Long, 2000; Bierschenk, Chauveau, Olivier de Sardan 2000; in part. Fassin, 1996.

<sup>25</sup> Cfr. Bierschenk, Olivier de Sardan, 2014; Strangio 2011.

<sup>26</sup> Ricordo, in questa prospettiva, un'operatrice di una ONG europea che anziché fornire gli strumenti per gestire un determinato problema si faceva carico di tutte le istanze dei soggetti a lei vicino, diventando una sorta di "mamma generalizzata" (solitamente chiamata dai locali "bonne maman"). In questo caso, il sentirsi "egoisticamente necessaria" ha significato il non ritenere l'altro in grado di avere un rapporto collaborativo alla pari.



Fig- 7 particolare di piroga ad Aranta (foto Giuseppe Garro).

L'economia del villaggio di Aranta è essenzialmente legata alla pesca, effettuata per mezzo delle caratteristiche piroghe a bilanciere con vela quadrata<sup>27</sup> [Fig. 7] e realizzata attraverso diverse tecniche: con reti, con esche o con arpioni. La vendita del pescato avviene presso alcune bancarelle situate ai bordi delle strade (la maggior parte costruite in legno), riforniscono i punti vendita locali (dov'è possibile pranzare con pochi ariary) o i ristoranti sorti negli ultimi anni nella città di Mahajanga. È un'economia di sussistenza, basata sullo sfruttamento delle risorse marine presenti nell'oceano, oggi sempre più precaria, minacciata dalla scomparsa di

---

<sup>27</sup> Gli abitanti di Aranta costruiscono da soli la propria imbarcazione. Inizialmente scavano alcuni tronchi di albero a forma di canoa, quello più grande viene rialzato con l'aggiunta di tavole (quasi sempre dello stesso legno) incatramate, in secondo luogo viene introdotto un bilanciere costruito con un legno duro, collegato con intrecci di cordame vegetale alla struttura principale. Prima di essere varata, alla piroga vengono inseriti due alberi che sorreggono una vela quadrata. Le piroghe possono avere una lunghezza che varia dai 2 ai 9 metri, la grandezza determina così la capacità di carico e di trasporto.

intere foreste di mangrovie, presenti fino alla fine degli anni '80, e generando una radicale diminuzione delle specie presenti nell'ecosistema marino locale.

Grazie all'aiuto e alla mediazione linguistica di alcune suore malgascse, durante alcune visite alla scuola di Aranta, ho avuto l'occasione di intervistare diverse donne che mi hanno spiegato i motivi per cui i propri figli si recavano a scuola in modo saltuario: *abbiamo bisogno di loro per il lavoro, sono molto bravi a riparare le reti da pesca, ogni tanto li mandiamo a scuola non tanto per studiare ma perché abbiano un piatto di riso da mangiare*<sup>28</sup>.



Fig. 8 insieme agli agricoltori di Ampitilova (foto Giuseppe Garro).

---

<sup>28</sup> I bambini iscritti alla scuola di Aranta sono circa 220. Quasi mai frequentano i corsi in maniera assidua, la maggior parte di loro vengono impiegati in diversi lavori per il sostentamento della famiglia (riempiono le buche che si formano lungo le strade, ed aspettano gli automobilisti sul ciglio della strada chiedendo loro qualsiasi cosa – frutta, qualche spicciolo e persino una bottiglia di plastica da utilizzare per trasportare acqua –, sono presenti nelle risaie per l'eradicazione delle specie infestanti, o ancora sono utilizzati come spacca pietre - *mpamaky vato* - nei cantieri stradali, o in quelli edilizi, riducendo grossi massi in ghiaia a colpi di martello). Perciò, quando li ritrovi tra i banchi di scuola sono spesso esausti, poggiano la loro testa sul tavolo e si addormentano, e solo dopo aver ricevuto il piatto di riso, a metà giornata, riprendono la loro vitalità (Cfr. Gardini, 2015).

Ho perciò ripreso il percorso a partire dalle campagne di Ampitilova, da quelle micro-aziende familiari dove insistono modesti lembi di terreno coltivati a manioca, pomodoro, patata dolce, frutti, etc., lasciando da parte, per il momento, le indicazioni degli esperti accademici sui metodi di produzione, sulle colture da impiantare o i sistemi da evitare.

Il mondo che ho scoperto è quello della micro produzione vegetale e del commercio di frutti. Sono stato così a contatto con gli agricoltori locali per analizzare la maniera in cui venivano coltivati campi, quali specie vegetali erano più usate nel campo alimentare e quali i metodi tradizionali di coltura. I campi analizzati sono quasi sempre di piccole dimensioni, solitamente inferiori ai 1000/1500 m<sup>2</sup>, spesso monoculturali, più o meno recintati con palizzate in legno, dove ai margini sorge l'abitazione dell'agricoltore e della sua famiglia. Solitamente, è possibile trovare la presenza di uno o al massimo due zebù impiegati nei lavori di aratura, come bestiame da soma o ancora da macello.

Se dopo circa 40 giorni avevo iniziato ad intuire le linee generali del sistema agrario tradizionale di Ampitilova, dall'altra parte avevo trovato nelle pratiche culturali malgascse la possibilità legata alla continuità del progetto nel tempo [Fig. 8]. La scarsa capacità di utilizzo della carta moneta ha indotto le micro-aziende familiari a scambi di prodotti utili per il fabbisogno alimentare giornaliero all'interno di una fitta rete di relazioni. Così, a titolo d'esempio, l'agricoltore A in contatto con i vicini (B e C) scambia, sotto forma di baratto, i prodotti agricoli più importanti per la dieta giornaliera, attivando una circolazione di beni alimentari che coinvolge sempre gli stessi attori<sup>29</sup> [Fig. 9].

Questa formula, che ricade all'interno della pratica generale del dono<sup>30</sup>, definisce non soltanto gli accordi di scambio tra i prodotti alimentari ma anche gli accordi inerenti i processi matrimoniali o di cooperazione reciproca contro i *dahalo* (banditi)<sup>31</sup> – che tratterò in seconda sede.

Ponendo così in discussione l'idea iniziale sullo sviluppo dell'area agricola acquistata dalla congregazione religiosa, ho avuto l'occasione di confrontarmi con alcuni campo villaggio di Ampitilova al fine di redigere il progetto secondo gli obiettivi definiti dalla CEI definendo le esigenze specifiche dell'area e concentrando l'attenzione su un'economia di tipo circolare<sup>32</sup> nonché sulla sostenibilità dello stesso nel corso del tempo.

---

<sup>29</sup> Importante in questa sede riconoscere un parallelo con Malinowski, 1922.

<sup>30</sup> Cfr. Mauss, 1923-24.

<sup>31</sup> Cfr. Anspach, 2002.

<sup>32</sup> Andersen, 2006, pp. 133-140; Ciani Scarnicci, Marcelli, Pinelli, Romani, Russo, 2015; Geissdoerfer, Savaget, Bocken, Jan Hultink, 2017, pp. 757-768.

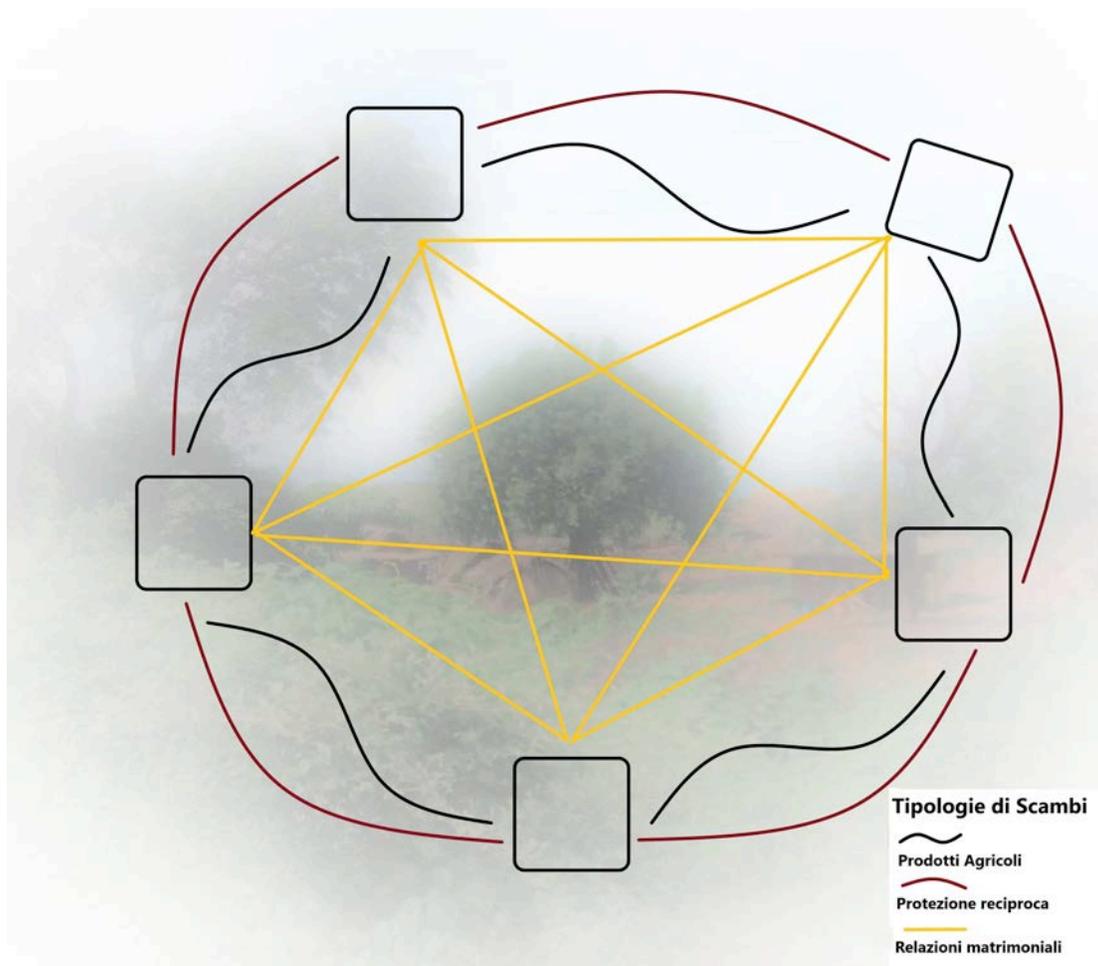


Fig. 9 tipologie di scambio ad Ampitilova.

Il progetto presentato, ed inserito tra i 113 progetti finanziati dall'8x1000 dalla CEI per il 2019<sup>33</sup>, si allontana dall'idea di assistenzialismo alimentare e mette in risalto alcuni processi a favore di un percorso di formazione e avviamento professionale che coinvolge il villaggio rurale di Ampitilova e quello dei pescatori di Aranta, nel rispetto della biodiversità del Madagascar e della tradizione locale. In linea generale, è previsto l'inserimento di 72 giovani inoccupati all'interno del programma affinché imparino a gestire un'azienda agricola, producano generi alimentari ortofrutticoli e di allevamento di qualità ed imparino a trasformare i prodotti raccolti in prodotti elaborati (confetture e/o insaccati).

<sup>33</sup> È il secondo tra i progetti più significativi presentati per l'Africa <https://sictm.chiesacattolica.it/scuola-diritti-giustizia-113-nuovi-progetti-di-sviluppo/> (ultima consultazione 13/03/2019).

Il centro agricolo di Sant'Alfonso Maria Fusco viene così suddiviso in tre grandi porzioni (di circa 3 ha ciascuna), dove al centro è ubicata la casa di formazione e di gestione dell'azienda, con alloggi per gli studenti e relativi spazi per le attrezzature agricole e di stoccaggio.

Nella parte nord è previsto l'impiantato di alberi da frutto (come ad es. avocado, mango, papaya, ananas, banane), nella parte centrale saranno sistemate le installazioni inerenti i diversi sistemi di allevamento (stalle per polli, galline, capre e maiali) mentre nella parte sud, più vicina al bacino d'acqua, saranno poste in essere le diverse culture vegetali locali (*voanjo*, *voanjobory*, *mangahazo*, *cocombre*, etc.); seguendo alcuni modelli stabiliti dall'agricoltura biologica fondamentali per l'alimentazione tradizionale malgascia.

Il sistema che si vuole sviluppare è a caratteristica "circolare" e prevede cambi alimentari che coinvolgono il campo agricolo di Ampitolova con il villaggio dei pescatori di Aranta, Questo tipo di economia solidale, che si muove sui principi del "baratto" (pratica già comune all'interno degli scambi malgasci), darà la possibilità di produrre e scambiare prodotti (ortaggi, frutta, carne e pesce) fra i giovani (e le loro famiglie) impiegati nel progetto.

