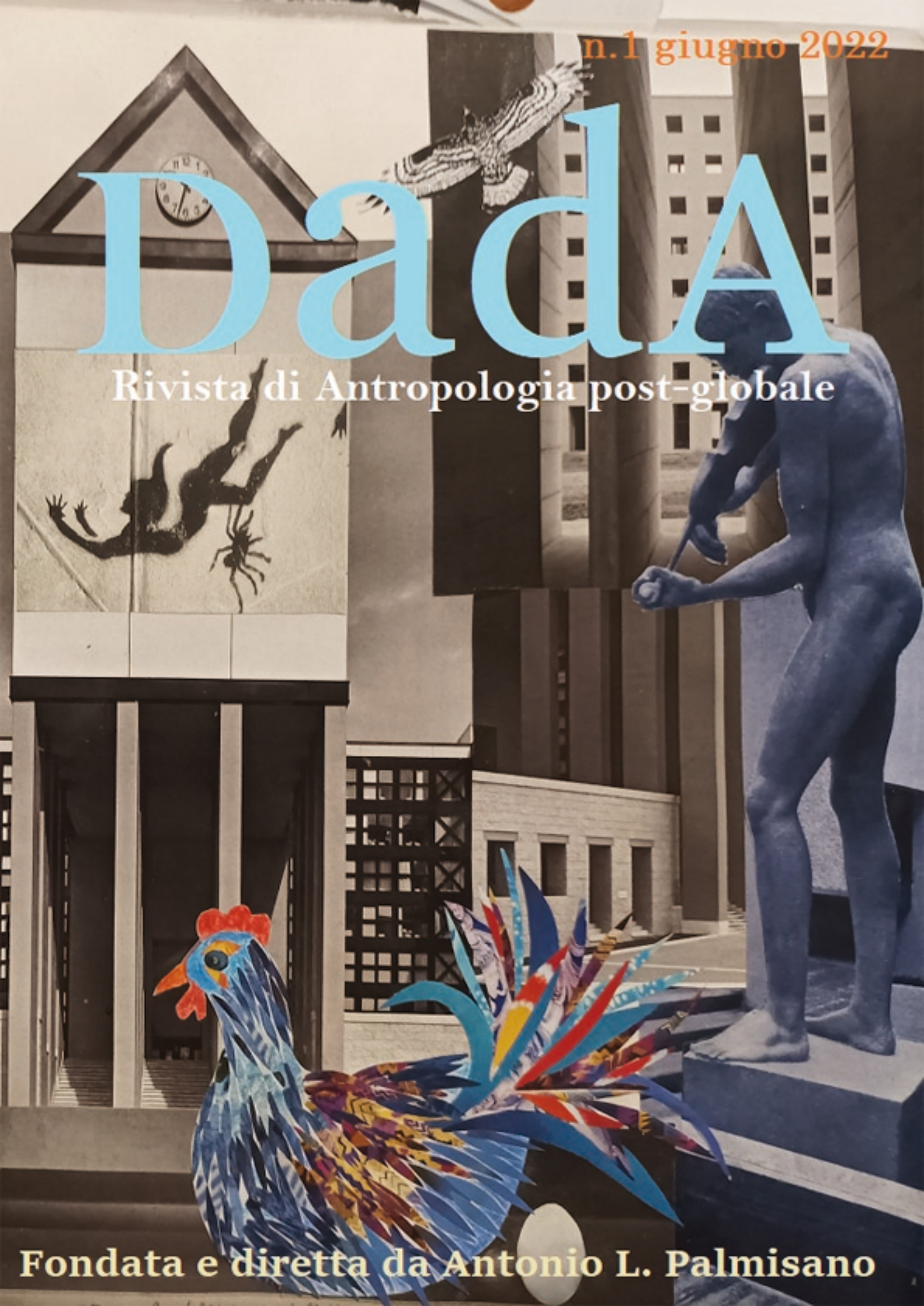
n.1 giugno 2022

DadA

Rivista di Antropologia post-globale



Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 1, Giugno 2022

Direttore responsabile
Antonio L. Palmisano

Comitato scientifico
Luigi Alfieri, Alberto Antoniotto, Vito Antonio Aresta, Ariane Catherine Baghaï, Marco Bassi, Paolo Bellini, Brigitta Benzing, Emiliano Bevilacqua, Gianluca Bocchi, Davide Borrelli, Elena Bougleux, Patrick Boumard, Andreas Brockmann, Jan Mauritius Broekman, Mauro Ceruti, Margherita Chang Ting Fa, Domenico Coccopalmerio, Antonino Colajanni, Fabio de Nardis, Vincenzo Esposito, Adriano Fabris, Luisa Faldini, Michele Filippo Fontefrancesco, Guglielmo Forges Davanzati, Jorge Freitas Branco, Lia Giancristofaro, Vitantonio Gioia, Roberta Iannone, Michel Kail, †Luigi Lombardi Satriani, Mariano Longo, Ulrich van Loyen, Sergio Estuardo Mendizábal García, Jean-Pierre Olivier de Sardan, Paolo Pagani, Maria Paola Pagnini, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Dan Podjed, Ron Reminick, Gianluigi Rossi, Norbert Rouland, Antonio Russo, Ryuju Satomi, Maurizio Scaini, Fabrizio Sciacca, Siseraw Dinku, Bernhard Streck, Franco Trevisani, Giuseppe Vercelli, Han Vermeulen, Natascia Villani, Yoko Kumada, Martin Zillinger

Comitato di redazione
Stefan Festini Cucco, Anna Lazzarini, Katia Lotteria, Raffaella Sabra Palmisano, Simona Pisanelli

Graphic designer
Italo Belamonte – copertina: © "L'était une petite poule bleue…" di Ariane Baghaï, 2022

Web master
Gianluca Voglino

Direzione e redazione
Via della Geppa 4
34132 Trieste
prof.palmisano@gmail.com

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 XII, n. 1 – Giugno 2022
30 Giugno 2022 – 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 gratuitamente.

The Review

Dada. Rivista di Antropologia post-globale is a digital periodical review. The access is free on 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

Razza?

«Oh Liberté, que de crimes on commet en ton nom!», esclamava la piccolo borghese Marie-Jeanne Roland de la Platière, divenuta viscontessa, poco prima di essere condotta al patibolo. Già, ecco gli svantaggi, per gli aristocratici di allora, della libertà degli oppressi!

Più indiscutibilmente veritiera per tutti – tranne, ovviamente, per coloro che ritengono di appartenere a un gruppo di eletti per nascita – risulterebbe l'esclamazione: «Razza, quanti abomini sono stati perpetrati, si perpetrano e si continueranno a perpetrare in tuo nome!».

"Razza": esistono le razze? No. Già da tempo sappiamo che le razze non esistono nella specie umana. Esiste invece il razzismo. Esiste cioè una teoria di gerarchizzazione, ovvero subordinazione e sottomissione socio-politica, economica e etica di gruppi umani sulla base di presunte indiscutibili differenze bio-genetiche. A questa teoria segue purtroppo una immediata ed entusiasta prassi di attuazione ad opera di alcuni, talvolta ad opera di intere nazioni.

Buona parte degli antropologi già da decenni ha evitato l'uso del termine "razza", dubitando fortemente dell'esistenza delle razze, considerando euristicamente del tutto invalide queste categorizzazioni. E gli studi di biologia e genetica, del resto, hanno poi ampiamente dimostrato l'inesistenza delle stesse.

Ma insieme al razzismo, il termine "razza" continua a essere impiegato in ambito "scientifico", ovviamente dai suoi fautori, come pure nel linguaggio comune e perfino nel linguaggio dell'amministrazione in diversi Paesi.

DADA Rivista di Antropologia post-globale ha iniziato a dibattere intensamente il tema all'interno del Comitato scientifico, coinvolgendo poi nella discussione un sempre crescente numero di studiosi e ricercatori in antropologia, filosofia, sociologia, politologia, economia, genetica e giurisprudenza.

Siamo così giunti a considerare l'opportunità di proporre alla Organizzazione delle Nazioni Unite e ad altri Organismi internazionali una moratoria sull'uso del termine "razza" in tutti i documenti ufficiali.

In questo contesto d'analisi invitiamo quanti interessati al dibattito a partecipare alla realizzazione di un numero speciale della Rivista dal titolo *Antropologia e razza*, con deadline fissata al 30 giugno 2023.

Race?

"Oh Liberté, que de crimes on commet en ton nom!" exclaimed the petit-bourgeois Marie-Jeanne Roland de la Platière, who became a viscountess, shortly before being led to the gallows. Yes, here were the disadvantages, for the aristocrats of the time, of the freedom of the oppressed!

More unquestionably true for everyone – except, of course, for those who believe they belong to a group of the elect by birth – would be the exclamation: "Race, how many abominations have been perpetrated, are being perpetrated and will continue to be perpetrated in your name!".

"Race": do races exist? No. We have long known that races do not exist in the human species. Instead, racism exists. That is, there is a theory of hierarchisation, i.e. socio-political, economic and ethical subordination and subjugation of human groups on the basis of supposedly indisputable bio-genetic differences. This theory is unfortunately followed by an immediate and enthusiastic implementation practice by some, sometimes by entire nations.

A large part of anthropologists has already for decades avoided the use of the term "race", strongly doubting the existence of races, heuristically considering such categorisations completely invalid. And studies in biology and genetics, moreover, have since amply demonstrated their non-existence.

But along with racism, the term "race" continues to be used in the "scientific" sphere, obviously by its proponents, as well as in everyday language and even in the language of administration in several countries.

DADA Rivista di Antropologia post-globale began to debate the issue intensively within the Scientific Board, and then involved a growing number of scholars and researchers in anthropology, philosophy, sociology, political science, economics, genetics and law in the discussion.

We have thus come to consider proposing to the United Nations and other international bodies a moratorium on the use of the term "race" in all official documents.

In this context of analysis, we invite those interested in the debate to participate in the production of a special issue of the Journal entitled *Anthropology and Race*, with a deadline set for 30 June 2023.

Questo è il numero di Giugno 2022 di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*. Si tratta dell'edizione semestrale, contenente articoli su differenti temi.

Michele Gaslini affronta le problematiche connesse all'identificazione di una *Costituzione economica* intesa in senso stretto e come sistema auto-fondato e auto-fondantesi. Raffaella Sabra Palmisano analizza nella filosofia di Carl Schmitt la rivoluzione spaziale planetaria che è comportata dalla cosiddetta dimensione del fuoco e la relazione di questa dimensione con lo strapotere delle *transnational holdings* e *multinational corporations*. Carmine Marcacci si addentra nella complessa interpretazione di Max Scheler a opera di Guido Cusinato, in particolare a proposito del concetto di *Bildung*. Daniela Salvucci indaga le esperienze socio-culturali ambientali del corpo-persona nei villaggi indigeni del Nord Ovest andino dell'Argentina. Sara Lucrezi descrive il ruolo rituale del pangolino all'interno delle religioni e cosmologie africane in funzione di mediatore. Antonio Russo discute l'opera di Johannes Zachhuber che, su solide basi filologiche e interpretative, chiarisce la fisionomia della teologia contemporanea e il contesto nel quale questa è scaturita.

In questa occasione comunico ai Colleghi interessati che i prossimi numeri Speciali del 2023 hanno per titolo:

- *Anthropology of law* (deadline for the contributions: December 30, 2022),
- *The good and the evil* (deadline for the contributions: December 30, 2022),
- *Laboratory of anthropology* (deadline for the contributions: March 30, 2023),
- *Anthropology and the race* (deadline for the contributions: June 30, 2023).

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

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 1 – Giugno 2022

a cura di

Antonio L. Palmisano

Indice

ESSAYS

Cenni intorno alla nozione di *Costituzione economica* e sua concettuale dissoluzione nella più amplia figura della *forma di Stato*

Michele Gaslini p. 9

L'istanza centrale e il *nomos* del fuoco

Raffaella Sabra Palmisano p. 37

Recenti studi di antropologia filosofica. A proposito di alcune riflessioni di Guido Cusinato

Carmine Marcacci p. 63

ARTICLES

Incanto e malattia. Esperienze del corpo-persona nell'Argentina andina

Daniela Salvucci p. 83

Tra acqua, terra e cielo. Significati simbolici e uso rituale del pangolino in Africa sub-sahariana

Sara Lucrezi p. 107

Johannes Zachhuber e la teologia come scienza

Antonio Russo p. 137

RECENSIONI

Aresta, Vito Antonio *L'arte dei griot e le performance culturali. Kër théâtre Mandiaye Ndiaye*. Città di Castello: I libri di Emil, 2022, pp. 199

di Virginia Tamburrano p. 157

Palmisano, Antonio Luigi (a cura di) *Dov'è e dove va l'antropologia oggi?* Milano: FrancoAngeli, 2021, pp. 170

di Francesca Monopoli p. 160

AUTHORS

p. 163

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 1, Giugno 2022

Cenni intorno alla nozione di *Costituzione economica* e sua concettuale dissoluzione nella più amplia figura della *forma di Stato*

Michele Gaslini

Notes on the notion of *Economic Constitution* and its conceptual dissolution in the broader figure of the *form of State*

Abstract

On the level of legal dogmatics, the identification of an *economic Constitution* properly understood, as well as a self-founded and self-founding system, poses some problems, which will be considered here and which do not seem easily overcome; especially in the light of Hegelian assumptions that often arise as an implicit presupposition of legal constructions. In any case, in consideration of the fact that each specific *form of State* tends to access a precise structure of individual economic rights, so that, in this way, the problem of defining an *economic Constitution* could be considered substantially superfluous, as it is adequately absorbed by the economic characteristics presented by the specific *forms of State.*

All this, regardless of the conceptually archetypal structure of the abstract figures of dogmatic reference, never perfectly detectable in the reality of concrete phenomena.

Keywords: definitions of legal dogmatics, economic Constitution, Hegel, form of State

1. Cenni in relazione alle differenti nozioni di costituzione economica, *occasio* storica della formulazione del relativo concetto e sua *ratio generalis*

La nozione di *costituzione economica* viene a costituire certamente un concetto assai controverso, dall'indagine del quale, secondo una certa qual ricostruzione della figura, si dovrebbe poter pervenire a discernere la qualità del rapporto intercedente fra lo *Stato* ed il *mercato*, fissandone gli elementi di reciproca relazione, ovvero, in altri termini, si giungerebbe a poter dedurre «...il sistema economico "stabilito" o comunque "sotteso" o "consentito", dall'ordinamento costituzionale (*latu sensu* considerato) vigente in un dato territorio…»[1].

[1] BILANCIA P., *Modello economico e quadro costituzionale*, Torino, 1996, p. 3.

In senso più generale, è da preliminarmente da premettersi l'acuta difficoltà nella quale si ritrova a dibattersi l'attività dottrinaria di definizione dogmatica degli istituti e ciò, in primo luogo, in ragione del generale fenomeno di *decadenza del diritto europeo*[2] il quale, contribuendo ad introdurre nel sistema rimarchevoli fattori di spiccata difformità rispetto al consueto ordine sistematico, viene a costituire, in questo senso, un elemento sicuramente ostativo e direttamente incidente, rispetto ad un miglior discernimento speculativo delle fattispecie. Sotto altro profilo, per quel che direttamente ci concerne, un ulteriore motivo di difficoltà giunge specificamente ad instare, proprio in ragione di quel termine stesso di *costituzione* che viene a corredare la figura in esame; questo in stretta dipendenza del fatto che la detta locuzione si è trovata a fungere da oggetto rispetto ad una variegata molteplicità di significati tecnico - giuridici, fra loro anche notevolmente differenziati sul piano speculativo, i quali, non di meno, vengono tutti ad essere diffusamente accolti, con specifica valenza concettuale, nell'ambito della comune riflessione giuridica sulle categorie pubblicistiche[3].

Si osserva incidentalmente come, anche in questo fenomeno d'onnipotenza semantica – così quale riferito alla pervasività concettuale del termine *costituzione* – possa probabilmente ravvisarsi una plausibile conseguenza della conversione della figura *de qua* in uno di quei simboli particolarmente evocativi del diffuso fenomeno di "autoilluminazione" delle entità di carattere politico, che pare costituire un tratto piuttosto tipico, nella costanza delle *società secolarizzate*[4]; nell'ambito di quest'ultime, infatti, in correlazione all'adozione di concezioni escatologiche di radice *gnostica*, dopo essersi respinta la tradizionale impostazione dualistica della storia di ascendenza agostiniana e, quindi, dopo essersi concepite come immedesimate – su di un medesimo piano immanente – la *città celeste* e quella *terrena*, si tende, poi, nella direzione di una forma di "ri-deificazione" sacralizzante degli istituti della *città civile* (quale, appunto, appare atteggiarsi anche quello della *costituzione*), attraverso un intenso simbolismo, esplicitamente inteso al determinarsi di una particolare specie di illuminificazione soteriologica della società terrena e dei «…leaders paracletici dei nuovi regni…»; nei riguardi di quest'ultimi, tramite il ricorso ad un espediente inteso

---

[2] Per una disamina del fenomeno, sia consentito rimandare a GASLINI, *Su taluni dei profili incidenti nel fenomeno di* decadenza *del diritto*, Milano, 2018, spec. p. 69 ss.

[3] In questo senso, già a partire dalla manualistica, variamente distinguendo fra *costituzione in senso istituzionale*, *costituzione in senso puramente sostanziale*, *costituzione in senso documentale*, *costituzione in senso formale* e *costituzione in senso materiale*; nel merito, per tutti, si rimanda alla relativa disamina condotta da BISCARETTI di RUFFIA, *Diritto costituzionale*, Napoli, 1989, p. 87 ss.

[4] Secondo ROSSANO, *Manuale di diritto pubblico*, Napoli, 2007, p. 81 s., tale fenomeno di sacralizzazione della figura dell'istrumento fondamentale sarebbe da correlarsi, in via principale «…alle dottrine giusnaturalistiche…», in quanto, a seconda di queste concezioni, «…la Costituzione […] dà riconoscimento a diritti e principî esistenti in natura che, come tali, ad essa si impongono e la condizionano…».

al conferimento, in capo ai medesimi, di una certa qual forma di redenzione attivistica[5].

Pur tutto ciò atteso, ritornando *in medias res* del tema che qui ci concerne, potrebbe comunque considerarsi come la *costituzione economica*, in ogni caso, dovrebbe risultare con il tratto di un'entità corrispondente ad una sorta di nucleo precettistico, sostanzialmente inderogabile – il quale, sotto il profilo formale, potrebbe anche presentarsi come interno alla stessa *costituzione politica* – ed ancorché indicativo di quel modello economico verso il quale lo Stato dovrebbe tendere. In quest'ultimo significato, il detto nucleo assurgerebbe ad espressione di un principio autonomo e prevalente, *ratione materiae*, rispetto alle altre disposizioni dell'ordinamento, anche di livello *superprimario*, ovvero, in una visione maggiormente sistematica, costituirebbe «...un modello normativo autofondantesi, ossia capace di trovare in se stesso il suo specifico valore e, come tale, in grado di dar vita altresì a nuove categorie giuridiche…»[6].

È per altro da rilevarsi come, con particolare riferimento alla dottrina italiana, il concetto in questione abbia rivestito una natura prevalentemente *descrittiva*, null'altro volendosi indicare, attraverso il riferimento generico alla detta figura di tenore costituzionale, se non l'insieme delle disposizioni a contenuto economico, che si trovassero ad essere materialmente collocate nella contestualità degli istrumenti fondamentali[7].

---

[5] Intorno al più complessivo fenomeno si veda VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, (trad. it.), Milano, 1970, spec. p. 177 ss.; per quel che, più particolarmente, ci viene invece a concernere, (*ivi*, p. 83 s.) la *costituzione* viene ravvisata sostanziare uno di quegli elementi determinativi dell'autoilluminazione della società, che procede mediante l'adozione di entità simboliche, e, quindi, entro le cornici di tale teoresi, (*ivi*, p, 85) la figura in questione si troverebbe dunque a rientrare in quel più amplio novero dei «…simboli linguistici della scienza politica…», per mezzo dei quali (*ivi*, p. 188) «…le società politiche dell'Occidente interpretano il significato della loro esistenza…».

[6] BALDASSARRE, *Iniziativa economica privata*, voce dell'*Enc. dir.*, vol. XXI, Milano, 1971, p. 582 alla nota (3); nel senso cennato, per tanto, non riterremmo che potrebbe tecnicamente riferirsi, con appropriata significanza, ad un concetto di *costituzione economica* – ma, bensì, ad una sua enunciazione meramente descrittiva – la ricostruzione della figura condotta da SAJA, *Costituzione economica*, ne *La costituzione economica a quarant'anni dall'approvazione della Carta fondamentale*, Milano, 1990, p. 5 «…la nostra "Costituzione economica" è data non solo dal titolo terzo della Carta fondamentale repubblicana, ma anche dai principi fondamentali ricavabili da altre disposizioni, quali quelle degli artt. 2, 3, 4…».

[7] In questo senso, da ultimo, anche CASSESE, *La nuova costituzione economica.*, Roma - Bari, 2004, p. 3, per il quale ci si potrebbe riferire al concetto di *costituzione economica*, considerandolo sotto distinti profili; infatti, oltre che indicativo delle «…norme della Costituzione in senso formale sui rapporti economici…», esso apparirebbe altresì espressivo anche delle «…norme che, pur essendo contenute in leggi ordinarie sono, tuttavia, di rilevanza costituzionale…»; secondo DE CARLI, *Lezioni ed argomenti di diritto pubblico dell'economia*, Padova, 1995, p. 23 ss., la nozione in oggetto, oltre che delle disposizioni d'ordine costituzionale vertenti sui *diritti economici*, si comporrebbe anche di «...alcuni grandi principi che influenzano l'interpretazione delle norme del titolo III della Parte Prima

Si osserva incidentalmente come, sempre in questa sua ultima significanza, l'espressione *costituzione economica* varrebbe, altresì, ad indicare – secondo altra opinione dottrinale – una mera formula di sintesi «...delle forze e poteri e soggetti operanti nell'economia di uno Stato nel periodo di tempo preso in esame...», in tal modo risolvendosi la relativa operazione concettuale in «...una *funzione storico-politica*, poiché, accertando in concreto le forze dominanti dell'economia provvede a salvaguardarle o le disvela nella lotta dei partiti, o ne addita e promuove il mutamento...», si tratterebbe, dunque, di una funzione meramente descrittiva, la quale, per ciò stesso, si rivelerebbe costituire l'immediata espressione di «...un "essere" delle cose, non contrapposto a un loro "dover essere", ma accertato come tale e perché tale...»[8].

In ogni caso, sarebbe proprio dalla preponderante adozione del modello in questione in questa sua variante *descrittiva* che si è efficacemente sottolineato come, nel nostro Paese, la figura della *costituzione economica* non abbia fornito l'oggetto per un' apprezzabile ricostruzione dogmatica, idonea a dar conto tanto «...del dover essere costituzionale…», che della «…integrazione con gli istituti affermatisi nella realtà…» di questo medesimo dover essere[9], ma la sua adozione concettuale si sia diffusamente considerata, in maniera spesso implicita, come l'«...evidente espressione di un metodo d'indagine – senz'altro attendibile – che non ha ancora trovato da noi utile applicazione...»[10].

(sott. della vigente Costituzione)…», vale a dire: il riconoscimento dei *diritti inviolabili dell'uomo* e dei due principî di *legalità* e di *riserva di Legge*.

[8] IRTI, *L'ordine giuridico del mercato*, Roma - Bari, 1998, p. 15; analogamente DI PLINIO, *Diritto pubblico dell'economia*, Milano, 1998, p. 124 s., che raccorda tale considerazione della figura (*ivi*, p. 107 s.) ad una più complessiva considerazione, riconducibile entro gli schemi della *costituzione in senso materiale*, pur riconoscendo l'Autore (*ivi*, p. 113) la non perfetta coincidenza del suo metodo d'analisi rispetto alla compiuta portata di quest'ultima concezione; e si veda anche CASSESE, *la nuova costituzione economica cit.*, p. 4, secondo il quale la locuzione in oggetto si rivelerebbe idonea, del pari, a rammostrare, in estrema sintesi, quei «…mutamenti d'opinione pubblica…» incidenti sul rapporto concretamente intercedente fra lo Stato ed i fenomeni economici, dando così luogo ad una nozione unitaria che scandisce «...un cerchio più amplio…», rispetto ai precedenti due enucleati dal medesimo Autore e riportati nella precedente nota, sostanziato dal «…"diritto vivente"…».

[9] MERUSI, *Commento dell'art. 47 della costituzione*, in *Commentario della costituzione*, (a cura di Branca), Bologna – Roma, 1980, p. 153 alla nota 1; con espressione concordante NIRO, *Profili giuridici della disciplina* antitrust, Padova, 1994, p. 14; COCOZZA F., *Riflessioni sulla nozione di "costituzione economica"*, in *Dir. ec.*, 1992, p.71; rileva analogamente RABAULT, *La constitution économique de la France*, in *Rev. Fr. Dir. Const.*, 2000, p. 710 come «…Le concept de constitution économique n'est encore guère utilisé par les juristes français…».

[10] MOTZO-PIRAS, *Espropriazione e "pubblica utilità"*, in *Giur. cost.*, 1959, p. 199, alla nota (92); analogamente anche LUCIANI, *Economia nel diritto costituzionale*, voce del *Dig. disc. pubbl.*, vol. V, Torino, 1990, p. 375, il quale denota come, all'interno del nostro contesto costituzionale, contrariamente a quanto trova luogo nel vigente modello tedesco, manchi «...un principio effettivamente "economico"».

Anche da questa asserita insufficienza di elaborazione dogmatica, assai probabilmente, discende la conseguenza di come la nostra dottrina giuspubblicistica non abbia tendenzialmente riconosciuto, quale sistema unitario, le disposizioni di carattere economico poste a parte del nostro istrumento costituzionale, sondandone la logica eventualmente sottesa alla loro globalità, ma sarebbe piuttosto parsa propensa in favore di un' opera esegetica di carattere non unitario, mediante l'analisi, pressoché singolare, di ciascuno dei distinti principî enunziati nelle varie proposizioni *superprimarie* attinenti alle categorie dell'economia[11].

L'elaborazione del concetto di *costituzione economica*, prese le mosse, ad opera di una parte della dottrina tedesca, dalla materiale *occasio* fornita dalla promulgazione della Costituzione di Weimar[12], nel cui contesto – a somiglianza di quanto anteriormente e successivamente praticato presso altri ordinamenti[13] – si era prevista la formalizzazione di un assetto di livello *superprimario* dell'organizzazione dell'*economia*, oltre che attraverso il riconoscimento delle associazioni di categoria del lavoro, anche, ai sensi del suo art. 165[14], mediante la prefigurazione di un apposito organo, denominato *Consiglio dell'economia del Reich*; ovvero tramite l'istituzione di un organismo comprensivo di un sistema di rappresentanze di operai ed impiegati e collegato ai *Consigli economici di distretto*: enti, quest' ultimi, indicativi delle varie regioni economiche ricomprese entro i confini dello Stato germanico, e composti pariteticamente da rappresentanti dei datori e dei prestatori di lavoro[15].

In tale contesto, tutti i progetti di legge di valenza basilare in relazione agli ambiti politico-sociale e politico-economico erano sottoposti, da parte del Governo tedesco, al previo parere del detto *Consiglio dell'economia del Reich*, i cui membri, non vincolati da alcun mandato, erano stati testualmente definiti, ai sensi dell'art. 5

---

[11] In tal modo, relativamente al divisato metodo esegetico delle disposizioni costituzionali di contenuto economico, PREDIERI, *Pianificazione e Costituzione*, Milano, 1963, p. 36; in questo senso, per quanto potrebbe parere un'espressiva esemplificazione dell'assunto, si veda LUCIANI, *La produzione economica privata nel sistema costituzionale*, Padova, 1983, p. 22 ss., ove, ripercorrendosi la giurisprudenza costituzionale, si vaglia problematicamente, fra l'altro, anche l'eventuale ipotesi dell'apposizione di un concreto confine concettuale che potrebbe intercedere fra l'art. 41 Cost. e le altre disposizioni d'ordine *superprimario* che ineriscano la materia economica, pur propendendo complessivamente l'Autore (*ivi*, p. 130 ss.) in favore di un metodo esegetico di carattere unitario della Costituzione.

[12] COCOZZA F., *Riflessioni sulla nozione cit.*, p. 75.

[13] In questo senso, circa le analoghe forme d'assetto dell'organizzazione istituzionale, cfr. FRIEDRICH, *Governo costituzionale e democrazia*, Vicenza, s.d., pp. 674 e 676.

[14] Per una rassegna critica intorno alla dottrina che aveva sostenuto l'introduzione di una *costituzione economica*, mercé il detto art. 165, si veda SCHMITT, *Il custode della Costituzione*, (trad. it.), Milano, 1981, p. 150 s., alla nota (12).

[15] Circa la composizione e le funzioni assolte da tale organo, nonché per una sinossi delle connesse problematiche, si vedano, più diffusamente, FRIEDRICH, *Governo costituzionale e democrazia cit.*, p. 674 ss.; BILANCIA P., *Modello economico cit.*, p. 61 s.; GOZZI, *Democrazia e pluralismo da Weimar alla Repubblica Federale Tedesca*, in *Sc. & Pol.*, n. 6, 1992 p. 86 ss.

del decreto 4 maggio 1920, quali «…rappresentanti dell'intera economia del popolo tedesco…»[16].

Non sembrerebbe, tuttavia, che al detto corpo sia mai spettata la connotazione di seconda Camera o di *parlamento economico* che dir si voglia; questo, sia pure prescindendo dal più generale rilievo pregiudiziale, tratto da un'autorevole dottrina germanica coeva, la quale, all'interno della più amplia 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 più generale principio secondo cui nemmeno si potesse «...dunque parlare di una rappresentanza dell'economia all'interno dello Stato…»[17].

In ogni caso, sempre nel merito della natura effettivamente "non parlamentare" dell'ente in questione, è altresì da rilevarsi come, anche sotto un profilo di carattere più prettamente sostanziale, la relativa struttura organizzatoria si manifestasse con il tratto di quella propria ad un'istituzione del tutto carente di alcun effettivo potere decisionale, atteggiandosi piuttosto detto Consiglio, proprio in ragione dell'attività deferitagli, nelle vesti di una creatura sostanzialmente *ausiliaria*, ovvero, atteggiandosi quest'ultimo «…quale organo esclusivamente consultivo del Governo e non organo rappresentativo dell'economia tedesca unitariamente intesa in contrapposizione allo Stato…»[18].

D'altronde, analoghe considerazioni potevano ulteriormente trarsi, ugualmente in relazione al dato procedurale, giacché l'ente in questione appariva caratterizzarsi, nell'attuazione delle proprie funzioni, mediante una prassi che non prevedeva lo svolgimento di quelle pubbliche discussioni che appaiono invece costituire uno degli elementi tipici della funzione parlamentare[19], al contrario, articolandosi progressivamente lo sviluppo dei suoi lavori, in via esclusiva, mediante le attività interne delle proprie commissioni e sotto-commissioni[20].

---

[16] Cfr. SCHMITT, *Dottrina della costituzione,* (trad. it), Milano, 1984, p. 393 s.; per un'analisi complessiva della *costituzione economica* ascrivibile alla Repubblica di Weimar, si veda la ricostruzione di BILANCIA P., *Modello economico cit*., p. 56 ss.

[17] LEIBHOLZ, *La rappresentazione nella democrazia*, (trad. it.), Milano, 1989, p. 74, a questo merito, per l'appunto, operando un esplicito riferimento (*ivi*, p. 88 alla nota 30) al «...Consiglio dell'economia del Reich tedesco…»; infatti, nell'opinione dell'Autore (*ivi*, p. 271 ss.), il detto organismo di rilevanza costituzionale avrebbe sostanziato un tentativo – per altro, di natura contraddittoria e dall'esito infelice – volto a «…trasformare giuridicamente una rappresentanza corporativa degli interessi in una rappresentazione della totalità del popolo».

[18] Così anche MICCÚ, *Forme di mercato e innovazione della costituzione economica*, (ed. provv.), Roma, 1996, p. 90, aderendo alla prevalente dottrina germanica dell'epoca.

[19] In tal senso, SCHMITT, *Dottrina della costituzione cit.*, p. 394.