Gli effetti, siano essi diretti o indiretti, promossi dalla strategia legata ad una "economia circolare" permetteranno di creare un sistema economico solidale, e di scambio di beni primari, che coinvolgerà il centro agricolo di Ampitolova con il villaggio dei pescatori di Aranta, riducendo il bisogno di adoperare la "carta moneta" per gli acquisti alimentari. Così, a titolo di esempio, gli allevatori offriranno il concime ed i prodotti di allevamento agli agricoltori i quali a loro volta ricambieranno con i frutti del loro raccolto (circolazione interna al centro agricolo), e ancora, i prodotti del centro agricolo (carne, frutta e verdure) andranno scambiati con quelli provenienti dal villaggio dei pescatori i quali ricambieranno con quelli provenienti dal mare (circolazione esterna).

Questa forma di partecipazione solidale, e di scambio di beni primari, permetterà di non avere restrizioni alimentari e di rinsaldare parte del senso di appartenenza tra le diverse comunità locali, ad oggi in crisi per i continui furti di bestiame, ed in particolar modo degli zebù (soggetti ad una crescente domanda di carne sia per i centri urbani che per le esportazioni in Cina), per l'impossibilità di accesso alla terra (per la maggior parte dei giovani), o ancora per la connivenza tra *dahalo* e amministratori corrotti<sup>34</sup>, innescando nuovi modelli strategici di economia sociale<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Gardini, 2016, p. 67.

<sup>35</sup> In questa prospettiva sarà importante osservare i risultati delle analisi sui tassi di banditismo criminale e di prostituzione. Inoltre, dalle interviste effettuate in *loco*, la popolazione locale si sentirà partecipe dello sviluppo dell'area agricola e della sua vigilanza, in quanto saranno le stesse famiglie dei giovani allevatori ed agricoltori (con un numero che varia dai 6 ai 10 individui) che, usufruendo dei beni di consumo primario, stringerà un patto solidale con la Congregazione religiosa delle Suore di

Parallelamente ad un aiuto condizionato, derivato da un'assistenza "tecnica" fornita ai soggetti locali direttamente coinvolti, il progetto propone una seconda assistenza questa volta di tipo "economica". Ai giovani che termineranno i corsi (in collaborazione con l'Università Agricola di Mahajanga<sup>36</sup>) sarà data la possibilità di comprare un pezzo di terra da utilizzare per l'avviamento della propria azienda agricola, promuovendo un approccio strategico che fa riferimento agli strumenti del "microcredito" e alla finanza solidale, intesa come strategia d'inclusione sociale in risposta alla crisi del *welfare* che attanaglia fasce di popolazione che vivono al di sotto dei limiti della sopravvivenza<sup>37</sup>.

In questo senso, l'espressione "microcredito" viene intesa come un prestito concesso a categorie "non bancabili" in virtù di contingenze che li rendono "non affidabili" e quindi permetta l'inclusione finanziaria a coloro i quali non possiedono garanzie, patrimoniali o finanziari, secondo gli *standard* del sistema bancario tradizionale<sup>38</sup>.

Il progetto così come delineato sarà in attività a partire dal 2021 quando l'intero centro agricolo avrà ultimato la costruzione delle diverse aree cantierabili previste dal piano progettuale. Tra il 2019 e il 2020 invece continueranno gli incontri formali e informali che attiveranno quelle procedure di interesse che coinvolgeranno le autorità locali, le comunità, i giovani e le loro famiglie, per una fattiva attività d'inclusione sociale. Anche in questa occasione, la presenza dell'antropologo è stata richiesta dalla Congregazione al fine di monitorare e produrre informazioni e analisi sui processi in corso di cambiamento, sulle frizioni e su eventuali correzioni ed integrazioni da apportare.

---

San Giovanni Battista. Il coinvolgimento della popolazione locale diventa così un fattore imprescindibile per la realizzazione del progetto, in tutte le sue fasi e componenti. Infine, rivolgendosi prevalentemente a giovani inoccupati di età compresa tra i 18 e i 25 anni, individuati a partire dal loro grado d'istruzione, dal tasso di povertà familiare e dalla inattività lavorativa, si cercherà di invogliare le nuove generazioni (e le loro famiglie) a seguire i programmi scolastici di base secondo il sistema scolastico vigente. In tal senso si vuole lanciare l'idea secondo la quale grazie agli studi è possibile trovare un lavoro stimolando così le famiglie (che hanno comunque un disperato bisogno di manodopera) a indirizzare i propri figli verso l'istruzione scolastica.

<sup>36</sup> La procedura è in parte la stessa rispetto a utilizzata per l'inizio delle attività delle organizzazioni in queste regioni. Si organizzano riunioni-dibattiti tra gruppi informali, discussioni con i locali e con i loro rappresentanti. In questo caso si propongono informazioni sulla realtà, sulle tecniche sviluppate in altri contesti della regione o dell'Isola, con l'obiettivo di rafforzare una *capacity-building* che coinvolga l'area interessata dal progetto. Queste sessioni di formazione generale, che tengono uniti gruppi informali, semplici cittadini, interlocutori che appartengono ai poteri "pubblici", definirà il numero dei primi corsisti.

<sup>37</sup> Cfr. Lulli, 2008; Rahman 1999a, 1999b; Karim 2008, Guérin, Morvant-Roux, Villareal, 2014.

<sup>38</sup> Crivellaro, 2018, pp. 55-56.

## Conclusioni

A distanza di qualche anno dalle lezioni (del corso di *teorie e campi dell'antropologia*) svolte dal prof. Francesco Remotti all'Università di Torino (a.a. 2011-2012), il quale spronava noi studenti a fare “il giro più lungo” per affrontare le questioni che pesano all'interno del vasto campo delle ricerche etnografiche, anch'io mi sono trovato a compiere: il giro più lungo come via più corta per tornare a casa<sup>39</sup>. Il giro lungo, rispetto al giro corto, può aiutare a concepire il ruolo dell'antropologia nei progetti impiegati a favore di aree fortemente condizionate da fattori ambientali e sociali che rasentano i limiti della sopravvivenza: implica, molto spesso, un addentrarsi, un sostare, un chiedersi «perché»<sup>40</sup> [Fig. 10].



Fig. 10 Alcuni bambini di Aranta che giocano in acque insalubri (foto Giuseppe Garro).

Il ruolo dell'antropologia pone in questione il modo in cui i concetti di cooperazione/aiuto e di sviluppo/progresso che animano gli intendi di

---

<sup>39</sup> Remotti, 1990, p. 19.

<sup>40</sup> Ivi, p. 38.

un'organizzazione (sia essa religiosa o laica) incidono bruscamente sugli sviluppi dei progetti sul campo, mettendo in luce la complessità stessa del sistema della cooperazione. Se da un lato la via breve sembra indicare la strada più semplice per l'utilizzo di fondi al fine di migliorare nell'immediato le condizioni di una determinata area, dall'altro, quella più lunga, aiuta a concepire il modo in cui un progetto può contribuire, per mezzo di un apporto contenutistico e metodologico, ad un'azione di *empowerment* a favore di una popolazione; in collaborazione con la comunità locale, concentrando le azioni, gli strumenti e i *budget* verso obiettivi delineati da una concertazione e mediazione tra gli attori coinvolti, le istituzioni locali (formali e informali) e gli intenti dell'organizzazione transnazionale<sup>41</sup>.

In questo senso, l'apporto e l'approccio sviluppato sul campo protende verso un'antropologia *per* lo sviluppo, intesa come «la trasmissione di conoscenza antropologica all'interno di processi decisionali e di attività pratiche; si tratta in sostanza della formazione antropologica di pianificatori, funzionari o gestori di progetti»<sup>42</sup>. La ricerca antropologica, pur confrontandosi con i soggetti committenti<sup>43</sup>, può suggerire importanti riflessioni al fine di generare processi partecipativi sin dalle prime fase di ideazione di un progetto per poi proseguire, in maniera indipendente, durante lo sviluppo sul campo, provando a stabilire una relazione di scambio tra locali, istituzioni e *management* al fine di mitigare sui processi di cambiamento indotti<sup>44</sup>.

## **Bibliografia**

M.S. Andersen 2006

*An introductory note on the environmental economics of the circular economy*, Sustainability Science, Vol. 2, 1, Springer-Verlag, pp. 133-140.

M. R. Anspach 2002

*A' charge de revanche. Figures élémentaires de la reciprocité*, Ed. Le Seul, Parigi.

A. Arce, N. Long 2000

*Anthropology, Development and Modernities: Exploring Discourses, Counter-tendencies and Violence*, Routledge, Londra - New York.

---

<sup>41</sup> Cfr. Palmisano, 2014, pp. 13-24.

<sup>42</sup> Colajanni, 1994, p. 127.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> Cfr. Colajanni, 2014, pp. 32-34.

L. Atlani-Duault 2005

*Au bonheur des autres: Anthropologie de l'aide humanitaire*, Armand Colin, Parigi.

L. Atlani-Duault, L. Vidal 2009

*Anthropologie de l'aide humanitaire et du développement. Des pratiques aux savoirs, des savoirs aux pratiques*, Armand Colin, Parigi.

M. Augé, J.P. Colleyn 2006

*L'antropologia del mondo contemporaneo*, Elèuthera, Milano.

J.F. Baré 2001

*L'évaluation de l'intervention publique comme exercice d'anthropologie historique*, in J.F. Baré (a cura di), *L'évaluation des politiques de développement. Approches pluridisciplinaires*, L'Harmattan, Parigi, pp. 91-120.

T. Bierschenk, J.P. Chauveau, J.P. Olivier de Sardan 2000

*Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*, APAD/karthala, Marsiglia -Parigi.

T. Bierschenk, J.P. Olivier de Sardan, 2014

*Ethnographies of Public Services in Africa: An Emerging Research Paradigm*, in T. Bierschenk, J.P. Olivier de Sardan (a cura di), *States at Work: Dynamics of African Bureaucracies*, Brill, Leiden, pp. 35-65.

P. Bourgeois 1995

*In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*, Cambridge University Press., Cambridge.

N. Brown, L. Tubelle de González, T. McIlwraith (a cura di) 2017

*Perspectives: An Open Invitation to Cultural Anthropology*, American Anthropological Association, Arlington.

M. Ciani Scarnicci, A. Marcelli, P. Pinelli, A. Romani, R. Russo, 2015

*Economia, ambiente e sviluppo sostenibile*, FrancoAngeli, Milano.

F. Crivellaro 2018

*Cosa circola nel microcredito? La dimensione del dono nelle nuove pratiche di finanza solidale*, in *Dada Rivista di Antropologia post-globale*, speciale n. 1, *Debito e Dono*, pp. 53-

A. Colajanni 2014

*Ricerca "pura" e ricerca "applicata". Antropologia teoretica e antropologia applicativa a un decennio dall'inizio del terzo millennio*, in *Dada rivista di antropologia post-globale*, anno V, speciale 2, *Antropologia Applicata*, pp. 25-40.

A. Colajanni 1994

*L'antropologia dello sviluppo in Italia*, in Colajanni (et al.) *Gli argonauti: l'antropologia e la società italiana*, Armando, Roma.

F. Declich (a cura di) 2012

*Il mestiere dell'antropologo. Esperienze di consulenza tra istituzioni e cooperazione allo sviluppo*, Carocci, Roma.

F. Dovigo (a cura di) 2005

*La qualità plurale. Sguardi transdisciplinari sulla ricerca qualitativa*, FrancoAngeli, Milano.

A. Escobar 1996

*Encountering Development: the Making an Unmaking of the Third World*, Princeton University Press., Princeton.

A. Favole 2015

*La bussola dell'antropologo. Orientarsi in un mare di culture*, Laterza, Roma-Bari.

D. Fassin 1996

*L'essentiel, c'est de participer. «Démocratie locale» et «santé communautaire» dans les villes du tiers-monde*, in «Les Annales de la Recherche Urbaine», n. 73, pp. 4-13.

M. Gardini 2015

*I figli di Lendrema: schiavitù e post-schiavitù in Madagascar*, in *Mondo Contemporaneo*, 2, pp. 65-87.

M. Gardini 2016

*I limiti della risaia: centralizzazione politica, banditismo e sovranità in Madagascar*, in *Antropologia*, Vol. 3, n. 2, pp. 61-80.

C. Geertz 1973

*The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.

- M. Geissdoerfer, P. Savaget, N. Bocken, E. Jan Hultink, 2017  
*The circular economy. A new sustainability paradigm?*, in «Journal of Cleaner Production», n. 143, pp. 757-768.
- I. Guérin, S. Morvant-Roux, M. Villareal (a cura di) 2014  
*Microfinance, Debt and Over-Indebtedness. Juggling with money*, Routledge, New York.
- M. Hobart 1993  
*An Anthropological Critique of Development: the Growth of Ignorance*, Routledge, Londra.
- L. Karim 2008  
*Demystifying Micro-Credit. The Grameen Bank, NGOs, and Neoliberalism in Bangladesh*, in *Cultural Dynamics*, 20, 1, pp. 5-9.
- B. Lautier 2001  
*Sous la morale, la politique. La Banque mondiale et la lutte contre la pauvreté*, in «Politique africaine», n. 82, pp. 169-176.
- F. Lulli 2008  
*Microfinanza, economia popolare ed associazionismo in Africa Occidentale. Uno sguardo al femminile*, Editori Riuniti, Roma.
- F. Malfatti 2009  
*Formazione istituzionale, ricerca e documentazione per lo sviluppo agroforestale sostenibile delle comunità mapuche dell'area di Coñaripe, Cile*, in *Quaderni di Thule*, n. VIII, vol. Atti del XXX Convegno Internazionale di Americanistica, pp. 49-59.
- R. Malighetti, A. Molinari 2016  
*Il metodo e l'antropologia. Il contributo di una scienza inquieta*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- B. Malinowski 1922  
*Argonauts of the Western Pacific*, Routledge, London.
- M. Mauss, 1923-24  
*Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in «Année Sociologique», Seconde Série, Tome I, 1923-1924, Parigi.

R. Nolan 2002

*Development anthropology. Encounters in the real world*, Boulder, Oxford.

A.L. Palmisano 2014

*Committed, engaged e applied anthropology*, in *Dada rivista di antropologia post-globale*, anno V, speciale 2, *Antropologia Applicata*, pp. 13-24.

U. Pellecchia, F. Zanotelli (a cura di) 2010

*La cura e il potere*, Ed. It., Firenze.

A. Rahman 1999a

“*Micro-credit Initiatives for Equitable and Sustainable Development: Who Pays?*”, *World Development*, 27, 1, pp. 67-82.

A. Rahman 1999b

*Women and Microcredit in Rural Bangladesh: Anthropological Study of the Rhetoric and Realities of Grameen Bank Lending*, Westview Press, Boulder.

F. Remotti 1990

*Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino.

F. Remotti 2011

*Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Laterza, Roma-Bari.

A. Ricciardi 2016

*Da Angri al mondo il sorriso di Dio: Alfonso Maria Fusco (1839-1910)*, a cura di Lina Pantano, Progetto 2000, Cosenza.

J. P. Oliver De Sardan 1995

*Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Karthala, Parigi.

J. P. Oliver De Sardan 2001

*Le «développement participatif»: ni solution miracle ni complot néo libéral*, in *L'État en Afrique: entre le global et le local*, «Afrique Contemporaine», numero speciale, 199, pp. 148-156.

D. Strangio 2011

*Da colonie a paesi in via di sviluppo. L'evoluzione dei sistemi economici dalla colonizzazione alla globalizzazione*, Mondadori, Milano.

*Dada Rivista di Antropologia post-globale*, semestrale n. 1, Giugno 2019

F. Volpi 2005

*Introduzione all'economia dello sviluppo*, Franco Angeli, Milano.

F. Zanotelli, F. Lenzi-Grillini (a cura di) 2008

*Subire la cooperazione? Gli aspetti critici dello sviluppo nell'esperienza di antropologi e cooperanti*, Edit, Firenze.

## **La trance messa alla prova Aspetti interculturali all'incrocio di saperi**

Stefano De Matteis

### **The trance put to the test**

#### **Abstract**

The ritual which is here examined is performed over a long stretch of time, starting in January and ending on Easter Monday with the great pilgrimage to the sanctuary of Madonna dell'Arco (located in Sant'Anastasia, a small municipality in the Metropolitan City of Naples). The faithful come from all over Campania, after the carrying out of several ritual steps which are tiring and spectacular at the same time.

As soon as they pass the threshold of the sanctuary, devotees collapse to the ground. This is not to be considered an epileptic fit. It's a crisis, a loss of presence, an abandonment.

Our case study is compared to others that are very different from each other, in all of which the ritual practice is performed by the lower strata of a marginal population: from rites taking place in central Australia to the most famous Haitian vodù or Brazilian candomblè. This comparison shows that also in our case we have physical alterations comparable to those happening in what we generically call trance, followed by possession or ecstasy.

All this leads us to identify the "base line" of trance as a particular body technique.

A consideration that might help us to better define the concept of trance, a notion that is troublesome as well as cumbersome and maybe generic.

**Keywords:** ritual, trance, performance, experience, imitation

Della trance si possono dare molte definizioni. È una condizione che può colpire uno o più individui, isolatamente o collettivamente. E ha come effetto la modificazione del modo di controllarsi della persona con stati di alterazione, abbandono, aperture a disponibilità inattese, irrigidimento... Si distingue dalle forme meramente psicopatologiche in quanto è di solito inserita in un contesto e in una tradizione rituale che dà ai suoi adepti regole più o meno precise, in quanto vive all'interno di un sistema di credenze condivise.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Rouget enumera cinque caratteristiche per riconoscere la persona in trance: «1) non è nel suo stato abituale; 2) è alterata la sua relazione con quanto la circonda; 3) è in preda a certi disturbi neurofisiologici; 4) le sue facoltà sono – realmente o immaginariamente – accresciute; 5) tale incremento si manifesta attraverso azioni o comportamenti osservabili dall'esterno», cfr., Gilbert

In questa sede cercheremo di mettere la trance «en question»,<sup>2</sup> analizzandola come una costruzione: in quanto – come sostiene Roberte Hamayon – «Non è, comunque, indifferente che la trance sia non una categoria indigena ma una categoria costruita per l'analisi».<sup>3</sup>

Cominceremo dall'analizzare una particolare etnografia comparandola con casi molto diversi per verificare come – a parità di processo e di comportamento – si realizzi una sorta di vuoto e di assenza cui, nel nostro caso, non segue alcun cambiamento. E questo perché «le manifestazioni variano così tanto da una società all'altra, che il “fondamento naturale” si perde nella generalità, nella confusione, nella neutralità e nella contraddizione. Una ragione di più in favore dello studio delle rappresentazioni, il solo a poter rendere conto di questa diversità».<sup>4</sup>

Proveremo a utilizzare la trance come una sorta di passaggio, una procedura tecnica e fisica, fatta di azioni e ripetizioni, di gesti e movimenti, che produce una modificazione della percezione e dello stato psicofisico. La trance viene così a configurarsi come un percorso, un processo frutto di una sequenza di azioni e gesti che si offre come il grado zero che permette di procedere verso il superamento del proprio stato abituale.

Cominceremo col mettere questo concetto alla prova dei fatti intrecciando riferimenti etnografici molto distanti tra loro in modo da confrontare – un po' *à la* Bateson – etnografie e prospettive disparate, ascoltando in particolare etnografi che guardano la trance come teatro e teatranti che leggono le antropologie del rito.<sup>5</sup>

Tenendo conto della fondamentale complementarità che unisce rito e teatro che trovano sempre più sintonia nel concetto di performance,<sup>6</sup> proveremo a metterci

---

Rouget, *Musica e trance. I rapporti fra musica e fenomeni di possessione*, trad. it. di G. Mongelli, Torino, Einaudi, 1986, p. 27.

<sup>2</sup> Come fa Roberte Hamayon, *Pur en finir avec la «trance» et l'«extase» dans l'étude du chamanisme*, in «Étude mongole et sibérienne», 26, 1995, *Variations chamanique 2*, présenté et coordonné par Marie-Lise Beffa et Marie-Dominique Even, pp. 155-189 (versione francese rivista e aumentata di *Are “trance”, “ecstasy” and similar concepts appropriate in the study of Shamanism?*, in «Shaman», I, 2, 1993, pp. 3-15 e raccolto poi in *Shamanism and performing arts*, a cura di Tea-gon Kim e Mihály Hoppál, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1995, pp. 17-34.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 164-165.

<sup>5</sup> Su questi argomenti rimandiamo anche al recentissimo *Antropologia, teatro e trance*, a cura di Antonio Luigi Palmisano, Bologna, I libri di Emil, 2019.

<sup>6</sup> Sull'argomento esiste una vasta bibliografia. Oltre agli studi di Victor Turner (mi riferisco in particolare a: *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York, Performing Arts Journal Publications, 1982, trad. it. di Paola Capriolo, *Dal rito al teatro*, a cura di Stefano de Matteis, Bologna, Il Mulino, 1986; *The Anthropology of Performance*, New York, PAJ Publications, 1986, trad. it. di Stefano Mosetti, *Antropologia della performance*, a cura di Stefano De Matteis, Bologna, Il Mulino 1993) segnalo la prospettiva che ne diede anni fa Stanley J. Tambiah quando si era interrogato sull'aspetto duplice dei rituali intesi come rappresentazione in *A performative Approach to Ritual*, in «Proceedings of British Academy 1979», 65, 1981, pp. 113-169, ora in *Culture, Thought and Social*

all'incrocio di queste strade che rimandano a quella "relazione pericolosa" tra rito e teatro che ha una storia lunga di contatti e interferenze per entrambe le discipline – e che prenderemo in considerazione solo sommariamente nelle pagine che seguono.<sup>7</sup> Non è forse un caso che le riflessioni sugli aspetti teatrali di quei rituali che hanno la trance e, di seguito, la possessione e lo sciamanismo come categorie centrali siano state le più dense, utili e cogenti.

Ovviamente eviteremo di soffermarci sulla antitesi più banale, quella nata all'insegna di una presunta *verità* del rito, come frutto "puro" di un processo sociale, come *fatto* originale, contrapposto alla *finzione* del teatro che, in quanto elaborato "bastardo", tra invenzione culturale e rispecchiamento artistico, cancella ogni forma di sincerità. Le cose non si risolvono all'interno di questa dicotomia semplificatrice. Per evitare le trappole che questa comporta potremmo cominciare con il formulare una prima domanda elaborando diversamente gli assunti formulati da Tambiah anni orsono: nei rituali che come antropologi osserviamo e studiamo quanto c'è di *teatralmente costruito*? Porre la questione in questi termini ci permette di rimandare a qualcosa che viene preparato, elaborato, organizzato, ripetuto e rifatto da un gruppo di persone all'insegna di una rappresentazione pubblica a "vantaggio" di se stessi e della platea che li circonda. Il concetto di "costruzione" ci consente inoltre di ampliare i confini, perché riguarda il rito come il teatro e pertiene genericamente tutti gli ambiti della cultura e delle culture in genere. Ma fermiamoci qui: siamo solo agli inizi e abbiamo già tirato in ballo una fin troppo ricca catena di concetti, che ci paiono comunque strumenti indispensabili per delineare lo sfondo e il panorama per le argomentazioni che affronteremo e che sono da considerare le coordinate di riferimento dei ragionamenti che stiamo per intrecciare. Trasferiamoci quindi sul campo e ripartiamo da quanto viene "teatralmente costruito" in un particolare rito e nelle relative pratiche sociali.

---

*Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985, pp. 123-166 edizione it. a cura di Luisa Leonini, *Rituali e cultura*, Bologna, il Mulino, 1995, pp. 123-191, da cui si cita il seguente passo: «Da una parte, si può dire in generale che un rituale pubblico riproduce nella ripetizione delle sue celebrazioni certe sequenze stereotipate e all'apparenza invariante, come la recitazione di formule, o l'obbedienza a determinate regole di etichetta, e così via. Dall'altra ogni antropologo che abbia fatto ricerche sul campo sa che nessuna celebrazione di un rito, per quanto rigidamente prescritta, è esattamente identica a un'altra, perché è influenzata dai processi peculiari al modo di recitare del singolo specialista orale, e da certi fattori variabili come le caratteristiche sociali e le circostanze in cui si trovano gli attori (a parte gli eventi meramente accidentali e imprevisti) e che possono influenzare aspetti, come per esempio l'affluenza e l'interesse del pubblico, la spesa, e così via. È quindi necessario tenere a mente che le feste, i rituali cosmici, o i riti di passaggio, per quanto rigidamente prestabiliti, sono sempre legati alle pretese di status e agli interessi dei partecipanti, e sono quindi sempre aperti a significati contestuali. Le componenti variabili rendono flessibile il nucleo fondamentale di molti rituali», pp. 125-126.

<sup>7</sup> Su questo tema in generale ho in preparazione *Fra rito e teatro*, Imola, Cuepress, 2020, un saggio (con antologia) che affronterà gli snodi principali del dibattito novecentesco.

## Sul campo

Ho passato molti anni a seguire un rito che credo vada considerato come la più imponente cerimonia a tutt'oggi svolta nel Mezzogiorno d'Italia: il pellegrinaggio di Madonna dell'Arco.<sup>8</sup> Si tratta di una rappresentazione collettiva cui partecipano centinaia di migliaia di fedeli che, in Campania, sono ancora chiamati *fujenti* a causa di un lontano mito di fondazione, anche se oggi non li si vede più "fuggire", "scappare" – in una parola, correre. I fedeli sono organizzati in *paranze*, cioè in gruppi di devoti che fanno capo a un'associazione, la cui partecipazione territoriale e virilocale è il primo collante comune.