[20] A questo proposito, osserva FRIEDRICH, *Governo costituzionale e democrazia cit.*, p. 676 «…dopo il 1924 non fu più tenuta alcuna seduta plenaria. Tutto il lavoro del consiglio si spostò nelle

Anche da questi pochi cenni, si mostra dunque palese la tecnica insufficienza dell'organismo considerato nel poter dare luogo ad una positiva e plausibile deduzione circa l'effettiva esistenza del sostanziarsi di un ente, idoneo a dar vita a proprie ed autonome decisioni, a seconda del dettame scandito da una *costituzione economica* nella piena significanza del suo termine. La detta figura consiliare – proprio in ragione delle sue caratteristiche e delle sue attribuzioni legali – appariva, infatti, assolutamente inidonea a stabilire quegli elementi ordinamentali che potessero rivelarsi bastevoli ad un riconoscimento del «…profilo più specifico della individuazione di organi distinti da quelli rappresentativi, attributari di un potere di indirizzo politico settoriale autonomo rispetto a quello generale proprio degli organi rappresentativi…»[21].

Ciò posto, in senso riassuntivo, potrebbe ulteriormente considerarsi il fatto che l'esistenza di una *costituzione economica* – come s'è accennato, in posizione di autonomia, quando addirittura non di contrapposizione, rispetto a quella *politica* – è stata ravvisata ripetere la propria *ratio* da una più diffusa esigenza di scindere la *società economica* da quella *politica*: spesso con il fine di favorire e garantire una maggiore esplicazione dei *diritti sociali*, in contesti statuali poco propensi – quanto meno, in linea di principio – ad una visione *collettivistica* dei *rapporti economici*[22], talaltra – nell'ambito di ordinamenti tendenzialmente ostili al pieno riconoscimento dei *diritti pubblici soggettivi* – in quella di preservare dagli interventi autoritativi dei *Pubblici poteri* l'integrità dei *diritti economici* del singolo ed il correlato ordine (se non proprio *naturalmente* o *spontaneamente*, quanto meno, *tradizionalmente* posto) del *mercato*[23].

In senso più generale, potrebbe quindi affermarsi che, queste due giustificazioni circa l'ammissibilità materiale dell'istituto, valgano a scandire come una pratica *scissione* fra la *forma di Stato* ed il corrispondente *assetto economico generale*, nel senso che: coloro i quali, nella costanza di un tendenziale *Stato di diritto*, ambiranno ad accentuarne le potenzialità *sociali*, oppure, per converso, coloro i quali, nell'ambito di un tendenziale *Stato sociale*, desidererebbero sottolinearne i possibili aspetti di *libertà*, entrambe costoro – nel primo caso, probabilmente invocando la figura sostanzialmente agiuridica dello *Stato sociale di diritto*[24] –

---

commissioni […] le commissioni maggiori costituirono realmente, sotto ogni aspetto pratico, il consiglio. Lavorando attraverso numerose sottocommissioni e commissioni temporanee, esse ricevevano i testi dei progetti di legge direttamente dal governo…»; un analogo rilievo appare formulato anche da LEIBHOLZ, *La rappresentazione cit.*, p. 273.

[21] MICCÚ, *Forme di mercato cit.*, p. 87.

[22] È in questo senso che QUADRI G., *Diritto pubblico dell'economia*, Padova, 1980, p. 25 ss., e MICCÚ, *Forme di mercato cit.*, p. 22 strettamente correlano il configurarsi dello *Stato sociale* alla concreta esistenza di una *costituzione economica*.

[23] Si veda quanto riportato nel proposito, con particolare attenzione alla dottrina francese, da COCOZZA F., *Riflessioni sulla nozione cit.*, p. 80 s.

[24] Così, per esempio, *ex multis*, si vedano, anche von HAYEK, *Legge, legislazione e legislazione e libertà*, (trad. it.), Milano, 1986, p. 283 s.; ID., *Studi di filosofia, politica ed economia*, Soveria

potranno affidare le proprie aspirazioni all'ipotizzazione di una *costituzione economica*, che si ponga come *autonoma* ed orientativamente discordante, rispetto a quella *politica* da loro ideologicamente avversata[25]. Non costituisce, quindi, un fatto accidentale che si sia potuto coerentemente osservare come, allor quando, nel nostro Paese, «...l'espressione "costituzione economica" ha assunto spiccate valenze politiche e socio economiche, ci si è divisi sui valori posti a fondamento di essa, privilegiandosi da alcuni la libertà del mercato, mentre altri hanno dato risalto al solidarismo sociale...»[26].

Del resto, anche l'originaria teorizzazione della *costituzione economica* aveva tratto analogamente spunto da un' identica *ratio*, essendosi indirizzata, ad opera degli *ordoliberali*, al fine di poter salvaguardare la positiva considerazione degli assetti essenziali dell'*economia di mercato*, nella sopravvenuta costanza di una *forma* di *Stato sociale* (quella weimariana) che – quanto meno sotto un aspetto nominale, per altro poi non compiutamente traspostosi nella realtà[27] – si poneva, rispetto a questi ultimi, in una posizione istituzionalmente avversa ; ciò, appunto, attraverso una teorica divaricazione della materia costituzionale in due distinti sistemi, fra loro autonomi: uno dei quali, retto dai principî *sociali* di una disciplina valevole per la generalità dei *rapporti comuni*, l'altro – ispirato da quelli *liberali* – in relazione alle possibilità di una pratica esplicazione dei *diritti di libertà* dei singoli cittadini, nei confronti dei loro *rapporti economici*[28].

Mannelli, 1998., p. 421 s. e., FORSTHOFF, *Stato di diritto in trasformazione*, (trad. it.), Milano, 1973, p. 51 e dottrina tedesca ivi citata.

[25] Per una sinossi dei possibili e divergenti modelli *ideologici* di *costituzione economica*, si rimanda a CANTARO, *Costituzione e ordine economico*, Acireale, 1994, p. 80 ss.

[26] COCOZZA F., *Riflessioni sulla nozione cit.*, p. 90; così anche DI PLINIO, *Diritto pubblico dell'economia cit.*, p. 109, rileva come il termine di *costituzione economica*, pur sostanziando un «...concetto fortemente caratterizzato sul piano concettuale per la sua innegabile capacità di sintesi e apparentemente dotato di una solida connotazione scientifica...», venga poi ad assumere contrastanti accezioni concrete, diversissime fra loro ed assolutamente variabili, «...soprattutto in rapporto alla configurazione ideologica di coloro che ne fanno uso...».

[27] Cfr. BILANCIA P., *Modello economico cit.*, p. 60 ss.; CANTARO, *Costituzione e ordine economico cit.*, p. 100; per un'analoga opinione, con più specifico riferimento all'interpretazione progressivamente consolidatasi relativamente al suo art. 153 – in tema di *funzionalizzazione* della *proprietà privata* – si veda RESCIGNO, *Proprietà (diritto privato)*, voce dell'*Enc. dir.*, vol. XXXVII, Milano, 1988, p. 273; osserva infine FERRARA, *Sulla rappresentanza politica. Note di fine secolo*, in *Riv. dir. cost.*, 1998, p. 51 alla nota 107 come non apparirebbe costituire un'incongrua asserzione l'assunto secondo cui, qualora avesse potuto trovare un ordinario svolgimento, «…l'art. 156 della Cost. di Weimar avrebbe consentito la instaurazione di un ordinamento economico socialista…».

[28] Resta sempre inteso che, anche con riferimento ai possibili modelli di *costituzione economica*, si deve sempre tenere presente la loro mera tendenzialità, ed infatti, come rileva specificamente CANTARO, *Costituzione e ordine economico cit.*, p. 127, «...la "costituzione economica" liberista, quella solidarista e quella interventista rappresentano un idealtipo che nessuno stato liberale e nessuno stato sociale ha mai compiutamente assunto a punto di riferimento...».

2. Segue: opinioni dottrinali vertenti intorno alla fondamentale inammissibilità giuridica della figura

In ogni caso, anche per differenti ragioni (secondo l'interpretazione del fenomeno sostenuta da una certa opinione dottrinale), le costruzioni dogmatiche che vertono intorno all'ammissibile esistenza della figura di una *costituzione economica* sollevarono – già nell'epoca della prima teorica postulazione di quest'ultima – notevoli obiezioni nell'ambito dei giuristi di formazione germanica.

La ragione di dette riserve risiedeva principalmente nel fatto che, in un senso più amplio, tali costrutti sarebbero venuti a direttamente collidere, rispetto alla nota concezione hegeliana relativa a quel collegamento dialettico necessario, intercedente fra la *società civile* (portatrice e prima armonizzatrice degli interessi, anche *economici*, di carattere *individualistico*) e la *generalità politica dello Stato*, a sua volta titolare di un'autonoma personalità[29]. Dunque, la concezione stessa di una *costituzione economica* si rivelava costituire un elemento dialettico logicamente incompatibile, rispetto ad una struttura speculativa portante, che risultava costituire un comune elemento, variamente sotteso ai postulati scientifici proprî ai sistemi elaborati da molti fra gli studiosi delle discipline legali.

È incidentalmente da premettersi come il sistema di pensiero di Hegel che, pure, fornisce l'oggetto per interpretazioni, talora, fra loro anche notevolmente contrastanti, proceda per il tramite di categorie che si riconnettono, in uno stretto connubio, con la realtà a loro circostante. Ciò atteso, può del pari evidenziarsi come, sempre nel relativo ambito teoretico, una particolare rilevanza – a parere del Filosofo – si rivelino rivestire tanto i fondamentali dell'*economia politica classica*, che egli aveva studiato e che ben conosceva[30], quanto il discernimento dell'effettivo esplicarsi delle principali fra le dinamiche del *mercato*[31]; tant'è che, con più specifico

---

[29] Intorno alle ascendenze direttamente *hegeliane* dell'avvenuta personificazione della figura dello Stato, anche SCIACCA, *Del pensiero politico del ventesimo secolo. Crisi o dissoluzione dello Stato-sovrano?*, in *Memorie e Rendiconti dell'Accademia di Scienze Lettere e Belle Arti degli Zelanti e dei Dafnici di Acireale*, Serie V, Vol. I (2001-2002), p. 312 s..

[30] In tal senso, AVINERI, *La teoria hegeliana dello Stato*, Roma-Bari, 1973, pp. 15, 110, 172, 177 ss.; BEDESCHI, *Politica e storia in Hegel*, Milano-Bari, 1973, pp. 38 e 42 s.; SOLARI, *Il problema del diritto e dello Stato nella filosofia del diritto di Giorgio Guglielmo Federico Hegel*, (ried.), Torino, 2005, p. 101; ROSENZWEIG, *Hegel e lo Stato*, (trad. it.), Bologna, 1976, spec. pp. 160 ss., 351 s. 355 ss., altresì si conducendo una più compiuta indagine circa le concezioni economiche condivise da Hegel, che apparirebbero manifestarsi come sostanzialmente riconducibili entro i limiti di un *mercantilismo moderato*.

[31] AVINERI, *La teoria hegeliana cit.*, p.117 ss., altresì rilevando (*ivi*, p.119) la rimarchevole originalità d'analisi del Filosofo, il quale, per esempio, si è rivelato «...uno dei primi pensatori a cogliere la logica interna di gusti e capricci costantemente mutevoli, e a riconoscerne la funzione nel processo produttivo...».

riferimento ai suoi scritti jenesi, Hegel è stato ravvisato aver attuato, fra l'altro, anche «...un'integrazione dei risultati dell'economia politica in un sistema filosofico...»[32].

In estrema sintesi, nella struttura del pensiero del Filosofo, concettualmente dissolvendosi «…l'unità terminologica inclusa nella formula tradizionale "*societas civilis sive status*"…»[33], la *società civile* viene considerata costituire la «...sfera intermedia tra Stato e uomo prestatuale...»[34], altresì ravvisandosi in essa la rappresentazione della naturale sede del campo dei rapporti di carattere *economico-sociale* e della disciplina a quest'ultimi relativa[35].

La *società civile* si sostanzia sulla base di elementi che appaiono riconducibili al reciproco rapporto intercorrente fra due differenti principî: la *particolarità* e l'*universalità* ed il portato sostanziale dei detti termini, è necessario accennarvi, è inteso da Hegel in un senso parzialmente estraneo, rispetto a quanto ne costituisse la consueta accezione che si era rivelata propria alla tradizione filosofica a lui precedente.

Entro i limiti di questo apparato concettuale, la persona concreta, con i proprî bisogni – rappresentativa del cennato concetto di *particolarità* – seppure fine a se stessa, può rinvenire una sostanziale riaffermazione (nonché l'acquisizione di una concreta potenzialità, in ordine al conseguimento ed all'appagamento di numerosi fra gli obbiettivi individuali che le siano proprî), soltanto nella reciproca relazione

---

[32] Così AVINERI, *La teoria hegeliana cit.*, p. 116 e, per una concreta esemplificazione dell'assunto, *ivi*, p. 122 s.; in senso più amplio, secondo l'interpretazione di RIZZI, *Eticità e Stato in Hegel*, Milano, 1993, p. 211 s., «...nonostante sia dominante la recezione dell'economia classica, il "sistema" costituisce un concetto selettivo che non coincide propriamente con il sistema dell'economia di mercato elaborato da Smith. L'opposizione logica tra "particolare" e "universale" non deve fare smarrire il fatto che lo scopo di Hegel è quello di individuare, dietro al "parere della razionalità" (L § 189A) di questa scienza, la "determinazione *finalistica*" (L § 193) per contenere il portato dell'economia moderna entro il fine "naturale" dell'economia aristotelica...», per il lineamento schematico della qual ultima, cfr. *ivi*, p. 213 s.

[33] DE CARLI, *L'emersione giuridica cit.*, p. 20; per un accenno alla logica dipendenza anche delle concezioni della dottrina germanica del *libero diritto* dalla preliminare considerazione dicotomica di *Stato* e *società civile*, si veda LOPEZ de OÑATE, *La certezza del diritto*, Roma, 1950, p. 110.

[34] ROSENZWEIG, *Hegel cit.* p. 191 ed ulteriormente osserva DE RUGGERO, *Filosofia moderna, V, Hegel*, Bari, 1948, p. 190 s. «...la scoperta della funzione della società come elemento intermedio e principio di mediazione tra l'individuo e lo stato, è la grande intuizione hegeliana, che sarà il cardine di tutta la scienza sociale e politica dei nostri tempi...», circa quest'ultimo aspetto, s'esprime con opinione sostanzialmente conforme anche SOLARI, *Il problema del diritto e dello Stato cit.*, p. 106.

[35] Più diffusamente sul costrutto ROSENZWEIG, *Hegel cit.*, p. 350 s.; SOLARI, *Il problema del diritto e dello Stato cit.*, p. 101 ss.; DE CARLI, *L'emersione giuridica cit.*, p. 21; BEDESCHI, *Il pensiero politico di Hegel*, Roma-Bari, 1993, p. 47 ss., altresì evidenziando come tale concezione di Hegel prenda necessaria origine da quello studio sistematico delle categorie dell'*economia politica* classica precedentemente condotta dal Filosofo; su quest'ultimo aspetto, analogamente anche AVINERI, *La teoria hegeliana cit.*, p. 172, altresì rilevando come, in Hegel, la *società civile* – la cui «...espressione più acuta e più tipica è la vita economica...» (*ivi*, p.163) – si manifesti seguire quel medesimo modello di *libero mercato*, proprio alle concezioni degli economisti classici.

intrattenuta con le molteplici *particolarità* rappresentate dagli altri individui; quest'ultimi, considerati nella globale dimensione di quella situazione dialettica determinatasi in ragione dei proprî scambievoli rapporti, a loro volta, tenderanno, nel proprio insieme, nella direzione di quel principio di *universalità* che si manifesta quale finale punto d'approdo della menzionata correlazione speculativa fra i due principî ed è così che, nella *società civile*, può iniziare a prendere forma un «…sistema di dipendenza omnilaterale, per cui la sussistenza e il benessere del singolo ed il suo essere giuridico intrecciato con la sussistenza, il benessere e diritto di tutti, su ciò è fondato e soltanto in questa connessione è reale e assicurato…»[36].

È, quindi, attraverso l'esplicarsi di una tale dinamica dialettica che, per l'appunto, la *società civile* perviene a conseguire la propria forma e la propria sostanza; in essa, come è stato osservato, si viene ad esprimere «...l'eticità nella forma apparente della particolarità...», giacché i suoi membri «...con i loro bisogni e sistemi di economia non sono ancora entrati nell'universalità, ma hanno già superato la loro particolarità...»[37].

All'interno di questo procedimento teoretico, per tanto, la *società civile* non costituisce un concetto conclusivo, ma, bensì, soltanto un rilevante elemento di passaggio, poiché, ulteriormente procedendo nel cennato processo dialettico che vede la *particolarità* e l'*universalità* vicendevolmente relazionarsi, intersecarsi e armonizzarsi fra loro, ecco finalmente profilarsi la figura dello Stato, il quale, appunto, «...sta alla società come l'universale sta al particolare...»[38], concretamente risiedendo il suo carattere di *universalità* «...su ciò che è comune ai suoi membri...»[39]; esso appare finalmente rappresentativo della «…realtà dell'idea etica[40] […] nel

---

[36] HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, (trad. it.), Bari, 1987, p. 155, nel proposito, ulteriormente osserva BEDESCHI, *Il pensiero politico cit.*, p.50 «...ci troviamo di fronte, dunque, a una doppia connessione sociale: per un verso la particolarità, il singolo individuo, può promuovere il proprio benessere solo entrando in rapporto con gli altri individui, solo diventando un anello di una lunga catena; per un altro verso il singolo, in quanto promuove il proprio benessere, produce beni e servizi anche per gli altri, sicché, mentre crede di lavorare solo per sé, lavora invece per tutti...».

[37] SOLARI, *Il problema del diritto e dello Stato cit.*, p. 99; già da questo procedimento dialettico può cogliersi quel principio, rilevato da SCHMITT, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo*, (trad. it.), Torino, 2004, p. 81, a seconda del quale, potendo e dovendo «...il livello superiore [...] esercitare consapevolmente un dominio su quello inferiore», in maniera equivalente «...nel risultato politico-pratico alla razionalistica dittatura pedagogica...», viene a sortirsi la finale risultanza che «...anche l'hegelismo, come ogni sistema razionalistico, annulla tuttavia il singolo come qualcosa di contingente e di insussistente ed eleva sistematicamente il tutto all'assoluto...».

[38] Così DE RUGGERO, *Filosofia moderna cit.*, p. 196, ulteriormente argomentando «...quindi in esso si compie l'articolazione piena del concetto concreto, che, con la mediazione del particolare, fonde insieme gl'individui in un tutto organico di valore universale...».

[39] AVINERI, *La teoria hegeliana cit.*, p. 129.

[40] Intendendo HEGEL, *Lineamenti cit.*, p. 131, per *etica* la corrispondenza concreta, la verità medesima, del *bene* e dell'identità soggettiva; un'*etica* la cui sostanza – ID., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, (trad. it.), Bari, 1963, p. 462 – viene così ad identificarsi : «…a) come spirito

costume lo stato ha la sua esistenza immediata, e nell'*autocoscienza* dell'individuo[41], nel sapere e nell'attività del medesimo, la sua esistenza mediata…», poiché egli trae la propria realtà esattamente dall'«…*autocoscienza* particolare innalzata alla sua universalità...»[42]; dal canto suo, all'individuo incombe il supremo dovere di fare parte dell'entità statuale[43], che più non persegue, al contrario della *società civile*, il mero conseguimento di quegli interessi proprî agli individui, come tali considerati[44], ma li tutela in «…quanto che essi, o *trapassano* per se stessi nell'interesse dell'universale, o con sapere e volontà riconoscono il medesimo…»[45].

---

immediato o naturale : – la famiglia; b) la totalità relativa delle relazioni relative degli individui come persone indipendenti gli uni verso gli altri in una universalità formale : – la società civile; c) la sostanza consapevole di sé, come spirito che si è sviluppato in una realtà organica : la costituzione dello stato…» e, di coerenza a quanto testé divisato, rileva COCCOPALMERIO, *Scienza dello Stato e filosofia politica in Hegel*, Milano, 1975, p. 116, «...La natura dello Stato, per Hegel, ossia la sua essenza profonda, è lo spirito. Lo Stato è una realtà spirituale...», una realtà comunque «...consapevole di sé [...] la cui legge è la ragione...». Il *bene*, a sua volta, all'interno delle medesima teoresi (HEGEL, *Lineamenti cit.*, p. 111), s'immedesima d'altronde con «...la *libertà realizzata*, l'*assoluto fine ultimo del mondo*…», in una *libertà* che, in questo sistema concettuale, appare intesa (ID., *Enciclopedia delle scienze filosofiche cit.*, p. 465) quale attività finale del *volere libero* che della *libertà* rappresenta la «…determinazione interiore…» e lo «…scopo…» ed in questo senso, appunto, SCHMITT, *La condizione storico-spirituale cit.*, p. 79, ben può rilevare che «...la filosofia di Hegel non ha un'etica che potrebbe fondare una separazione assoluta di bene e male. Bene è per essa ciò che nel corrispondente stadio del processo dialettico è il razionale e, quindi, il reale...».

[41] Sotto questa categoria definitoria dell'*autocoscienza soggettiva* intendendo ricomprendere HEGEL, *Lineamenti cit.*, p. 116 la nozione del «…sapere *entro di sé* e movendo *da se* stessa che cos'è diritto e dovere, e di riconoscere nient'altro che quel ch'essa in tal modo sa come il bene…»; più ampliamente sul concetto ID., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, (trad. it.), Bari, 1963, p. 395 s.

[42] HEGEL, *Lineamenti cit.*, p. 195, dal momento che (ID., *Enciclopedia delle scienze filosofiche cit.*, p. 473) «...lo Stato è la sostanza etica consapevole di sé, – la riunione del principio della famiglia e della società civile…» che si traduce in *volontà*; sullo stesso merito, si consideri ancora ID., *Lezioni sulla filosofia della storia cit.,* p. 104; sempre nel proposito del costrutto concettuale hegeliano in oggetto, più diffusamente considera ROSENZWEIG, *Hegel cit.*, p. 362, «…mentre la volontà... viene riconosciuta come contenuto essenziale dello Stato, lo Stato viene contemporaneamente riconosciuto come contenuto essenziale della volontà. La volontà ha quindi la sua realtà contemporaneamente "nel costume" di tutti e nell'"autocoscienza" del singolo; l'uno non è pensabile senza l'altra – questa è l'essenza dello Stato…».

[43] Secondo HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia,* vol. I, (trad. it.), Firenze, 1981, p. 106, nell'ambito di questo rapporto «...lo stato non è […] una realtà astratta, che si contrapponga ai cittadini: bensì essi sono momenti come nella vita organica, in cui nessun membro è fine e nessuno è mezzo…».

[44] Così come osserva BEDESCHI, *Il pensiero politico cit.*, p. 71 s., pur sostanziandosi lo Stato della sintesi fra la *famiglia* e la *società civile* (ma costituendo, d'altronde, la più alta incarnazione dell'*eticità*), non appare potersi funzionalizzare agli interessi dei singoli individui che lo compongano, né può conseguentemente confondersi con la *società civile* od appiattirsi su quest'ultima.

[45] HEGEL, *Lineamenti cit.*, p. 201, giacché, ID., *Lezioni sulla filosofia della storia cit.,* p. 142, nel contesto di quell'unità della volontà oggettiva con quella universale che sostanzia lo Stato, «…la volontà soggettiva è elevata alla rinunzia alla sua particolarità…»; di coerenza, secondo la felice sintesi

In altri termini, è nello Stato che si traduce in *etica* un concetto singolare – che, come tale, vorrebbe solo per se stesso – attraverso un' elevazione di quest'ultimo, valevole a sublimarlo in pensiero di carattere *universale*, in tal modo traducendosi l'oggetto speculativo in un elemento che, alfine, possa razionalmente volere per tutti; è in un senso siffatto che può per tanto concludersi, in estrema sintesi, come «...dunque, nello Stato ognuno persegue il proprio privato particolare interesse, ma questi interessi particolari si mutano nell'interesse della collettività...»[46].

Entro le cornici di questo più generale assetto, la *costituzione politica* dello Stato è data, in primo luogo, dall'organizzazione di quest' ultimo e dal rapportarsi a se stessa dell'entità statuale medesima – anche su di un piano storico ed empirico oltre che *etico* – nel processo della sua vita organica[47], ed in secondo luogo da «…un'individualità, un qualcosa di *escludente*, qualcosa che quindi si rapporta ad *altri*, volge dunque la sua differenziazione *verso l'esterno* e secondo questa determinazione pone le sue sussistenti differenze all'interno di se stesso nella loro *idealità*…»[48].

Anche con riferimento al concreto modo di essere della *costituzione politica*, la più generale relazione intercedente fra il *particolare* rappresentato dall'*autocoscienza* dei singoli (riconducibile ad unità, in primo luogo, nella figura di una *società civile*) e l'*universale* dell'idea etica sostanziata dallo Stato si viene ad intrecciare e sintetizzare, a seconda del consueto schema improntato ad una reciproca influenza fra i due summenzionati principî, tramite quella già cennata sequenza dialettica che, in una delle sue prime manifestazioni, già abbiamo a suo tempo osservato conseguire dalla nozione stessa di quella *società civile* dalla quale si erano prese le mosse. Una *società civile* – è bene ribadirlo – che, nella teoresi del Filosofo, non viene ad assumere il connotato di proiezione ipotetica in relazione ad un modello astratto, ma che costituisce, altresì, la mera *ipostatizzazione* della realtà o, così come si è parimenti affermato, con più compiuta espressione: una *società civile* che appare positivamente rappresentare «...la formulazione *sub aeterni* del contenuto storico della vita sociale

---

di BEDESCHI, *Il pensiero politico cit.*, p. 73 «...universalità (della vita etico-politica) e particolarità (della vita sociale), tutto e parti, l'Intero e gli individui che lo compongono, con le loro autonome attività: tutti questi elementi devono essere intimamente connessi ed organicamente fusi, in modo tale che l'uno non possa prescindere dall'altro...».

[46] A questo merito, così ha a riassuntivamente concludere BEDESCHI, *Politica e storia cit.*, p. 51.

[47] Più specificamente nel proposito, come illustra DE RUGGERO, *Filosofia moderna cit.*, p. 198, «...la costituzione è essenzialmente un sistema di mediazione; essa non è qualcosa di rigido e fisso, ma, per sua natura spirituale, è un rapporto che diviene e si sviluppa...».

[48] HEGEL, *Lineamenti cit.*, p. 216; ROSENZWEIG, *Hegel cit.*, p. 366 ss., ripercorrendo le varie evoluzioni del pensiero hegeliano circa il concetto di *costituzione*, lo riassume, nella sua formulazione più matura, come «...unità di uomo e Stato, sentimento e istituzione. La "costituzione politica" è l'"organismo" esistente dal quale il sentimento deve assumere il suo "contenuto determinato", ed essa è d'altro lato l'ordinamento e l'attività dei "poteri" che formano lo Stato...».

del suo tempo...»[49], e tutto ciò, per immediata correlazione, giunge parimenti ad offrire contezza anche di quel particolare aspetto della concezione dello *Stato hegeliano*, in ragione del quale la *teoria politica* si trova espressamente a dipendere «...dalla comprensione *storica*...»[50].

In particolare, la *società civile* – che, quindi, «...nonostante sia una società "naturale" non è astorica...», ma che, «...nonostante sia una società prodotta dalla libera attività degli uomini non è politica...»[51] – non può venir confusa, nemmeno in questa ipotesi, con la figura dello Stato[52], il quale, in ogni caso, «...non sostituisce la società, né la comprende in sé...»[53], ma, in certo qual senso, ne costituisce la risoluzione ed il fondamento [54]. Ciò non ostante, essa *società civile*, in ragione della sua tangibile sostanza di *ente* che, sul piano degli epifenomeni, storicamente si manifesta come *esistente*, viene d'altronde a direttamente influenzare anche la *costituzione politica* dello Stato, in considerazione del già divisato atto – che si ravvisa ricomprendersi come insito nell'essenza stessa di quest'ultima – del rapportarsi dell'organizzazione statuale a se medesima, anche su di un piano storicamente empirico ed umano[55]. È in ragione di ciò, per l'appunto, che può giungersi parimenti a concludere come «…la costituzione di un popolo determinato in genere, dipende dalla guisa e formazione dell'autocoscienza del medesimo...voler dare a un popolo una costituzione (quand'anche più o meno razionale secondo il suo

---

[49] DE RUGGERO, *Filosofia moderna cit.*, p. 191.

[50] RIZZI, *Eticità e Stato cit.*, p. 289, giacché, come conclude anche SOLARI, *Il problema del diritto e dello Stato cit.*, p. 109, «...lo Stato etico non è un'astrazione, ma ha un'esistenza storica e si concreta nella vita dei popoli, ognuno dei quali la esprime secondo le sue particolari caratteristiche...».

[51] RIZZI, *Eticità e Stato cit.*, p. 209; s'esprime con parere difforme SOLARI, *Il problema del diritto e dello Stato cit.*, p. 103, con il rilevare «...la società civile non è solo un sistema di bisogni, di rapporti economici, ma è anche necessariamente una comunità giuridica e politica...».

[52] È in diretta ossequienza a questo principio di distinzione ed alla natura *apolitica* della *società civile* il fatto che, come rileva DE RUGGERO, *Filosofia moderna cit.*, p. 194, le dottrine del diritto pubblico germanico del XIX secolo circa il sistema *costituzionale puro*, assumessero le compagini parlamentari – espressive del principio di *rappresentanza* della *società civile* – quali figure sostanzialmente estranee alla struttura dello Stato propriamente detta, in una mera dimensione di *controllo* delle *funzioni di governo* dell'entità statuale medesima.

[53] SOLARI, *Il problema del diritto e dello Stato cit.*, p. 107.

[54] In tal senso, DE CARLI, *L'emersione giuridica cit.*, p. 21, osserva come, nell'ambito di quel più generale schema attraverso il quale perviene a comporsi il sistema hegeliano, i tre ambiti dati: dalla *famiglia*, dalla *società civile* e dallo *Stato*, «…pur sviluppando un *proprium* specifico, trovano risoluzione l'uno nell'altro e, infine, trovano fondamento nello Stato…».

[55] Ciò per il fatto, già diffusamente rilevato, dell'evidente necessarietà della relazione fra l'uomo e lo Stato, da intendersi anche – e soprattutto – su di un piano storicamente ed antropologicamente concreto, il cui più generale schema, all'interno della teoresi hegeliana, così viene sintetizzato da ROSENZWEIG, *Hegel cit.*, p. 401 «...se lo Stato non ha altra base che l'uomo, che rappresenta la libera volontà alla fine dello spirito soggettivo, e se d'altra parte è nello Stato che l'uomo ha il rapporto umano conclusivo pure entrambi, Stato e uomo, non sono fatti l'uno dall'altro, ma il loro rapporto consiste nel loro reciproco presupporsi, lo Stato l'uomo reale e l'uomo lo Stato reale...».

contenuto) *a priori*, - questa escogitazione trascurerebbe proprio il momento che fa di una costituzione più che un *ens rationis*…»[56].

Se, dunque, la *società civile* esercita il suo influsso sulla costituzione nei termini anzidetti, ciò si manifesta, comunque, all'interno dei limiti scanditi dal divisato sistema di pensiero filosofico che s'incentra sulla figura di un *continuum* di relazione dialettica – connotato dall'incessante intrecciarsi, rapportarsi e sintetizzarsi del principio di *particolarità* con quello d' *universalità* – il quale, partendo dal singolo individuo, per spontanea via naturale, giunge sino ad informare di sé, *in apicibus*, anche l'essenza stessa dell'entità statuale[57]; si tratta di un *continuum* logico nel cui ambito, fra l'altro, per quanto più direttamente ci interessa, «...non vi è fra la sfera economica e quella giuridica un rapporto di esteriorità...», di coerenza, non potendosi nemmeno concepire una «...contrapposizione tra stato etico e società economica nei termini di contrapposizione tra *stato* e *mercato*, tra *politica* ed *economia...*»[58].

Per tanto, può consequenzialmente inferirsi come un'ipotesi di *costituzione economica*, astratta dalla *costituzione politica* dello Stato, implicherebbe necessariamente un momento di decisa cesura dialettica fra la *società civile* (sede dei rapporti *economico-sociali* e della loro disciplina) e l'*eticità* dello Stato nel quale, appunto, «...la libertà si oggettiva e si realizza, passando dalla sua espressione individualistica iniziale all'universalità concreta, immanente al suo concetto...»[59].