L'intera struttura cerimoniale è divisa in numerosi segmenti ciascuno dei quali mostra significative aperture alla rappresentazione. Sintetizziamo brevemente i momenti essenziali dell'intera cerimonia.

A partire dalla metà di gennaio tutti i sabato e domenica i *fujenti*, rigorosamente vestiti di bianco e scalzi, escono in gruppi di due o tre per le strade di Napoli e provincia accompagnati da una piccola banda (inizialmente formata da sax e/o tromba e rullante) per la questua nel nome della loro protettrice. Una parte dei soldi raccolti vengono versati al Santuario, altri, oltre che al sostentamento dell'associazione, servono per la costruzione del "tosello": la grande macchina rappresentativa su cui il ritratto o la statua della Madonna è accompagnato dalla raffigurazione di scene o fatti eccezionali o miracolosi presi dalla vita quotidiana: è anche in questo che rintracciamo gli aspetti più immediatamente performativi del rito, pronto a recepire le variazioni e a rispecchiare i cambiamenti da quelli di zona e di quartiere fino a quelli "epocali" come l'attacco newyorkese di Al-Qaeda.<sup>9</sup>

A mano a mano che si approssimano la Pasqua e il giorno consacrato alla Madonna dell'Arco, che è il Lunedì dell'Angelo, il gruppo si accresce (tanto i *fujenti* quanto la banda) e i percorsi di questua si ampliano e si estendono. In prossimità di un quadro o altarino mariano i gruppi si esibiscono in sfilate sempre più organizzate, che chiamano "funzioni".

Tutte le fasi del rituale presentano una componente teatrale molto evidente, ma sono principalmente due quelle che considereremo con maggiore attenzione perché possono aiutarci ad illuminare, da una particolare angolazione, i rapporti tra rito e teatro: il primo riguarda la "funzione", il secondo quei momenti di perdita o

---

<sup>8</sup> Cfr. De Matteis, *La Madonna degli esclusi. Un'indagine su una cultura locale a partir dagli aspetti rappresentativi e performativi di un'azione rituale*, Napoli, D'Auria, 2011.

<sup>9</sup> Il tosello fa la sua apparizione nei giorni precedenti alla Pasqua. E questo è forse l'elemento che riassume una delle più evidenti ragioni "performative": ai rituali del 2002, un gruppo si esibì con l'omaggio ai pompieri come eroi delle Twin Towers, esponendo simbolicamente davanti alla statua della madonna una uniforme del corpo. In altri casi, abbiamo visto scene in cui si rappresentava la liberazione di schiavi dalla prigionia e dalle catene, per scoprire successivamente che si trattava di un omaggio al malvivente locale, recentemente "liberato" e che ne aveva finanziato la costruzione.

“rapimento” che si manifestano nei fedeli al momento dell’ingresso nel santuario alla fine del pellegrinaggio.

La “funzione” diviene sempre più imponente, articolata e strutturata a mano a mano che si avvicina il giorno dedicato alla Madonna e aumenta il numero dei partecipanti. Questi, suddivisi secondo una rigida ripartizione per classi d’età e per genere, sfilano verso il quadro o l’icona posta in strada: prima i bambini; poi le ragazze più giovani che corrono verso l’immagine sacra lanciandosi a terra e componendo una stella; poi gli adolescenti e i ragazzi che mettono in mostra le loro abilità facendo volteggiare bandiere e stendardi sulle teste dei partecipanti, danzando da accosciati, evitando che la sacra immagine tocchi il suolo; per passare infine alle donne mature che camminano tenendosi reciprocamente per i fianchi, prima in piedi poi in ginocchio; e concludere con il grande tosello che riproduce l’immagine sacra e una scena realizzata in cartapesta. Quest’ultimo segmento è quello assolutamente “maschile” e rappresenta l’esibizione virile della forza e della potenza. Il tutto a ritmo di una musica, scelta in modo tradizionale quanto improvvisata, che serve principalmente a dare il passo per cadenzare i movimenti.

Ciascuno dei fedeli deve avvicinarsi al quadro. I portatori con lo stendardo devono ad esempio toccarlo, prenderne l’influsso e, tornando indietro, sempre a ritmo di musica e con un passo dondolante, approssimarsi a chi li segue e aprirgli la strada facendosi di lato.

È nelle settimane precedenti la Pasqua che le *paranze* escono al completo: sono coinvolti tutti i componenti in una sorta di esibizione di potenza rappresentativa data dal numero, dalla capacità del gruppo di far durare la “funzione” il più a lungo possibile e dalla grandezza e ricchezza del tosello. Una paranza veramente importante sarà formata dalle trenta alle cinquanta persone e una funzione dura ben più di mezz’ora.

Per i gruppi più numerosi, il capo paranza impartisce gli ordini: ci sono codici di comunicazione che danno il via all’inizio e soprattutto dettano come e quanto far saltare e “ballare” il tosello.

Ma per fare tutto questo – dalle ridotte uscite di gennaio alla grande sfilata finale – non ci sono “prove” nel senso teatrale del termine, non ci si “prepara”, non si eseguono esercizi o allenamenti. «Si fa» e basta, mi dice più d’uno, «tanto sai come funziona e quello che devi fare». E il capo ti guida.

Ciò apre un problema apparentemente secondario, ma di vitale importanza che non riguarda solo *questo* rito, ma tocca in generale la questione della formazione e della pratica rituale: perché non si tratta di sapere quello che devi fare, ma *come* farlo.

Dal punto di vista dello studio comparato dei rituali, la prospettiva teatrale ci offre qui un importante strumento interpretativo. Jerzy Grotowski sostiene che molti segmenti delle azioni e dei comportamenti rituali sono ben codificati e ben conosciuti

da parte di tutti i partecipanti prima di iniziare; cominciano a conoscere tutto questo quando sono bambini piccoli. Si dice che i vuduisti battono in modo estremamente libero il tamburo, ma in verità esiste una serie di sistemi di scuole diverse di tamburo, si applicano diversi ritmi e diversi modi di suonare il tamburo per diversi tipi di rito, e in modo estremamente preciso si domina il tamburo. Questo è molto chiaro se si vedono i bambini piccoli di 4 o 5 anni che cominciano già a suonare il tamburo; sono talmente allenati fin da bambini piccoli, che sono al tempo stesso liberi e disciplinati.<sup>10</sup>

Proviamo allora a considerare nel nostro caso etnografico la partecipazione dei bambini, che hanno un ruolo attivo con i loro piccoli standardi “a misura”.

Hanno cinque, sei, sette anni e sono impacciati, non sanno muoversi sulla musica e, contemporaneamente, far dondolare lo stendardo. In questi casi si mette in atto la più elementare delle pratiche educative, la più internazionale delle pedagogie, la più fondamentale delle tecniche del corpo pre culturali: l’imitazione. Un adulto li accompagna, li affianca, li precede, in modo da *far vedere, indicare e suggerire* loro come muoversi, come ondeggiare, come fermarsi, come far oscillare il minuscolo ma per loro pesantissimo stendardo. I bambini eseguono guardando l’adulto: hanno un fare serio e compassato, sono molto partecipi del ruolo e si proiettano nello schema rituale con grande sicurezza.

Rappresentano la purezza e l’innocenza e aprono il cammino della vita rituale come della vita sociale. In questo percorso sono guidati e indirizzati dagli adulti: è molto importante vedere come tutto il gruppo segua, aiuti, partecipi per indirizzarli e spronarli. E per educarli. Tutti sono molto attenti e poi, una volta terminato il loro “numero”, i bambini vengono gratificati dall’applauso collettivo.

Questi fanciulletti, mentre sfilano, guardano come il capo paranza, estraneo o parente che sia, ritma il movimento dei piedi sulla musica, come fa ondeggiare il bacino, come orienta il flusso e dondola lo stendardo. E così imitano, ripetono, riproducono. All’adulto spetta una doppia funzione: è lì a indicare le soluzioni tradizionali alle difficoltà che si presentano all’inesperienza e alla mancanza di pratica e, nello stesso momento, offre loro un sistema collaudato dalla pratica e fermato dalla tradizione; inoltre ha sui bambini una funzione autocorrettiva, perché rimedia alle improprietà e accoglie gli interventi individuali che caratterizzano negli anni il proprio modo soggettivo di eseguire quel percorso stabilito.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Jerzy Grotowski, *Tecniche originarie dell’attore*, traduzioni a cura di Luisa Tinti (non rivedute dall’autore), Roma, Istituto del teatro e dello spettacolo. I cattedra di storia del teatro e dello spettacolo, (s. d. ma 1983), p. 4.

<sup>11</sup> Sui processi imitativi che fondano e “costruiscono” culture esiste una vasta letteratura: cito tra questi quello che possiamo ritenere un classico e a me più caro e che reputo il fondamentale: Gregory Bateson, Margaret Mead, *Balinese Character. A Photographic Analysis*, Special Publications of the New York Academy of Sciences, 2, New York Academy of Sciences, New York, 1942.

Come per questo rituale, così per molti altri casi, troviamo la conferma della funzione essenziale di una tecnica valida e diffusa: la pratica imitativa. E questa, come in ogni comunicazione culturale, comincia con l'infanzia.

Su questo tema possiamo immediatamente rimandare a una rosa di autori, molto diversi tra loro, a cominciare ad esempio da René Girard, una delle voci più autorevoli sulla teoria dei processi mimetici, quando afferma che «imitazione e apprendimento sono inseparabili».<sup>12</sup> Cui facciamo seguire una lettura che viene da una visuale diversa, dando ancora la parola a Grotowski:

«Nel rituale c'è anche comunicazione. Innanzi tutto, tutta la struttura del rituale è comunicazione, il rituale non è qualcosa che dice nulla; il rituale è una seduta, una riunione, dove la conoscenza e l'esperienza di più generazioni è in un certo modo rimemorizzata e rivivificata per i viventi, per i contemporanei. E, per esempio, per i bambini che partecipano per la prima, la seconda, la terza volta al rituale, è veramente come la trasmissione di una conoscenza, e anche la trasmissione di una visione del mondo, di una visione della vita: è come una scuola essenziale, una scuola in cui si apprende partecipando e sperimentando, la migliore scuola possibile».<sup>13</sup>

L'imitazione e la mimesi hanno sì una funzione importante relativa all'insegnamento e all'apprendimento. Ma non è l'unica. Una volta acquisito un repertorio di espressioni, incamerato un armamentario di soluzioni comportamentali, queste giacciono sopite nella memoria del corpo per essere poi richiamate all'occorrenza dagli stimoli situazionali. Esiste inoltre una temperatura collettiva comunicata e vissuta dai partecipanti, i quali la apprendono "imitativamente", secondo un sistema che registra proprio i modi della rappresentazione: la loro esperienza fa sì che rinsaldino quel sistema di relazioni emotive e teatrali, che lo rinforzino, facendosi specchio che riproduce quelle emozioni, quelle reazioni, quel particolare sistema di espressione dei sentimenti.

E questo lo si può notare già "normalmente" nelle funzioni. Ma diventa ancora più evidente nel giorno consacrato, con l'ultimo momento dell'esposizione collettiva del gruppo: l'ingresso nel santuario.

Le paranze hanno raggiunto il *limen* e, ferme sulla soglia, aspettano il defluire dei gruppi che le precedono per meglio organizzare il loro ingresso. Una volta che hanno a disposizione tutta la navata centrale del santuario, superano la soglia e cadono in ginocchio o si stendono a terra per percorrerne tutta la lunghezza strisciando, magari con la fronte o con la lingua sul pavimento. Intanto si innalzano i canti di saluto, pianti e lamentazioni fanno da sottofondo modulando il cammino.

---

<sup>12</sup> René Girard, *One Long Argument from Beginning to the End*, 2002, trad. it. di Eliana Crestani, *Origine della cultura e fine della storia*. Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha, Milano Raffaello Cortina Editore, 2003, p. 33.

<sup>13</sup> Jerzy Grotowski, *op. cit.*, p. 70.

Morte e malattie, difficoltà e richieste di aiuto: in quel lungo corridoio centrale del santuario c'è l'esposizione della più ampia e varia casistica relativa alla fatica di vivere.

Il clima è pesante, il dolore è enunciato a parole e lamenti, diventa convulso e a mano a mano si trasforma in un affannoso respiro che ritmicamente coinvolge tutti in una emanazione di calore. Le emozioni vibrano nell'aria, la partecipazione e il coinvolgimento hanno un andamento di alti e bassi, come seguissero la curva di onde che salgono e scendono: pausa, calma, poi alcune grida, la sofferenza viene espressa prima sottovoce come in una nenia poi gridata fino ad arrivare alle urla disperate, seguono svenimenti e corpi che si abbandonano al suolo, uno, due, quattro... poi un silenzio sospeso. Anche qui, l'aspetto imitativo è forte, ma ha una funzione diversa legata all'empatia che coinvolge e trascina.

Prima di procedere oltre nel nostro caso etnografico, soffermiamoci su questo secondo momento, quello relativo all'ingresso nel santuario, dove è immediato *il senso del contagio che travolge i partecipanti, un clima che contamina e influenza tutti i devoti.*

Per verificare gli aspetti corali e collettivi delle azioni rituali, sottoponiamo tutto questo a una verifica lontana e diversa, nel tempo e nello spazio; compariamo quanto accade qui con altre pratiche che ci possono aiutare nella comprensione e trasferiamoci tra alcune tribù dell'Australia centrale. A seguito di un guida particolarmente autorevole: Marcel Mauss.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Affronteremo qui un testo che potremmo definire “minore” nella sua vastissima produzione, ma che per noi ha sempre avuto un grande valore: *L'espressione obbligatoria dei sentimenti* dove evidenzia il formidabile nesso tra obbligatorietà, riconoscimento e rispecchiamento. Nel 1909, Mauss consegna all'editore Alcan la sua tesi sulla preghiera. Ricevute le bozze, decide però di non pubblicare il volume. Anzi, addirittura lo ritira e lo offre agli amici più stretti solo “confidenzialmente”. E non ha mai esplicitamente documentato le ragioni di tale ripensamento. Il testo de *La prière et les rites oraux* ci offre la possibilità di mettere a punto un percorso legato alla fase “forte” dello sviluppo del suo pensiero che procede nell'ordine delle ricerche che vanno citate seguendo la cronologia che ci viene data nell'edizione delle opere presentate da Victor Karady: *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, 1899; *De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives*, 1903; *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, 1904; *L'introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux*, 1906. Cui segue *La prière*. Questo saggio dà grande spazio alle funzioni della preghiera, ai rituali, alle pratiche, con aperture illuminanti. Il saggio cui ci riferiremo, lo possiamo leggere come una sorta di seguito proprio de *La prière*.

## **Australia**

I riti più semplici su cui ci soffermeremo particolarmente, gridi e canti, non hanno un carattere altrettanto pubblico e sociale; tuttavia, sono completamente sprovvisti di qualsiasi carattere di espressione individuale di un sentimento provato in modo puramente individuale [...] In primo luogo a questi gridi e questi canti ci si abbandona in gruppo. In generale, non sono gli individui a emetterli regolarmente, ma il campo.<sup>15</sup>

Ad alcuni riti «semplici» manca ogni espressione dei sentimenti provati in modo soggettivo. Pur non essendo né pubblici né sociali, non sono caratterizzati da espressioni individuali e, in sovrappiù, non sono gli individui ad emettere regolarmente le manifestazioni vocali delle emozioni, ma *il campo*. È come se un campo di forze indipendente da tutti regolasse il funzionamento delle espressioni.

Ma ecco che cominciano a precisarsi i termini della rappresentazione:

«Ma anche tra le donne, *a recitare questa parte, nel vero senso della parola*, non sono quelle che intrattengono relazioni di fatto, figlie, sorelle di discendenza maschile, etc., ma quelle che vengono determinate da certe relazioni di diritto. Sappiamo che di solito sono *le madri* (non bisogna dimenticare che siamo in un paese di parentela per gruppo), le sorelle, e soprattutto la vedova del defunto».<sup>16</sup>

La “recita” dipende dal ruolo prestabilito e dalla collocazione sociale; ma i partecipanti hanno a loro disposizione un ampio repertorio preconstituito, un canovaccio di comportamenti, una partitura di gesti canti e urla. Infatti, lo stesso Mauss fa riferimento a popolazioni che hanno «una quantità convenzionale di pianti e gridi».<sup>17</sup>

Ed arriviamo così a una delle questioni centrali, quella del rapporto tra canovaccio e sincerità, tra recitare una parte ed esibire una verità:

«Notiamo che questa convenzionalità e questa regolarità non escludono affatto la sincerità. Come, del resto, nelle nostre usanze funerarie. Tutto ciò è nello stesso tempo sociale, obbligatorio, e tuttavia violento e naturale; ricerca e espressione del dolore vanno insieme».<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Citiamo dalla versione italiana: Marcel Mauss, *L'espressione obbligatoria dei sentimenti (Rituali orali dei culti funerari australiani)*, in Marcel Granet, Marcel Mauss, *Il linguaggio dei sentimenti*, a cura di Bianca Candian, Milano, Adelphi, 1975, p. 7.

<sup>16</sup> Ibidem, pp. 9-10 corsivo mio.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>18</sup> Ivi.

Convenzioni e regole, partitura o canovaccio, sono tutt'uno con la sincerità e questo perché l'espressione sociale comporta l'obbligo di esprimere determinati sentimenti e in questo non c'è nulla di innaturale, finto o costruito.<sup>19</sup>

Anche i canti di cui si fa cenno<sup>20</sup> sono della medesima natura delle rappresentazioni, cioè «fortemente plasmati in una forma collettiva». Come del resto lo sono anche i contenuti, solo che l'effetto esecutivo è di gran lunga più significativo e partecipativo dei contenuti stessi. Sono stereotipati, hanno un ritmo noto, sono ripetuti all'unisono e tutto questo mescola le caratteristiche fisiologiche con quelle sociologiche. La forza sociale di questi gridi e di questi canti è dettata dalla loro capacità estetica con finalità sacre o addirittura consacrate. Solo che queste azioni rituali, questi gesti, queste urla, questi canti più o meno articolati ed organizzati melodicamente, rispondono sul campo ad uno straordinario risultato: sono efficaci, "funzionano".

Ma andiamo oltre e affrontiamo ora le conclusioni.

Una categoria considerevole di espressioni orali di sentimenti e di emozioni è basata sul collettivo, in un grandissimo numero di popolazioni sparse su tutto il continente. Diciamo subito che questo carattere collettivo non nuoce affatto all'intensità dei sentimenti, al contrario. [...]

Ma tutte queste espressioni collettive, simultanee, con valore morale e con forza obbligatoria dei sentimenti dell'individuo e del gruppo, sono qualcosa di più che semplici manifestazioni; sono segni, espressioni capite, ossia un linguaggio. Questi gridi sono come frasi e parole. Bisogna emetterli, ma se bisogna emetterli è perché li capisca tutto il gruppo.

Dunque è più che un manifestare i propri sentimenti; è un manifestarli agli altri, perché si deve manifestarglieli. Lì si manifesta a se stessi esprimendoli agli altri e per conto degli altri.

Si tratta, essenzialmente, di una simbolica.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Potremmo dire che la società offre il protocollo di soluzioni per poter orientare e dà gli strumenti per affrontare, e cercare di "risolvere", il problema del dolore. In ambito completamente diverso, lavorando tra i comportamenti sociali recitati e pratiche teatrali, ho verificato in una ricerca di campo che aveva Napoli come riferimento che la tradizione si offre come palestra in cui dare le soluzioni prestabilite per l'espressione e la comunicazione di determinati contenuti, e nello stesso tempo, si offre anche come una sorta di laboratorio dove sperimentare possibilità inedite. La tradizione come meccanismo preculturale anche nel caso sollevato da Mauss mantiene le stesse regole di funzionamento. Ovviamente parlando di rappresentazioni del dolore e delle pratiche del cordoglio, il pensiero va immediatamente a Ernesto de Martino e al fondamentale *Morte e pianto rituale* che comunque non affronteremo in questa sede.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 13.

Partiamo da qui e cerchiamo di dare una risposta ai quesiti che abbiamo sollevato all'inizio del saggio e, successivamente, vediamo se possiamo trarne delle considerazioni valide, che si possano applicare anche alla nostra esperienza di campo, relativa al rito dei *fujenti* di Madonna dell'Arco.

«Un grandissimo numero di popolazioni sparse su tutto il continente» esprimono collettivamente le proprie emozioni e costruiscono pratiche condivise fino ad essere considerate obbligatorie: è da qui che dobbiamo partire.

Affermare che sono espressione della collettività rimanda a un sistema di comunicazione filtrato da un numero indefinito di casi particolari; che viene elaborato nel tempo, riproposto e rielaborato dall'esperienza individuale fino a diventare pratica condivisa e a disposizione di tutti. Proprio perché condivisa dalla collettività, è da considerare un'espressione del *campo* nata dai mille rivoli dell'immediatezza e regolata in modo da costruire un protocollo, un sistema, un meccanismo utile a rispondere a precise richieste, relative in questo caso al dolore. La conferma della sua sedimentazione anonima e della sua funzione soggettiva sta nell'efficacia, nella risposta collettiva e nella funzionalità condivisa.

E questa "costruzione", proprio perché elaborata grazie al contributo di mille mani e rafforzata da mille esperienze individuali, non comporta affatto una mancanza di sincerità, un deficit di sentimento o un venir meno di intensità emozionale. Anzi, avviene il contrario.

Anche nel nostro caso, nel momento in cui queste espressioni collettive vengono eseguite all'unisono o in controcanto, composte da azioni simultanee o sfalsate, arricchite da urli e grida che a volte diventano canto collettivo, sono rette dall'obbligatorietà dei sentimenti individuali e collettivi, cessano di essere manifestazioni elementari o semplici riti orali: si trasformano in espressioni capite, in sistema di comunicazione condiviso. In sintesi, sono *un linguaggio* che questo gruppo sociale ha elaborato dove quelle urla sono come frasi e parole: l'obbligo ti condiziona ad emetterle ma le si emette perché tutti le possano condividere.

Se il piano dell'emozionalità si definisce e si afferma a livello di linguaggio e di simbolica, dobbiamo ora provare a guardare a questo fenomeno da un'altra prospettiva: quella ancor più concreta e materiale che riguarda le tecniche del corpo e le azioni fisiche.

### **Assieme ad altri "teatri": Etiopia, Haiti, Africa...**

A partire da gennaio, i fedeli sono sottoposti a un incremento di fatica e alla ripetizione di una prassi gestuale che agita nel tempo si rivela faticosissima. Più ci si avvicina al giorno consacrato e più le "uscite" si intensificano, gli scambi tra i gruppi e le associazioni divengono cerimoniali e a tutto questo si aggiungono le normali attività della vita quotidiana. Nei giorni immediatamente precedenti la Pasqua le

partenze si anticipano e le conclusioni si posticipano, è probabile che si proceda in funzioni per l'intera giornata...

Il lungo tempo d'attesa per arrivare al *limen*, alla soglia, è occupato dalla ripetizione di danze da fermi del tosello: lo si alza, gira su se stesso, procede e retrocede... il tutto al ritmo della musica sempre più insistente.

Tutto questo porta a uno sfiancamento, a una stanchezza eccessiva: i movimenti sono concitati o rallentati a seconda dei casi (sono violenti per gli uomini nell'agitare e far volteggiare gli stendardi o nell'esposizione del tosello, rallentati per le donne nelle funzioni), ma la soglia del controllo emotivo si abbassa sempre di più, la respirazione si fa accelerata e l'affanno è sensibile...

È proprio questa immersione in un «campo» definito, come quello determinato dall'ingresso nella navata centrale del santuario, a favorire una convulsione gestuale: è il punto massimo di una tensione e di una fatica accumulate nei mesi, incrementate inoltre dal procedere ginocchioni, dallo strisciare, dal sostenere faticosamente gli stendardi, con il fiatone dello sforzo, con l'accelerazione del battito collettivo che favorisce l'ultimo passaggio.

Ma, ovviamente, quanto stiamo disegnando non riguarda *solo* questo specifico rito, né è una sua prerogativa esclusiva: si tratta di una procedura condivisa da numerosi altri rituali che presentano una sorta di partitura comune.

Proviamo a paragonare questo ciclo emotivo e fisico, fatto di sentimenti e azioni che toccano un acme di intensificazione massima al raggiungimento della meta, con un'altra «sequenza di movimenti violenti, con emissione rumorosa del fiato»: le parole appena riportate sono tratte dalla descrizione che Michel Leiris fa di una precisa fase del culto degli *zar* in Etiopia: leggendo come è organizzato il *gurri* sembra quasi di trovarsi davanti al comportamento dei nostri devoti.<sup>22</sup> In entrambi i casi troviamo non solo un linguaggio e una simbolica rappresentativa, ma una sequenza di movimenti forti, segnati, ripetuti e accompagnati da un'accelerazione della respirazione.

Da questa prospettiva, come non pensare anche a tante delle immagini dei numerosissimi documentari sulle cerimonie vudu (dall'Africa ad Haiti) che ritraggono le movenze corporee reiterate dei partecipanti ai vari riti di possessione e sciamanismo<sup>23</sup> in cui si possono riconoscere ed evidenziare gli stessi meccanismi:<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Cfr. *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris, Plon, 1958, trad. it. di Mirella Schino, *La possessione e i suoi aspetti teatrali tra gli etiopi di Gondar*, revisione scientifica di Stefano De Matteis, Milano, Ubulibri, 2006<sup>2</sup>, la citazione è a p. 15. Indispensabile è anche Id. *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, 1934; la seconda edizione con l'aggiunta di una prefazione e di note è del 1951, l'ultima del 1981. Cfr. *L'Africa fantasma*, edizione italiana a cura di Aldo Pasquali, introduzione di Guido Neri, Milano, Rizzoli, 1984.