Per altro verso, tramite l'accoglimento speculativo di una tale costruzione dicotomica, si offrirebbe altresì la contraddittoria descrizione legale dell'espressione immediata di una forma di sostanziale *socialità*, giuridicamente rilevante, la quale, pur

---

[56] HEGEL, *Lineamenti cit.*, p. 221 s.; nonché, per un più compiuto svolgimento dell'assunto ID., *Lezioni sulla filosofia della storia,* vol. I, (trad. it.), Firenze, 1981*,* p. 139 ss. e ID., *Enciclopedia delle scienze filosofiche cit.*, p. 478 s.; per un accenno intorno al formale tentativo esperito per cercare di poter rinvenire un simile elemento di comunanza spirituale, nell'occasione della c.d. *Costituzione per l'Europa*, fra gli altri, si veda anche GRASSO, *Il costituzionalismo oltre lo Stato e la teoria generale del Diritto Pubblico*, in ID., *Scritti in tema di Diritto Costituzionale e su «Europa e Costituzione»*, (a cura di Cordini), Padova, 2005, p.314 s.; tuttavia, relativamente all'effettivo abbandono di quest'ultimo principio, come conseguenza diretta dell'accoglimento dei postulati delle teorie kelseniane all'interno della struttura logico-giuridica di molti fra i più recenti istrumenti costituzionali, si rimanda alle efficaci considerazioni condotte da AYUSO TORRES, *L'àgora e la piramide. Una "lettura" problematica della costituzione spagnola*, (trad. it.), Torino, 2004, p. 39 ss., (sullo specifico punto, p. 41), nonché, in una dimensione più generalizzata, circa l'ispirazione razionalistico-soggettiva – come tale, assolutamente estranea all'effettivo ordine naturale delle cose – delle moderne Carte dei diritti, si veda CASTELLANO, *Razionalismo e diritti umani*, Torino, 2003, p. 9 ss.

[57] In quest'ultimo senso, Hegel – in accordo con le teorie aristoteliche ed in contrapposizione a quelle di carattere *contrattualistico*, proprie al *giusnaturalismo* moderno – concepisce la genesi dello Stato «...su una base naturale, ontologica...», così come osserva COCCOPALMERIO, *Scienza dello Stato cit.*, p. 120 e 149 ss.; circa la critica hegeliana alle teorie *contrattualistiche*, si veda anche BEDESCHI, *Il pensiero politico cit.*, p. 82 s.

[58] RIZZI, *Eticità e Stato cit.*, p. 220.

[59] DE RUGGERO, *Filosofia moderna cit.*, p. 189; per una più compiuta disamina della concezione hegeliana della *libertà*, *ex multis*, si veda SOLARI, *Il problema del diritto e dello Stato cit.*, p. 12 ss.

non riuscendo ad evolversi nelle strutture di *Stato etico*, tuttavia, in un qualche modo, si troverebbe a singolarmente convivere con quest'ultimo, sovrapponendoglisi così, anche per la sola testimonianza della propria esistenza concreta, collocata sul medesimo piano temporale e spaziale dello Stato medesimo[60].

In particolare, a seconda della categoria concettuale che si è da ultimo cennata, le due differenti *costituzioni* potrebbero giungere a configurarsi, in estrema istanza, come l'esternata espressione dell'assurda ricostruzione dottrinale di un'assai improbabile realtà che coglierebbe due distinti ed autonomi *enti sociali* di carattere sostanzialmente statuale, che, pur se sincronicamente insistenti su di un medesimo *popolo* ed un medesimo *territorio*, nonché sottoposti ad un'unica *potestà di governo*, si presenterebbero, altresì, contraddittoriamente come: retti da due sistemi di principî reciprocamente differenti, dotati di esistenze giuridiche vicendevolmente parallele e, di coerenza, su di un piano dialettico, non necessariamente fra se stesse interrelate in maniera scambievole, nella loro piena essenza di vita organica.

In definitiva, quindi, appare di tutta evidenza come, per le ragioni appena esposte, l'accoglimento dell'ipotesi in questione varrebbe a sostanziare, per sua immediata conseguenza, un inaccettabile principio di aperta contraddizione, anche razionalmente strutturale, rispetto alla logica intrinseca che si pone alla base dell'intiero sistema di pensiero hegeliano che s'è testé avuto a sommariamente delineare.

Ciò posto, e tornando, più specificamente, alla considerazione dell'oggetto della *costituzione economica*, appaiono particolarmente penetranti i rilievi critici sollevati, sotto altro profilo, da Carl Schmitt, secondo il quale, pur essendosi caratterizzata la più recente entità statuale germanica weimariana nelle forme di *Stato economico* – in quanto figura dominante nelle attività d'inferenza sui correlativi ambiti – tuttavia, dal contesto del suo istrumento fondamentale, non fosse dato di dedurre il tratto di una *costituzione economica* o *sociale*, distinta da quella detta (sia pure impropriamente) *politica*.

Le ragioni di detta impostazione dottrinale affondavano le proprie radici nel preliminare rilievo circa l'impossibilità di concepire *politica* ed *economia* come «...distinti ambiti oggettivi…» e, sempre 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

[60] Cfr. SOLARI, *Il problema del diritto e dello Stato cit.*, pp. 104 e 107, secondo la cui interpretazione del pensiero hegeliano, la *società civile* e lo *Stato etico* non sarebbero da ubicarsi, quanto meno sotto il profilo logico, come fasi, fra loro necessariamente *diacroniche*, attinenti ad un medesimo procedimento dialettico, ma, bensì, potrebbero ravvisarsi anche nelle forme di *istituzioni* autonome, coesistenti in una dimensione correlativamente *sincronica*, e sostanzialmente scollegate, quindi, da un reciproco vincolo di precisa successione gerarchica. Per uno schematico svolgimento dell'evoluzione delle concezioni portanti della *Dottrina dello Stato* germanica, circa il rapporto intercedente fra *Stato* e *società civile*, si veda in SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, (trad. it.), Bologna, 1972, p. 106 ss.

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*…»[61].

Procedendo, quindi, alla disamina del caso concreto rappresentato dalla Costituzione di Weimar, Carl Schmitt negava che, sulla base del già menzionato art. 165, ivi potesse ravvisarsi altro che un istituto di «…significato economico e non statuale - organizzatorio…», dal momento che «…se si concepisse in modo diverso quell'articolo, la costituzione vigente del Reich sarebbe una formazione di fantastica mostruosità, giacché conterrebbe al suo interno costituzioni diverse e contraddittorie e nel suo ultimo articolo, per così dire, a mo' di appendice, fonderebbe una seconda costituzione complementare che metterebbe nuovamente in discussione tutto quanto l'impianto organizzatorio precedente…»[62].

Concludeva l'Autore, ravvisando la presenza di una *costituzione economica* o *sociale* nelle sole Unione Sovietica, caratterizzata da un sistema *marxista*, ed Italia *fascista*, connotata dalla costruzione dello *Stato corporativo* – ambedue Paesi economicamente depressi e retti da regimi a *partito unico* – in entrambe i casi funzionalizzandosi il concetto di *costituzione economica* alla contingente giustificazione di un mero espediente, volto principalmente a sottomettere ed a consegnare le categorie pertinenti all'*economia* «…nelle mani dello Stato…»[63]. Appare, fra l'altro, di tutta evidenza l'assoluta estraneità della detta *ratio*, rispetto ad un concettuale riconoscimento dell'autonomia costituzionale circa la regolamentazione inerente ai *rapporti economici*, materialmente esplicabile, in via alternativa : o attraverso una manleva di quest'ultimi dai precetti di una disciplina *sociale* comune, incompatibile con le leggi del *mercato*, oppure, al contrario, mediante una loro sottoposizione a regole di contenuto socialmente eccentrico, rispetto all'orientamento assunto da una più generale normazione che, di principio, rivelasse la propria compatibilità tendenziale, nei confronti di un *sistema economico* di modello *occidentale.*

È incidentalmente da rilevarsi come sotteso a questa analisi schmittiana fosse l'osservazione storica secondo cui solo in uno Stato *a partito unico* potesse concepirsi

---

[61] SCHMITT, *Il custode della costituzione cit*., p. 149, nonché, più ampliamente, circa il primo dei surriferiti concetti (*ivi*, p. 123 s.) «…se la società stessa si organizza in Stato, Stato e società devono essere fondamentalmente identici, cosicché tutti i problemi sociali ed economici diventano immediatamente problemi statalila società divenuta Stato è uno Stato dell'economia…»; relativamente ai modelli statuali italiano e sovietico dell'epoca weimariana, (dei quali, fra breve, si farà cenno, come esemplari riferentisi a Paesi in possesso di una *costituzione economica*), con valutazione conforme al secondo degli assunti sopra riportati, anche PANUNZIO, *Teoria generale dello Stato fascista*, Padova, 1939, p. 24 «…nello Stato fascista, siamo al diritto del "cittadino-produttore", e nello Stato sovietico al diritto del puro "produttore"…».

[62] SCHMITT, *Il custode della costituzione cit*., p. 150; esplicitamente, aderisce a tale impostazione anche BALDASSARRE, *Iniziativa economica cit.*, p. 583 alla nota (3).

[63] SCHMITT, *Il custode della costituzione cit*., p. 153 s.

l'esistenza di una *costituzione economica*, giacché la pratica esplicazione del detto costrutto presuppone necessariamente un *piano economico nazionale* improntato a particolare rigore[64] e, come già in precedenza, nella stessa opera – sia pure in senso più generale – aveva affermato l'Autore, relativamente alla menzionata categoria dei *piani economici*, «…un Parlamento, che è soltanto teatro e riflesso di uno Stato di coalizioni partitiche pluralistico e labile, sarà appena capace di un simile piano, poiché per ciò occorre una permanenza ed una conseguenzialità che si estende su un più lungo arco temporale e su situazioni mutevoli…»[65].

Al testé cennato atteggiamento di rifiuto, dalla natura ineccepibilmente teoretica, sotto altro profilo, possono aggiungersi, di principio, anche altre critiche che, quantunque atteggiate in apparente continuità logica rispetto alle precedenti, ci parrebbero d'altronde rivestire un differente carattere sostanziale.

Assai probabilmente, esse sottendono, di fatto, una, più o meno consapevole, pregiudiziale preclusione all'accettazione – propria all'ambito degli Stati a *democrazia classica* – di quel criterio empirico il quale, anche in grazia dell'accoglimento della figura del *diritto pubblico soggettivo*, coglie la tendenziale incoercibilità, per parte degli atti autoritativi dei *Pubblici poteri*, ugualmente di tutte quelle regole che presiedono allo spontaneo procedere dei fisiologici svolgimenti del *mercato*.

A nostro sommesso avviso, si tratterebbe di una preclusione che opineremmo tradire un segno prevalentemente ideologico, giacché appare chiaro come l'ammissione della vigenza del detto orientamento di principio sarebbe parimenti venuta a direttamente implicare, di per se stessa, una pratica minorazione di quelle potenzialità che, nella comune opinione dottrinale, si sogliono usualmente riconnettere alla figura stessa dello *Stato sociale*[66].

Accennandovi, sia pure se per un sommario riferimento, può osservarsi come taluno abbia, per esempio, ravvisato nella ricostruzione del concetto di *costituzione economica* la connotazione di «…una formula vuota, un rimedio estremo alla mancanza di una teoria costituzionale e di una teoria giuridico - economica, che

---

[64] Nel merito, è incidentalmente da rilevarsi come nell'Italia fascista, pur essendosi introdotta – attraverso il *sistema corporativo* – una disciplina legale unitaria dell'economia (nel merito, sia permesso rimandare a GASLINI, *Sulla "struttura" degli enunziati costituzionali*, Milano, 2002, spec. p. 164 ss.), non si fosse altresì dato luogo ad un *piano economico nazionale*, quantunque, in sede teorica, se ne fosse positivamente valutata la sostanza, soprattutto a seguito della traduzione – ad opera della Scuola di Scienze Corporative di Pisa – di taluni scritti di Stalin, Molotov e Grinko che vertevano su quell'argomento, per un accenno al qual proposito, si rimanda a SPIRITO, *Critica della democrazia*, Firenze, 1963, p. 34; PUNZO, *La soluzione corporativa*, Napoli, 1984, p. 24.

[65] SCHMITT, *Il custode della costituzione cit*., p. 142.

[66] In tal senso, s'esprime anche AMATO, *La nuova costituzione economica*, in *Per una nuova costituzione economica*, (a cura di della Cananea e Napolitano), Bologna, 1998, p. 11, rammentando l'aver spesso costituito il concetto di *costituzione economica* l'oggetto «...dell'ostracismo oppostole da quella dottrina ideologicizzata che le era ostile perché era ostile, in realtà, al mercato...».

dovrebbero essere entrambe delle teorie politiche per poter spiegare la nostra società e il suo diritto…»[67]. Una spiegazione questa che, d'altronde, qualora si fosse invece dovuto positivamente accedere ad un principio di tendenziale adesione alle regole di struttura che informano l'*economia di mercato* – in tal modo secondando una *costituzione economica* congruente con il reale procedere obbiettivamente assunto dalle *dinamiche economiche*, ma di evidente ostacolo all'esplicazione estrema di taluno dei *diritti sociali* – non sarebbe potuta che risultare come apertamente confliggente, rispetto ai convincimenti ideali proprî all'Autore medesimo ; il quale – ne parrebbe opportuna la menzione – in precedenza, aveva avuto a diffusamente pronunziarsi, con opinione assolutamente avversa, circa le categorie dello *Stato di diritto*, nonché, sia pure se con qualche marginale distinguo[68], si era altresì protestato in posizione di aperta sintonia ideologica, nei confronti dell'ipotesi di un *uso alternativo del diritto*[69].

---

[67] WIETHÖLTER, *Le formule magiche della scienza giuridica*, Bari, 1975, p. 184.

[68] WIETHÖLTER, *Replica* ne *L'uso alternativo del diritto*, in *L'uso alternativo del diritto*, (a cura di Barcellona), vol. II, Roma-Bari, p. 273 ss.

[69] Più in particolare, intorno alla cennata tendenza, si cfr. WIETHÖLTER, *Gli interessi dello Stato di diritto borghese*, ne *L'uso alternativo del diritto*, (a cura di Barcellona), vol. I, Roma-Bari, 1973, p. 37 ss. Circa l'indirizzo dottrinale comunemente indicato come *uso alternativo del diritto* – le cui principali linee direttrici possono rinvenirsi nell'opera *L'uso alternativo del diritto*, (a cura di Barcellona) Roma-Bari, 1973, 2 voll., dalla quale si trarranno le citazioni che seguono in questa nota – per schematico accenno, può così compendiarsi : sulla premessa che (SPAGNA MUSSO, *Note per una discussione organica sulla utilizzazione politica del diritto*, vol. I, p. 59 s.) «...un ordinamento di democrazia pluralista operante a livello di struttura sociale non si identifica, certo, *a priori*, con un ordinamento di democrazia marxista e con una teoria marxista del diritto... ma li consente...» e che, quindi, in tale contesto, si rende possibile una «...politica marxista del diritto che si ponga come utilizzazione politica delle strutture giuridiche... come strumento giuridico per sviluppare una linea di politica marxista...», ciò posto, la cennata politica marxista del diritto si sarebbe dovuta esplicare, in principal modo, in ambito giurisdizionale (FERRAJOLI, *Magistratura democratica e l'esercizio alternativo nella funzione giudiziaria*, vol. I, p. 116 s.), mediante una «...giurisprudenza alternativa...» che, «...lungi dal proporsi la mediazione dei conflitti sociali in chiave riformistico-razionalizzatrice, è al contrario diretta ad aprire e legittimare a livello legale, utilizzando tutte le possibilità tecniche offerte dall'ordinamento, nuovi e più ampi spazi alle lotte delle masse in vista di nuovi e alternativi assetti di potere...», ciò, soprattutto, mediante una parametrazione dell'esegesi delle singole disposizioni legislative a taluni solamente – quelli di più aperto tenore *sociale* e *collettivistico* e, inispecie, a quello di *eguaglianza in senso sostanziale* di cui all'art. 3 II comma Cost. – dei *principî costituzionali*, al fine di poter così ideologicamente scardinare la complessiva struttura dell'ordinamento giuridico vigente, ritenuta (CATAUDELLA, *L'uso alternativo del diritto privato e del diritto del lavoro e il pericolo di interpretazioni "involutive"*, vol. II, p. 135) espressiva di «...un diritto, almeno preminentemente, borghese...» e, quindi, ampliamente comprensivo (VARRONE, *Uso alternativo del diritto privato e attuazione della Costituzione*, vol. II, p. 187) di istituti «...forgiati alla luce dell'ideologia liberista...». Circa i motivi adducibili in favore della sostanziale inammissibilità giuridica della detta impostazione – oltre che all'ovvio venir meno del fondamentale principio di *certezza del diritto* ed alla pratica usurpazione delle competenze legislative, per parte di un *potere giurisdizionale*, assolutamente privo di una qualsiasi forma di legittimazione popolare e, oltre tutto,

3. L'asserito principio di *neutralità costituzionale*, in ordine all'*assetto economico* dello Stato, suo problematico accoglimento, alla luce dei criterî istituzionali che, anche nelle materie economiche, accedono alle specifiche *forme di Stato* e pratico assorbimento in quest'ultime dell'autonomia concettuale dei possibili modelli di *costituzione economica*

Ad ulteriore compendio dei temi sin qui considerati con riferimento alla postulazione dogmatica della possibile esistenza di una forma di *costituzione economica*, vorremmo brevemente soffermarci intorno a quella teorizzazione che, nella carenza di esplicite disposizioni *superprimarie* circa l'*assetto economico generale*, ha ravvisato il ricorrere della figura della *neutralità costituzionale* in ordine al modello di *assetto economico generale* pertinente alla singola entità statuale.

Questa teoria – che potrebbe essere oggi ritenuta come implicitamente estensibile, anche alla qualificazione del *sistema economico* concretamente riferibile al nostro contesto costituzionale[70] – trae le proprie origini dall'area tedesca, ove, nella

---

non sottoposto ad alcuna sorta di *responsabilità politica* – desidereremmo solamente accennare ad un ulteriore problema, in ordine ad un principio immediatamente sotteso al concetto stesso di *rigidità costituzionale;* in quest'ultimo senso, infatti, il ricorso esegetico a taluni soltanto fra i differenti *principî costituzionali*, darebbe luogo, secondo una linea di coerente logica giuridica seguita anche da MANGIAMELI, *La proprietà privata nella Costituzione*, Milano, 1986, p. 39, ad una grave alterazione di «...quella razionalizzazione dei valori sottostanti nel quadro dei rapporti fra Stato ed individuo che il costituzionalismo moderno ha inteso conquistare attraverso l'uso di una prescrittività rafforzata dalla rigidità costituzionale e protetta dal sindacato sulla validità degli atti di legislazione ordinaria...», in senso più generale, altresì determinandosi, secondo un'opinione condotta – sia pure se ai fini generali di un diverso costrutto – da LUCIANI, *La "Costituzione dei diritti" e la "Costituzione dei poteri". Noterelle brevi su un modello interpretativo ricorrente*, in *Scritti in onore di Vezio Crisafulli*, vol. II, Padova, 1985, p. 498 s., una di quelle ipotesi che «...sottendono la contrapposizione della Costituzione reale ad una Costituzione ideale che si ipostatizza, ad un modello (un figurino) di Costituzione che funge da stregua cui commisurare la Costituzione concreta che di volta in volta si tiene presente. E la conseguenza, nascosta ma non per questo meno inevitabile, non può che essere allora, [...] che quella dell'esclusione della auto-legittimazione della Costituzione reale e della sostituzione a questa della legittimazione che deriva dalla eventuale corrispondenza al figurino astratto disegnato in sede di ricostruzione del modello ideale...».

[70] Si potrebbe potenzialmente apprezzare in tal senso orientato il più complessivo atteggiamento tenuto dalla Corte Costituzionale, la cui produzione, anche nell'opinione di LUCIANI, *Economia nel diritto costituzionale cit.*, p. 383, si è dimostrata come del tutto carente «...dell'idea... del riconoscimento in Costituzione di un saldo principio-guida di politica economica fondato [...] sulle sole ragioni dell'economia...»; e, sempre nel proposito, si vedano anche le più complessive riflessioni tratte da SPAGNUOLO VIGORITA, *L'iniziativa economica privata nel diritto pubblico*, Napoli, 1959, p. 47 ss.

Pare interessante la notazione di come questa concezione di *neutralità*, come diffusamente indica MONGUACHON, *Les débats sur la Constitution économique en Allemagne*, in *Rev. fr. dr. const.*, 2012, p.314 s., sia stata particolarmente sostenuta in Germania, in diretta correlazione all'ipotesi della possibilità di un trapasso al socialismo dell'assetto statuale per via esegetica e, dunque, senza la

vigenza dell'attuale istrumento *superprimario* di quel Paese, più volte, il Tribunale Costituzionale Federale ebbe a concludere che la «...la Legge fondamentale, non contenendo specifiche disposizioni "economiche", non garantirebbe alcun sistema economico determinato, essendo l'ordinamento economico e sociale esistente solo uno dei possibili, la cui definizione è compito del legislatore...»[71].

Da questa affermazione, per parte di taluna opinione più estrema, si giunse a conseguentemente dedurre che «...la "non decisione" sarebbe la condizione costituzionale nel campo dell'economia...»[72], mentre altri sostennero, invece, come l'asserto in questione non richiedesse – né tanto meno garantisse – una *neutralità* della politica economica da perseguirsi, limitandosi quest'ultimo ad una mera constatazione circa l'obbiettiva inesistenza «...di una decisione di *sistema* del GG che nella sua portata ecceda le specifiche garanzie giuridico-economiche poste dai singoli articoli costituzionali...»[73].

Anche sotto un profilo di carattere più prettamente sistematico, non riterremmo di potere pienamente concordare intorno a questa ricostruzione circa la necessaria *neutralità costituzionale* degli assetti economici generali, così come astrattamente deducibile dal tenore formale di talune pronunce della Corte tedesca; ciò, sia pure se a prescindere dal fatto di come, a questo specifico merito, il Tribunale Costituzionale Federale, di fatto, avesse assai comunque circoscritto, sul piano concettuale, le potenzialità espansive di quanto deducibile da quel suo assunto,

---

necessità di una revisione costituzionale; ciò anche in ragione del fatto che, a seconda dei fautori di questa teoria, l'art. 20 della Legge Fondamentale già viene a definire lo Stato tedesco come ente «…democratico e sociale…»; in un'accezione sostanzialmente affine, nell'ambito della dottrina francese, anche RABAULT, *La consititiuon économique de la France cit.*, p. 733, pone ad espressa ragione giustificatrice del concetto di *neutralità costituzionale* degli assetti economici, il tentativo di voler così rendere compatibile al quadro formale di uno *Stato di diritto* l'adozione di misure di politica interventistica di modello *keynesiano*.

[71] NIRO, *Profili giuridici cit.*, p. 21; analogamente COCOZZA F., *Riflessioni sulla nozione cit.*, p. 85; per la corrispondente traduzione di parte della sentenza che, per prima, parrebbe essersi in questo senso orientata, si rimanda a CANTARO, *Costituzione e ordine economico cit.*, p. 108 s.; nell'opinione di BIFULCO, *Costituzioni pluralistiche e modelli economici*, in *Governi ed economia. La transizione istituzionale nell'XI legislatura*, Padova, 1998, p. 522 s. spec. alla nota (40), il detto atteggiamento del Tribunale sarebbe precipuamente da ascriversi all'intenzione d'evitare, attraverso l'indicazione d'uno specifico modello economico, «...un irrigidimento dello scontro sociale e, a livello costituzionale, una sottoposizione a tensione della norma costituzionale...». D'altro canto, questa concezione di *neutralità* appare presente anche nell'ambito della dottrina francese, dove viene ad essere conformemente intesa nelle forme del riconoscimento di una funzione sostanzialmente "demiurgica" e "strutturante" del legislatore, anche in ordine alla materia *economica*, la quale, in quanto tale, non appare, dunque, circoscrivibile dalle disposizioni di una sovrastante *Costituzione economica*, per il qual merito si veda RABAULT, *La constitution économique de la France cit.*, p. 736 ss.

[72] Sul punto, cfr. MICCÚ, *Forme di mercato cit.*, p. 99 s.; per la disamina di talune sentenze emanate sul punto dal Tribunale Costituzionale Federale tedesco, si veda MONGUACHON, *Les débats sur la Constitution économique en Allemagne cit.*, pp. 321 ss.

[73] MICCÚ, *Forme di mercato cit.*, p. 109.

contemporaneamente individuando – nel contenuto delle proposizioni poste a parte della Legge fondamentale[74] – anche degli espliciti *controlimiti* apponibili all'attività in questo campo esperibile dalla figura del Legislatore; il che, per altro, in sostanziale accordo rispetto alla costante tendenza manifestata da quell'organo, intesa ad interpretare la dimensione istituzionale dei *diritti fondamentali*, a seconda della concezioni politiche dominanti[75], le quali, nella fattispecie, si erano andate ad apertamente accordare, in maniera del tutto costante, ai principî fondanti dello *Stato di diritto* e dell'*economia di mercato*[76].

In via principale, ci sembrerebbe di poter opporre che, anche nella carenza di esplicite disposizioni *superprimarie* di carattere economico, il rapporto instaurato dallo Stato nei confronti dei rapporti di quel tipo dovrebbe comunque ritenersi essere implicitamente ricompreso nella sua *forma* statuale, tant'è che, nel proposito – in conformità, rispetto ad un noto *principio di struttura* – è stato limpidamente concluso: «...la connessione fra forma di Stato e costituzione economica non richiede... di essere sottolineata: se per forma di Stato infatti si intende la correlazione fra l'apparato autoritario o di governo ed il sistema di regolamentazione dei rapporti dei singoli e dei gruppi sociali tra loro e con lo Stato, la sua incidenza sul tipo di costituzione economica, e perciò la sua rilevanza ai fini della determinazione e della enucleazione di questa, appaiono per definizione stessa...»[77].

Questo (indipendentemente dalla concezione di *costituzione economica* alla quale si intenda accedere) nel senso che, se si può concordare circa il rilievo secondo cui ad ogni *forma di Stato* tendenzialmente corrisponda uno specifico trattamento del cittadino, anche in ordine ai suoi *diritti economici*[78], apparirebbe allora di tutta evidenza (salvo che nel caso limite rappresentato da una Costituzione di tenore esclusivamente ordinamentale) come il detto trattamento – il quale viene a logicamente coinvolgere, nella sua entità razionale, anche l'atteggiamento che, in positivo od in negativo, il Legislatore abbia inteso riservare alle regole fondamentali del *mercato* – dovrebbe comunque riflettersi, almeno implicitamente, da quell'assetto

---

[74] Da concepirsi, così come rammenta anche NIRO, *op. loc. ult. cit.*, nella veste di «...(necessari) principi costituzionali di riferimento dell'ordinamento economico...», e sommariamente riassumibile, sulla scorta della dottrina tedesca analizzata dall'Autrice, in: «...tutela dei diritti individuali, garanzia del contenuto minimo essenziale di essi, riserva di legge in materia di limiti ad essi, eguaglianza e parità...».

[75] Così anche MONGUACHON, *Les débats sur la Constitution économique en Allemagne cit.*, p. 329: «…On voit ainsi combien l'interprétation des droits fonfamentaux par la Cour est tributaire des conceptions politiques dominantes…».

[76] MONGUACHON, *Les débats sur la Constitution économique en Allemagne cit.*, p. 317 s.

[77] In tal senso, SPAGNUOLO VIGORITA, *L'iniziativa economica privata cit.*, p. 50.

[78] Sul punto, sia concesso rimandare alla copiosa rassegna dottrinale riportata in GASLINI, *Sulla "struttura" cit.*, p. 78 ss., con più specifica relazione alle due figure dello *Stato di diritto* e dello *Stato sociale.*

concettuale che lo Stato abbia ritenuto di voler imprimere al proprio istrumento fondamentale[79].

Apparirebbe di tutta evidenza che, nel contrario caso, si dovrebbe fatalmente approdare alla contraddittoria conclusione intorno ad una sostanziale insuscettibilità della Costituzione a fungere da elemento idoneo ad un'identificazione, relativamente a quella *forma* assunta dallo Stato al quale vada ad accedere. Soprattutto nel caso in cui si intendesse aderire a quella diffusa opinione secondo la quale una Costituzione debba essere interpretata, in modo tale da poterle comunque attribuire un qualche significato normativo, si dovrebbe, quindi, concludere che un istrumento fondamentale inidoneo ad alcuna deduzione intorno alla *forma* assunta dal relativo Stato rappresenterebbe una sconcertante ipotesi di assoluta indeterminazione costituzionale, circa un aspetto di capitale rilevanza istituzionale, in ordine alla struttura stessa dell'Ente sovrano di relativa pertinenza.

Quantomeno in linea teorica, per tanto, la postulazione dell'esistenza di un'autonoma figura di *costituzione economica* apparirebbe corrispondere ad un'ipotesi pressoché assorbita dalla preventiva qualificazione della *forma di Stato*; i relativi principî – al di là della diffusa uniformità formale che appare oggi tipica alle enunciazioni costituzionali dei più differenti Paesi[80] – saranno, infatti, giuridicamente desumibili, attraverso una ricostruzione sistematica di quel complessivo modello al quale appaia riconducibile la specifica compagine statuale, così come essa si riveli, fra l'altro, poter essere obbiettivamente deducibile, anche attraverso un'interpretazione unitaria dell'intiero contesto del relativo istrumento fondamentale[81].

---

[79] Analogamente anche BILANCIA P., *Modello economico cit.*, p. 4, la qual Autrice premettendo l'erroneità logico-giuridica insita nella concezione di una nozione di *costituzione economica* nelle vesti di entità avulsa rispetto a quella *politica*, così argomenta «...la costituzione economica deve piuttosto essere considerata come facente parte di un complesso unitario di scelte fondamentali interconnesse, deve essere intesa cioè come un modello delineato (o implicito) nelle scelte di base di un ordinamento...», e, per tanto, essa (*ivi*, p. 23), pur se implicita, viene, tuttavia, ravvisata compartecipare della stessa natura indefettibile che accomuna il nucleo essenziale dell'istrumento fondamentale; ciò posto, l'ipotetica esclusione della *forma di Stato* dal novero di queste opzioni fondamentali apparirebbe costituire una scelta davvero inusitata, e di conseguenza, la qualità del trattamento giuridico riservato al fenomeno del *mercato* – in quanto parte rilevante della *costituzione economica* – troverà, in ogni caso, una propria (quantomeno) implicita rispondenza nella *forma* stessa assunta dalla specifica entità statuale, attesa, oltre tutto, la già considerata correlazione – condivisa dalla medesima Autrice (*ivi*, p. 16) – intercorrente fra la *forma di Stato* anzidetta ed il correlativo *modello economico generale.*

[80] Nel merito, con particolare riferimento a quelle proposizioni costituzionali espressive di concezioni *sociali*, PERGOLESI, *Alcuni lineamenti dei "diritti sociali"*, Milano, 1953, p. 26; GRASSO, *Osservazioni sullo "Stato sociale" nell'ordinamento italiano*, in *Quad. sc. Soc.*, 1965, p. 46; FORSTHOFF, *Stato di diritto in trasformazione cit.*, p. 61, nonché, in accezione più generalizzata, analogamente anche PEGORARO - BALDIN, *Costituzioni e qualificazioni degli ordinamenti*, in *Dir. soc.*, 1997, p. 120.

[81] Sia pure se prescindendo dal serio ostacolo frapposto dall'*anfibologia* e dalla *compromissorietà* – indicative della già scorsa categoria della *non decisione* – poste a parte dei modelli concreti di

Per tanto, atteso che «...la Costituzione "politica" è... – per sua definizione e per esigenze logiche e storiche – *generale*, e non può non comprendere *e* tutto lo spettro dei rapporti politici, *e* quello dei rapporti sociali...»[82], lo specifico procedimento esegetico di carattere unitario dell'istrumento fondamentale, nel nostro parere, si rivelerà quindi il più realistico criterio, anche in ordine ad una proficua considerazione intorno alla legittimità costituzionale da attribuirsi – in positivo od in negativo, a seconda della *forma* assunta dallo Stato – alla *qualità* di quegli atti autoritativi che giungessero ad incidere materialmente sulla sostanza dei *diritti economici* dei singoli e, conseguentemente, sulla possibilità loro offerta dallo specifico ordinamento ad eventualmente assurgere all'effettiva condizione di *soggetti autori* del *mercato.* Un giudizio quest' ultimo che, per necessaria induzione, fatalmente condurrà, del pari, nella direzione di una pratica qualificazione della *costituzione economica* la quale, per l'appunto, sarà afferente a quel particolare ordinamento sovrano che si sia avuto a considerare, in intrinseca concordanza, rispetto alla *forma politica* assunta della relativa compagine statuale, così come deducibile anche dal complesso delle sue disposizioni d'ordine costituzionale [83].

---

istrumento fondamentale (sul punto, fra gli altri, con esplicito richiamo al nostro vigente testo costituzionale, si veda SPIRITO, *L'equivoco della Costituzione. Lettera al Presidente della Corte Costituzionale*, ora in *Costituzione criticata*, (a cura di Gentile e Grasso, Napoli, 1999, spec. p. 336 ss.), in via di principio, a favore di un'interpretazione unitaria del testo costituzionale, indipendentemente dalla peculiarità delle categorie giuridiche che – alla luce dei suoi principî – s'intendano considerare, ma con particolare riferimento ai *diritti economici*, *ex multis*, IRTI, *L'ordine giuridico del mercato cit.*, p. 16 «...In luogo di rompere l'unità della costituzione, e di scomporla in una pluralità di autonomi nuclei normativi (individuati con l'empirico criterio della materia regolata), occorre *concentrare l'unità del disegno costituzionale e quindi applicarla a singole materie e campi di attività.* Il processo di concentrazione richiede lo sfruttamento di *tutte* le norme costituzionali, in modo che la scelta economica s'inquadri nella decisione suprema sulla esistenza politica dello Stato, e quasi ne discenda come una particolare applicazione...»; anche operando un più particolare riferimento al nostro vigente istrumento fondamentale, si consideri l'analogo orientamento espresso da LUCIANI, *Economia nel diritto costituzionale cit.*, p. 375; ID., *La produzione economica privata cit.*, p. 130 ss.; BERETTA, *La "Costituzione economica": genesi e principi*, ne *Il pol.*, 1988, p. 379; nonché, sia pure se in contesto maggiormente problematicizzato, parrebbe approdare ad un similare ordine di conclusioni anche ITALIA, *Interpretazione sistematica delle "norme" e dei "valori"*, Milano, 1993, p. 65 ss., inscrivendo tale concezione in una più amplia costruzione di principio (*ivi*, p. 28), secondo la quale «...la ragione della norma, la "*ratio legis*", è costituita proprio dal sistema...», nel senso che «...la ragione, la caratteristica di fondo della legge, è costituita dal sistema in cui la norma è inserita...» da ciò, per tanto, potendosi appunto inferire che «...la *ragione della legge è il sistema...*».

[82] LUCIANI, *La produzione economica privata cit.*, p. 133.

[83] Conformemente orientate possono valutarsi anche le indicazioni offerte da IRTI, *L'ordine del mercato cit.*, p. 17, il quale, per l'appunto, ravvisa la *costituzione economica* nelle vesti di una delle possibili modalità d'atteggiamento, che appare propria alla «...*stessa identica costituzione dello Stato*, non indebolita nella sua originaria politicità, ma soltanto "applicata" ai rapporti dell'economia. È piuttosto una *determinazione interna all'unità complessiva della costituzione*, che non separa le norme "economiche" da tutte le altre, ma le ricongiunge con esse nel disegno totale...».

È proprio in questo senso che, fra l'altro, riterremmo che potrebbero considerarsi come superate anche quelle più generali obiezioni, già addietro considerate, contrarie all'ammissibilità di una concettuale dissociazione tra la disciplina d'ordine costituzionale dei *rapporti economici* e quella inerente alle altre categorie di diritti, senza che, per ciò stesso, si addivenga ad alcunché sacrificare, relativamente all'indubbia rilevanza dei primi[84]. Orientativamente ed al di là delle eventuali retoriche declamazioni ideali, infatti, nella costanza di uno *Stato di diritto*, essi troveranno una piena tutela ed una concreta garanzia d'esplicazione; d'altronde in quella di uno *Stato sociale*, invece, i medesimi si vedranno loro anteposti dei differenti principî, volti ad attenuarne od a negarne una pratica rilevanza.

Come ogni volta, pur sempre sotto la generale costante di quella maggiore premessa, data dalla mera tendenzialità delle figure giuridiche, opineremmo possa concludersi che quanto sin qui divisato fornisca un plausibile criterio euristico, attraverso il quale si possa legittimamente giungere ad inferire la carenza di quell'effettiva autonomia concettuale che risultano manifestare, *ex se*, i varî modelli assumibili sotto le specie di una definizione di *costituzione economica*; ciò per la dirimente ragione che queste figure si vengono ad atteggiare – pur nella loro indiscutibile materiale influenza – nelle vesti di elementi di mero compendio, comunque posti a parte di quella ben più vasta fattispecie istituzionale che, tradizionalmente, si suole appunto comunemente individuare, per il tramite del consueto appellativo di *forma di Stato*[85].

[84] Rilevanza che appare vieppiù corroborarsi, anche del fatto che l'intiero complesso costituzionale si trovi ad essere intrinsecamente connotato e condizionato, nel suo insieme, proprio dalla specifica dimensione assunta dal modello economico di rispettivo riferimento, oltre che per quanto già addietro s'è ampliamente considerato, parimenti per l'ulteriore ragione che, così come rileva anche DI PLINIO, *Diritto pubblico dell'economia cit.*, p. 123, «...quasi tutti gli istituti che vanno a comporre il mosaico costituzionale formale hanno una valenza economica...».

[85] E circa la sottesa e già divisata mera tendenzialità che pertiene anche a quest'ultima categoria dogmatica di ripartizione logico - giuridica dei modelli statuali positivi, per esempio, si consideri ora, nei suoi termini più espliciti, anche la già precedentemente solo accennata opinione di JEMOLO, *La crisi dello Stato moderno*, in A.A. V.V., *La crisi del diritto*, Padova, 1953, p. 93 s., secondo cui : «…queste sono "figure", approssimazioni, punti di orientamento…», come tali, inidonei a conferire una precisa «…identità tra Stati che ascriviamo ad un medesimo gruppo, ma solo determinati caratteri e tratti comuni, che tuttavia legittimano l'accostamento tra loro di Stati di un dato gruppo, i quali appaiono e sono sicuramente molto più diversi da Stati che ascriviamo ad un alto gruppo…».

Bibliografia

AMATO, *La nuova costituzione economica*, in *Per una nuova costituzione economica*, (a cura di della Cananea e Napolitano), Bologna, 1998.
AVINERI, *La teoria hegeliana dello Stato*, Roma-Bari, 1973.
AYUSO TORRES, *L'àgora e la piramide. Una "lettura" problematica della costituzione spagnola*, (trad. it.), Torino, 2004.
BALDASSARRE, *Iniziativa economica privata*, voce dell'*Enc. dir.*, vol. XXI, Milano, 1971.
BEDESCHI, *Politica e storia in Hegel*, Milano-Bari, 1973.
BEDESCHI, *Il pensiero politico di Hegel*, Roma-Bari, 1993.
BERETTA, *La "Costituzione economica": genesi e principi*, ne *Il pol.*, 1988.
BIFULCO, *Costituzioni pluralistiche e modelli economici*, in *Governi ed economia. La transizione istituzionale nell'XI legislatura*, Padova, 1998.
BILANCIA P., *Modello economico e quadro costituzionale*, Torino, 1996.
BISCARETTI di RUFFIA, *Diritto costituzionale*, Napoli, 1989.
CANTARO, *Costituzione e ordine economico*, Acireale, 1994.
CASSESE, *La nuova costituzione economica.*, Roma - Bari, 2004.
CASTELLANO, *Razionalismo e diritti umani*, Torino, 2003.
CATAUDELLA, *L'uso alternativo del diritto privato e del diritto del lavoro e il pericolo di interpretazioni "involutive"*, ne *L'uso alternativo del diritto*, (a cura di Barcellona), vol. II, Roma-Bari, 1973.
COCCOPALMERIO, *Scienza dello Stato e filosofia politica in Hegel*, Milano, 1975.
COCOZZA F., *Riflessioni sulla nozione di "costituzione economica"*, in *Dir. ec.*, 1992.
DE CARLI, *Lezioni ed argomenti di diritto pubblico dell'economia*, Padova, 1995.
DE RUGGERO, *Filosofia moderna, V, Hegel*, Bari, 1948.
DI PLINIO, *Diritto pubblico dell'economia*, Milano, 1998.
FERRAJOLI, *Magistratura democratica e l'esercizio alternativo nella funzione giudiziaria*, ne *L'uso alternativo del diritto*, (a cura di Barcellona), vol. I, Roma-Bari, 1973.
FERRARA, *Sulla rappresentanza politica. Note di fine secolo*, in *Riv. dir. cost.*,1998.
FORSTHOFF, *Stato di diritto in trasformazione*, (trad. it.), Milano, 1973.
FRIEDRICH, *Governo costituzionale e democrazia*, Vicenza, s.d.
GASLINI, *Sulla "struttura" degli enunziati costituzionali*, Milano, 2002.
GASLINI, *Su taluni dei profili incidenti nel fenomeno di* decadenza *del diritto*, Milano, 2018.
GOZZI, *Democrazia e pluralismo da Weimar alla Repubblica Federale Tedesca*, in *Sc. & Pol.*, n. 6, 1992.
GRASSO, *Osservazioni sullo "Stato sociale" nell'ordinamento italiano*, in *Quad. sc. Soc.*, 1965.

GRASSO, *Il costituzionalismo oltre lo Stato e la teoria generale del Diritto Pubblico*, in ID., *Scritti in tema di Diritto Costituzionale e su «Europa e Costituzione»*, (a cura di Cordini), Padova, 2005. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, (trad. it.), Bari, 1963.
von HAYEK, *Legge, legislazione e legislazione e libertà*, (trad. it.), Milano, 1986.
von HAYEK, *Studi di filosofia, politica ed economia*, Soveria Mannelli, 1998.
HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia,* vol. I, (trad. it.), Firenze, 1981.
HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, (trad. it.), Bari, 1987.
IRTI, *L'ordine giuridico del mercato*, Roma - Bari, 1998.
ITALIA, *Interpretazione sistematica delle "norme" e dei "valori"*, Milano, 1993
JEMOLO, *La crisi dello Stato moderno*, in A.A. V.V., *La crisi del diritto*, Padova, 1953.
LEIBHOLZ, *La rappresentazione nella democrazia*, (trad. it.), Milano, 1989.
LOPEZ de OÑATE, *La certezza del diritto*, Roma, 1950.
LUCIANI, *La produzione economica privata nel sistema costituzionale*, Padova, 1983.
LUCIANI, *La "Costituzione dei diritti" e la "Costituzione dei poteri". Noterelle brevi su un modello interpretativo ricorrente*, in *Scritti in onore di Vezio Crisafulli*, vol. II, Padova, 1985.
LUCIANI, *Economia nel diritto costituzionale*, voce del *Dig. disc. pubbl.*, vol. V, Torino, 1990.
MANGIAMELI, *La proprietà privata nella Costituzione*, Milano, 1986.
MERUSI, *Commento dell'art. 47 della costituzione*, in *Commentario della costituzione*, (a cura di Branca), Bologna – Roma, 1980.
MICCÚ, *Forme di mercato e innovazione della costituzione economica*, (ed. provv.), Roma, 1996.
MONGUACHON, *Les débats sur la Constitution économique en Allemagne*, in *Rev. fr. dr. const.*, 2012.
MOTZO-PIRAS, *Espropriazione e "pubblica utilità"*, in *Giur. cost.*, 1959.
NIRO, *Profili giuridici della disciplina* antitrust, Padova, 1994.
PANUNZIO, *Teoria generale dello Stato fascista*, Padova, 1939.
PEGORARO - BALDIN, *Costituzioni e qualificazioni degli ordinamenti*, in *Dir. soc.*, 1997.
PERGOLESI, *Alcuni lineamenti dei "diritti sociali"*, Milano, 1953.
PREDIERI, *Pianificazione e Costituzione*, Milano, 1963.
PUNZO, *La soluzione corporativa*, Napoli, 1984.
QUADRI G., *Diritto pubblico dell'economia*, Padova, 1980.
RABAULT, *La consititiuon économique de la France*, in *Rev. Fr. Dir. Const.*, 2000.
RESCIGNO, *Proprietà (diritto privato)*, voce dell'*Enc. dir.*, vol. XXXVII, Milano, 1988.
RIZZI, *Eticità e Stato in Hegel*, Milano, 1993.

ROSSANO, *Manuale di diritto pubblico*, Napoli, 2007.
ROSENZWEIG, *Hegel e lo Stato*, (trad. it.), Bologna, 1976.
SAJA, *Costituzione economica*, ne *La costituzione economica a quarant' anni dall'approvazione della Carta fondamentale*, Milano, 1990.
SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, (trad. it.), Bologna, 1972.
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.
SCIACCA, *Del pensiero politico del ventesimo secolo. Crisi o dissoluzione dello Stato-sovrano?* in *Memorie e Rendiconti dell'Accademia di Scienze Lettere e Belle Arti degli Zelanti e dei Dafnici di Acireale*, Serie V, Vol. I (2001-2002).
SOLARI, *Il problema del diritto e dello Stato nella filosofia del diritto di Giorgio Guglielmo Federico Hegel*, (ried.), Torino, 2005.
SPAGNA MUSSO, *Note per una discussione organica sulla utilizzazione politica del diritto*, in *L'uso alternativo del diritto*, in *L'uso alternativo del diritto*, (a cura di Barcellona), vol. I, Roma-Bari, 1973.
SPAGNUOLO VIGORITA, *L'iniziativa economica privata nel diritto pubblico*, Napoli, 1959.
SPIRITO, *Critica della democrazia*, Firenze, 1963.
SPIRITO, *L'equivoco della Costituzione. Lettera al Presidente della Corte Costituzionale*, ora in *Costituzione criticata*, (a cura di Gentile e Grasso), Napoli, 1999.
VARRONE, *Uso alternativo del diritto privato e attuazione della Costituzione*, in *L'uso alternativo del diritto*, (a cura di Barcellona), vol. II, Roma-Bari, 1973.
VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, (trad. it.), Milano, 1970.
WIETHÖLTER, *Gli interessi dello Stato di diritto borghese*, ne *L'uso alternativo del diritto*, (a cura di Barcellona), vol. I, Roma-Bari, 1973.
WIETHÖLTER, *Replica* ne *L'uso alternativo del diritto*, in *L'uso alternativo del diritto*, (a cura di Barcellona), vol. II, Roma-Bari, 1973.
WIETHÖLTER, *Le formule magiche della scienza giuridica*, Bari, 1975.

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 1, Giugno 2022

L'istanza centrale e il *nomos* del fuoco

Raffaella Sabra Palmisano

The central instance and the *nomos* of fire

Abstract

In the age of hyperliberism, it seems possible to say that we are facing what Carl Schmitt defines as a planetary spatial revolution. The questions guiding this reflection start from Carl Schmtt's considerations on the relationship between *nomos* and the four elements: is there a new *nomos* today? Is its dimension that of the element fire? If so, over which territory and by whom is the *nomos* exercised? In an attempt to answer – or to formulate in more depth – the question, it seems necessary to bear in mind the international political role that transnational holdings and multinational corporations have assumed. Starting from the analysis of some questions concerning their legal definition, based mainly on the thought of Max Weber, we proceed towards a definition of what can be considered as the territory of the *nomos* of fire: cyberspace, thus outlining the political implications of the changed relationship between public and private resulting from what Schmitt defined as the transformation of the state into a technical and neutral instrument.

Keywords: *nomos*, fire, *Zentralinstanz*, corporations, spatial revolution

La forza politica internazionale delle *transnational holdings* e *multinational corporations* negli ultimi anni si è resa sempre più preponderante e palese. La loro capacità di dialogo, in termini finanziari ed economici, è diventata tale da rendere necessaria, nell'ambito della dottrina legale, una discussione sulla questione della loro personalità giuridica. La capacità di stipulare contratti con Stati, oltre che con altre compagnie private e con organizzazioni internazionali, evidenzia infatti il ruolo determinante che *transnational holdings* e *multinational corporations* assumono nelle relazioni politiche ed economiche mondiali. Ne sono un esempio le conseguenze dei rapporti tra le "Sette Sorelle" del petrolio e i paesi dell'OPEC negli anni '70, o il conflitto politico interno all'Argentina, ma con implicazioni internazionali, relativo alla *Ley de Semillas* – una legge in cui il coinvolgimento della multinazionale Monsanto è decisivo[1]. Inoltre, la possibilità di ricorrere all'arbitrato internazionale

[1] Tra gli innumerevoli scritti a riguardo, si veda in particolare N.A. Trivi, La Ley de Semillas en Argentina: la disputa por el control y el futuro de la agricultura, in *Geopolítica(s) Revista de estudios sobre espacio y poder*, pp. 57-75.

consente a tali compagnie di ottenere delle deroghe della giurisdizione statale a favore appunto di collegi arbitrali internazionali, portandole così sullo stesso piano degli Stati[2].

Tale situazione, così frequente in questa epoca, può anche essere valutata come una mera estraneazione dei soggetti politico-economici in questione dai vincoli statuali; ma la crescente e innegabile grave interposizione dell'interesse capitalistico tra Stato e cittadino legittima ampiamente la generale preoccupazione per la de-responsabilizzazione di questi "mega" soggetti privati, ai quali gli Stati hanno concesso l'uso di ampi spazi in nuovi territori in via di definizione. Si tratta qui, comunque, di riflessioni innanzitutto filosofiche e, quindi, antropologiche e politiche che non intendono assumere una specifica dimensione giuridica.

Il domandare sulla politicità di *transnational holdings* e *multinational corporations* sembra dunque dover tenere presente alcuni concetti del diritto, e in particolare il concetto di legge e quello di ordinamento nel suo essere rapportato allo spazio.

La legge verrà qui intesa nei termini espressi da Giorgio Del Vecchio, definita come relazione inter-soggettiva o bilaterale:

«We recognize the essence of this concept in the inter-subjective or bilateral relationship, or in the co-ordination of the behavior of several subjects, through which one of them can claim something (an action or omission) which is obligatory to the other. Whatever the content of such a claim may be, every time there is a correspondence between a demand on one hand and an obligation on the other, we are without doubt in the realm of law»[3].

Per quanto riguarda l'ordinamento, si prenderà in analisi il suo rapporto con lo spazio come analizzato da Carl Schmitt. I quattro ordinamenti individuati da Schmitt, infatti – terra, mare, aria, fuoco –, ci portano oggi, con le nuove tecnologie, a domande sempre più incalzanti. Le rivoluzioni spaziali planetarie che si sono susseguite, portando l'uomo – come rilevato dal filosofo tedesco – ad accedere a una ulteriore dimensione (quella aerea e quella del fuoco), non possono che indirizzarci alla costruzione di un domandare attorno alle conseguenze politiche derivanti dallo sviluppo tecnologico odierno e la conseguente accentuazione della rivoluzione spaziale iniziata con l'accesso dell'uomo alla dimensione aerea e proseguita con la fondazione di una nuova e determinante dimensione che, per ora, identifichiamo nella "dimensione del fuoco".

---

[2] Cfr. D. Carreau, F. Marrella, *Diritto Internazionale*, II ed., Giuffrè, Milano, 2018, p. 507.

[3] G. Del Vecchio, On the Statuality of Law, in *Journal of Comparative Legislation and International Law*, v. 19, n. 1, 1937, pp. 1-20, p. 5.

Rivoluzioni spaziali

In *Il nomos della terra*, Schmitt tratta del tramonto dell'ordinamento eurocentrico del diritto internazionale, affermando che "con esso affonda il vecchio *nomos* della terra", ovvero il processo fondamentale della divisione dello spazio relativo alla terra. Schmitt distingue inizialmente due ordinamenti spaziali: terraferma e mare libero, introducendo un terzo ordinamento – aria – nella trattazione della trasformazione dell'immagine spaziale del teatro di guerra a partire dalla creazione dei moderni mezzi di annientamento. È in *Terra e Mare* che, approfondendo l'analisi dell'elemento aria come nuova sfera dell'esistenza umana, accenna all'elemento fuoco:

«Se […] si considera con quali mezzi tecnico-meccanici e con quali energie viene esercitato il dominio umano nello spazio aereo, e si pensa ai motori a scoppio che azionano le macchine volanti, l'elemento aggiuntivo ed effettivamente nuovo dell'attività umana sembra essere piuttosto il *fuoco*»[4].

L'elemento fuoco però non viene ulteriormente dibattuto:

«La questione dei due nuovi elementi che si aggiungono a terra e mare non può essere risolta in questa sede. Considerazioni serie e speculazioni fantasiose si confondono qui ancora troppo, e hanno un margine imprevedibile»[5].

Per Schmitt la terra ha una evidente unità di ordinamento (*Ordnung*) e localizzazione (*Ortung*) ovvero di spazio e diritto:

«Ogni ordinamento fondamentale è un ordinamento spaziale. [...]. Ora, il vero, autentico ordinamento fondamentale si basa, nella sua essenza, su determinati confini e delimitazioni spaziali, su determinate misure e su una determinata spartizione della terra […] *ogni mutamento e ogni spostamento significativo dell'immagine della terra sono legati a mutamenti politici di portata mondiale* […]»[6].

L'unità di *Ordnung* e *Ortung* non è però così evidente per quanto riguarda il mare, in quanto non costituisce un territorio statale – secondo il diritto internazionale – e deve dunque restare aperto in modo uguale per tutti per quelle attività umane che

[4] C. Schmitt, *Terra e mare*, Adelphi, Milano, 2006, p. 108.
[5] *Ibidem*.
[6] *Ivi*, pp. 73-74, corsivo mio.

sono la pesca, la navigazione pacifica e la belligeranza[7]. Le difficoltà giuridiche e politiche di tale apertura del mare sono evidenti.

L'archetipo del processo giuridico costitutivo è però per Schmitt l'occupazione della terra, un processo che è sia esterno (occupazione del territorio di altri popoli) che interno (ordinamento del suolo e della proprietà all'interno di un territorio). L'occupazione della terra crea "il titolo giuridico più radicale, il *radical title* nel senso pieno e completo della parola"[8], ed è in questo titolo che si fonda il diritto. Col passare delle epoche si è venuto a formare un *nomos* della terra basato sul rapporto tra terraferma e mare libero, concetti entrambi trasformati da "la possibilità di un *dominio sullo spazio aereo*"[9].

È a partire dalla conquista britannica del mare che per Schmitt si ha un mutamento fondamentale, un mutamento che egli definisce come una vera e propria "rivoluzione spaziale planetaria". Si viene a stabilire la separazione fra terra e mare, che porta alla suddivisione in Stati dell'ordinamento della terraferma, e al monopolio del mare da parte dell'Inghilterra[10]. Il consolidarsi dell'opposizione tra terra e mare si rende evidente non solo nell'opposizione tra guerra terrestre e guerra marittima – espressioni di quelle che vengono da Schmitt considerate come convinzioni giuridiche opposte[11] – ma anche nel mutamento economico-politico conseguente: l'impero britannico si espande su tutti i continenti e la sua potenza commerciale diventa immensa. A partire dal XIX secolo, con il libero commercio l'economia inglese si potenzia ulteriormente grazie alla sua superiorità industriale. Inizia così per Schmitt l'epoca della guerra industriale ed economica, che vede primeggiare l'Inghilterra e porta all'attuazione di un mutamento straordinario: "da grande pesce il Leviatano si trasformò in macchina"[12].

Hobbes stesso, rileva Schmitt, aveva ricompreso la macchina nell'immagine del Leviatano, e ciò ha determinato l'importanza del concetto hobbesiano di Stato ai fini di quel processo di trasformazione dell'idea di Stato "attraverso il quale, grazie a

---

[7] C. Schmitt, *Il* nomos *della terra*, Adelphi, Milano, 2006, p. 20.
[8] *Ivi*, p. 26.
[9] *Ivi*, p. 28.
[10] "Il mare appartiene a tutti o a nessuno o in definitiva soltanto a uno: l'Inghilterra". Cfr. C. Schmitt, *Terra e mare*, p. 88.
[11] "Per la guerra terrestre gli Stati del continente europeo, dal XVI secolo in poi, elaborarono determinate forme alla base delle quali vi era l'idea che la guerra fosse un rapporto fra Stati. Da entrambe le parti c'è una potenza militare organizzata statalmente, e gli eserciti si scontrano in aperta battaglia campale; come nemici si fronteggiano soltanto le truppe impegnate nello scontro, mentre la popolazione civile non combattente rimane al di fuori delle ostilità […] La guerra marittima si fonda invece sull'idea che debbano essere colpiti il commercio e l'economia del nemico". Cfr. *Ivi*, pp. 89-90.
[12] *Ivi*, p. 101.

concezioni tecniche, si è prodotta una generale 'neutralizzazione', e lo Stato in particolare è divenuto uno strumento tecnico-neutrale"[13].

Con la grande rivoluzione industriale la spinta allo sviluppo tecnico e tecnologico, l'elettrotecnica e l'elettrodinamica portano a una seconda rivoluzione spaziale planetaria con la comparsa dell'aeroplano, che permette all'uomo di accedere a una dimensione sovrastante la terra e il mare. Come rileva Schmitt, lo spazio aereo, oltre che essere attraversato da aeroplani, è attraversato da onde radio di tutti i paesi[14], onde che oggi – e così iniziamo il domandare che riguarda il nostro tempo – trasmettono e ricevono informazioni, permettono di comunicare e accedere a tutta una serie di servizi. Onde che, pur non essendo le onde del mare, ci richiamano la massima di Sir Walter Raleigh citata da Schmitt a proposito del mare: "Chi domina il mare domina il commercio del mondo, e a chi domina il commercio del mondo appartengono tutti i tesori del mondo e il mondo stesso"[15].

Chi domina oggi le onde dell'aria? E che cosa implica questa dominazione dal punto di vista politico (e commerciale)? Qual è il rapporto attuale tra *Ordnung* e *Ortung* per quanto riguarda l'elemento aria? Siamo di fronte a un ulteriore sconvolgente cambiamento, ovvero alle soglie di una nuova e definitiva rivoluzione spaziale planetaria?

È dunque ora opportuno addentrarsi in un breve *excursus* per esplorare la relazione fra territorio, potere e processi di privatizzazione. Il *nomos* del fuoco appare in effetti la *Verwirchlichung* della territorializzazione e contestuale privatizzazione del virtuale, ovvero il diventare reale del virtuale attraverso la privatizzazione del virtuale, privatizzazione che è creazione del virtuale attraverso il processo appunto di territorializzazione dello spazio: uno spazio certamente non vuoto, uno spazio quantistico.

Onde private

Perché ci siano le onde che ci permettono di utilizzare strumenti di comunicazione quali telefoni e computers e quindi di accedere a servizi di vario genere, come l'accesso alla posta elettronica, lo scambio di documenti con le istituzioni pubbliche e private, l'accesso all'istruzione pubblica e privata, l'accesso alle notizie della stampa e dei politici ecc., è necessario che ci siano delle strutture quali ripetitori, ponti radio, antenne che ricevano e trasmettano tali onde. Queste strutture sono per la maggior parte in mano a compagnie private[16], almeno per quanto riguarda il cosiddetto

[13] C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano, 1986, p. 91
[14] C. Schmitt, *Terra e mare*, p. 107.
[15] *Ivi*, p. 89.
[16] Non verranno qui prese in considerazione questioni riguardanti la gestione delle strutture tecnologiche di comunicazione militare.

Occidente. Ma si tratta di strutture che, pur essendo gestite da privati, si appoggiano necessariamente ad infrastrutture che sono situate su territori presumibilmente sottoposti a sovranità statuale[17].

Gli strumenti che si possono utilizzare grazie a queste onde sono a loro volta di proprietà di compagnie private, *transnational holdings* e *multinational corporations*, con le quali i privati cittadini stipulano dei contratti, di cui accettano i termini e le condizioni, per poter accedere a tutta una serie di servizi. Ciò che preme sottolineare è che i servizi ai quali accede il privato sono anche servizi pubblici, statali. Dunque, per accedere a un servizio statale, il cittadino deve prima stipulare un contratto con una compagnia privata, una *transnational holding* o una *multinational corporation*. Per esempio, se un cittadino dovesse richiedere un appuntamento all'ufficio anagrafe di un Comune che non può raggiungere di persona, dovrebbe prima di tutto munirsi di uno strumento tecnologico (prodotto da una di tali compagnie), stipulare un contratto telefonico o di connessione internet, stipulare un contratto per ottenere l'energia necessaria al funzionamento dello strumento, stipulare un contratto per accedere, per esempio, a un servizio di posta elettronica, fornendo i suoi dati e accettando i termini e le condizioni d'uso: tutti contratti che il cittadino stipula con compagnie private, *transnational holdings* e *multinational corporations*. Il rapporto tra il cittadino e i servizi pubblici statali è dunque (inter)mediato necessariamente da un ente privato o parzialmente privato e/o multinazionale.

Ma non è solo il privato cittadino a stipulare tali contratti con le compagnie: basti pensare ai politici che comunicano ai cittadini tramite l'uso di piattaforme di *social networking*, le quali possono decidere in ogni momento se rendere più visibile un determinato politico – persona con una carica *statale* – o impedirgli del tutto di utilizzare la piattaforma. L'esempio eclatante di ciò si è avuto nel 2021 con il caso di Donald Trump e il blocco[18] degli *account* da lui utilizzati sui *social networks*. Gli studi sulle implicazioni morali e politiche del rapporto tra media e politici sono innumerevoli, e prendono in considerazione questioni chiave, quale la propaganda, il *politically correct*[19], le *fake news* e il concetto di democrazia.

La domanda che sembra sorgere immediata e imprescindibile sembra allora essere quella che riguarda appunto il rapporto di (inter)mediazione operato da compagnie private, *transnational holdings* e *multinational corporations* tra il cittadino e lo Stato, ovvero: oggi, qual è il rapporto tra queste compagnie e lo Stato, qual è la relazione tra *Ordnung* e *Ortung* nel rapporto di (inter)mediazione da loro

[17] Si tenga presente però che in alcuni paesi le grandi multinazionali sono proprietarie di territori vastissimi, e anche delle infrastrutture presenti su di essi. Ma anche in Italia alcune infrastrutture pubbliche sono gestite da privati: basti pensare al caso delle autostrade.

[18] Cfr. https://tg24.sky.it/mondo/2021/01/07/donald-trump-twitter

[19] Fondamentale sulla questione appare A. Baghaï, Dal *weasel word* al *weasel world*, in *Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale*, n. 1, giugno, 2016, pp. 7-54.

operato tramite la loro presenza nello spazio aereo? E ancora, in altri termini: *quid iuris*?

Una domanda che sembra apparentemente riguardare esclusivamente la filosofia del diritto, ma che non è assolutamente scindibile dalla portata politica del rapporto tra cittadini, compagnie private e Stato: si tratta della questione della sovranità e della legittimità in rapporto allo spazio.

Istanze centrali

Ma come definire tali compagnie? *Transnational holdings*, *multinational corporations* ecc. hanno un ruolo politico oggi incontestabile, e se ne trova un riscontro non solo nella quotidianità ma anche nel fatto che, già nel 1944, esponenti di corporazioni finanziarie internazionali parteciparono[20] agli Accordi di Bretton Woods. Una lettura degli atti degli Accordi di Bretton Woods mostra chiaramente che gli esponenti di tali compagnie godevano di un diritto di partecipazione, intervento e decisione pari a quello degli esponenti statali. Eppure, le compagnie private, le multinazionali, le corporazioni ecc. non sono degli Stati. Come possono quindi essere soggetti di una relazione politica ed economica paritaria rispetto ai soggetti statali?

A tal proposito può essere illuminante la definizione offerta da John Middleton e David Tait in *Tribes without rulers*, dove le relazioni politiche vengono definite come quelle relazioni in cui:

«persons and groups exercise power or authority for the maintenance of social order *within a territory*. They are twofold. There are first those relations between a given unit and others, which ensure its unity *vis-à-vis* other units. These external relations may be seen as essentially antagonistic or competitive, and are likely to be those based upon power devoid of legitimate authority, or at least uncontrolled by any superior authority. They are between structurally equal units (nations, tribes, clans, lineages). And secondly there are those relations internal to the given unit, which ensure the cohesion of its constituent elements and its orderly internal administration. These relations are particularly those of legitimate authority and are usually between units arranged hierarchically (king and subject, clan head and clan member)»[21].

Nel caso della tipologia di relazione politica che si evince dagli Accordi di Bretton Woods, sembra possibile affermare che ci si trova davanti a una relazione del primo tipo, ovvero una relazione tra unità strutturalmente uguali che possono tra di

[20] Cfr. https://centerforfinancialstability.org/bw/Who_Was_at_Bretton_Woods.pdf
[21] J. Middleton, D. Tait, *Tribes without Rulers*, Routlege and Keagan Paul, New York 1970, p.1, corsivo mio.

loro essere antagonistiche o competitive, ma al contempo è chiaro che in teoria ci si trova davanti a una relazione di tipo gerarchico in quanto lo Stato, istanza centrale, ha la *Macht*, la *Herrschaft* e la *Autorität*, mentre le compagnie private, almeno dal punto di vista giuridico, non avrebbero la legittimità del monopolio dell'ordine e delle sanzioni. Cosa ci dice allora questo paradosso?