<sup>23</sup> Voglio ricordare quanto suggeriva Romano Mastromattei in merito alla registrazione documentaria o etnografica e in particolare video-filmica che «può riservare delle sorprese, in quanto raccoglie fedelmente ciò che può esser sfuggito alla discontinua attenzione umana», *Aspetti interculturali della possessione*, in «Antropologia», a. I, n. 1, 2001, p. 53, n. 3.

l'aumento nel ritmo dei movimenti, le spalle che ondeggiavano avanti e indietro di continuo, le braccia che seguono armonicamente, la respirazione che diventa sempre più accelerata...<sup>25</sup>

Tutto questo porta alla prima considerazione: il processo fisico-tecnico, i movimenti del corpo, la pratica nelle azioni, la fatica e l'abbattimento delle barriere difensive, ma anche la lunga esposizione al ritmo eccetera producono uno stato eccezionale, come una sospensione, una sorta di liberazione da ogni controllo.

Vorrei dare a questo stato, a questo momento di passaggio, il nome di *abbandono* o di *perdita*: si tratta di termini che rimandano a condizioni che molto hanno in comune con la trance, ma preferisco queste definizioni perché altrimenti si corre il rischio di apparentare quanto stiamo descrivendo alla possessione, mentre credo che questa rappresenti uno degli eventuali passi successivi che però non riguardano direttamente il caso in questione.

Si tratta di momenti di vuoto ma, nello stesso tempo, non certo di totale perdita di coscienza e conoscenza.<sup>26</sup>

Una condizione come questa non corrisponde né precipita immediatamente nella possessione, ma potremmo dire che vi partecipa a livello mediato, cioè apre la strada a un passo successivo in cui la prospettiva culturale della possessione o dello sciamanismo prendono forma. Questa sorta di tecnica emotiva viene cioè a definirsi come una delle caratteristiche che preparano e conducono alla trance.

A denunciare la limitatezza del concetto di trance in rapporto alla varietà di fenomeni cui viene applicato, convergono esperti e studiosi provenienti da diversi campi.

Ad esempio, al quarto convegno dell'International Society for Shamanic Research, organizzato da Roberte Hamayon a Chantilly nel 1997 e dedicato a "Sciamanismo. Prospettive religiose e politiche", fu proprio la stessa curatrice a proporre di «decorbantizzare» il fenomeno, di non guardare più alla *trance* come a un comune denominatore della possessione e dello sciamanismo e di «non lasciarsi più affascinare da quella *mania* che Platone considerava un tipo particolare di follia, un dono degli dei».<sup>27</sup> Alla luce della diversità dei fenomeni che il termine dovrebbe coprire, Roberte Hamayon suggeriva che nell'uso il concetto di trance «si rivela

---

<sup>24</sup> La filmografia è sufficientemente ampia ma rimando a quelli che possiamo considerare i due classici del genere: Maya Deren, *Divine Horsemen. The Living Gods of Haiti* e Jean Rouch, *Les maîtres fous*.

<sup>25</sup> È interessante rimandare a chi, come Katherine Dunham, è stata inviata sul campo a studiare i rituali e successivamente, in quanto danzatrice ha formalizzato azioni, gesti e movimenti in coreografie, disincarnandole totalmente dai riti: cfr. *Vodu. Le danze di Haiti*, a cura di Stefano De Matteis, Milano, Ubulibri, 1990.

<sup>26</sup> Ho affrontato questo argomento in «Don't touch my glasses». *Esperienze antropologiche e immagini allo specchio*, in «Visual History», n. 1, 2013, pp. 89-99.

<sup>27</sup> Cfr. Luc De Heusch, *Con gli spiriti in corpo. Trance, estasi, follia d'amore*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009, p. 21 [*La Trance et ses entours. La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, Éditions Complexe, Bruxelles, 2006].

improprio, innanzitutto a descrivere, e poi a servire come strumento di analisi. L'inadeguatezza, tuttavia, non è una ragione sufficiente per abbandonare un termine, se esso è per altro verso comune e comodo». <sup>28</sup> Bisogna comunque convenire che il principale inconveniente sta nella abusata prospettiva interpretativa che il termine di trance induce. Ancor più in generale, sostiene che i comportamenti derivati da ciò che etichettiamo genericamente come trance, facciano parte di un ampio e vasto gioco teatrale che non è riconducibile a un unico concetto. <sup>29</sup>

Dalla prospettiva del teatro che legge i riti, nella visuale teatrale-rituale, lo stesso Grotowski ha evidenziato quanto la parola trance

«crea un'enorme quantità di confusione. Mi sembra che sia meglio non partire dalla nozione di trance, ma da qualcosa di molto più modesto che noi chiamiamo "attenzione" ». <sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Roberte Hamayon, *Pour en finir avec...*, cit. p. 159.

<sup>29</sup> A differenza di quanto stiamo argomentando, Erika Bourguignon sostiene l'opposizione tra la «trance» come fenomeno individuale e il «possesso». Quest'ultimo viene letto come la ripresa della trance attraverso le rappresentazioni collettive di un gruppo e diventa quindi un fenomeno "culturale": cfr. *Psychological Anthropology. An Introduction to Human Nature and Cultural Differences*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1979, trad. it. di Margherita Cerletti Novelletto, *Antropologia psicologica*, Roma-Bari, Laterza, 1983. Su questi argomenti cfr. Roger Bastide, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, 1972, trad. it. di Alberta Swacy, *Sogno trance e follia*, Milano, Jaca Book, 1976, in particolare pp. 81-99.

L'interpretazione cui stiamo dando forma in questa sede, come una sorta di percorso che muove dalle azioni e dai gesti, cioè dal piano fisico-motorio, per raggiungere l'abbandono e, eventualmente, la trance che, a sua volta, si formalizza ulteriormente nella possessione, possiamo rimandare ad alcune indicazioni bibliografiche utili per ulteriori sviluppi: a partire da Roger Bastide – che fa ricorso alla maschera come mezzo esplicativo e implicito collegamento al teatro – quando analizza le cerimonie per i morti, «Quando il Morto in persona appare, [...] è una Maschera, non un uomo "montato" dal Morto che si vede avanzare, bianco nella notte tropicale, e forse si potrebbe partire da questo fatto, per spiegare la nascita della Maschera, e quindi del teatro; la Maschera è succedanea all'estasi, quando l'estasi è considerata come troppo pericolosa o morbosa; si è posseduti dagli dei, ma si recita il ruolo degli Antenati. Lo si recita proprio per evitare il carattere annientatore dell'incorporarsi del Morto in un vivo», Bastide, *op. cit.*, p. 75. In modo diverso ma comparativamente utile, si potrebbe interpretare il culto di *Mami Wata* come maschera che si rafforza nei suoi trasferimenti migratori: cfr. Roberto Beneduce, Simona Taliani, *Un paradosso ordinato. Possessioni, corpi, migrazioni*, in «Antropologia», a. I, n. 1, 2001, pp. 14-42, sviluppato poi in Roberto Beneduce, *Trance e possessione in Africa. Corpi, mimesi, storia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, dove si toccano numerosi dei temi che qui stiamo affrontando.

<sup>30</sup> Jerzy Grotowski, *op. cit.*, p. 135.

### **Per concludere, torniamo sul campo**

E arriviamo così al momento che ci riguarda, dove possiamo misurarci proprio sul tema centrale che stiamo prendendo in esame, quello stato di abbandono, di perdita cui si può assistere nel santuario di Madonna dell'Arco.

Abbiamo visto finora come i fedeli abbiano agito la loro partecipazione per mesi, costruito percorsi e rappresentazioni con un incremento sfiancante, adottato tutte le regole del linguaggio simbolico individuate da Mauss per raggiungere l'eccesso emotivo nel momento in cui attraversano il corridoio centrale del santuario mariano.

E qui, escludendo le crisi di evidente carattere epilettico, nei numerosissimi altri casi cui abbiamo assistito negli anni, ci siamo sempre trovati davanti a un apice, a un punto di rottura, a un *clou* di tensione esistenziale, che implode nelle persone facendo nello stesso tempo esplodere una crisi che produce abbandono. Inizialmente si percepisce, si "sente" quella densità che crea quella curva del linguaggio che si concretizza come una simbolica proveniente direttamente dal deposito emotivo, per raggiungere l'esplosione con un urlo, uno strepito o una lamentazione e viaggiare verso il precipizio che porta al silenzio, al corpo accasciato in terra.

Abbiamo delineato un tragitto comune, costruito da diverse fasi tutte però rintracciabili in molti altri culti, che condividono la tecnica, il movimento e implicano anche l'insegnamento e l'educazione: si tratta di passaggi e progressioni che conducono a una fase estrema. Per misurarci ancora con i classici, non è un caso che Alfred Métraux affermi che «la trance è preceduta da uno stato di sonnolenza»<sup>31</sup> e che «la fine della trance si manifesta presso il posseduto con dei segni di stanchezza»,<sup>32</sup> descrizioni queste simili alla realtà che ci troviamo davanti nel santuario mariano di Santa Anastasia. Inoltre «questo torpore non dura a lungo, sparisce davanti a un brusco risveglio accompagnato da agitazioni convulse».<sup>33</sup>

Il tutto porta a considerare questi passaggi come la definizione di una tecnica transculturale utile per abbandonarsi alle possibilità, all'apertura verso mondi possibili.

Nei casi noti e studiati dei rituali che guidano verso la possessione e lo sciamanismo, subentrano prospettive culturali che come maschere vengono indossate: i vari e diversi *loa* nel vudu, gli *zar* in Etiopia eccetera. Se il posseduto riceve un re,

---

<sup>31</sup> Alfred Métraux su *La comédie rituelle dans la possession*, in «Diogène», 11, 1955, pp. 26-49, trad. it. di Antonietta Di Vito, in «Antropologia», a. I, n. 1, 2001, p. 121.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 123.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 121.

assumerà i suoi caratteri di xenofobo o di europeo a seconda dei casi; se il possessore è bellicoso i soggetti in crisi si muteranno in soldati, se marinaio in navigatori...<sup>34</sup>

È per questo motivo che si è parlato non solo di maschere, ma di teatralità.<sup>35</sup>

A differenza di questi casi, il nostro può offrire solo l'ignoto e il silenzio. La ragione va forse cercata nell'innesto storiografico e nella stratificazione culturale di un culto che, sebbene sedimentato e strutturato, appare oramai slegato da elementi che possono accomunarlo a un passato con cui solo morfologicamente possiamo trovare forti similitudini e analogie, come i culti di Demetra e Cerere,<sup>36</sup> ma di cui non restano tracce certe; nel pantheon cattolico del culto non ci sono maschere ancora attive e quindi a questi momenti di perdita e di assenza non segue alcuna euforia. A questo silenzio interiore non segue alcuna maschera: il devoto, l'adepto, a seguito dell'abbandono non indossa alcuna rappresentazione nella forma della possessione. Resta nudo e solo.

Anche nelle azioni scomposte cui si assiste nel santuario, nei momenti estremi che accompagnano l'abbandono, i bambini guardano, osservano con lo spaesamento

---

<sup>34</sup> I casi cui fare riferimento sono numerosi, a parte Michel Leiris già citato e Alfred Métraux (vedi nota successiva), rimandiamo almeno a: Maya Deren, *Divine Horsemen. The Living Gods of Haiti*, London-New York, Thames and Hudson, 1953, trad. it. di Cristina Brambilla, *I cavalieri divini del vudù*, Milano, Il Saggiatore, 1959; *The Voodoo Gods of Haiti*, introduction by Joseph Campbell, Frogmore, Paladin, 1975; Roger Bastide, *op. cit.*

<sup>35</sup> E per comprendere questo è proprio la dimensione teatrale che ci torna utile. A partire dalla sua fondazione con il famoso articolo di Alfred Métraux su *La comédie rituelle dans la possession*, cit. Cfr. dello stesso autore anche: *Le Vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958, trad. it. di Adriano Spatola, *Il vodu haitiano*, Torino, Einaudi, 1971; *Itinéraires (1935-1953). Carnet de notes et journal de voyage*, Paris, Payot, 1978, trad. it. di Daniela Garavini, *Itinerari. Sudamerica Haiti Dahomey*, a cura di André-Marcel d'Ans, presentazione di Antonino Colajanni, Torino, Boringhieri, 1981. Naturalmente potremmo trovare antecedenti importanti ad esempio in Lévi-Strauss che ferma alcune regole del *consensus*, a partire da un famoso saggio del 1949 Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Lo stregone e la sua magia*, in «Les temps modernes», IV, 1949, n. 41, pp. 3-24, poi raccolto in *Anthropologie structurale*, Paris, Librairie Plon, 1958, trad. it. di Paolo Caruso, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano, 1966, pp. 189-209. Un testo che prende le mosse dal caso di Quesalid, lo sciamano "per forza" dei Kwakiutl, che apre ancora scenari di grande interesse interpretativo, cfr.: Harry Whitehead, *The hunt for Quesalid: tracking Lévi-Strauss' shaman*, «Anthropology & Medicine», v. 7, n. 2, 2000, pp. 149-168; Quesalid, *Il metodo dello sciamano*, a cura di Stefano De Matteis, Fisciano, LAR Laboratorio Annabella Rossi, 2012.