È evidente che col liberalismo lo Stato diventa un *ente normativo trascendente*, e qui resta la sua (almeno apparente) superiorità gerarchica; ci troviamo però in una situazione in cui lo Stato legittima *de facto* il potere delle compagnie private attraverso la spinta verso la stipula di contratti tra di esse e i cittadini, come per esempio nel caso dell'accesso ai servizi pubblici *online*. Ma la relazione è ben più complessa, in quanto tali compagnie hanno, come si è visto a Bretton Woods, una dignità politica quasi statale[22]. C'è allora da chiedersi in primo luogo se queste rispondono alle caratteristiche necessarie a essere considerate come "structurally equal units" rispetto agli Stati, ovvero se possono essere considerate come istanze centrali.

Istanze e istanze centrali

Nel definire l'istanza (centrale) non si può prescindere dal rapporto tra questa e il diritto. Come rileva definitivamente Christian Sigrist, sulla scia di Max Weber:

«Zentralinstanz sei eine Instanz, die mit spezifischen Sanktionen ausgestattet ist. Instanz sei, nach Popitz, eine Person oder eine Gruppe von Personen, deren soziale Rolle durch ein spezifisches Recht oder eine spezifische Pflicht, das Verhalten anderer Gruppenmitglieder zu kontrollieren, konstituiert ist»[23].

La differenza tra l'istanza, nella definizione di Heinrich Popitz, e l'istanza centrale, nella definizione weberiana, sta nell'aspetto pubblico della seconda. Ovvero, per Popitz, un'istanza è costituita da una o più persone dotate di un ruolo sociale che consiste nel diritto o nel dovere specifico di controllare il comportamento degli altri appartenenti al gruppo sociale. L'istanza centrale di Weber è una istanza *pubblica*, che esercita il controllo sul comportamento dei membri del gruppo sociale, e che *detiene il monopolio delle sanzioni* fisiche (monopolio che può essere delegato).

Le istanze definite da Popitz sono presenti anche in società non statuali e, come rileva Sigrist:

---

[22] Si veda in proposito A.L. Palmisano, *Tractatus ludicus. Fondamenti antropologici dell'Occidente giuridico*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2006.

[23] Ch. Sigrist, Über das Fehlen und die Entstehung von Zentralinstanzen in segmentären Gesellschaften, in *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 87, H. 2, 1962, pp. 191-202, p. 193.

«Gibt es auch in segmentären Gesellschaften solche Instanzen in sehr unterschiedlichen Ausprägungen – nicht aber eine öffentliche Instanz, welche die Verbindlichkeit ihrer Kontrolle gegebenenfalls mit sozial erwartetem physischem Zwang durchsetzte, eine Zentralinstanz. Es fehlt die 'ausserhäusliche geordnete Dauergewalt'»[24].

In altri termini, troviamo un esempio di istanze del tipo descritto da Popitz nelle cosiddette società segmentarie. Tali istanze possono assumere forme molto diverse, ma non hanno le caratteristiche dell'istanza pubblica (centralizzata, appunto), ovvero non detengono il monopolio delle sanzioni – potere dunque vincolante – e del controllo del comportamento dei membri della società: ciò che manca è il potere permanente (ordinato) fuori dalla sfera domestica (gruppo di discendenza). D'altra parte, va tenuto presente che:

«Soziale Ordnung ist eine notwendige Bedingung der Eindämmung von Gewalt – Gewalt ist eine notwendige Bedingung zur Aufrechterhaltung sozialer Ordnung»[25].

C'è allora da chiedersi: come viene mantenuto l'ordine sociale in questi tipi di società e come viene contenuta la violenza? Nei termini weberiani, la *Gewalt* può essere intesa come una travalicazione dei limiti corporei. Che cosa dunque ha a che fare la *Gewalt* così intesa con il rapporto tra *Ordnung* e *Ortung* per quanto riguarda l'elemento aria – come inteso da Schmitt – nella società attuale?

Per avvicinarsi a una possibile risposta, è necessario soffermarsi sul concetto di *Zentralinstanz*.

Per essere definita *Zentralinstanz*, dal punto di vista weberiano, l'istanza in questione deve appunto detenere anche la *Macht*, la *Autorität* e la *Herrschaft*.

Zentralinstanz e sanzioni fisiche

Transnational holdings, *multinational corporations* ecc. in teoria non sono una istanza centrale nel senso vero e proprio perché non sono quelle che Weber descrive come istanze pubbliche, istanze che possono agire contro l'opinione pubblica, e che hanno il controllo sul comportamento dell'altro e il monopolio delle sanzioni fisiche. Il monopolio detenuto dalla *Zentralinstanz* sulle sanzioni fisiche può essere, secondo Weber, delegato – per esempio agli organi di polizia.

La delega del potere sulle sanzioni fisiche è però presente anche in queste società private, che possiedono compagnie militari private a cui delegano l'uso delle

[24] *Ibidem*.
[25] H. Popitz, *Phänomene der Macht*, J. C. B. Moher, Tübingen,1992, p.63.

sanzioni fisiche per i propri scopi; si tratta di compagnie che vengono utilizzate anche dai governi. Ne è un esempio la Academi (ex Blackwater), compagnia militare che fa parte, tra gli altri, del gruppo Constellis Holdings – *holding* quotata in borsa – e che viene ingaggiata dal governo statunitense[26] per varie missioni militari.

Come evidenziato da Enrique Bernales Ballestreros[27], e come ribadito nel *Report of the Working Group on the use of mercenaries as a means of violating human rights and impeding the exercise of the right of peoples to self-determination*[28], la presenza di compagnie militari private pone una serie di problematiche legali legate alla responsabilità giuridica non ancora risolte. Nonostante la stipulazione dello *International Code of Conduct for Private Security Service Providers*[29], *Le Document de Montreux*, e l'impegno dello *Office of the High Commissioner for Human Rights*, la definizione di "mercenari" e l'attribuzione di responsabilità giuridica, in caso di violazione dei diritti umani da parte di tali compagnie, portano a paradossi legali e giuridici che hanno un impatto politico internazionale innegabile. Ne è un esempio quanto avvenuto in Iraq relativamente agli stupri, agli omicidi ed altre azioni violente perpetrate da "impiegati" (*contractors*) delle compagnie militari private statunitensi Academi (ex Blackwater) e Triple Canopy, come evidenziato nel *CRS Report for Congress Private Security Contractors in Iraq: Background, Legal Status, and Other Issues*:

«Contractors to the coalition forces in Iraq operate under three levels of legal authority: (1) the international order of the laws and usages of war and resolutions of

[26] J. Elsea et al., CRS Report for Congress: Private Security Contractors in Iraq: Background, Legal Status and Other Issues, August 25, 2008, http://www.fas.org/sgp/crs/natsec/RL32419.pdf

[27] Special Rapporteur on the use of mercenaries as a means of violating human rights and impeding the exercise of the right of peoples to self-determination dal 1987 al 2004; cfr. Use of mercenaries as a means of violating human rights and impeding the exercise of the right of peoples to self-determination, Commission on Human Rights resolution 2004/5.

[28] Human Rights Council Forty-eighth session 13 September–1 October 2021 Agenda item 3 Promotion and protection of all human rights, civil, political, economic, social and cultural rights, including the right to development¸ Impact of the use of private military and security services in humanitarian action Report of the Working Group on the use of mercenaries as a means of violating human rights and impeding the exercise of the right of peoples to self-determination, UN General Assembly Distr.: General 2 July 2021.

[29] "The International Code of Conduct for Private Security Service Providers was drawn up in 2010. It applies directly to signatory private military and security companies when operating in 'complex environments'. It lists a broad spectrum of rules that draw on international human rights law and international humanitarian law. The Code also commits signatory companies to exercising due diligence to ensure compliance with the Code, including in personnel vetting, and in ensuring monitoring of conduct. Companies commit to ensure that personnel receive training on international humanitarian law, international human rights law, international criminal law, and relevant criminal law. Signatory companies agree to establish accessible complaints mechanisms, and to offer remedy to victims", *Report of the Working Group on the use of mercenaries as a means of violating human rights and impeding the exercise of the right of peoples to self-determination*, p.11.

the United Nations Security Council; (2) U.S. law; and (3) Iraqi law, including orders of the CPA that have not been superceded. Under the authority of international law, contractors and other civilians working with the military are civilian non-combatants whose conduct may be attributable to the United States or may implicate the duty to promote the welfare and security of the Iraqi people. *Iraqi courts do not currently have jurisdiction to prosecute them for conduct related to their contractual responsibilities without the permission of the Sending State*"[30].

Ma se la condanna della violazione dei diritti umani, dei crimini, degli abusi ecc. compiuti da *contractors* di compagnie private statunitensi non rientra nella giurisdizione irachena, pur se questi vengono compiuti sul suo territorio, di chi è il compito? La risposta dipende dalla definizione del ruolo dei *contractors*, che di fatto è una definizione politica più che giuridica. Se da una parte si rende chiaro che le azioni commesse dai *contractors* potrebbero essere sotto la responsabilità giuridica degli Stati Uniti, dall'altra,

«Federal jurisdiction is established for these crimes when they are committed by or against U.S. nationals or U.S. servicemembers. It does not appear to cover foreign nationals who commit war crimes in Iraq, *even if they are employed by the U.S. government or U.S. government contractors*»[31].

Sembra dunque che la responsabilità giuridica dipenda dalla nazionalità del *contractor*, ma in *Le Document de Montreux* sulla situazione riguardante le compagnie private militari, si rende esplicita la necessità di una maggior chiarezza dal punto di vista della responsabilità giuridica e di una più precisa legislazione a riguardo, dato che si rileva in più punti la possibilità degli Stati impieganti i *contractors* di affidare la decisione giuridica, in caso di violazione dei diritti umani ecc. da parte della compagnia privata, ad altri Stati o al tribunale penale internazionale:

«Les États contractants sont tenus de prendre toute mesure législative nécessaire pour fixer les sanctions pénales adéquates à appliquer aux personnes ayant commis, ou donné l'ordre de commettre, l'une ou l'autre des infractions graves aux Conventions de Genève et, lorsque applicable, au Protocole additionnel I. Ils ont l'obligation de rechercher les personnes prévenues d'avoir commis, ou d'avoir ordonné de commettre, l'une ou l'autre de ces infractions graves et de déférer ces personnes à leurs propres tribunaux, quelle que soit leur nationalité. Ils pourront aussi, s'ils le

[30] J. Elsea et al., CRS Report for Congress: Private Security Contractors in Iraq: Background, Legal Status and Other Issues, p. 14, corsivo mio.
[31] *Ivi*, p. 22.

préfèrent, et selon les conditions prévues par leur propre législation, les remettre pour jugement soit à un autre État concerné, pour autant que cet État ait retenu contre lesdites personnes des charges suffisantes, soit à un tribunal pénal international»[32].

Al contempo, tuttavia:

«*Bien que, en soi, le fait de nouer des relations contractuelles avec des EMSP n'engage pas la responsabilité des États contractants*, ces derniers sont responsables des violations du droit international humanitaire, des droits de l'homme ou d'autres règles de droit international commises par les EMSP ou par les membres de leur personnel lorsque ces violations sont imputables à l'État contractant conformément au droit international coutumier, en particulier si les EMSP: a) Sont *incorporées par l'État dans ses forces armées régulières*, conformément à sa législation nationale; b) Sont membres de forces, groupes ou unités armés et organisés qui *sont placés sous un commandement responsable devant l'État*; c) Sont *habilitées à exercer des prérogatives de puissance publique si elles agissent en cette qualité* (i.e. sont formellement autorisées par la loi ou par des règlements à exercer des fonctions normalement conduites par des organes de l'État); ou d) Agissent en fait sur les instructions de l'État (i.e. l'État a spécifiquement donné des instructions quant à la conduite de l'acteur privé) ou sur ses directives ou sous son contrôle (i.e. l'État exerce un véritable contrôle effectif sur la conduite de l'acteur privé). 8. Les États contractants sont tenus d'accorder des réparations pour les violations du droit international humanitaire et des droits de l'homme causées par la conduite illicite des membres du personnel des EMSP lorsqu'une telle conduite est imputable à l'État contractant en vertu du droit international coutumier relatif à la responsabilité de l'État»[33].

I paradossi sono evidenti. D'altra parte, nei punti seguenti riguardanti gli Stati territoriali, gli Stati di origine, gli altri Stati e le compagnie militari private, la questione della responsabilità della decisione sulle misure legislative necessarie a fissare le sanzioni penali nei confronti dei *contractors* che abbiano commesso crimini viene continuamente attribuita a uno o all'altro, a seconda dei casi: il diritto si adegua alla politica. In altri termini, per quanto riguarda le compagnie militari private delle *transnational holdings* e delle *multinational corporation* ecc. qui esemplificate, si può affermare, con Del Vecchio, che non tutti gli organismi sociali dipendono

[32] Le Document de Montreux sur les obligations juridiques pertinentes et les bonnes pratiques pour les États en ce qui concerne les opérations des entreprises militaires et de sécurité privées pendant les conflits armés, p. 12, https://www.icrc.org/fr/doc/assets/files/other/icrc_001_0996.pdf
[33] *Ibidem*, corsivo mio.

dall'ordine giuridico dello Stato in senso vero e proprio, in quanto tale dipendenza è risolta in una *fictio juris*[34]:

«For in reality social organisms exist which live *jure proprio*, being attached to the State only by extrinsic bonds or through generic relations which do not touch the structure and therefore do not destroy the autonomy of their intrinsic order»[35].

In questo caso ci si trova di fronte a organismi sociali che da una parte si sviluppano *juxta propria principia*, dall'altra sono legittimati a svilupparsi in tale modo in quanto la loro conformazione legale consente un gioco di responsabilità giuridica tra essi e lo Stato, tanto da permetter loro di agire sotto ingaggio privato o sotto ingaggio governativo per azioni militari. Sembra dunque possibile affermare che la conformazione di tali organismi sociali sia tale da poterli definire come istanze pubbliche, che possono agire contro l'opinione pubblica, e che hanno il controllo sul comportamento dell'altro e detengono il monopolio sulle sanzioni fisiche: *Zentralinstanz*.

Sanzioni (non) fisiche: *Macht* e processi di privatizzazione

Transnational holdings e *multinational corporations* hanno oggi orientato alcuni dei loro investimenti nell'ambito della "information technology" e di tutto ciò che riguarda il mondo tecnologico, in particolare la raccolta, analisi e compravendita di dati ottenuti attraverso l'uso, per esempio, dei *social media* (Big Data) e attraverso le biotecnologie (queste ultime già dagli '90).

Nel caso della comunicazione, il costante e ormai inevitabile uso di dispositivi che raccolgono dati costituisce uno spazio di relazione tra cittadino e compagnia privata; si tratta di una relazione di (inter)mediazione, in cui *transnational holdings* e *multinational corporations* sono le intermediarie tra se stesse, il cittadino (A) e l'altro cittadino, l'ente privato o l'istituzione pubblica ecc. (B) che si rapportano tra loro. Il modo di questo rapporto tra A e B è determinato dai proprietari di ciò che permette il rapporto stesso, ovvero da chi detiene le piattaforme di comunicazione. In altri termini, la comunicazione tra privati o tra privati e istituzioni pubbliche è gestita da privati che ne possono decidere le modalità (per esempio l'uso di un linguaggio politicamente corretto, o la limitazione di alcuni argomenti) e le regole (per esempio un numero massimo di caratteri o di tempo a disposizione ecc.). Le compagnie private hanno dunque la possibilità di imporre il proprio volere all'interno di una relazione che non le vede apparentemente come soggetti attivi della comunicazione.

---

[34] G. Del Vecchio, On the statuality of law, cfr. p. 12.
[35] *Ibidem*.

Nei termini weberiani la *Macht* è intesa come la capacità di intraprendere azioni autonome nonostante la resistenza da parte di persone, gruppi, regole o condizioni materiali, la capacità di imporre il proprio volere: "Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht"[36]. La *Macht* non è un qualcosa di istituzionalizzato, in quanto per Weber non ci sono qualità o "costellazioni" specifiche che consentano di averla: è un concetto sociologicamente amorfo[37].

Per quanto riguarda i dispositivi di comunicazione, la *Macht* sta nella possibilità che le compagnie private hanno di imporre il proprio volere nell'ambito comunicativo pubblico e privato in quanto, appunto, private, e in quanto detentrici della possibilità/capacità di attuazione della relazione comunicativa. Al momento della sottoscrizione di un contratto e dell'accettazione dei termini e delle condizioni d'uso di un qualsivoglia strumento o piattaforma mediatica, si attua la relazione tra privato/istituzione pubblica *e* compagnia privata (e di fatto si legittima la *Macht*).

Nel caso invece delle biotecnologie, un esempio della *Macht* delle *transnational holdings* e *multinational corporations* ci è dato dalla *Direttiva 98/44/CE del Parlamento Europeo e del Consiglio del 6 luglio 1998 sulla protezione giuridica delle invenzioni biotecnologiche*, direttiva che tutela il riconoscimento dei diritti di proprietà intellettuale nell'ambito della ricerca scientifica e dell'innovazione tecnologica (per esempio: varietà vegetali, bestiame) in cui all'Articolo 3 si afferma:

«1. Ai fini della presente direttiva, sono brevettabili le invenzioni nuove che comportino un'attività inventiva e siano suscettibili di applicazione industriale, anche se hanno ad oggetto un prodotto consistente in materiale biologico o che lo contiene, o un procedimento attraverso il quale viene prodotto, lavorato o impiegato materiale biologico. 2. Un materiale biologico che viene isolato dal suo ambiente naturale o viene prodotto tramite un procedimento tecnico può essere oggetto di invenzione, anche se preesisteva allo stato naturale»[38].

E all'Articolo 5 si specifica anche:

«2. Un elemento isolato dal corpo umano, o diversamente prodotto, mediante un procedimento tecnico, ivi compresa la sequenza o la sequenza parziale di un gene, può costituire un'invenzione brevettabile, anche se la struttura di detto elemento è identica a quella di un elemento naturale»[39].

---

[36] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Siebeck Mohr, Tübingen, 1922, p. 28.
[37] *Ibidem*.
[38] *Direttiva 98/44/CE del Parlamento Europeo e del Consiglio del 6 luglio 1998 sulla protezione giuridica delle invenzioni biotecnologiche*, p. 6.
[39] *Ibidem.*

L'esplicito intento di tale direttiva è quello di rafforzare e stimolare la ricerca nell'ambito biotecnologico, dati gli ingenti costi che comporta, tutelando così gli investitori. E i maggiori investitori e produttori nell'ambito sono appunto le *multinational holdings* e le *transnational corporations*.

È necessario sottolineare che le risorse genetiche sulle quali si basano le ricerche vengono ritenute patrimonio dell'intera umanità, e dunque l'accesso ad esse è libero[40] (International Treaty on Plant Genetic Resources for Food and Agriculture). Il paradosso che ne consegue è quello dell'accesso gratuito a una risorsa pubblica che, tramite un'attività inventiva e grazie alla sua possibile applicazione industriale, oppure grazie al suo venir isolata dal suo ambiente naturale o alla sua produzione tramite procedimento tecnico diventa privata (anche un gene umano, come specificato dalla Direttiva 98/44/CE può quindi diventare proprietà di una compagnia privata).

La possibilità d'uso di tale risorsa, divenuta privata, viene poi venduta per esempio agli Stati, alle comunità agricole ecc. che l'avevano tutelata e dunque resa disponibile prima della sua privatizzazione. La legislazione riguardante l'uso specifico da parte degli agricoltori ecc. di tali risorse a livello internazionale non è omogenea[41], mentre lo è la privatizzazione.

Le conseguenze politiche della possibilità di privatizzare informazioni genetiche sono palesi e, ancora una volta, un esempio eclatante si ha con il già citato CPA promulgato dagli Stati Uniti nel 2004 in Iraq[42]: con l'"Ordine 81" la costituzione irachena precedente, nella quale era proibita la proprietà privata delle risorse biologiche, viene emendata e si impone così il divieto della coltivazione di sementi non brevettate PVP (Plant Variety Protection) secondo la convenzione UPOV (*Internation Union for the Protection of New Varieties of Plants*). Nella terra in cui è nata l'agricoltura, l'agricoltura è vietata al contadino che non volesse stipulare un contratto per accedere all'uso di sementi di proprietà delle *multinational holdings* e *transnational corporations*. Attraverso l'appropriazione, distribuzione e valorizzazione di informazioni, in questo caso genetiche, *transnational holdings* e *multinational corporations* impongono la loro *Macht*, intesa nei termini weberiani come quel potere – indipendente dagli strumenti utilizzati –, all'interno di una relazione, di modificare, proibire o comunque influenzare il comportamento degli altri.

---

[40] Pur riconoscendo la sovranità dei singoli Stati nel regolare l'accesso alle proprie risorse genetiche (Convention on Biological Diversity). Si veda sull'argomento: R. Esposti "Moderne biotecnologie ed agricoltura: una analisi delle implicazioni economiche", https://associazionebartola.univpm.it/attivita/relazioni_fiastra_pdf/esposti.pdf

[41] Si veda in proposito lo International Treaty on Plant Genetic Resources for Food and Agriculture, Second Edition, FAO, 2017.

[42] Cfr. in proposito R.S. Palmisano, Alterità e Nemico: per una definizione di guerra solipsista, in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, VI, n.1, Giugno 2016, pp.123-144.

Tali compagnie private possono dunque sanzionare anche in un altri ambiti rispetto a quello fisico: quello della comunicazione – possono bloccare l'account di un utente, renderlo più o meno visibile, raccogliere, analizzare e vendere i suoi dati ecc. – e quello della gestione e dell'uso del patrimonio genetico – l'imposizione della coltivazione esclusivamente di sementi di proprietà delle multinazionali (su terreni privati o statali!)[43] che richiede all'agricoltore un acquisto di tali sementi, la possibilità di accedere ai campi coltivati per verificare che l'agricoltore non stia moltiplicando le sementi o che ne faccia un uso diverso da quello dichiarato al momento della firma del contratto che gli consente la coltivazione e così via. La sanzione riguarda l'ambito del sapere, dell'informazione estratta dallo spazio tellurico, corporeo, e trasferita nello spazio virtuale, cibernetico: il cyberspazio.

La privatizzazione del mondo e la dimensione del fuoco

In altri termini, le istanze centrali private possono modificare il comportamento di chi ha accettato i termini e le condizioni d'utilizzo dei loro sistemi informatici (basti pensare al *neuromarketing*, alla psicopolitica, e a quanto connesso)[44], così come possono modificare il comportamento dell'agricoltore al quale viene imposto di accettare i termini e le condizioni d'utilizzo delle loro sementi, del cui codice genetico detengono il brevetto: possiedono l'informazione, il sapere, ottenuti tramite lo spostamento, ovvero l'estrazione dallo spazio tellurico al cyberspazio.

L'elemento pare essere l'aria, se si pensa a onde e quanti che rendono fra l'altro possibile il funzionamento dei dispositivi tecnologici. E il cyberspazio[45], realtà virtuale, pare significare che tali inedite istanze centrali private siano prive di *Ortung* e conseguentemente di *Ordnung*, portando quindi a negare quanto affermato fino ad ora. Eppure, la rivoluzione spaziale aerea ha una sua spazialità, anche se appare eterea. Inoltre, il fuoco è la combustione di un qualcosa. C'è allora da chiedersi: che ne è del territorio, che ne è dell'*Ortung*?

Si è passati così dal *nomos* della terra e dal *nomos* del mare al *nomos* dell'aria e infine al *nomos* del fuoco, un *nomos* che ha origini e conseguenze fisiche, corporee, in una parola: telluriche. Sono i corpi, che abitano la terra, che solcano il mare, che viaggiano attraverso l'aria, comunicano attraverso le onde elettromagnetiche, coltivano i campi e si nutrono di ciò che hanno coltivato, a essere continuamente in relazione con gli strumenti tecnologici che raccolgono, analizzano e vendono i dati

[43] Ci riserviamo di trattare in maniera più approfondita la questione in un successivo lavoro.
[44] La bibliografia sull'argomento è tanto vasta da non poter essere qui esemplificata.
[45] Sul rapporto tra cyberspazio, la sua struttura reticolare (che non si ha qui modo di approfondire) e le narrazioni politiche fondamentale appare P. Bellini, *Mitopie tecnopolitiche. Stato-nazione, impero e globalizzazione*, Mimesis, Milano 2011.

che questi stessi corpi, utilizzando questi stessi strumenti, producono e consumano[46]: dati proiettati nel nuovo spazio (!) e pronti a fondare un nuovo *Ordnung*.

Herrschaft e territorio

L'uso della "information technology" che produce Big Data, così come quello delle sementi e delle sequenze genetiche brevettate e dei dati relative ad esse, si sa, è ormai affermato in tutto il cosiddetto Occidente, se non in gran parte del mondo. Ciò che sembra permettere una riflessione sul rapporto tra *Ordung* e *Ortung* e tali dispositivi di gestione dati è il fatto che il loro uso, impossibile senza la sottoscrizione di un contratto con le *transnational holdings* e le *multinational corporations* ecc. da parte del privato cittadino, è reso necessario dalle istituzioni statali: lo Stato porta di fatto il cittadino a stipulare un contratto con un'altra *Zentralinstanz*, che è privata.

Come il contadino iracheno non può coltivare altre sementi se non quelle che gli vengono imposte, così il cittadino che non vuole stipulare contratti per l'uso delle tecnologie di comunicazione non ha possibilità di accesso a tutta una serie di servizi pubblici o la possibilità di partecipare ad alcuni concorsi pubblici. Ne è un esempio il Sistema Pubblico di Identità Digitale italiano (lo SPID): per accedere ai servizi online della pubblica amministrazione è necessario rivolgersi a *providers* di identità digitale privati[47].

La relazione tra privato cittadino e *transnational holdings* e le *multinational corporations* viene così ad essere resa necessaria dalle indicazioni dello Stato. In sintesi, sembra possibile affermare che questa relazione – necessaria – e la sottoscrizione del contratto tra cittadino e *Zentralinstanz* privata renda legittima la *Macht*, e dunque il suo esercizio – la *Herrschaft*:

«Herrschaft soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden […] Der soziologische Begriff der 'Herrschaft' muß daher ein präziserer sein und kann nur die Chance bedeuten: für einen Befehl Fügsamkeit zu finden»[48].

Per Weber la *Herrschaft* è infatti la possibilità di trovare risposta affermativa a un comando, nel diritto di intraprendere determinate azioni, e può essere di tipo razionale (legale), tradizionale, carismatica, o elettiva. Nel caso del rapporto tra

[46] Si veda in proposito R.S. Palmisano, *Corpo. Per una filosofia politica dell'esserci*, Mimesis, Milano, 2021.
[47] "L'identità SPID è rilasciata dai Gestori di Identità Digitale (Identity Provider - IdP), soggetti privati accreditati da AgID che, nel rispetto delle regole emesse dall'Agenzia, forniscono le identità digitali e gestiscono l'autenticazione degli utenti". https://www.agid.gov.it/it/piattaforme/spid
[48] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 28.

cittadino e *Zentralinstanz* privata sembra possibile affermare che si tratti di *Herrschaft* di tipo razionale (legale), in quanto questa si basa fra l'altro sul concetto che qualsiasi diritto può essere stabilito razionalmente tramite patto o imposizione[49].

Le categorie fondamentali della *Herrschaft* di tipo razionale (legale) riguardano per Weber delle attività continuative, vincolate in un ambito di competenza, dotate di una serie di poteri e di delimitazioni riguardanti i mezzi di coercizione necessari ad esse[50]. Le attività ordinate in tal modo vengono definite da Weber come "Behörde" ("autorità costituita"), e tra gli esempi da lui riportati ci sono appunto le grandi imprese private, gli eserciti, lo Stato ecc.

D'altra parte, se rivolgiamo lo sguardo alla storia del diritto, si palesa il rapporto tra *Herrschaft* di tipo razionale (legale) e le *Zentralinstanzen* private. La legge si rivela allora come un qualcosa che non è una espressione prerogativa della sovranità dello Stato: è sufficiente ricordare quanto affermava Del Vecchio riguardo a quella che definiva come la dottrina di quei giuristi il cui ruolo è precisamente quello di interpretare le leggi in quanto espressione della sovranità dello Stato:

«The doctrine according to which the State, and the State alone, may determine law corresponds to the ordinary mental attitude of jurists whose first office is, precisely, to interpret the laws as an expression of the sovereignty of the State. All law would then be, by definition, 'statual'»[51].

Una dottrina quindi che, per Del Vecchio, afferma la positività di tutte le leggi e che approda all'identità kelseniana tra legge e Stato.

Ma sappiamo che c'è legge anche in assenza di Stato. Infatti, come rileva Del Vecchio:

---

[49] *Ivi*, p. 125: "daß beliebiges Recht durch Paktierung oder Oktroyierung rational, zweckrational oder wertrational orientiert (oder: beides) gesatzt werden könne mit dem Anspruch auf Nachachtung mindestens durch die Genossen des Verbandes, regelmäßig aber auch: durch Personen, die innerhalb des Machtbereichs des Verbandes (bei Gebietsverbänden: des Gebiets) in bestimmte von der Verbandsördnung für relevant erklärte soziale Beziehungen geraten oder sozial handeln […]".

[50] "1. ein kontinuierlicher regelgebundener Betrieb von Amtsgeschäften, innerhalb:
2. einer Kompetenz (Zuständigkeit), welche bedeutet:
a) einen kraft Leistungsverteilung sachlich abgegrenzten Bereich von Leistungspflichten,
b) mit Zuordnung der etwa dafür erforderlichen Befehlsgewalten und
c) mit fester Abgrenzung der eventuell zulässigen Zwangsmittel und der Voraussetzungen ihrer Anwendung.
Ein derart geordneter Betrieb soll 'Behörde' heißen.
'Behörden' in diesem Sinn gibt es in großen Privatbetrieben, Parteien, Armeen natürlich genau wie in 'Staat' und, 'Kirche'. Eine 'Behörde' im Sinne dieser Terminologie ist auch der gewählte Staatspräsident (oder das Kollegium der Minister oder gewählten 'Volksbeauftragten'). Diese Kategorien interessieren aber jetzt noch nicht. Nicht jede Behörde hat in gleichem Sinne 'Befehlsgewalten'; aber diese Scheidung interessiert hier nicht". *Ivi*, p. 125.

[51] G. Del Vecchio, On The statuality of Law, p. 2.

«While law is contemporary with man (since human life does not exist and is not possible except in a society in which, in its turn, is not possible without connexions and juridical limitations among those who compose it), the State, on the contrary, arises only in virtue of a long process»[52].

Il processo in questione è il processo in cui "the synthesis of the single clans is achieved in a new and ampler 'super-clan' unity. *Law would exist therefore, even as an historical and positive phenomenon, before the State*"[53].

Per quanto riguarda le istanze centrali private dunque, sembra possibile affermare la presenza della "ausserhäusliche geordnete Dauergewalt" weberiana, ovvero di quella *Gewalt*, persistente e duratura nel tempo, che – come afferma Popitz – permette la creazione e il mantenimento di un ordine sociale.

Considerando che per Weber la *Gewalt* è una travalicazione dei limiti corporei, sembrerebbe possibile opinare che di *Gewalt* non si può parlare per quanto riguarda *transnational holdings* e *multinational corporations*. Quale è allora il loro territorio?

Come l'ordinamento eurocentrico del mondo, tra il XVI e il XVII secolo si trova suddiviso negli ordinamenti di terra e mare, la cui coesistenza, per Schmitt, determina il *nomos* della terra[54], così il nuovo ordinamento del mondo – non più solo europeo! – si trova diviso negli ordinamenti di aria e fuoco. L'elemento fuoco è da intendersi come caratterizzante la nuova dimensione spaziale: il cyberspazio. Ed è in questo suo essere legato al virtuale, alle onde e ai quanti che lo rendono possibile, che determina il *nomos* dell'aria: il fuoco è combustione, necessita aria, e nell'aria il suo fumo si dipana.

Il cyberspazio apparentemente non è un territorio, in quanto non fisicamente manipolabile, eppure è creazione e conseguenza di manipolazioni fisiche: raccolta di informazioni telluriche, atti umani. D'altra parte, Claude Raffestin afferma che il territorio esiste nel momento in cui lo si crea:

«Le territoire est généré à partir de l'espace, il est le résultat d'une action conduite par un acteur syntagmatique (acteur réalisant un programme) à quelque niveau que ce soit. En s'appropriant concrètement ou abstraitement (par exemple, par la représentation) un espace, l'acteur 'territorialise' l'espace […]. Le territoire, dans cette perspective, est un espace dans lequel on a projeté du travail, soit de l'énergie et

[52] *Ibidem*. Riguardo al processo di sintesi dei clan in un super-clan ovvero della trasformazione di clan in Stato la bibliografia è vastissima già a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, tanto da parte della filosofia del diritto, dell'etnologia e della storia del diritto in lingua tedesca quanto di quella italiana.
[53] *Ibidem*, corsivo mio.
[54] Cfr. C. Schmitt, *Il* nomos *della terra*, p. 208.

de l'information, et qui, par conséquent, révèle des relations toutes marquées par le pouvoir»[55].

E la rappresentazione è una forma di territorializzazione, ed è espressione di relazioni di potere. Il cyberspazio è allora espressione di un potere: un potere territorializzante, co-costruito da tutti gli attori sociali che partecipano alla relazione. Un nuovo *Ortung*, il cui elemento pare appunto essere ciò che Schmitt ha chiamato "il fuoco".

Souveranität* e *Gewalt

È necessario in primo luogo tenere presente che quando la *Herrschaft* viene esercitata su un territorio, per Weber si parla di *Souveranität*.

Schmitt definisce ogni ordinamento fondamentale come un ordinamento spaziale, ovvero afferma che ogni *nomos* è un ordinamento spaziale: "Quando si parla della costituzione di un paese o di un continente, ci si riferisce al suo ordinamento fondamentale, al suo *nomos*"[56]. *Nomos*, etimologicamente, significa "appropriazione" (prima della terra poi del mare e poi dei mezzi di produzione industriale) e, in secondo luogo – rileva Schmitt – significa "dividere ciò di cui ci si è appropriati": divisione e distribuzione della terra e l'ordinamento della proprietà che su di essa si basava. Il terzo significato è per Schmitt quello di uso, ovvero nel senso di valorizzazione, che nel caso del terreno si ha con la appropriazione-divisione, produzione e consumo[57].

Ciò sembra accadere oggi con i Big Data e i brevetti sulle sequenze genetiche, se si intende il territorio in questione come il territorio concernente l'informazione. Informazione della quale ci si appropria, informazione che si divide, distribuisce, si usa e si valorizza, tramite – per esempio – le azioni in borsa. Ma da qualche parte tali informazioni devono essere radicate per essere raccolte, avere una loro telluricità.

Tali informazioni vengono raccolte dalle *transational holdings* e dalle *multinational corporations* attraverso tutte quelle sottoscrizioni di contratti, accettazioni di termini e modalità di utilizzo di tutta quella serie di dispositivi, strumenti, informazioni che il privato cittadino si trova necessariamente ad utilizzare. È col suo corpo che si relaziona ad essi, con le sue mani sottoscrive i contratti e coltiva nei campi le sementi brevettate.

Il corpo del privato cittadino è costantemente connesso a strumenti di raccolta, analisi, produzione, compravendita di dati: cellulari, computers, dispositivi medici

[55] C. Raffestin, *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, LITEC, 1980, p. 129.
[56] C. Schmitt, *Terra e Mare*, p.73.
[57] Si veda C. Schmitt, *Terra e Mare*, p.73, nota 1, e *Il* nomos *della terra*, pp. 54-71.

basati sull'Intelligenza Artificiale, assistenti virtuali intelligenti, strumenti di analisi del suo genoma e così via.

Costantemente relazionato con il suo corpo alla tecnologia che occupa lo spazio aereo e che fonda il cyberspazio, il privato cittadino produce allora dati – costruisce quella realtà che lo costruisce a sua volta[58]. La tecnologia in questione, gestita da istanze centrali private non può prescindere dall'occupare lo spazio corporeo senza il quale non avrebbe radici. Ecco la *Gewalt*, la travalicazione dei limiti corporei.

È il corpo il territorio sul quale si esercita primariamente la *Herrschaft* delle istanze centrali private, una *Herrschaft* razionale (legale) eterea e dunque priva di *Gewalt* solo in apparenza, che incontra la docilità dei corpi al suo comando. Nel dominio della realtà virtuale, infatti:

«Lo spazio euclideo, con le sue corporeità, è posto oggi in contrapposizione al cyberspazio: questo viene a essere imposto invece dello spazio euclideo. Lo spazio euclideo è infine relegato dietro le quinte, dove effettivamente tutto può accadere senza che l'attore sociale, ormai spettatore-consumatore, ne abbia consapevole conoscenza»[59].

Si potrebbe affermare in questo senso la colonizzazione del corpo attraverso la tecnologia[60], ovvero l'espansione del processo di occupazione territoriale dello spazio aereo come occupazione dello spazio corporeo, finalizzata alla creazione di un ordine politico – o geopolitico – da parte di istanze centrali private; ordine che si mantiene attraverso la *Gewalt* – *Gewalt* che si contiene attraverso l'ordine. D'altra parte, come rileva Popitz:

«Die Eigenart des spezifisch staatlichen Ausbaus von Herrschaft scheint […] in den außerordentlichen Monopolisierungserfolgen zentralisierter Gebietsherrschaft zu liegen»[61].

E ciò si può applicare all'espansione delle istanze centrali private che hanno appunto ottenuto uno straordinario successo nella monopolizzazione del dominio territoriale centralizzato: *Souveranität* sul corpo di uno spazio euclideo attraverso

---

[58] Sul rapporto di co-costruzione tra sapere, corpo e potere cfr. R.S. Palmisano, *Corpo. Per una filosofia politica dell'esserci*.

[59] A.L. Palmisano, "Hai mai violentato una vecchia o un vecchio? Uhm! Devi farlo... è importante!". Un'introduzione alla violenza e al conflitto, in *Dada Rivista di Antropologia post-globale*, speciale n. 1, 2017 - *Violenza e conflitto,* pp. 7-20, p. 18.

[60] Si veda in proposito R.S. Palmisano, *Corpo. Per una filosofia politica dell'esserci*. Mimesis, Milano 2021.

[61] H. Popitz, *Phänomene der Macht*, p. 258.

l'occupazione di uno spazio euclideo (aria) e non euclideo (cyberspazio): il fuoco che attraverso la combustione di un qualcosa di tellurico riempie l'aria di fumo.

Con la liberaldemocrazia occidentale lo Stato è divenuto uno strumento tecnico e neutrale, ad uso delle più diverse forze politiche, come aveva del resto affermato Schmitt[62]. La forma dominante del capitalismo attuale, il mercato globale finanziario[63], ha prodotto ciò che già era stato previsto da Karl Marx: la distruzione della dimensione euclidea del mondo della vita. La macchina statale ha così acquisito la neutralità propria dello strumento tecnico, tramite quel processo di tecnicizzazione generale[64] di cui l'economia finanziaria è una delle massime espressioni.

La distruzione della dimensione euclidea ha infatti comportato la costruzione del territorio del cyberspazio:

«Il mercato è divenuto il luogo virtuale, e tutte le azioni del mercato, dispiegantisi nel cyberspazio, divengono azioni virtuali – incluso il denaro/valuta – con una terrificante *Ereignis*, effetto, risultato. Nel mondo post-globale la forma epistemologica dominante [epistemologicamente] dominante, il capitalismo liberista ed iper-liberista, funziona esclusivamente in dimensioni non-euclidee: nel cyberspazio e nei suoi domini della realtà virtuale»[65].

E il nuovo *Ortung*, il cyberspazio, si è costituito così a partire dalla territorializzazione del virtuale attuata dalle *transnational holdings* e *multinational corporations*, stabilendo un nuovo *Ordnung*: il *nomos* del fuoco.

---

[62] C. Schmitt, *Scritti su Hobbes*, p. 92.
[63] A.L. Palmisano, Mondo virtuale e mondo euclideo nelle auto rappresentazioni post-globali, in *Agribuisness Paesaggio&Ambiente*, vol. XII, n. 3, marzo 2010, pp. 184-189, p.186.
[64] C. Schmitt, *Scritti su Hobbes*, p. 92.
[65] A.L. Palmisano, Mondo virtuale e mondo euclideo nelle auto rappresentazioni post-globali, p. 186.

Bibliografia

A. Baghaï, Dal *weasel word* al *weasel world*, in "Dada Rivista di Antropologia post-globale", semestrale, n. 1, giugno, 2016, pp. 7-54

P. Bellini, *Mitopie tecnopolitiche. Stato-nazione, impero e globalizzazione*, Mimesis, Milano 2011

D. Carreau, F. Marrella, *Diritto Internazionale*, II ed., Giuffrè, Milano 2018

G. Del Vecchio, On the Statuality of Law, in *Journal of Comparative Legislation and International Law*, v. 19, n. 1, 1937, pp. 1-20

J. Elsea et al., "CRS Report for Congress: Private Security Contractors in Iraq: Background, Legal Status and Other Issues," August 25, 2008, http://www.fas.org/sgp/crs/natsec/RL32419.pdf

R. Esposti "Moderne biotecnologie ed agricoltura: una analisi delle implicazioni economiche", https://associazionebartola.univpm.it/attivita/relazioni_fiastra_pdf/esposti.pdf

J. Middleton, D. Tait, *Tribes without Rulers*, Routlege and Keagan Paul, New York 1970

A.L. Palmisano, *Tractatus ludicus. Fondamenti antropologici dell'Occidente giuridico*, Editoriale Scientifica, Napoli 2006

A.L. Palmisano, Mondo virtuale e mondo euclideo nelle auto rappresentazioni post-globali, in *Agribuisness Paesaggio&Ambiente*, vol. XII, n. 3, marzo 2010, pp. 184-189

A.L. Palmisano, "Hai mai violentato una vecchia o un vecchio? Uhm! Devi farlo... è importante!". Un'introduzione alla violenza e al conflitto, in *Dada Rivista di Antropologia post-globale*, speciale n. 1, 2017, *Violenza e conflitto,* pp. 7-20

R.S. Palmisano, Alterità e Nemico: per una definizione di guerra solipsista, in *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, VI, n.1, Giugno 2016, pp.123-144

R.S. Palmisano, *Corpo. Per una filosofia politica dell'esserci*, Mimesis, Milano 2021.

H. Popitz, *Phänomene der Macht*, J. C. B. Moher, Tübingen 1992

C. Raffestin, *Pour une géographie du pouvoir*, LITEC, Paris 1980

C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Giuffrè, Milano 1986

C. Schmitt, *Terra e mare*, Adelphi, Milano 2006

C. Schmitt, *Il* nomos *della terra*, Adelphi, Milano 2006

Ch. Sigrist, Über das Fehlen und die Entstehung von Zentralinstanzen in segmentären Gesellschaften, in *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 87, H. 2, 1962, pp. 191-202

N.A. Trivi, La Ley de Semillas en Argentina: la disputa por el control y el futuro de la agricultura, in *Geopolítica(s) Revista de estudios sobre espacio y poder*, pp. 57-75

M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Siebeck Mohr, Tübingen 1922

Documenti vari

Direttiva 98/44/CE del Parlamento Europeo e del Consiglio del 6 luglio 1998 sulla protezione giuridica delle invenzioni biotecnologiche

https://centerforfinancialstability.org/bw/Who_Was_at_Bretton_Woods.pdf

https://tg24.sky.it/mondo/2021/01/07/donald-trump-twitter

https://www.agid.gov.it/it/piattaforme/spid

Human Rights Council Forty-eighth session 13 September–1 October 2021 Agenda item 3 Promotion and protection of all human rights, civil, political, economic, social and cultural rights, including the right to development¸ Impact of the use of private military and security services in humanitarian action Report of the Working Group on the use of mercenaries as a means of violating human rights and impeding the exercise of the right of peoples to self-determination, UN General Assembly Distr.: General 2 July 2021.

International Treaty on Plant Genetic Resources for Food and Agriculture, Second Edition, FAO, 2017.

Le Document de Montreux sur les obligations juridiques pertinentes et les bonnes pratiques pour les États en ce qui concerne les opérations des entreprises militaires et de sécurité privées pendant les conflits armés, https://www.icrc.org/fr/doc/assets/files/other/icrc_001_0996.pdf

Report of the Working Group on the use of mercenaries as a means of violating human rights and impeding the exercise of the right of peoples to self-determination

Use of mercenaries as a means of violating human rights and impeding the exercise of the right of peoples to self-determination, Commission on Human Rights resolution 2004/5

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 1, Giugno 2022

Recenti studi di antropologia filosofica. A proposito di alcune riflessioni di Guido Cusinato

Carmine Marcacci

Recent studies on philosophical anthropology. On reflections of Guido Cusinato

Abstract

This article aims to point out Max Scheler's anthropology in the Guido Cusinato reading. Particularly, there are two distinct problems that are significant in this reading. To begin with, Cusinato dwells on the essential link between philosophical anthropology and personal ontology. Indeed, only a correct evaluation of the human being as a personal centre can prevent us from not reducing it to a biological level. This specific operation leads the way to the second problem that Cusinato finds as fundamental in Scheler's anthropology. If a human being must be considered as a personal centre, then only in the ethical dimension can it find a profitable collocation. In addition, ethics could be universal only by starting from the relation between anthropology and ontology of the person. Cusinato focuses on the latest works of Scheler and, in particular, on the concept of *Bildung* which represents the precise knowledge that gives to man a personal structure and a set of dynamic ideal schemes connected to each other to form the unity of a style. In this perspective a human being becomes a singularity that is the result of two correlative movements. The first is *periagoghé*, a conversion that allows men to find a unique and non-deductible perspective. It defines the opening to the world (*Weltoffenheit*) and the affective maturation of emotional stratification. The second movement is the com-participation which detects an alternative to the person-subject. The com-participative person is not objectifiable and individualizes the more it opens up to otherness. In this way, the ontology of the person is connected to the theme of relation to the other and, consequently, to ethics.

Keywords: Scheler, philosophical anthropology, person, *Bildung*, human being

Il problema antropologico in Max Scheler è oggi oggetto di una larga rivalutazione che tenta di attivare alcune nozioni fondamentali nel contesto di una analisi del ruolo e della posizione dell'umano. Confrontarsi con l'antropologia di Scheler implica e comporta riuscire ad inserire la riflessione sull'uomo nella giusta posizione rispetto alla vasta ricerca che ha caratterizzato questo autore. D'altronde, pensare l'umano oggi diviene un compito estremamente delicato che non si limita a tracciare i confini e i limiti dell'uomo, ma che mette in gioco tutta una serie di questioni etiche oltre che strettamente filosofiche. È con questa consapevolezza che Guido Cusinato[1] sviluppa

1 Guido Cusinato insegna Filosofia teoretica all'Università di Verona e dal 2001 è membro della commissione scientifica internazionale della Max-Scheler-Gesellschaft. Si è a lungo occupato della filosofia di Max Scheler (1874-1928), concentrandosi in particolare sulla sua riflessione antropologica. Fra i suoi testi più recenti: *Person und Selbsttranszendenz* (Würzburg 2012), *Periagoge* (Verona 2017), *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris* (Milano 2018).

il suo ripensamento dell'antropologia filosofica tentando di rendere conto della complessità del problema e del quadro generale del sistema filosofico di Scheler.

L'obiettivo esplicito di Cusinato è quello di sviluppare un'antropologia filosofica non più ruotante intorno alla nozione di *Geist* che Scheler sviluppa nell'ultima fase della sua riflessione, bensì a quella di *Bildung*[2]. Scrive Cusinato a tal proposito:

"[L]'eccessiva focalizzazione sul concetto scheleriano di *Geist*, che ha caratterizzato finora indistintamente tutte le interpretazioni sull'antropologia filosofica, finisce a mio avviso con il determinare una fatale distorsione. La compenetrazione (*Durchdringung*) fra *Geist* e *Drang* è alla base di quella teoria della *Stufenfolge* della centricità che troviamo sviluppata in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, essa tuttavia assume un senso per l'antropologia filosofica di Scheler solo quando venga sviluppata in direzione del concetto di persona e di *Bildung*"[3].

Ripensare l'antropologia alla luce della nozione di *Bildung* permette di non ridurre l'umano a una delle sue possibili immagini parziali, ma di tenere in considerazione la natura plastica e indefinita dell'uomo. In questo modo l'antropologia di Scheler diventerebbe una meta-antropologia dell'umano, ossia "il tentativo di ripensare l'umano, non all'interno del singolo abito, l'immagine antropomorfica di volta in volta assolutizzata, ma considerando tutti questi abiti come altrettanti abbozzi parziali da cui dedurre una direzione aperta"[4].

D'altronde, l'enfasi sul concetto di *Bildung* consente di mettere in relazione l'antropologia e l'ontologia della persona che, invece, sembra venire annullata da una "metafisica del *Geist*"[5]. Tale percorso, quindi, non è solo una scelta metodologica, ma è dettata da un'esigenza filosofica specifica: mostrare quanto antropologia filosofica e ontologia della persona si co-implichino. La persona – spiega Cusinato – "è posizionata nella natura e come tale va contestualizzata rispetto agli altri esseri viventi, nello stesso tempo l'antropologia filosofica trova un respiro non riduttivistico solo sostituendo la riscoperta della centralità della persona all'opprimente prospettiva astratta d'un *Geist* metafisico"[6]. Questa tesi di base, in realtà, fa strada ad una sottotraccia che percorre implicitamente il pensiero dell'ultimo Scheler. Solo una corretta valutazione dell'umano può generare una promettente riflessione etica.

---

2 Cfr. G. Cusinato, *Max Scheler dall'antropologia filosofica del* Geist *all'antropologia filosofica della* Bildung, Giornale di filosofia, 2010, http://www.giornaledifilosofia.net/public/scheda.php?id=135 (ultima consultazione: 22/05/2022).
3 *Ivi,* cit., p. 5.
4 G. Cusinato, *Pensare il mostruoso. Un dialogo con Rocco Ronchi,* Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 2020, 1, p. 367.
5 Cfr. *Ivi,* p. 5.
6 G. Cusinato, *La Totalità Incompiuta,* Franco Angeli, Milano, 2008, p. 11.

Invero, nella rilettura che Cusinato compie della filosofia di Scheler è possibile individuare due problemi specifici e complementari. Il primo è come tenere assieme in maniera proficua l'antropologia filosofica e l'ontologia della persona e il secondo è come sviluppare un'etica realmente universale e non antropocentrica a partire da questa relazione.

Per poter affrontare il primo problema è necessario tener presente che le indagini fenomenologiche sviluppate da Scheler intendono approfondire la dimensione dell'umano sia nella sua concrezione storica sia nelle sue esperienze esistenziali tipiche sia nella sua struttura essenziale[7]. Tenendo conto di questa ampiezza di sguardo Cusinato affronta la sua reinterpretazione dell'antropologia personalistica di Scheler, sebbene soffermandosi maggiormente sulla valorizzazione della struttura essenziale e delle esperienze esistenziali dell'uomo.

Ciò che emerge, anzitutto, come operazione fondamentale nell'analisi antropologica è l'individuazione e la collocazione dell'umano all'interno della realtà. In altri termini, si tratta di specificare quali siano le peculiarità che permettono di distinguere l'uomo dalle altre forme viventi. Ne *La Totalità incompiuta* Cusinato avvia la sua rilettura del personalismo scheleriano partendo dalla localizzazione dell'eccedenza dionisiaca. Se Nietzsche ha avuto il merito di individuare nell'uomo un'eccedenza dionisiaca, solo Scheler ha concepito questa non quale motivo di superamento dell'uomo, ma, al contrario, quale elemento di fioritura della complessità dell'umano.

L'eccedenza dionisiaca non può trovarsi nella dimensione biologica, poiché l'uomo non è il vertice dell'evoluzione, bensì l'animale più debole e inetto; e neppure nella morale risentita che rappresenta solo una modalità alternativa di far prevalere una logica utilitaristica cui l'eccedenza dionisiaca si oppone. Essa dovrà essere situata nella direzione verso cui protendono le sue energie migliori. L'uomo non può essere definito in sé, ma diventa "il gesto del trascendere sé stessi *über sich hinaus*"[8]. Seguendo, quindi, la riflessione nietzscheana sulla volontà di potenza, Cusinato specifica che l'eccedenza dionisiaca si localizza primariamente nella sfera del bello. "Di conseguenza è la *volontà di bellezza* che caratterizza antropologicamente l'uomo quale non-più-animale, e tale «sorriso della natura» è l'unico luogo in cui è possibile superare sé stessi"[9]. In Nietzsche, come è stato anticipato, l'uomo deve essere superato. Egli non ha la possibilità di attingere ad alcuna energia creativa di trasformazione, egli deve cedere il passo allo *Übermensch.* Sarà Scheler a ribaltare la posizione nietzscheana trasformando l'eccedenza dionisiaca in eccedenza agapica. L'uomo non ha da superarsi divenendo uno *Übermensch,* pena l'annullamento dell'uomo stesso. Egli deve trasformarsi accogliendo e armonizzando tutti gli aspetti

7 Cfr. G. Ferreti, *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica,* Vita e pensiero, Milano, 1972, p. 107.
8 G. Cusinato*, La Totalità incompiuta,* cit., p.28.
9 *Ivi,* p. 29.

dell'esser uomo. L'eccedenza in Scheler non è trascendente, ma immanente. L'uomo, ogni uomo, è in grado di diventare un *Allmensch,* per il suo carattere di apertura e plasticità attraverso un processo di *Bildung,* ossia di un sapere che dona all'uomo "una struttura personale, un insieme di schemi ideali dinamici connessi l'uno all'altro a formare l'unità di uno stile"[10]. In Scheler – scrive Cusinato – "l'eccedenza abita già l'uomo, anzi è l'uomo stesso, in tal modo la possibilità di salvezza viene estesa oltre il nuovo «Popolo eletto» degli altri uomini. Invece nell'antropologia di Nietzsche non vi è passaggio ma solo avvicendamento fra due forme viventi, al tramonto dell'uomo segue l'aurora dell'oltre-uomo, laddove nell'antropologia di Scheler si teorizza un passaggio come *Bildung,* come rivolgimento disposizionale che può riprodursi all'interno di ogni uomo"[11].

Scheler sviluppa la sua indagine sulla localizzazione dell'umano attraverso quella che Cusinato definisce "ontologia a strati". Punto di riferimento di Scheler è la teoria della *Stugenfolge* di Schelling che egli sviluppa in relazione a una lettura in chiave autoreferenziale della teoria del *Funktionskreis* di von Uexküll. È, infatti, la *Stugenfolge* dell'essere biopsichico che costituisce il centro dell'antropologia scheleriana e non l'io o la coscienza individuale. Nella lettura scheleriana l'organismo vivente è tale perché possiede un essere interno (*Innesein*) che gli permette di differenziarsi dall'ambiente esterno attraverso diversi livelli di autoreferenzialità. Scrive a tal proposito Cusinato:

"Avere un essere interno non significa ritornare al dualismo cartesiano, ma al contrario avere la capacità di distinguersi, di mantenere una propria autonomia, rispetto all'ambiente […]. Per Scheler l'organismo ha la capacità di determinare una chiusura ontologica, correlativa a un ambiente-proprio (Umwelt), dal che deriva che l'essere vivente esiste nella misura in cui produce e conserva una differenza, cioè un'autonomia, rispetto all'ambiente"[12].

L'organismo vivente, quindi, possiede un centro autonomo rispetto all'ambiente che gli permette di proiettare fuori di sé la propria orientatività biologica. Per rendere conto di quest'ultimo elemento fondamentale, il punto di riferimento teorico di Cusinato è la teoria dei sistemi, secondo la quale gli organismi si costituiscono come enti ontologicamente innovativi attraverso leggi indeducibili dal livello precedente. Ciò gli permette di sostenere un'ontologia a strati e di distinguere enti fisici, organismi biopsichici e persone. Era stato Scheler, anzitutto, in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, ad aver diviso quattro livelli di centricità[13]

10 M. Scheler, *Formare l'uomo,* a cura di Giuliana Mancuso, Franco Angeli, Milano, 2009, p. 86.
11 G. Cusinato, *La Totalità Incompiuta*, cit., p. 51.
12 *Ivi,* p. 85.
[13] Ogni organismo vivente ha la capacità di dare espressione a un essere-interno secondo diversi livelli. Il livello più elementare è quello della pianta costituito dall'*impulso dell'affezione vitale* che opera

che offrono la possibilità di descrivere le varie forme di vita attraverso un elenco di livelli di riproduzione della propria identità e auto-organizzazione. Tuttavia, ciò non basta a definire l'umano. Infatti, "accanto agli esseri centrici (piante e animali) esistono quelli ex-centrici (persone). I primi sono centralizzati in riferimento all'interazione con l'ambiente-proprio, i secondi proseguono oltre il «fuoco» di tale centricità e attraverso un rovesciamento della sua logica hanno la capacità di aprirsi ex-centricamente al mondo"[14].

Scheler nota che se l'analisi rimane al livello biopsichico, allora tra animale e uomo è possibile individuare solo una differenza di grado. È necessario, pertanto, introdurre un principio che si opponga alla vita. Il principio in questione è il *Geist.* Secondo Cusinato la differenza tra l'impostazione di Scheler rispetto a quella di Plessner e Gehlen si gioca tutta sulla distinzione tra psichico e spirituale: "la vera differenza nei riguardi di Plessner e Gehlen è il tentativo di riproporre un'irriducibilità del piano spirituale rispetto a quello psichico attraverso lo sviluppo di un'ontologia della persona"[15]. Cusinato si sofferma proprio sull'analisi delle potenzialità – al di là dei possibili rischi e ambiguità che il concetto scheleriano di *Geist* possiede – di quest'ultimo elemento teorico cercando di costruire un ponte di collegamento con l'ontologia della persona.

Prima di poter approfondire la personologia[16] scheleriana è necessario soffermarsi su una questione che occupa una posizione centrale nella delimitazione delle peculiarità dell'umano. Si tratta dei temi dell'erotismo e della civilizzazione. In questo caso, il punto di riferimento di Scheler sarà Dilthey e, in particolare, la teoria del sistema pulsionale. Merito di Dilthey è stato quello di ripensare l'intenzionalità al di fuori dell'intellettualismo che caratterizzò l'impostazione di Brentano e Husserl, collegandola, invece, all'attività autonoma di discernimento della sfera affettiva[17]. Inoltre, Dilthey individuò un'intenzionalità tipica dell'uomo che permette a quest'ultimo di instaurare rapporti con l'ambiente molto più complessi di quelli degli

---

nella direzione di una separazione sistema-ambiente polarizzando le esigenze dell'organismo secondo gradi di rilevanza. Il secondo livello è quello dell'animale e coincide con l'*istinto* definito in termini comportamentali. Il terzo corrisponde al comportamento abitudinario degli animali superiori ed è connessa alla *memoria associativa.* Infine, la quarta coincide con l'*intelligenza pratica* presente nei mammiferi superiori. Cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo,* a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano, 2002.

14 G. Cusinato, *Totalità incompiuta,* cit., pp. 85-86.

15 *Ivi*, p. 101.

16 Il termine viene usato da Roberta Guccinelli non solo "per tradurre il «personalismo» (*Personalismus*) scheleriano in un linguaggio meno carico di pesanti eredità ideologiche, ma anche per favorire il dialogo con la filosofia contemporanea e con chi non ha necessariamente una formazione e un approccio di tipo «continentale»". R. Guccinelli, *Dal destino alla destinazione. L'etica vocazionale di Max Scheler* in M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano, 2013, p. XLII.

17 Cfr. G. Cusinato, *La Totalità Incompiuta*, cit., p. 123.

altri esseri viventi. Nello specifico l'intenzionalità dell'uomo agisce in maniera controfattuale. L'uomo, inteso come sistema pulsionale, riesce ad inibire tutte le aspirazioni e le affezioni mediante le quali si relaziona all'esterno e così a fare esperienza della differenza tra un sé e un altro. "Mentre nell'animale la reazione allo stimolo e predeterminata dall'istinto, l'uomo è in grado di prendere distanza dallo stimolo, di rielaborarlo con tutta la gamma dei suoi sentimenti, facendo intervenire un atto di preferenza capace di svincolarlo da una reazione automatica e che apre finalmente la strada a una progettualità libera"[18]. In questo contesto l'uomo riesce ad innalzarsi al di sopra dell'animale che, al contrario, vive in una situazione d'immediatezza.

Tuttavia, per poter comprendere il ruolo e le conseguenze che l'intenzionalità controfattuale apporta all'antropologia scheleriana è importante e doveroso approfondire la funzione dell'erotismo. L'erotismo è il risultato di un'eccedenza di sentimenti e aspirazioni tramite i quali l'uomo cerca di ridurre a sé il diverso. Attraverso l'*eros* l'uomo impara a guardare il mondo e a relazionarsi ad esso in modo nuovo rispetto all'animale. Così si esprime Cusinato:

"L'eros posticipando l'appagamento crea una distanza che permette la visione di un oggetto che altrimenti, nella cecità dell'istinto, rimarrebbe celato dietro le marcature ambientali; l'eros crea l'orizzonte percettivo umano, diventa occhio che si appaga nella visione: in tale passo di portata cosmica, eros emancipa l'uomo dall'istinto e traccia la prima, decisiva, differenza con l'animale[19]."

In questo passaggio è evidente lo stretto rapporto che esiste tra amore e conoscenza. Per Scheler è l'amore come interessamento che permette "la selezione di ciò che, a partire dalla sfera delle cose oggettivamente percepibili, diventa per noi di fatto oggetto di percezione e di ricordo, di ciò che diventa contenuto del nostro pensiero"[20]. In altri termini, gli orientamenti dei nostri atti di rappresentazione e di percezione, e con questi di posizionamento nei confronti dell'ambiente, seguono gli orientamenti dei nostri atti di interessamento, del nostro amore e del nostro odio.

Questa novità, fa da complemento alle mancanze che l'uomo possiede a livello biologico. Tali mancanze sono colmate attraverso l'uso dell'utensile. Quest'ultimo, però, non si limita a sopperire alla carenza organica dell'uomo, ma permette una forma di liberazione dal bisogno. "L'utensile diventa il presupposto di quel grande processo di esonero di energie indispensabile alle attività umane più alte

---

18 *Ivi,* p. 126.
19 G. Cusinato, *Strati affettivi e vocazione terapeutica della filosofia* in A.a., V.v., *Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano, 2007, p. 60.
20 M. Scheler, *Amore e conoscenza,* a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia, 2009, p. 76.

è inteso quale «via alla cultura»”[21]. Alsberg ha chiamato questo processo “disimpegno organico”[22]. Mentre l’animale si adatta evolutivamente al mondo organico, l’uomo grazie agli utensili sposta il problema dell’adattamento sul piano extra-organico. Il problema di Alsberg era quello di rendere conto del rapporto inverso che lega involuzione biologica e sviluppo culturale. La soluzione viene trovata a partire dalle specificità dell’utensile che permette un’evoluzione non semplicemente sovra-organica, ma più propriamente extra-organica. L’utensile, infatti, è totalmente innovativo rispetto a ciò che l’uomo compie biologicamente. Esso apre all’uomo infinite nuove possibilità non limitandosi, come spesso si crede, a potenziare una funzione fisica. Il rapporto tra *eros*, disimpegno organico ed evoluzione extra-organico sottolinea uno degli elementi cruciali dell’antropologia scheleriana, più volte sottolineata da Cusinato: l’umano è una totalità in cui ogni sfera di indagine (biologica, psichica, spirituale) converge e si armonizza costituendo una complessità unitaria indefinibile in modo unidimensionale.

Nondimeno, le soluzioni di Alsberg e Dilthey non riescono a rendere conto della complessità dell’umano e ad individuare un’essenza specifica. Il problema su cui si concentra Cusinato è quello di indagare la ragione che permette all’uomo di aprirsi al mondo in un modo peculiare e distintivo. Nella concezione scheleriana è l’*eros* che permette all’uomo di uscire dall’immediatezza della soddisfazione istantanea per dirigere il suo sguardo al futuro, permettendogli di organizzare un percorso individuale di preferenze attraverso il quale mettere in atto la sua libertà. “Il mestiere dell’eros è quella di creare uno scarto temporale, di consentire una presa di distanza, di darsi tempo in modo da posticipare nel futuro il soddisfacimento, mantenendosi nel contempo disponibile all’accoglimento di ulteriori stimoli, determinando così l’occasione per un’attività selettiva fra diverse opzioni”[23]. Proprio questa presa di distanza dall’immanenza fusionale permette all’uomo di cominciare un percorso espressivo di singolarizzazione. È in questo punto che l’*eros* converge nell’*agape*. Infatti, solo l’*agape* permette l’emergere creativo di un livello ulteriore che consegna all’uomo una specifica connotazione esistenziale aprendo così la strada alla personologia.