<sup>36</sup> Da questo punto di vista, pur essendo queste analogie numerose, non mi permettono di essere così definito e sicuro come De Heusch: «affrontavo lo sconcertante fenomeno della transe, questa singolare metamorfosi del corpo su cui avevano da poco attirato l'attenzione i film di Jean Rouch girati in Niger. Notavo come laggiù *la religione sia un teatro danzato, un'esplosione drammatica, un'ebbrezza dionisiaca, una gioia fisica*. Il corpo umano è il veicolo sacro. Gli dèi appaiono sulla terra, si incarnano, "cavalcano" gli iniziati, guidano i loro sobbalzi, prestano loro la propria voce», Luc De Heusch, *op. cit.*, p. 11, corsivo mio.

Lo stesso Métraux si interroga se «la fase convulsiva e spasmodica [della transe], non è forse [...] una sorta di tecnica corporale che provoca l'"illusione" di una possessione divina?», in *La comédie rituelle...*, cit., p. 134.

della paura e con il brivido dell'incontrollato. Ma sono anche affascinati da quella eccezionale esecuzione incarnata dai loro parenti più prossimi: svenire, cadere, agitarsi sul pavimento... resteranno segnati non solo dalle tracce emozionali del momento, ma anche da quelle pratiche specifiche che potranno esplodere in loro stessi nel momento in cui si ritroveranno in quelle condizioni e a quella data temperatura emotiva che ogni anno viene ricreata.

E sono sguardi di attrazione, ma anche di presa di distanza: si tratta di acquisire in quegli attimi il gioco delle parti che fa del fedele una rappresentazione estrema e incontrollata, un devoto che si incammina per una via sconosciuta. Sono attimi, momenti, minuti. Perdersi. Lasciare le fatiche della vita. Lasciare le difficoltà dell'essere nel mondo.

Molti protagonisti sono consapevoli non solo delle crisi di disperazione, ma anche degli abbandoni, ricordano gli svenimenti e gli aiuti ricevuti, hanno presente l'accesso verso il vuoto che li ha coinvolti. È come se si sentissero mancare il terreno sotto i piedi. E poi c'è il ritorno alla vita, sfiancati e distrutti.

Perdere i sensi, ritrovarsi nel vuoto, sensazione di cadere... sono solo alcune delle descrizioni che ho appuntato dalla voce dei protagonisti. Molte altre risentono delle più tradizionali sensazioni di svenimento, o capogiro.

C'è un ulteriore elemento che il rituale mariano condivide con altri culti cui abbiamo fatto riferimento e che va evidenziato.

In questi anni di osservazione ho partecipato al rituale con i più svariati gruppi di devoti. Li ho seguiti, accompagnati, affiancati... Ho preso alla lettera il suggerimento di Roger Bastide<sup>37</sup> e ho raccolto biografie e storie. I tracciati si somigliano molto: si tratta di sottoproletariato marginale, di piccolissimi artigiani, di vite lavorativamente provvisorie, esistenzialmente incerte. Molti di loro fanno della strada lo spazio privilegiato, vi lavorano e ci vivono (abitando anche a livello di strada). La prossimità con la malavita in alcuni casi è forte: molte pagine del mio diario etnografico sono dedicate a chi, in galera, si è fatto tatuare il quadro o il volto mariano sul corpo, «per tenerla sempre con sé». E quasi tutti hanno iniziato da bambini: con i genitori, con qualche parente, con i vicini. Come accennato, il dato territoriale è fondamentale e la virilocalità è determinante, trattandosi di un culto a gestione prevalentemente maschile e che andrebbe rubricato tra le cosiddette feste dei poveri, per richiamare un famoso libro.<sup>38</sup>

Ad esempio Roger Bastide sostiene che i protagonisti e i seguaci di culti come il vudù e il candomblè, per cultura e estrazione sociale, non si dedicano certo all'introspezione in quanto manca loro la scrittura e l'uso della parola scritta. E per

---

<sup>37</sup> Roger Bastide, op. cit., p. 110.

<sup>38</sup> Annabella Rossi, *Le feste dei poveri*, Bari, Laterza, 1969.

questo si sono dotati di «un altro linguaggio» che permette di esprimere la loro ricchezza o complessità e questo «è il linguaggio dei gesti».<sup>39</sup>

A ciò si aggiunge la prospettiva di Métraux, quando sostiene che

«La trance equivale talvolta a un meccanismo di fuga davanti alla sofferenza, o semplicemente alla fatica [...] procura a coloro che vi si rifugiano un mezzo per sfuggire a una situazione spiacevole».<sup>40</sup>

Parallelamente, anche un regista attento all'antropologia come Grotowski, collega questi fenomeni non tanto alle condizioni culturali quanto direttamente alle difficoltà della vita:

«Le sedute di vudù, per la gente che le hanno praticate per almeno due secoli, sono state qualcosa che era la risposta alla sfortuna. E anche oggi la vita ad Haiti non è una vita facile, né dolce, il mondo è considerato come una realtà crudele, come il campo di battaglia di forze, che non sono necessariamente le forze giuste, le forze della giustizia. Molte persone che entrano profondamente nel vudù sono persone che si sentono minacciate, che cercano anzi il salvataggio nel vudù. Gli altri vi entrano giusto perché è una realtà della vita, ma questa vita è severa, è difficile».<sup>41</sup>

Indicazioni che ci guidano verso il grande tema demartiniano della crisi della presenza e della relativa funzione del rito.

Abbiamo cercato di mostrare che nel caso analizzato troviamo mescolati e conviventi, stratificazioni culturali e “dimenticanze” della storia, lasciti culturali, rifiuti e riformulazioni di un passato più o meno recente che rendono questo rito, pur nella sua diversità, vicino e complementare a molti altri che gli sono simili.

Lo si può leggere in tutti i sensi come una straordinaria prova di forza, che si alimenta di una competizione esclusiva per raggiungere il proprio obiettivo, dando quanto più è possibile di sé fino a consumarsi nella foga. E arrivare alla fine completamente esausti all'incontro con il sacro. E lì perdersi.

---

<sup>39</sup> Roger Bastide, op. cit., p. 73.

<sup>40</sup> In *La comédie rituelle...*, cit., p. 129.

<sup>41</sup> Jerzy Grotowski, op. cit., p. 8.

## **Bibliografia**

Bastide, R., (1958), *Il candomblé di Bahia. Rite Nagô*, Paris, Mouton.

Bastide, R., (1972), *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion, trad. it. di A. Cacopardo, *Sogno trance e follia*, Milano, Jaca Book, 1976.

Bateson, G., Mead, M., (1942) *Balinese Character. A Photographic Analysis*, Special Publications of the New York Academy of Sciences, 2, New York Academy of Sciences, New York.

Beneduce, R., (2002), *Trance e possessione in Africa. Corpi, mimesi, storia*, Torino, Bollati Boringhieri.

Beneduce, R., Taliani, s., (2001), *Un paradosso ordinato. Possessioni, corpi, migrazioni*, in «Antropologia», a. I, n. 1, pp. 14-42.

Bourguignon, E., (1979), *Psychological Anthropology. An Introduction to Human Nature and Cultural Differences*, New York, Holt, Rinehart and Winston, trad. it. di M. Cerletti Novelletto, *Antropologia psicologica*, Roma-Bari, Laterza, 1983.

De Heusch, L., (2006), *La Transe et ses entours. La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, Éditions Complexe, Bruxelles, trad. it. di C. Bongiovanni, *Con gli spiriti in corpo. Transe, estasi, follia d'amore*, Torino, Bollati Boringhieri 2009.

de Martino, E., (1961), *La terra del rimorso. Contributo alla storia religiosa del Sud*, Milano il Saggiatore.

de Martino, E., (1973), *Il mondo Magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Boringhieri.

De Matteis, S., (2011), *La Madonna degli esclusi. Un'indagine su una cultura locale a partir dagli aspetti rappresentativi e performativi di un'azione rituale*, Napoli, D'Auria.

De Matteis, S., (2013), «Don't touch my glasses». *Esperienze antropologiche e immagini allo specchio*, in «Visual History», n. 1, 2013, pp. 89-99.

Deren, M., (1953), *Divine Horsemen. The Living Gods of Haiti*, London-New York, Thames and Hudson, trad. it. di C. Brambilla, *I cavalieri divini del vudù*, Milano, Il Saggiatore, 1959.

Deren, M., (1975), *The Voodoo Gods of Haiti*, introduction by J. Campbell, Frogmore, Paladin.

Dunham, K., (1990), *Vodu. Le danze di Haiti*, a cura di S. De Matteis, Milano, Ubulibri.

Eliade M., (1951), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, trad. it. di J. Evola e F. Pintore, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma Mediterranee 1974.

Ginzburg, C., (2006), *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano, Feltrinelli.

Ginzburg, C., (2017), *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Milano, Adelphi.

Girard, R., (2002), *One Long Argument from Beginning to the End*, trad. it. di E. Crestani, *Origine della cultura e fine della storia*. Dialoghi con P. Antonello e J. C. de Castro Rocha, Milano Raffaello Cortina Editore, 2003.

Grotowski, J., (1983) *Tecniche originarie dell'attore*, traduzioni a cura di L. Tinti (non rivedute dall'autore), Roma, Istituto del teatro e dello spettacolo. I cattedra di storia del teatro e dello spettacolo, (s. d. ma 1983).

Hamayon, R., (1995), *Pur en finir avec la «trance» et l'«extase» dans l'étude du chamanisme*, in «Étude mongoles et sibérienne», 26, *Variations chamanique 2*, présenté et coordonné par M.-L. Beffa et M.-D. Even, pp. 155-189 (versione francese rivista e aumentata di *Are "trance", "ecstasy" and similar concepts appropriate in the study of Shamanism?*, in «Shaman», I, 2, 1993, pp. 3-15 e raccolto poi in *Shamanism and performing arts*, a cura di T. Kim e M. Hoppál, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1995.

Leiris, M., (1934), *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, la seconda edizione con l'aggiunta di una prefazione e di note è del 1951, l'ultima del 1981, ed. it. a cura di A. Pasquali, *L'Africa fantasma*, Milano, Rizzoli, 1984.

Leiris, M., (1958), *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris, Plon, trad. it. di M. Schino, *La possessione e i suoi aspetti teatrali tra gli etiopi di Gondar*, revisione scientifica di S. De Matteis, Milano, Ubulibri, 2006<sup>2</sup>.

Lévi-Strauss, C., (1949), *Lo stregone e la sua magia*, in «Les temps modernes», IV, 1949, n. 41, pp. 3-24, poi raccolto in *Anthropologie structurale*, Paris, Librairie Plon,

1958, pp. 183-203, trad. it. di P. Caruso, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano, 1966, pp. 189-209.

Lewis, I.M., (1971), *Estatic religion. An anthropological study of spirit possession and shamanism*, Baltimore, Shapera.

Lewis, I.M., (1986), *Religion in context. Cults and charisma*, Cambridge, Cambridge University Press.

Mastromattei, R., (2001), *Aspetti interculturali della possessione*, in «Antropologia», a. I, n. 1.

Mauss, M., (1975), *L'espressione obbligatoria dei sentimenti (Rituali orali dei culti funerari australiani)*, in Granet, M., Mauss, M., *Il linguaggio dei sentimenti*, a cura di Bianca Candian, Milano, Adelphi.

Metraux, A., (1955), *La comédie rituelle dans la possession*, in «Diogène», 11, 1955, pp. 26-49, trad. it. di A. Di Vito, in «Antropologia», a. I, n. 1, 2001, pp. 119-138.

Metraux, A., (1958), *Le Vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958, trad. it. di A. Spatola, *Il vodu haitiano*, Torino, Einaudi, 1971.

Metraux, A., (1978), *Itinéraires (1935-1953). Carnet de notes et journal de voyage*, Paris, Payot, trad. it. di D. Garavini, *Itinerari. Sudamerica Haiti Dahomey*, a cura di A.-M. d'Ans, Torino, Boringhieri, 1981.

Palmisano, A.L., (2019), a cura di, *Antropologia, teatro e trance*, Bologna, I libri di Emil.

Quesalid, *Il metodo dello sciamano*, a cura di S. De Matteis, Fisciano, LAR Laboratorio Annabella Rossi, 2012.