Evidentemente, per passare dall’antropologia all’ontologia della persona è necessario un salto terminologico e concettuale. Bisogna, in altri termini, spostarsi dal piano dell’erotismo, che afferisce ancora alla sfera dell’Io, a quello dell’eccedenza agapica, tramite la quale si dischiude una dimensione propriamente personale. La riflessione sull’eccedenza agapica è strettamente legata alla teoria degli atti. Se l’*eros* è una funzione psichica, l’*agape* è l’atto fondamentale della persona e costituisce il centro della sfera spirituale. Questa variazione deve essere pensata in maniera

21 G. Cusinato, *Totalità incompiuta,* cit., p. 143.
22 Cfr. P. Alsberg, *L’enigma dell’uomo. Per una soluzione biologica,* Inschibboleth, Roma, 2020.
23 G. Cusinato, *Totalità incompiuta,* cit., p. 171.

radicale. Non si tratta qui di accostare l'*agape* al discorso sinora condotto; si tratta di ripensare radicalmente e da una nuova prospettiva o, in modo più corretto, su un nuovo livello di indagine le peculiarità dell'umano.

Spostare l'attenzione dalla dimensione psichica a quella spirituale significa in questo contesto sostituire ad una dinamica autoreferenziale con la quale l'Io psichico tenta di ricondurre tutto a sé una dinamica aperta all'alterità. L'apertura al mondo che caratterizza l'umano non si salda solo al discorso sull'eccentricità dell'uomo ma persino alla fenomenologia dell'alterità. Ciò che caratterizza la persona è una "centricità rovesciata" la quale opera una destrutturazione dei rapporti autoreferenziali in senso compartecipativo. Ciò vuol dire che bisogna pensare un'alternativa alla *persona soggetto.* Questa alternativa è la *persona compartecipativa* che, a differenza della persona soggetto, sfugge al rischio dell'oggettivabilità. Sfuggire a un tale rischio implica intendere in modo nuovo l'essenza. Infatti, l'essenza non è più qualcosa di compiuto, perfetto e stabilito una volta per tutte, ma è "la matrice del percorso ontologico controfattuale con cui la persona si manifesta dal punto di vista della propria autodatità"[24]. In questo senso, la persona non può realizzarsi attraverso una dinamica di corrispondenza tra ciò che è e ciò che può essere, ma che la sua realizzazione risiede proprio nella biforcazione, nella deviazione o nella novità rispetto ad un ideale già predefinito. Questa stessa idea può essere espressa ad un livello più astratto: l'ontologia che sta a fondamento della persona compartecipativa esecutrice d'atti non è più un'ontologia del possibile che non offre alcun elemento di creatività nel passaggio dal possibile al reale; ma un'ontologia in cui il reale anticipa il possibile lasciando aperta la possibilità di un pensiero della libertà come creatività.

A questo punto, per poter rendere chiara la teoria della persona e poter così procedere in una proficua relazione tra antropologia e ontologia personalistica bisogna porre l'accento su due questioni dirimenti. La prima è il rapporto tra atto e persona, la seconda è quella tra *ordo amoris* e persona. Non è necessario in questa sede essere esaustivi, è sufficiente fornire gli elementi strettamente necessari alle riflessioni successive.

Nel *Formalismo* Scheler definisce la persona in questo modo:

"La persona è la concreta, essenziale unità di esistenza di atti di essenza diversa, che in se stessa precede ogni essenziale differenza di atti (in particolare la differenza che esiste tra la percezione esterna e quella interna, tra il volere interno e quello esterno, tra il sentire assiologico, l'amare, l'odiare ecc. interno e quello esterno). L'essere della persona «fonda» tutti gli atti essenzialmente diversi"[25].

---

24 *Ivi,* p. 285.
25 M. Scheler, *Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori,* cit., pp. 746-747.

Il legame tra atti e persona è inscindibile nella misura in cui gli atti si concretizzano solo come appartenenti all'essenzialità di una persona. Analogamente, "la persona è un essere che compie atti e come tale si esperisce; non è invece qualcosa che stia «dietro» o «sopra» gli atti, e nemmeno qualcosa che starebbe come un punto fermo «al di sopra» del compimento e dello scorrere dei propri atti"[26]. Evidentemente, il rapporto tra atto e persona è circolare nel senso che in ogni atto concreto sta tutta la persona e in ogni atto varia la persona intera. Per questo motivo Cusinato propone di considerare l'atto come la cellula minima della costituzione della persona. La definizione dell'atto come cellula minima è in realtà funzionale a ridefinire la persona alla luce della definizione di organismo così come è sviluppata dalle teorie autopoietiche. Come l'organismo si organizza rapportandosi al suo proprio ambiente, dal quale importa materiali di base ed energie che successivamente metabolizza in cellule, così la persona metabolizza funzioni psichiche in atti[27].

La differenza fondamentale è che a differenza dell'organismo, la persona compie una chiusura operativa anomala. Mentre l'organismo aumenta la propria identità sistemica quanto più si chiude operativamente, la persona rafforza la propria identità quanto più si apre compartecipativamente. In questo senso la persona è una totalità di atti, ma incompiuta perché non esaurisce mai tutte le sue possibilità creative. In conclusione, la persona viene definita da Cusinato come "una totalità incompiuta che metabolizza funzioni psichiche in atti grazie a una singolarizzazione operativa di tipo compartecipativo e non a una chiusura operativa omeostatica"[28].

Il secondo rapporto da tenere in considerazione è quello tra persona e *ordo amoris.* L'*ordo amoris* determina la fisionomia degli affetti, o in altri termini costituisce la specifica e unica struttura attraverso la quale la persona si relaziona al mondo. In questo senso esso è il *principium individuationis* della persona. A questo punto, se l'*ordo amoris* afferisce alla sfera affettiva e allo stesso tempo costituisce lo schema spirituale della persona, allora è nella sfera affettiva che si determina l'identità della singola persona. Come specifica giustamente Vernier "è sullo sfondo dell'*ordo amoris*, che la persona può riconoscere il senso del proprio volere e del proprio agire in relazione alle preferenze di valore e alla loro gerarchia"[29]. Così, dal momento che i valori permeano interamente l'accesso alla realtà e poiché la persona si relazione ad essi sempre sullo sfondo dell'*ordo amoris,* quest'ultima diviene la *ratio essendi* della persona umana concreta.

Un secondo aspetto descritto da Scheler è il duplice significato, normativo e descrittivo, dell'*ordo amoris*. Il valore normativo dell'*ordo amoris* risiede nell'ordine corretto del sentire che consente all'uomo di dare il giusto posto alle cose che sono

---

26 *Ivi,* 749.
27 Cfr. G. Cusinato, *La Totalità incompiuta,* cit., pp. 291-292.
28 *Ivi,* p. 296.
29 V. Vernier, *La vocazione personale. Max Scheler e l'Ordo amoris* in A.a., V.v., *Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia,* cit., 167.

degne di essere amate. In questa conoscenza dell'ordine gerarchico, infatti, risiede per Scheler il problema fondamentale di tutta l'etica. Il significato descrittivo, invece, indica la struttura assiologica che guida il soggetto nelle sue azioni morali. Avere l'*ordo amoris* di una persona significa avere quella persona stessa, secondo quanto viene detto in un passo divenuto celebre[30].

L'idea di Cusinato è che la funzionalizzazione del *Wissen* e della *Bildung* sia una rielaborazione della teoria dell'*ordo amoris.* La *Bildung*, infatti, non va intesa come educazione bensì come sviluppo personale. Abbiamo visto che essa viene descritta come sapere che dona all'uomo "una struttura personale, un insieme di schemi ideali dinamici connessi l'uno all'altro a formare l'unità di uno stile"[31]. Questa formazione strutturale, tuttavia, "riguarda non solo l'intelletto, il pensiero, l'intuire, bensì in misura non minore le funzioni dell'animo – ciò che il linguaggio popolare chiama il cuore"[32]. È qui che si esprime il profondo legame tra *Bildung* e *ordo amoris*: l'uomo è, anzitutto, un *ens amans* che guadagna il senso del proprio agire attraverso lo sviluppo di una struttura affettivo-assiologica unica e irripetibile.

A questo punto è possibile approfondire l'ontologia della persona nella direzione della teoria della singolarità. In questo contesto diviene centrale la nozione di *periagoghé.* Tale termine è stato usato per la prima volta da Platone nel VII libro della *Repubblica* all'interno del mito della caverna. Lì, la *periagoghé* indicava la torsione, il capovolgimento, la conversione di tutta l'anima dello schiavo che sciolte le catene si rivolge alla luce dell'Idea del Bene[33]. Nel contesto della *Repubblica,* quindi, il termine sembra denotare un movimento di carattere epistemologico ed etico ad un tempo. È epistemologico perché costituisce il passaggio dalla falsa conoscenza alla vera conoscenza. È, inoltre, etico perché la Verità che così si conquista è il Bene, ossia ciò che illumina in maniera retta il cammino pratico dell'uomo. Più in generale questo concetto ha a che fare con una rieducazione dello sguardo e con questo della postura generale dell'uomo nei confronti dell'esistenza.

Cusinato reinterpreta tale concetto dandogli un significato antropogenetico o, in senso più proprio, essa comincia ad indicare lo specifico processo di singolarizzazione dell'individualità. Il processo di singolarizzazione sarebbe legato ad un nuovo modo di intendere la pratica fenomenologica e, più nello specifico, di intendere la riduzione. Secondo Cusinato, Scheler avrebbe preso le distanze dallo Husserl di *Ideen I* concependo la fenomenologia non più come "metodo" o "procedimento del pensiero", ma come passaggio ad un nuovo atteggiamento verso il

30 Cfr. M. Scheler, *Ordo amoris,* a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia, 2008, p. 52.
31 M. Scheler, *Formare l'uomo,* cit., 86.
32 *Ivi*, p. 76.
33 Cfr. G. Reale, *Saggio introduttivo* in Platone, *La Repubblica,* a cura di G. Reale e R. Radice, Bompiani, Milano, 2009, pp. 101 ss.

mondo[34]. "Il problema della riduzione diventa quello di un atto di natura morale capace di mettere fra parentesi la sfera delle pulsioni e quella della volontà di dominio dell'ego per arrivare alla persona e alla filosofia"[35]. La riduzione così intesa assume i caratteri di una *katharsis* (da intendersi nel senso platonico), ossia una sospensione del "vivere dormendo" e, quindi, del punto di vista egocentrico; condizione questa indispensabile per far spazio al modo di vivere capace di affacciarsi sulla *Weltoffenheit*[36]. Detto in altri termini, la catarsi è l'operazione attraverso la quale l'uomo dice "no" al suo centro egologico in vista di una apertura nei confronti di una realtà non più solo biologica e che occupa una posizione assiologica più alta. In questo contesto vanno inseriti il problema del modello immunitario applicato alla soggettività e quello dei fenomeni di accesso e apertura all'alterità dell'altro.

Il modello immunitario rende l'individuo un soggetto autonomo, autosufficiente o che al massimo gli concede di realizzarsi mediante il riconoscimento. A ben vedere esso appiattisce l'individualità al livello del *Protoself*[37] o tutt'al più del *Social self* non riuscendo a cogliere l'unicità della persona. È necessario sostituire a tale modello una forma di individualizzazione estatica che

---

34 Se si fa riferimento ad alcuni scritti sulla fenomenologia e l'amore è evidente la distanza tra Scheler e Husserl sul modo di intendere la pratica fenomenologica. Scheler scrive: "In primo luogo «fenomenologia» non è né il nome di una nuova scienza né un termine sostitutivo di «filosofia», ma il nome di un atteggiamento del guardare spirituale in cui si viene a vedere (er-schauen) o a vivere (er-leben) quel che altrimenti resta occultato: cioè un regno di genere particolare di «fatti»". E poco più avanti continua dicendo: "La prima cosa che è quindi una filosofia fondata sulla fenomenologia deve possedere come carattere fondamentale, è il più vivace, intensivo e immediato commercio vissuto col mondo stesso, cioè con le cose intorno a cui proprio si tratta." Cfr. M. Scheler, *Scritti sulla fenomenologia e l'amore*, cura di V. d'Anna, Franco Angeli, Milano, 2008, pp. 56-57.

35 G. Cusinato, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler,* Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1999, p. 66.

36 Cfr. G. Cusinato, *Strati affettivi e vocazione terapeutica della filosofia* in A.a., V.v., *Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia,* a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano, 2007, pp. 53-80.

37 Cusinato distingue tre processi di individuazione legati a tre rispettive tipologie di sfondamenti affettivi. Il primo stadio è il *Protoself*, un nucleo originario della soggettività che individua il posizionamento nell'ambiente dell'organismo. A questo livello è associata la metabolizzazione delle sensazioni organiche che contribuisce al costituirsi di un centro bio-psichico. Il secondo stadio è il *Social self* o *Narrative self* che individua il soggetto come risultato di una lotta per il riconoscimento. A questo stadio si associa una metabolizzazione dei sentimenti del soggetto come il risentimento, l'invidia, la felicità, la fiducia, la riconoscenza ecc. Ciò che è bene tener presente in relazione al Social self è il fatto che esso si costituisce solo in uno sfondo sociale comune. Il *Social self* esiste solo nella misura in cui è riconosciuta dall'alterità, la quale diviene così *ratio essendi* della soggettività. Il terzio stadio è il *Personal self*, che costituisce il momento di singolarizzazione dell'individuo e di genesi della persona. A questo stadio si associa la metabolizzazione dei sentimenti della persona (amore, odio, beatitudine e disperazione) che regola il grado di apertura al mondo e individua lo specifico *ordo amoris* attraverso cui la persona si relaziona e apre al mondo. Cfr. G. Cusinato, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, QuiEdit, Verona, 2014, pp. 312-313.

riesca a rendere conto dell'apertura espressiva della persona. Tale individuazione terziaria che Cusinato pone allo stadio del *Personal self* si concretizza attraverso una *periagoghé.* "Ogni singolarità è infatti l'incarnazione di una *periagoghé*: una conversione che l'ha portata a girarsi fino a trovare una prospettiva unica e indeducibile"[38]. Evidentemente questa terza forma di individuazione costituisce una purificazione dalla saturazione egoinomane in direzione di una rinascita creativa dell'espressività. Laddove ne *La Totalità Incompiuta* Cusinato contrapponeva ad un Io psichico usurpatore dell'altro una persona compartecipativa, in *Periagoge* l'ego immunizzato è messo in crisi dalla singolarità compatica che è il risultato di una maturazione affettiva. Infatti, proprio la crisi è l'elemento fondante della persona. Tale crisi del sistema immunitario non porta ad altro che alla comunità intesa come condivisione di un sentire-assieme[39] tramite il quale si fa esperienza della propria insufficienza uscendo estaticamente da sé e incontrando l'altro.

Il problema che inerisce i fenomeni di apertura e relazione con l'alterità trova una compiuta elaborazione nelle riflessioni che Scheler sviluppa in *Wesen und Formen der Sympathie*. Secondo Scheler l'altro si dà anzitutto come centro espressivo. L'"«espressione» è (...) la primissima cosa che l'uomo coglie in ciò che esiste nel mondo esterno, ed egli coglie innanzitutto una qualche apparenza sensibile soltanto e nella misura in cui si possano rappresentare in essa unità di *espressione* psichiche"[40]. L'espressione rappresenta un'alternativa alle operazioni cognitive che i teorici dell'empatia ritengono indispensabili per avere accesso all'altro. "Quando un vissuto appartiene alla sfera vitale-psichica, ossia chiama in causa l'intreccio di anima e corpo, esso termina, si compie nell'«espressione», ossia in una mimica facciale o in un gesto corporeo visibile che può essere colto direttamente nella percezione. Non c'è bisogno né di un'operazione specifica della mente né di una proiezione empatica per cogliere, unitamente al vissuto altrui, l'io ad esso corrispondente"[41]. Inoltre, come giustamente esplicita Zhok: "Il fenomeno espressivo non è una corrispondenza antropologica, ma il nucleo originario della autodatità in generale: il mondo si dà, si apre perché si esprime, vuoi dire qualcosa. Il mondo, in quanto "espressione" è coestensivo dell'orizzonte assiologico, essendo appunto la primitiva condizione di

38 G. Cusinato, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione,* cit., p. 245.

39 Per una riflessione sulla comunità come condivisione si vedano le analisi svolte in J.-L., Nancy, *La Communauté désoeuvrée*, Paris, C. Bourgois, Paris, 1986, trad. it. A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli, 1992 e R., Esposito, *Communitas, Origine e destino della comunità,* Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2006. Mentre per un ripensamento della comunità non in termini di essere-con ma di sentire-con si veda G., Cusinato, *Beni indivisi. Le aporie della comunità estatica di Nancy e la forza dell'esemplarità* in A.a., V.v., *Virtù umane e politiche,* a cura di G. Cotta, Mimesis, Milano-Udine, 2020.

40 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia,* cit., p. 226.

41 L. Boella, *Rileggere il Sympathiebuch* in A.a., V.v., *Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia,* cit., p. 46.

possibilità del costituirsi di oggetti, cose, parti, ecc.".[42] In questo modo l'intera epistemologia non può fare a meno della fenomenologia dell'espressione, la quale diviene lo spazio privilegiato a partire dal quale è possibile concepire la teoria della conoscenza di Scheler.

Ad ogni modo, ciò che qui interessa maggiormente è il ruolo fondativo della sfera etico-antropologica che l'espressività assume nel discorso scheleriano. Infatti, su un primo livello di individuazione l'io ha un'origine noicentrica, ossia ha la sua genesi in una relazione pre-individuale che accomuna tutti gli esseri.

"Non succede dunque, come quelle teorie affermano, che, dal materiale "innanzitutto" dato dei "nostri" vissuti dovremmo costruirci immagini dei vissuti altrui, per poi inserire tali vissuti – che mai potrebbero mostrarsi a noi immediatamente come "altrui" – nella manifestazione corporea dell'altro; al contrario, scorre "innanzitutto" un flusso di vissuti indifferenziato rispetto all'io tu che contiene di fatto il proprio e l'estraneo indistinguibile mischiati l'uno nell'altro; e in questo flusso si costituiscono vortici progressivamente più stabili che lentamente attirano nei loro cerchi sempre nuovi elementi del flusso, e in questo processo, in successione molto gradualmente non coordinati a individui diversi"[43].

Motivo per cui l'espressione non è solo un fenomeno unitario tramite cui è possibile individuare l'alterità dell'altro, ma è anche strettamente legata al processo di singolarizzazione. Cusinato tenta di mostrare come, sia l'idea che nell'immediatezza del sentire si dia l'essenza dell'individualità dell'altro sia l'atteggiamento fobico nei confronti delle analisi filosofiche del sentire, siano deleterie per la comprensione del processo di singolarizzazione. Se, tuttavia, non è nell'immediatezza del sentire che si dà la persona né tanto meno in un "sentire comune" istituzionalizzato, allora qual è il rapporto tra ordine del sentire e singolarizzazione? La singolarità non si dà, come abbiamo detto nell'immediatezza del sentire, ma piuttosto nel deviare creativamente da questa immediatezza. È la biforcazione, la crisi, la conversione (*periagoghé*) ciò che definisce la persona. Pertanto, non si tratta di una correttezza del sentire, come se ci fosse un possibile o un ideale verso il quale tendere[44]. "Il problema della correttezza riguarda non ciò che sento, ma la capacità di metabolizzare ciò che sento, di attingere adesso come a una risorsa da rielaborare in un percorso espressivo"[45].

Per questa ragione – spiega Cusinato – il problema dell'orientamento della sfera affettiva diviene una questione di maturazione. Il sentire non deve tendere ad un

42 A. Zhok, *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler,* La Nuova Italia, Firenze, 1997, p. 161.
43 M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia,* a cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano, 2010, p. 232.
44 D'altronde già in *La Totalità Incompiuta* era presente una critica all'ontologia del possibile. Cfr. G. Cusinato, *La Totalità Incompiuta,* cit. pp. 278 ss.
45 G. Cusinato, *Periagoge,* cit., p. 119.

ideale ma muoversi in direzione di una maturità affettiva. È, infatti, grazie ad un ri-orientamento emotivo dell'*ordo amoris* che la singolarità crea un nuovo equilibrio, ossia si riposiziona nel mondo e nell'esistenza. In questo ri-orientamento "c'è qualcosa di più di una «stabilità dinamica», in cui il sistema riproduca auto-poieticamente sé stesso. La trasformazione non si limita ad adattare o riparare omeostaticamente un equilibrio preesistente: ne fa emergere uno nuovo, andando oltre sé stessa"[46]. L'*ordo amoris* così acquista una posizione centrale rappresentando "l'apriori emozionale individuale – inteso come una struttura dinamica e retroattiva di preferenze e avversioni, assolutamente inconfondibile come l'espressione e la fisionomia di un volto – teso a funzionalizzare la posizione esistenziale nel mondo di una determinata persona, cioè a «predeterminare dinamicamente» i confini di possibilità della sua esperienza"[47]. In questo senso si capisce perché per Scheler l'*ordo amoris* rappresenti per l'uomo, come persona, quel che la formula cristallografica rappresenta per il cristallo[48]. A ben vedere, se il ri-orientamento emotivo determina una trasformazione dell'*ordo amoris* e se quest'ultimo prende forma grazie alle pratiche di *emotional sharing* e compatecipazione, allora c'è un legame essenziale tra ordine del sentire, *emotional sharing* e posizionamento nella realtà[49].

Solo tenendo conto di questi diversi aspetti si può, secondo Cusinato, pensare in modo adeguato la terza forma di individuazione. Si è detto che la singolarizzazione si definisce come alternativa primaria alla logica del riconoscimento. Mentre il sé desidera essere riconosciuto dall'altro e costruisce la sua identità rispecchiandosi nell'altro, la singolarità desidera riconoscere l'altro, trascendendo se stesso per diventare altro da sé. Proprio soffermandosi sulla categoria di "desiderio" Cusinato delinea i caratteri della persona. "Il desiderio è sempre desiderio dell'alterità: ma dell'altro nella sua infinita e irriducibile alterità non dell'altro come integrazione simbiotica di una propria mancanza"[50]. In altri termini, il desiderio non serve a riempire il vuoto del sé, perché altrimenti non si supererebbe la logica immunitaria. Piuttosto il desiderio serve a spezzare la chiusura identitaria creando uno spazio per la propria nascita ulteriore.

Questo è un punto cogente dell'analisi perché costituisce il *trait d'union* tra la teoria della singolarità e la fenomenologia dell'alterità. Se, infatti, la singolarità non

---

46 G. Cusinato, *Mi emoziono dunque esisto. Un'ipotesi antropogenetica nella prospettiva di Max Scheler* in L. Napolitano, *Curare le emozioni, curare con le emozioni,* Mimesis, Milano, 2020, p. 170.
47 G. Cusinato, *Max Scheler dall'antropologia filosofica del* Geist *all'antropologia filosofica della* Bildung, cit., p. 14.
48 Cfr. M. Scheler, *Ordo amoris* in *Scritti sulla fenomenologia e l'amore*, cura di V. d'Anna, Franco Angeli, Milano, 2008, p. 110.
49 Cfr. G. Cusinato, *Mi emoziono dunque esisto. Un'ipotesi antropogenetica nella prospettiva di Max Scheler,* cit., p. 171.
50 G. Cusinato*, Periagoge,* cit., p. 143.

richiede il riconoscimento ci si potrebbe chiedere quale sia in linea teorica il rapporto che si instaura tra singolarità e alterità. Un modo per rispondere a questo interrogativo è offerto dalla figura della "testimonianza maieutica". Questa non deve riconoscere, guidare o sedurre la singolarità, ma deve accogliere il desiderio di alterità della singolarità. "La singolarità scopre nella testimonianza maieutica un invito inatteso a ricercare la propria vocazione al di là del proprio riconoscimento sociale"[51]. Per la testimonianza maieutica non si tratta di diventare un modello o una guida, ma di essere ricettacolo per l'ulteriore nascita della singolarità; si tratta di trasmettere lo schema iconopoietico che le ha permesso di tracciare quel percorso espressivo[52]. A ben vedere, la testimonianza maieutica costituisce nel pensiero di Scheler la forza più potente e originaria di ogni cambiamento etico. Invero, lo stimolo più efficacie e potente della *Bildung,* ossia della strutturazione dello specifico *ordo amoris* della persona, è il *Vorbild,* che altro non è che "l'esemplarità assiologica offerta da una persona che si è conquistata il nostro amore e la nostra ammirazione"[53]. La persona esemplare – come spiega Cusinato – "con il semplice fatto di esistere e di essere oltre quegli ostacoli che paralizzano il seguace, trasmette il balzo in avanti necessario a superarli. È una forza innovativa che aiuta il singolo individuo a sottrarsi dalla forza conformistica del contagio affettivo e dell'azione tradizionale. Ma ancora più importante è la funzione rettificante in essa implicita, volta a porre un limite una misura al proprio eccesso egocentrico"[54].

In questo rapporto tra singolarità e testimonianza maieutica prende forma una concezione della cura non più come mezzo di realizzazione delle possibilità[55] più proprie dell'uomo, ma come "germinazione dell'umano al di fuori del proprio tegumento". Qui, Cusinato si contrappone esplicitamente ad Heidegger che vedeva nella cura il rafforzamento e il prolungamento dell'essere-nel-mondo dell'Esserci[56]. D'altronde Heidegger non ha saputo dare il giusto valore al rapporto tra cura e *Mitsein,* lasciando a quest'ultimo un ruolo secondario nell'economia di *Essere e tempo.* Il con-Esserci, dice Heidegger, è incontrato innanzitutto e per lo più con la mediazione dell'utilizzabile intramondano; è nell'opera, come utilizzabile, che l'Esserci nella sua quotidianità riconosce per lo più l'altro Esserci. Pertanto, il ruolo del "con", nonostante Heidegger ripeta più volte la co-originarietà tra *Dasein* e

51 *Ivi,* p. 150.
52 Cfr. *Ivi,* p. 439.
53 M. Scheler, *Formare l'uomo,* cit., p. 71.
54 G. Cusinato, *Sull'esemplarità aurorale,* saggio introduttivo in M. Scheler, *Modelli e capi,* a cura di E. Caminada, Franco Angeli, Milano, 2011, p. 20.
55 Questa prospettiva viene rifiutata perché ancora legata ad una ontologia del possibile che contrappone un possibile ad un reale. In questo caso si riconoscono gli elementi caratterizzanti dell'umano per poi scegliere questi quali possibilità da realizzare.
56 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo,* a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976, p. 248.

Mitsein, si riduce ad una mera giustapposizione argomentativa. È questo che spinge Scheler a denunciare il solipsismo dell'Esserci e a manifestare il suo disaccordo[57].

La concezione della cura che Cusinato sviluppa a partire da Scheler, al contrario, tiene conto della dimensione comunitaria e relazionale della singolarità. Invero, la scelta di sostituire la nozione di "cura" con quella di "relazioni di cura" si muove proprio in questa direzione. Questa variazione ha delle conseguenze ben precise per l'etica della cura e per l'etica in generale che Cusinato non dimentica di specificare. In primo luogo, a questo livello di analisi non è più possibile parlare di inter-soggettività, ma è necessario sviluppare una teoria della trans-soggettività. Non si danno, anzitutto, delle soggettività che solo in un secondo momento entrano in relazione. Ciò che è dato primariamente è lo spazio stesso entro cui avviene il contatto. Essendo le singolarità non più identità autosufficienti, ma polarizzazioni di una condivisione solidaristica, lo spazio della relazione è ciò su cui tali singolarità si costituiscono.

In secondo luogo, questo discorso si lega strettamente ad una riflessione sull'umano che tiene conto della complessità e delle ramificazioni che lo caratterizzano. In particolare, si fa più pressante la necessità di rivalutare il rapporto tra emozioni e relazioni di cura. Nello specifico le relazioni di cura sono radicate nel piano affettivo. Infatti, se la persona è stata definita come *ordo amoris* in grado di comunicare, pur rimanendone indipendente, con un sentire comune e se tale *ordo amoris* altro non è che l'ordine che emerge dalla sfera affettiva attraverso pratiche di condivisione delle emozioni, allora segue che le relazioni di cura sorgono in rapporto alla coltivazione affettiva. Per questo motivo sarebbe più opportuno concentrare l'attenzione sulla nozione di *emotional sharing* più che su quella di empatia che come già Scheler aveva notato ha solo un carattere reattivo[58].

Infine, come in parte è stato detto, la fioritura affettiva della singolarità trova un punto di collegamento con l'esperienza dell'alterità attraverso la testimonianza maieutica. "Nella testimonianza maieutica ogni disvelamento ulteriore del mondo dei valori a opera di una singolarità è infatti un aiuto offerto alla realizzazione delle altre singolarità, così come ogni avanzamento riuscito nel percorso espressivo del proprio *ordo amoris* rappresenta, perlomeno sul lungo termine, un ampliamento dell'orizzonte esistenziale del mondo comune che compartecipo"[59]. La logica che sottostà alla comunità personale è quella della condivisione solidaristica. Qui, con "condivisione" si intende la possibilità di godere di un bene senza la necessità di suddividerlo oppositivamente. Tale logica non ha come risultato il livellamento delle singolarità. Il movimento che regola la condivisione solidaristica non è l'identità delle singolarità quanto piuttosto la loro polarizzazione. Invero, se a questo stadio le

57 Cfr. A. Zhok, *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler,* cit., p. 204.
58 Cfr. M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia,* cit., p. 93.
59 G. Cusinato, *Periagoge,* cit., pp. 445-446.

singolarità non sono dotate di una identità, di un sé distinto dagli altri non vuol dire che siano prive di individuazione e unicità. Anzi, come già veniva espresso ne *La Totalità Incompiuta* la persona si singolarizza quanto più compartecipa con l'alterità.

In questo contesto possiamo dire che la singolarità si polarizza quanto più condivide solidaristicamente il suo percorso espressivo. La condivisione solidaristica può essere pensata alla luce di un'altra categoria che Scheler approfondisce nei suoi ultimi scritti: quella di *Ausgleich*[60]. Questo termine che viene tradotto propriamente con "integrazione" o "armonizzazione" era in origine pensata nel contesto della riflessione antropologica piuttosto che all'interno del pensiero sociologico-politico. Infatti, l'*Ausgleich* rappresenta il modo in cui la riflessione antropologica divenuta meta-antropologia – dal momento che tiene insieme tutte le istanze della natura plastica dell'uomo senza prediligerne qualcuna – si salda alla riflessione etico-assiologica. Invero, così come la teoria della *Bildung* affonda le proprie radici in quella dell'*ordo amoris*, altrettanto quella dell'*Ausgleich* è debitrice nei confronti del principio di condivisione solidaristica cui prima si faceva riferimento[61]. *Sic stantibus rebus*, solo attraverso una compenetrazione-integrazione solidaristica è possibile pensare la polarizzazione delle differenze e, dunque, avviare un "progressivo e sempre più approfondito svelamento del mondo valoriale"[62].

A questo punto è più facile dare delle coordinate al secondo problema con cui avevamo introdotto questo articolo. Se si dimenticasse il senso specifico e pregnante della persona, con tutte le sue implicazioni e conseguenze si ricadrebbe in un atteggiamento discriminatorio ed essenzialistico – laddove essenza è qui intesa come elenco di condizioni necessarie e sufficienti – inaccettabile umanamente, ma soprattutto filosoficamente. Come scrive Cusinato, il senso stesso dell'essere personale "non è quello di accentrare diritti, quanto di promuoverli oltre se stessa, riconoscendo quale non-cosa tutto ciò che la circonda e, quindi, sviluppando un'etica della responsabilità nei confronti degli altri esseri viventi e della natura"[63]. Inoltre, è in relazione al problema della maturazione affettiva della persona come apertura al mondo e alle relazioni di cura che l'etica può trovare la sua dimensione di senso. Etico è tutto ciò che promuove la fioritura della singolarità e della condivisione solidaristica tra singolarità e che abbia come risultato la promozione di un nuovo orientamento non più atto a livellare le diversità ma a rafforzare le differenze qualitative e la formazione dell'identità personale.