Rouget, G., (1986), *Musica e trance. I rapporti fra musica e fenomeni di possessione*, trad. it. di G. Mongelli, Torino, Einaudi.

Shirokogoroff S. M., (1935), *Psychomental complex of the Tungus*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Tambiah, S.J., (1981), *A performative Approach to Ritual*, in «Proceedings of British Academy 1979», 65, pp. 113-169, ora in *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985,

*Dada Rivista di Antropologia post-globale*, semestrale n. 1, Giugno 2019

pp. 123-166 edizione it. a cura di L. Leonini, *Rituali e cultura*, Bologna, il Mulino, 1995, pp. 123-191.

Turner, V., (1982), *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York, Performing Arts Journal Publications, trad. it. di P. Capriolo, *Dal rito al teatro*, a cura di S. De Matteis, Bologna, Il Mulino, 1986.

Turner, V., *The Anthropology of Performance*, New York, PAJ Publications, trad. it. di S. Mosetti, *Antropologia della performance*, ed. it. a cura di S. De Matteis, Bologna, Il Mulino 1993.

Whitehead, H., (2000), *The hunt for Quesalid: tracking Lévi-Strauss' shaman*, «Anthropology & Medicine», v. 7, n. 2, pp. 149-168.

## **AUTHORS**

MATTEO CANEVARI è Professore a contratto di Antropologia Culturale presso l'Università degli Studi di Pavia dall'a.a. 2012 e membro del comitato di direzione della International Summer School della sezione spettacolo, Università degli studi di Pavia e socio della SIAA. Ha svolto attività di ricerca sul campo presso la Chiesa "Vivere in Cristo" di Pavia e nel Rione Scala di Pavia nel quadro del progetto di riqualificazione urbana promosso da Università di Pavia e Comune di Pavia. È autore della monografia *Lo specchio infedele. Prospettive per il paradigma teatrale in antropologia*, Mimesis, Milano 2015 e di saggi sulle maggiori riviste italiane, tra cui: *Il movimento pentecostale e il senso comune. Un'indagine socio-antropologica*, in *Annali di Studi Religiosi*, n. 19, 2018; *La malattia epocale. Simone Weil e Georges Bataille di fronte al nazifascismo*, in *Segni e Comprensione*, n. 85, gennaio-aprile 2015; *L'impensato in cui viviamo. Estraneità, socialità, interculturalità*, in *Fenomenologia e Società*, 3, luglio-settembre 2013; *Tra cielo e terra – Questioni identitarie in tre esempi di strategia politica al femminile nell'India contemporanea*, in *Politica e Società*, 2, aprile-giugno 2009; *Sofferenza, malattia e sovranità – Una lettura attraverso Georges Bataille*, in *Aut-Aut*, 301-302 gennaio-aprile, 2001.

GIUSEPPE GARRO si laurea in Scienze Antropologiche e Storia delle Religioni all'Università Alma Mater Studiorum di Bologna e consegue la magistrale in Antropologia ed Etnologia Culturale presso l'Università degli Studi di Torino. Partecipa come relatore a diversi convegni e workshop dedicati ai beni culturali del territorio siciliano. È autore di diversi saggi e libri di genere scientifico e divulgativo. È responsabile del progetto di valorizzazione e fruizione della Rete Ecomuseale Valle dell'Anapo per il sito UNESCO di Pantalica. È project-manager del progetto di avviamento e formazione agricola per giovani inoccupati dei villaggi di Ampitilova ed Aranta in Madagascar. È fondatore e Presidente del Centro Studio Ibleo.

MICHELE GASLINI, dopo aver conseguito la maturità classica, presso il Ginnasio Liceo “E. Cairoli” di Varese, si è laureato in giurisprudenza, con lode, presso l’Università degli Studi di Parma, e, successivamente all’aver altresì superato l’esame di abilitazione alla professione di Procuratore Legale, è attualmente iscritto all’Albo degli Avvocati esercenti presso il Foro di Pavia.

Ha conseguito un “dottorato di ricerca in diritto pubblico”, presso l’Università degli Studi di Pavia, e, successivamente, è risultato vincitore ad un concorso per un posto di “ricercatore” in Istituzioni di Diritto Pubblico, presso la Facoltà di Scienze Politiche dell’Università degli Studi di Pavia, dove ha prestato servizio sino all’agosto del 2001. Abilitato alla qualifica di “professore associato” nella materia di “Diritto Pubblico Generale” (gruppo IUS/09), con tale ruolo, ha preso servizio presso la Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell’Università degli Studi di Udine (Corso di Laurea in Relazioni Pubbliche), a partire dal 1 settembre 2001, ove è stato titolare dei corsi di “Istituzioni di Diritto Pubblico”, nonché di “Diritto Regionale e degli Enti Locali” e di “Istituzioni di Diritto Privato”; a seguito di giudizio positivo di conferma, è stato posto regolarmente in ruolo dal 1 settembre 2005 ed è stato successivamente incardinato presso la Facoltà di Giurisprudenza della medesima Università (sino al dissolvimento della medesima, a seconda dell’intervenuta riforma), quale titolare dei corsi di Legislazione Bancaria, Legislazione delle Onlus, Legislazione dei Beni Culturali e Legislazione scolastica (Corso di Laurea in Scienze dei Servizi Giuridici Pubblici e Privati), nonché di Diritto Pubblico dell’Economia (Corso di Laurea Magistrale a ciclo unico in Giurisprudenza).

Dal 1999 al 2001 è stato ufficialmente incaricato di un corso in materia legale (diritto di famiglia e delle persone, e profili sulla responsabilità professionale con particolare relazione alla legislazione sanitaria) presso la Scuola di specializzazione in “medicina legale” della Facoltà di Medicina e Chirurgia dell’Università degli Studi di Pavia ed, inoltre, in qualità di “professore a contratto”, dal 1995 al 2000, ha insegnato “Diritto Pubblico dell’Economia” e “Diritto Pubblico Comparato” presso la Facoltà di Giurisprudenza della Libera Università degli Studi di Urbino, ove ha altresì tenuto il corso estivo di “Diritto Costituzionale”, per l’anno 1998. È membro effettivo dell’“Institut International d’Etudes Européen Antonio Rosmini” di Bolzano.

Fra le sue pubblicazioni: *Su taluni dei profili incidenti nel fenomeno di decadenza del diritto*, Milano, 2018; *Questioni di diritto pubblico generale, sulla disciplina dei rapporti economici*, Padova, 2004; *Sulla struttura degli enunziati costituzionali*, Milano, 2002; *Prime approssimazioni, intorno a talune tematiche attinenti il diritto pubblico dell’economia*, Pavia, 2000.

STEFANO DE MATTEIS abilitato *full professor* dal dicembre 2013 si è occupato di rappresentazioni simboliche, pratiche performative e processi rituali. Ha dedicato ricerche alla cultura popolare, alla religiosità e alla devozione: da *Antropologia delle anime in pena* (scritto con Marino Niola) fino alla *Madonna degli esclusi* (2011) e a *Mezzogiorno di fede. Il rito tra esperienza, memoria e storia* (2013).

Su Napoli ha scritto *Lo specchio della vita* edito dal Mulino 1991 e *Napoli in scena. Antropologia della città del teatro* per Donzelli nel 2012.

Ha diretto la collana di antropologia *Mnemosyne* ed è stato tra i fondatori delle “Opere di Ernesto de Martino” dove ha curato la nuova edizione di *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*. Dal 1999 direttore editoriale de *l’ancora del mediterraneo* per la saggistica pubblicando antropologia, storia e scienze sociali, memorie e biografie, inchieste e *non fiction*. Per l’edizione italiana delle opere di Victor Turner ha curato *Dal rito al teatro, Antropologia della performance e Antropologia dell’esperienza* (il Mulino 2014). È autore di *Ernesto de Martino tra magia e civiltà* (in sei puntate per Radio 3, 2015).

Ha diretto il Laboratorio di antropologia culturale, sociale e audiovisivi “Annabella Rossi” dell’Università di Salerno. Attualmente insegna a Roma Tre.

Ultima ricerca pubblicata: *Le false libertà. Verso la postglobalizzazione*, Milano, Meltemi 2017.

ANTONIO LUIGI PALMISANO ha lavorato come ricercatore e docente presso numerose Università italiane e straniere (Berlino, Leuven, Addis Abeba, Göttingen, Roma, Torino, Trieste) e svolto pluriennali ricerche sul terreno in Europa, Africa dell’Est e Asia Centrale.

In Europa è stato incaricato dal 1990 al 1992 al progetto internazionale “Foundations of a New European Legal Order”, presso il Centre for the Study of the Foundations of Law, Katholieke Universiteit, Leuven. In Ethiopia, presso l’Università di Addis Ababa, si è occupato di ricercare sui processi politici di manipolazione delle reti sociali nei processi di soluzione dei conflitti, analizzando dal 1992 al 1997 il diritto consuetudinario tribale in relazione al diritto statale federale. In Afghanistan, in qualità di Senior Advisor for Judicial Reform, ha lavorato con la Judicial Reform Commission dal 2002 al 2004. Insieme a questa e altre istituzioni internazionali (Kabul University, Unicef, Who) ha diretto ricerche estensive sulle forme alternative di soluzione dei conflitti e sulla struttura e organizzazione della giustizia informale in Asia. Ha condotto infine *survey researches* sulla relazione fra diritto consuetudinario, diritto informale, e diritto statale in Ecuador, Paraguay, Guatemala, Argentina e Cuba, elaborando una analisi critica della relazione fra sistemi giuridici, ordine sociale e ordine dei mercati. Palmisano intende il *fieldwork* come stile di vita.

LEONARDO PIASERE graduated from High School in Classic Studies (Liceo classico “Giovanni Cotta”, Legnago, Italy) and then went on to obtain a MA in Philosophy (University of Bologna, Italy), and a PhD in Social and Historical Anthropology (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, France). He is currently a Professor of Cultural Anthropology and Ethnography at Verona University, Italy. He has acted as Visiting Professor in French, Spanish and Mexican universities. An expert in Romani studies, he has been developing a research project on the history of anthropology for several years. His latest works: *Antigitanismo*, Buenos Aires, 2018; (with Gianluca Solla) *I filosofi e gli zingari*, Rome, 2018; (with Henriette Asséo and Petre Petcuț) “Romania’s Roma. A Socio-Historical Overview”, in *Open Borders, Unlocked Cultures. Romanian Roma Migrants in Western Europe*, edited by Yaron Matras and Viktor Leggio, London, 2018; “The Catholic Church and the Evangelization of ‘Nomads’ in Italy”, *Nomadic Peoples*, 2018, n. 22; “*Crania cingarica*. La construcción antropológica del cuerpo gitano (1780-1930)”, *Historia social*, 2019, n. 93.

Dipartimento di Scienze Umane, Università di Verona (leonardo.piasere@univr.it)

ANTONIO RUSSO is Full Professor of Moral Philosophy, Department of Humanities, at the State University of Trieste, Italy. He holds advanced degrees in both theology and philosophy, and has been awarded numerous research grants at leading universities in Italy, Vatican City and Germany. He has organised several international academic conferences. He has been the Main Investigator of the National Project PRIN 2009-2012: Intenzionalità e natura (Intentionality and Nature) supported by the Italian Gouvernement and by the Universities of Trieste, Lecce-Salento and Trento.

<http://cercauniversita.cineca.it/php5/prin/cerca.php?codice=2009ZWY9HC>

October 2016- October 2018 he has chaired the Italian National Scientific Habilitation Procedure (ASN 2016-2017-2018) for Ethics (Filosofia morale).

1974-1977: graduate studies, in Sacramental Theology and Liturgy at “Pont. Faculty of Theology Sant’Anselmo (Rome);

1978: PhD in Philosophy at the State University, Rome (Supervisors: Prof. Dr. Marco M. Olivetti, Manlio Simonetti and Ugo Spirito);

1978-1980: Postdoctorate School in Philosophy (State University of Rome);

1980: B.A. in Theology (Gregorian University, Vatican);

1982: M.A. in Theology (Gregorian University, supervisor Prof. Dr. Angel Anton); 1990: Dr in Theology (supervisor: Prof Walter Kasper, Tübingen; Prof. Dr. Max Seckler);

*Dada Rivista di Antropologia post-globale*, semestrale n. 1, Giugno 2019

Antonio Russo is also author or editor of 20 books and more than 180 essays, including Henri de Lubac: *Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel* (Foreword by W. Kasper; Roma: Studium, 1990); *Henri de Lubac* (Milano, 1994; French translation, Paris: Editions Brepols, 1997); *Cornelio Fabro e Franz Brentano*, Roma 2013; *Franz Brentano e Heinrich Denifle*, Roma, 2014, Walter Kasper. *Cattolismo vivente sotto la parola di Dio*, with a Foreword by W. Kasper, Rome 2019.

*Dada Rivista di Antropologia post-globale*, semestrale n. 1, Giugno 2019