Evidentemente, non è solo l'esigenza di un'etica realmente universale che condiziona la riflessione antropologica e sulla persona, ma sono anche queste ultime che condizionano la riflessione etica. Pertanto, tra questi due ambiti esiste una

---

60 Cfr. M. Scheler, *L'uomo nell'epoca dell'armonizzazione* in *Formare l'uomo*, cit.
61 Cfr. G. Cusinato, *Max Scheler dall'antropologia filosofica del* Geist *all'antropologia filosofica della* Bildung, cit., p. 22.
62 *Ivi,* p. 23.
63 G. Cusinato, *La Totalità Incompiuta*, cit., p. 14.

relazione reciproca. In altre parole, perché si possa rendere conto dell'esigenza di un'etica universale, icona di una dimensione in-comune dell'esistenza, è importante avere una concezione della persona e dell'umano all'altezza di tale esigenza e che riesca in tal modo a evitare i rischi di una banalizzazione o estremizzazione della dimensione plurale e stratificata del reale.

Bibliografia

Alsberg, P. (2020), *L'enigma dell'uomo. Per una soluzione biologica*, Inschibboleth, Roma

Boella, L. (2007), *Rileggere il Sympathiebuch* in A.a., V.v., *Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano, pp. 33-51

Cusinato, G. (1999), *Katharsis*. *La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli

Cusinato, G. (2007), *Strati affettivi e vocazione terapeutica della filosofia* in A.a., V.v., E*sistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano, pp. 53-80

Cusinato, G. (2008), *La Totalità Incompiuta*, Franco Angeli, Milano

Cusinato, G. (2010), *Max Scheler dall'antropologia filosofica del* Geist *all'antropologia filosofica della* Bildung, Giornale di filosofia, http://www.giornaledifilosofia.net/public/scheda.php?id=135, (ultima consultazione 22/05/2022)

Cusinato, G. (2011), *Sull'esemplarità aurorale*, saggio introduttivo in M. Scheler, *Modelli e capi*, a cura di E. Caminada, Franco Angeli, Milano

Cusinato, G. (2014), *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, QuiEdit, Verona

Cusinato, G. (2020), *Beni indivisi. Le aporie della comunità estatica di Nancy e la forza dell'esemplarità* in A.a., V.v., *Virtù umane e politiche*, a cura di G. Cotta, Mimesis, Milano-Udine

Cusinato, G. (2020), *Mi emoziono dunque esisto. Un'ipotesi antropogenetica nella prospettiva di Max Scheler* in L. Napolitano, *Curare le emozioni, curare con le emozioni*, Mimesis, Milano

Cusinato, G. (2020), *Pensare il mostruoso. Un dialogo con Rocco Ronchi*, Etica & Politica / Ethics & Politics, XXII, 1, pp. 345-370.

Esposito, R. (2006), *Communitas, Origine e destino della comunità*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino

Ferretti, G. (1972), *Max Scheler. Fenomenologia e antropologia personalistica*, Vita e pensiero, Milano

Guccinelli, R. (2013), *Dal destino alla destinazione. L'etica vocazionale di Max Scheler* in M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano, XIX-XCVIII

Heidegger, M. (1976), *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano

Nancy, J.-L. (1986), *La Communauté désoeuvrée*, Paris, C. Bourgois, Paris, trad. it. A. Moscati, La comunità inoperosa, Cronopio, Napoli, 1992

Reale, G. (2009), *Saggio introduttivo* in Platone, *La Repubblica*, a cura di G. Reale e R. Radice Bompiani, Milano, pp. 7-119

Scheler, M. (2002), *La posizione dell'uomo nel cosmo,* a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano

Scheler, M. (2008), *Ordo amoris*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia

Scheler, M. (2008), *Ordo amoris* in *Scritti sulla fenomenologia e l'amore*, cura di V. d'Anna, Franco Angeli, Milano

Scheler, M. (2009), *Amore e conoscenza*, a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia

Scheler, M. (2009), *Formare l'uomo*, a cura di Giuliana Mancuso, Franco Angeli, Milano

Scheler, M. (2010), *Essenza e forme della simpatia,* a cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano

Scheler, M. (2013), *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di R. Gucinelli, Bompiani, Milano

Vernier, V. (2007), L*a vocazione personale. Max Scheler e l'Ordo amoris* in A.a., V.v., *Esistenza della persona e radicalizzazione della fenomenologia*, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano, pp. 163-176

Zhok, A. (1997), *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler,* La Nuova Italia, Firenze

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 1, Giugno 2022

Incanto e malattia. Esperienze del corpo-persona nell'Argentina andina

Daniela Salvucci

Enchantment and illness. Experiences of the body-person in Andean Argentina

Abstract

Using ethnographic material, such as short descriptions of rituals and fragments of stories about the illnesses of *encanto* (enchantment) and *susto* (scare, shock), this paper investigates the sociocultural environmental experiences of the body-person in the indigenous villages of the Andean Northwest of Argentina. To better understand the *susto* and enchantment, the concepts of "experience" and "body-person" are proposed as possible points of contact between hermeneutic-interpretive theoretical-methodological approaches, on the one hand, and cultural-environmental phenomenological approaches, on the other. After retracing the anthropological debate on the notions of experience, body and person, drawing on ethnographic sketches and on references to the Andean anthropology studies on the notions of health and illness, the experience of the loss of life force in Andean Argentina will be associated to the embodiment of an environmental relationality that includes the living beings of the Andean landscape, such as the Mountains and the *Pachamama-Santa Tierra*.

Keywords: experience, body-person, life force, *susto*, Andean Argentina

Introduzione

Come viene esperita, cioè vissuta, percepita, concepita, praticata, raccontata la malattia nel Nord Ovest andino dell'Argentina? Come possono l'incontro etnografico, la partecipazione alle pratiche rituali e l'ascolto di racconti sulla perdita dell'anima-spirito e sull'incanto dell'occhio d'acqua, per esempio, aiutarci a comprendere l'esperienza culturale ambientale del corpo-persona degli e delle abitanti interlocutrici e della stessa ricercatrice? Può il concetto di "esperienza" veicolare una comprensione antropologica che tenga conto della materialità organica-ecologica umana a complemento dell'interpretazione della differenza culturale, senza precludere possibilità di analisi e sistematizzazioni a più alti livelli di astrazione?

Nell'area andina delle province argentine di Salta e Catamarca, sono soprattutto le pratiche quotidiane, gli aspetti rituali di queste, e i racconti di incidenti, incanti e perdita delle forze vitali che permettono di comprendere l'esperienza del corpo-persona degli e delle abitanti. Si tratta quindi di concezioni incorporate, vissute

nelle pratiche e nelle relazioni di tutti i giorni, con i membri della propria famiglia e della comunità, ma anche con gli animali, le piante e i campi, intesi come organismi viventi associati alla *Pachamama*. Partendo dall'esperienza etnografica (realizzata nel 2010-2011 e 2015) nei villaggi delle comunità indigene di Jasimaná e Laguna Blanca nelle Province di Salta e Catamarca nell'area andina del Nord Ovest dell'Argentina[1], mi concentro sull'esperienza culturale ambientale dei corpi-persone coniugando un approccio teorico ermeneutico-interpretativo e uno fenomenologico culturale-ambientale. Utilizzerò alcuni concetti chiave dell'antropologia fenomenologica culturale (Desjarlais, Throop 2011), come quello di incorporazione (*embodiment*) (Csordas 1990, 1993, 2003 [1999]), e della nuova ecologia relazionale e antropologia della vita di Ingold (2011 [2000], 2016, 2018), collegandoli all'idea di "relazionalità" derivata dai "nuovi studi di parentela" (Carsten 2000, 2004). Il concetto di "esperienza" e quello di "corpo-persona" mi permetteranno di rintracciare dei punti di convergenza tra questi diversi paradigmi teorici che aprono alla possibilità della complementarità e dell'integrazione metodologica.

Nel primo capitoletto del testo riepilogo brevemente l'utilizzo del concetto di esperienza in antropologia socioculturale. Nel secondo ripercorro in modo sintetico le teorie antropologiche del "corpo" e quelle della "persona" per arrivare ad una proposta concettuale integrata di corpo-persona. Il terzo capitoletto propone dei frammenti etnografici di racconti ascoltati e trascritti sulle vicende d'incanto e di malattia e brevi descrizioni di pratiche rituali. Il quarto si concentra sugli studi di antropologia andina sulle nozioni di corpo, persona, salute e malattia. Nel quinto capitoletto, infine, sulla base dell'esperienza etnografica, delineo una riflessione sugli aspetti esperienziali culturali ambientali del corpo-persona delle abitanti del Nord Ovest andino dell'Argentina.

1. Antropologia dell'esperienza

Come indicato dagli antropologi Desjarlais e Throop (2011), quello di esperienza è uno dei concetti chiave dell'antropologia fenomenologica. Poiché si tratta di una nozione data spesso per scontata, Desjarlais (1997, pp. 10-17) propone un approccio critico che ne ripercorra sinteticamente il processo di produzione storico-culturale nell'ambito filosofico, religioso e letterario occidentale. Da questo processo è infatti

[1] Nel 2010 e 2011, nell'ambito del Dottorato di Ricerca, ho realizzato due periodi di lavoro etnografico di tre e nove mesi nella provincia di Salta, nel paesino di San Carlos della valle Calchaquí, in alcuni villaggi limitrofi, e nei villaggi dell'altopiano quali Río Grande ed El Arremo de Jasimaná. Nel 2015 ho realizzato lavori di campo etnografico a Jasimaná (provincia di Salta) e nei villaggi del distretto di Laguna Blanca, nella provincia di Catamarca, nell'ambito di una ricerca di post-dottorato di sei mesi. Nei villaggi dell'altopiano, gli e le abitanti si riconoscono, e in alcuni casi sono riconosciuti a livello nazionale, come popolazioni indigene (*pueblos originarios*) Diaguita e Diaguitas-Calchaquí.

emersa la nozione di esperienza della fenomenologia filosofica europea (Heidegger, Husserl, Merleau-Ponty e Schutz), della filosofia ermeneutica (Dilthey e Gadamer, tra gli altri), del pragmatismo statunitense (Dewey e James, per esempio), così come la nozione di esperienza entrata nel senso comune.

Nel suo contributo al volume curato da Edward Bruner e Victor Turner (1986) sugli approcci simbolici ed ermeneutici all'antropologia dell'esperienza, Abrahams (1986) sottolinea che esperienza non è solo nozione centrale del pragmatismo filosofico nordamericano. Si tratta soprattutto di una «teoria indigena», radicata nel senso comune statunitense e associata all'idea della crescita e autorealizzazione personale e alla «ossessione» per la novità e per il racconto di sé come forma di autentificazione sociale. Sebbene sia necessario tenere in considerazione questi specifici significati culturali per evitare un uso acritico ed etnocentrico del concetto, secondo questo autore, il termine esperienza si dimostra estremamente utile per la sua flessibilità. Esperienza, infatti, si riferisce all'ordinario e allo straordinario; è tanto personale quanto collettiva; è associata al flusso vitale e all'indeterminatezza delle situazioni, ma anche ai comportamenti ripetuti, alle azioni e narrazioni strutturate (Abrahams 1986: 49).

Questa ultima duplice e apparentemente contraddittoria definizione di esperienza è per Throop (2003) alla base dell'opposizione in antropologia tra gli approcci fenomenologici e quelli simbolico-interpretativi. I primi tenderebbero a definire l'esperienza come immediatezza esistenziale, sensoriale e affettiva: l'essere-nel-mondo del soggetto. I secondi, invece, intenderebbero l'esperienza come mediazione intersoggettiva e rappresentazione sociale e culturale. Per Geertz, per esempio, l'esperienza è sempre costruita culturalmente attraverso l'interpretazione di significati coerenti imposti socialmente sul mero flusso esistenziale umano che sarebbe altrimenti caotico, incomprensibile e indicibile (Geertz 2003 [1973], p. 375). Bruner (1986) sottolinea che l'esperienza è sempre espressa, rappresentata, narrata, performata a livello intersoggettivo, per esempio nei riti, negli spettacoli, nei miti, nei racconti. Queste idee si legano alla rielaborazione di Victor Turner (2003 [1982], 1986) della distinzione proposta dal filosofo ermeneutico tedesco Dilthey tra la mera «esperienza» del flusso degli eventi e «una esperienza» come riflessione sugli eventi, cioè come imposizione retrospettiva di significati coerenti a partire dalla «presenza», l'insieme dei sentimenti, desideri e pensieri del momento presente.

Secondo Throop (2003, pp. 224-227), quindi, anche in autori dell'antropologia simbolico-interpretativa, come Turner e Geertz, la nozione di esperienza è complessa e perfino contraddittoria nel tentativo di articolare più che contrapporre il flusso vitale esistenziale e i significati culturali. Entrambi questi autori si rifanno a teorie della fenomenologia filosofica (Schutz, nel caso di Geertz) e del pragmatismo statunitense (Dewey, ripreso da Turner): le due principali correnti alla base dell'antropologia fenomenologica (Csordas 1994, Jackson 1983, tra gli altri). Per Throop (2003, p. 233) è quindi possibile rintracciare una radice comune ai due

approcci antropologici, delineando un modello complementare di esperienza che ne comprenda tanto l'aspetto fluido e pre-riflessivo, quanto quello riflessivo e coerente.

Per l'antropologo della fenomenologia culturale Csordas, tuttavia, gli approcci semiotici e simbolici hanno finito per inglobare la nozione di esperienza in quella di rappresentazione culturale, annullandone l'originale portata teorico-metodologica (Csordas 2003 [1999], p. 23). Per questo autore è quindi necessario indagare l'esperienza in quanto esperienza vissuta, corporea e percettiva, per comprendere la cultura nella sua «immediatezza esistenziale», cioè nella sua «incorporazione» (*embodiment*), oltre che nelle sue forme «oggettivate» come rappresentazioni culturali (Csordas 1994). Riprendendo la riflessione di Merleau-Ponty, Csordas (1990) sostiene che l'esperienza corporea è culturale e basata su capacità d'azione e intenzionalità pur essendo «pre-oggettiva»: il rapporto del corpo-soggetto con il mondo è cioè vissuto in modo intenzionale attraverso l'abitudine (*habit*) ma senza una presa di coscienza di sé come «oggetto» visto dall'esterno e rappresentato. Si vive la cultura con il proprio corpo in modo non riflessivo, attraverso una serie di posture, movimenti, attitudini, automatismi pratici acquisiti e inconsciamente attualizzati. Rifacendosi a Bourdieu, Csordas (1990) lega abitudine (*habit*) e *habitus*, sottolineando l'aspetto sociale e politico dell'incorporazione. Il concetto di *habitus* permette infatti di tener conto non solo dell'esperienza ma anche delle sue «condizioni di possibilità» (Bourdieu 2003 [1972]), radicando le strutture socio-economiche oggettive nel soggetto stesso. Inglobando la teoria di Bourdieu e facendo riferimento anche ai lavori di Foucault, Csordas dà al paradigma dell'incorporazione una dimensione politica. Un aspetto questo divenuto poi centrale nell'ambito disciplinare che maggiormente ha fatto riferimento a questo paradigma: l'antropologia medica. In questo campo, i concetti di esperienza e incorporazione hanno favorito lo sviluppo di «un'etnografia dell'esperienza della malattia e della sofferenza» (Kleinman 1997), incentivando gli approcci narrativi (Mattingly, Garro 2001). Queste metodologie hanno permesso di superare la contrapposizione tra modelli socioculturali «esplicativi» della malattia in base a categorie e pratiche locali (*illness*), da un lato, e modelli biomedici della patologia (*disease*), dall'altro, per mettere a fuoco il vissuto esperienziale dei pazienti (Good 1993, Pizza 2005, Quaranta 2006, 2012). Si può quindi comprendere l'esperienza della malattia interpretando la differenza culturale ma anche considerando la somiglianza esistenziale dei corpi-persone.

Rifacendosi, in parte, alla filosofia fenomenologica, anche Ingold ha criticato il predominio concettuale delle rappresentazioni culturali in antropologia a discapito dell'esperienza (Ingold 2011 [2000], pp. 157-160) che, per questo autore, è dimensione non solo esistenziale, ma anche ecologica della cultura. L'incorporazione, in questo caso, coincide con lo sviluppo dell'organismo-persona-nel campo delle relazioni ambientali (Ingold 2011 [2000], p. 170). Nei suoi testi più recenti, inoltre, anche Ingold (2016, 2018) si richiama al filosofo pragmatista statunitense Dewey

rielaborando l'idea che l'esperienza si fondi sul «principio dell'abitudine» (*habit*) come processo relazionale ed ecologico basato sul «fare nel subire» (*doing undergoing*). L'esperienza cioè si fa, nel senso che la si realizza mentre la si subisce: si agisce mentre si è fatti agire, facciamo qualcosa mentre ci capita qualcosa, cioè facciamo e siamo fatti fare allo stesso tempo. La capacità d'azione, per Ingold, è fondamentalmente relazionale e ambientale. Rispetto a Csordas, Ingold sostiene che il principio di abitudine dell'esperienza è opposto a quello di volizione e implica «attenzionalità» (*attentionality*) alle relazioni ambientali piuttosto che «intenzionalità» (*intentionality*) come modo fondamentale dell'essere-nel-mondo (Ingold 2016).

Tanto la riflessione di Csordas, quanto quella di Ingold sul concetto di esperienza ci consentono di riportare le rappresentazioni culturali e i significati dell'antropologia ermeneutico-interpretativa a un livello materiale organico, riagganciandole all'esperienza pratica, culturale ambientale, del corpo-persona[2].

2. Corpo e persona in antropologia

Le riflessioni antropologiche sul corpo e sulla persona in antropologia socioculturale hanno seguito percorsi in parte paralleli, in parte incrociati e sovrapposti. Già negli anni Trenta, Mauss scrive due celebri saggi: uno sulle «tecniche del corpo», uno sulla «categoria di sé e di persona». In questo secondo testo, Mauss ripercorre il processo di formazione storico-filosofico della nozione di persona individuale, occidentale e moderna, contrapposta alla persona sociale e relazionale non occidentale. Mentre il corpo e le sue tecniche rimarranno ai margini degli studi, almeno fino agli anni '70 (Palmisano, Quaranta, Schirripa 2020, Van Wolputte 2004), la riflessione sulla persona e la distinzione tra persona individuale e quella "sociale" (Dumont 1993[1986], Fortes 1987, pp. 247-284, Geertz 1974) è stata ripresa ed elaborata da scuole antropologiche differenti (Capello 2013, Remotti 2009). Nel campo degli studi indianisti, per esempio, Marriott (1976) conia l'espressione di persona «dividua», suscettibile alle transazioni di sostanze corporee, cibo, servizi, parole. Una teoria, questa, rielaborata da Marilyn Strathern (1988) nei suoi lavori sulla persona melanesiana: divisibile, frazionabile e relazionale, composta cioè dalle relazioni che la producono. In linea con questa autrice, varie antropologhe hanno associato la divisibilità della persona alle azioni e trasformazioni dei corpi, tanto in ambito indianista e melanesiano (Busby 1997), quanto in quello africanista, come evidenziato da Andrew Strathern e Lambek (1998) che propongono di guardare al

[2] La filosofa francese Zask (2015) sottolinea come nelle sue ultime opere Dewey abbia proposto di rileggere i suoi testi sostituendo il concetto di "esperienza" proprio con quello di "cultura", anche grazie all'influenza dei lavori di Franz Boas, con il quale aveva collaborato nel 1910 alla Columbia University, e di Bronislaw Malinowski.

corpo e alla persona contemporaneamente, mettendo a fuoco i processi di «incorporazione della persona» e di «personificazione dei corpi» (ibidem: 6).

Fin dagli anni Ottanta, infatti, le riflessioni sulla persona e quelle sul corpo si sono intersecate grazie alla nuova centralità del corpo negli studi antropologici segnata dall'influenza dei lavori di Bourdieu e di Foucault, dell'antropologia femminista, di quella fenomenologica e dell'antropologia medica (Lock 1993, Mattalucci 2003). Scheper-Hughes e Lock (1987) sintetizzano i tre principali approcci metodologici al corpo del periodo: quello fenomenologico, che guarda al corpo individuale come base della percezione e dell'esperienza soggettiva; quello simbolico che analizza le rappresentazioni sociali del corpo e il corpo come metafora per pensare la cultura e la società; infine, l'approccio storico-politico foucaultiano al corpo soggettivato e assoggettato dalle tecniche del sé e dalle tecnologie del biopotere. Il corpo indagato dall'antropologia degli anni Ottanta e Novanta non è più, quindi, un «mero fatto di natura», sottolinea Csordas (1994, pp. 1-2), ma costituisce, per questo autore, un punto di partenza metodologico per guardare all'incorporazione e aggiungere «senzienza e sensibilità alle nostre nozioni di sé e di persona» e «una dimensione aggregata di materialità alle nostre nozioni di cultura e storia» (ibidem: 6 tda), tenendo in considerazione anche il ruolo delle emozioni e delle sensazioni culturalmente esperite (Desjarlais 1992). Rielaborando il paradigma di Csordas (1990), Andrew Strathern e Stewart (2011) propongono di riferire il concetto di incorporazione (*embodiment*) tanto al corpo quanto alla persona, intesa sia come nozione culturalmente definita sia come insieme di pratiche che emergono nell'ambiente (*emplacement*).

Altri autori e autrici hanno tuttavia criticato questa preminenza analitica del corpo senziente, localizzato, tangibile ed esperito individualmente, come forma di essenzialismo ed etnocentrismo. Da una prospettiva culturalista, alcuni di loro hanno sottolineato che «non esiste una nozione panculturale del corpo» e che «i corpi variano da cultura a cultura» (Pollock 1996, p. 320), promuovendo un'antropologia della corporalità che guardi alle «pratiche e alle idee del corpo» locali, mettendo in luce le molteplici «etno-teorie del corpo» (Turner T. 1995, p. 146). Alla fine degli anni Ottanta, per esempio, Grace G. Harris (1989) distingueva tra le categorie di «individuo umano» (*individual*), «sé» (*self*) e «persona» (*person*), definendole sia come variabili culturali locali, sia come categorie analitiche delle scienze occidentali. In base a questa seconda accezione, l'individuo umano è il corpo biologico; il sé è il soggetto psicologico esperiente e oggetto di autocoscienza; la persona è l'agente investito di capacità di azione sociale. Tuttavia, l'individuo umano può «non essere ovunque visto come confinato alla forma e alle capacità corporee usuali» (ibidem: 601). Anche le pratiche e le concezioni culturali del sé e della persona sono molteplici e variabili, come rivelato dalle innumerevoli etnografie che descrivono entità non umane dotate di capacità di azione, per esempio nel caso dei morti, degli animali, delle divinità.

Dagli anni Novanta, le nuove riflessioni sull'animismo (Bird-David 1999), l'ecologia relazionale di Ingold (2011 [2000]), e la cosiddetta «svolta ontologica» (Holbraad, Pedersen 2017) legata a Descola (2005), Latour (2009), e al prospettivismo di Viveiros de Castro (1998), hanno proposto di prendere in seria considerazione non solo la presenza etnografica di «persone non umane» o «più che umane» (Degnen 2018, pp. 121-150) ma anche la diversità dei mondi prodotti a partire da corporeità percepite e vissute in modi differenti (Harris, Robb 2012, Vilaça 2005). Contemporaneamente, la dicotomia tra persona individuale occidentale e persona relazionale non occidentale è stata messa in discussione (Comaroff, Comaroff 2001, Spiro 1993). Nell'ambito dei cosiddetti "nuovi studi di parentela", Carsten (2004, pp. 96-108) ha suggerito di ridimenzionare questo scarto concettuale mettendo in risalto come, per esempio, anche nell'Inghilterra contemporanea tanto il corpo quanto la persona sono praticati e concepiti in modo divisibile, composto, interrelato e relazionale, come nel caso delle donazioni di organi e di materiale genetico per la riproduzione assistita. La stessa concezione di «identità personale» individuale occidentale, secondo Carsten, è «intrinsecamente relazionale» perché connessa all'ascendenza e alla parentela, come dimostra l'importanza attribuita alla conoscenza dei genitori biologici da parte di figlie e figli adottivi (2004, pp.106-107).

Gli studi di antropologia femminista di genere e i nuovi studi di famiglia e parentela-relazionalità parentale (*relatedness*) hanno messo in luce come sia i corpi sia le persone sono ideologicamente e materialmente fatti in modo relazionale, pratico e processuale (Carsten 2000, 2004). La relazionalità parentale che produce i corpi-persone può includere esseri sociali non umani, come gli antenati, per esempio, o determinati aspetti del paesaggio, conformando un ambito esteso di relazionalità culturale ambientale come campo di produzione e trasformazione materiale, tanto organica ed ecologica quanto storica e socioculturale, del corpo-persona umana. Il concetto di corpo-persona ci permette quindi di tenere insieme approcci fenomenologici culturali ed ecologici, utilizzando i concetti di «incorporazione» (Csordas) e «organismo-persona nel campo delle relazioni ambientali» (Ingold) che enfatizzano una comune condizione esistenziale umana, e approcci culturalisti che guardano alle differenze culturali e all'interpretazione delle nozioni e pratiche locali del corpo-persona. Da questo punto di vista integrato, l'esperienza del corpo-persona si sviluppa in e con l'ambiente relazionale ecologico e socioculturale di cui è parte e che contribuisce a produrre e modificare.

Come viene percepito e vissuto il corpo-persona nelle comunità indigene dell'area andina delle provincie di Salta e Catamarca? Come viene esperita e narrata la "malattia"? Come può l'esperienza etnografica aiutare a comprendere l'esperienza relazionale culturale ambientale degli e delle abitanti?

3. Relazionalità culturale ambientale andina

Nell'ambito degli studi andini, vari autori e autrici hanno messo in evidenza il ruolo degli esseri non umani nella relazionalità ambientale dei gruppi indigeni e dei settori popolari. Molte di queste entità sono aspetti del paesaggio andino, percepito e praticato come ambiente vivente. Inserendosi nel dibattito sulle ontologie, Salas Carreño (2016), per esempio, sottolinea che le pratiche di coabitazione e condivisione del cibo nella regione di Cusco producono relazionalità parentale (*relatedness*) anche aldilà dell'ambito familiare e domestico, includendo le entità ambientali animate che hanno un «nome proprio» come gli *Apus*, le montagne sacre associate agli antenati, cui si offrono cibo e beni alimentari, estendendo così la parentela a dei luoghi-persone sociali. Dalla prospettiva dell'antropologia della vita ingoldiana, De Munter (2016) parla di pratiche del mondo o «cosmo pratiche» di corrispondenza, cura e attenzione che creano relazioni di familiarità estese alla *Pachamama* e ai defunti nelle comunità aymara boliviane sia rurali che urbane, ed esempio. Questi esseri, per un verso familiari, costituiscono, per un altro, delle alterità radicali che le pratiche rituali e il linguaggio della parentela permettono di avvicinare e umanizzare (Salvucci 2015, 2016).

Spedding (2008, pp. 105-126) si richiama all'animismo e definisce quello andino un «paesaggio vivificato» nel quale gli elementi ambientali sono esseri viventi ambivalenti, tento benefici quanto potenzialmente pericolosi per gli umani. Si tratta delle montagne associate agli antenati, protettrici delle persone e dei loro animali e della *Pachamama*, ma anche di una serie di entità potenzialmente malevole, associate alle stesse montagne, ai venti, agli *ojos de agua* (sorgenti), alle lagune, e alle miniere, come il *tío* o *supay* (il diavolo). Gli studiosi e le studiose che si sono occupate di sistemi e pratiche rituali (tra cui Bastien 1985[1978], Fernández Juárez 1996, 2020, Gose 1994, Rösing 1994, tra gli altri) hanno sottolineato questi aspetti «famelici» del paesaggio vivente andino e il ruolo del sacrificio (Arnold 2017, 2018) e delle offerte alimentari nel quadro di una concezione cosmologica energetica. Attraverso le offerte rituali alla *Pachamama*, alle montagne sacre, ai defunti, ma anche agli animali del gregge e ai prodotti dei campi (Arnold, Jiménez, Yapita 1998), così come attraverso gli stessi corpi umani che bevono, mangiano e danzano per altri esseri non umani (Allen 1982), le forze vitali[3] sono messe in circolazione favorendo la ciclica

[3] I termini con i quali ci si riferisce alla forza vitale sono *kamay* in quechua, *kamasa* in aymara e *ánimo* o *ánimu* in spagnolo (Arnold 2017, p. 31). Anche la parola *alma* (anima o spirito) è utilizzata per indicare la forza vitale, mentre in molti casi questi due concetti sono differenziati (Gose 1994, pp. 115-116, Sillar 2009, p. 369). Per gli aymara del lago Titicaca, Fernández Juárez (2020) indica che la forza vitale umana è articolata in una triade di entità animiche, definite anche "le tre ombre gemelle": la più esterna viene chiamata *kuraji* (coraggio), quella intermedia *animu* e quella più interna *ajayu*. Anche in contesti mesoamericani ritroviamo questa molteplicità di entità animiche del corpo-persona umano (per esempio, Pitarch 2011).

trasformazione e rigenerazione. Il lavoro e le tecnologie produttive-rituali fanno «crescere la vita» umana, animale e vegetale (van Kessel 1992), così come al contempo gli esseri umani sono fatti crescere dalla *Pachamama-Santa Tierra* e dai defunti che favoriscono il processo di produzione agraria, ma anche dai propri animali che dipendono dalle pastore e dalle allevatrici tanto quanto queste dipendono dagli animali stessi (Bugallo, Tomasi 2012). La reciprocità relazionale implica quindi forme di mutuo nutrimento e di «mutuo consumo» (Sillar 2009) in quanto processi di trasformazione dell'energia vitale che anima l'universo.

Nella macro area andina, la forza che anima gli esseri viventi è associata al vento, all'aria e soprattutto al respiro (*samay* in quechua e *aliento* in spagnolo), ma anche all'ombra, a una aureola che avvolge il corpo umano o a un doppio in miniatura della persona, principalmente nel caso dei bambini (La Riva González 2005, p. 70). Sebbene questa nozione sembri corrispondere soprattutto al respiro umano (Boyer 2006, La Riva González 2005, p. 66), può essere anche associata alla nozione indigena di cuore, legata alla circolazione del sangue e quindi alla digestione (Bastien 1985), oltre che alla capacità di pensare e ricordare e al nome proprio della persona (La Riva González 2005, p. 76). Come riportato nei frammenti etnografici sottostanti, questa forza che anima può uscire dal corpo umano e può essere «presa» (Palma, Torres Vildoza 1974) o l'ombra rubata (Polia 1989, p. 198) dalle entità viventi dell'ambiente andino nel caso della malattia del *susto*[4].

Per Bugallo e Vilca (2011), nella provincia di Jujuy, nel Nord Ovest andino dell'Argentina, la malattia e la cura dipendono proprio da questa «esperienza dello spazio» delle abitanti, in cui tutti gli esseri possiedono un *ánimu*. Questa forza vitale va tutelata non solo attraverso pratiche di protezione dei corpi individuali, ma anche e soprattutto grazie a un'attitudine di attenzione e rispetto verso le entità ambientali viventi per mantenere con queste una relazione equilibrata (Bugallo, Vilca 2011). Secondo questi autori, la malattia è infatti concepita come squilibrio vitale della relazionalità ambientale. Da questo punto di vista il corpo-persona è prodotto dal campo di relazioni nel quale è immerso: un campo di circolazione e trasformazione della forza vitale che può essere sviata e alterata.

Utilizzando brevi descrizioni etnografiche di pratiche rituali e frammenti di racconti sulla perdita dell'anima o spirito e sull'incanto-incantesimo, cercherò ora di avvicinarmi alle esperienze relazionali dei corpi-persone delle abitanti dei villaggi indigeni del Nord Ovest andino dell'Argentina.

---

[4] Il *susto*, così come l'*encanto* sono categorie di malattia diffuse non solo in area andina, ma in varie regioni dell'America Latina, nelle quali sono confluite concezioni e pratiche preispaniche nonché forme di medicina popolare iberica (Rubel 1964, Signorini 1982, 1988). Dati gli obiettivi e lo spazio di questo testo, non è purtroppo possibile prendere in considerazione la vasta letteratura specifica sul tema né proporre confronti tra aree geografico-culturali.

4. Pratiche rituali e racconti di incanto e malattia nell'Argentina andina

Quando accompagno Don Gervasio, che gestisce un piccolo spaccio nel villaggio di Río Grande de Jasimaná[5], e sua moglie Doña Dina con la figlia piccola in braccio, partiamo che è ancora buio, prima dell'alba, con una camionetta carica di merci. Da Cafayate (paesino della valle Calchaquí, Provincia di Salta), dove la coppia si rifornisce di prodotti, dalla frutta e verdura agli articoli di produzione industriale, siamo diretti a Río Grande. Il viaggio dura più di quattro ore, lungo una difficile strada in buona parte sterrata che sale dalla valle (a 1.600 m slm circa) all'altopiano (a 3.000 m slm circa). Sia Dina che io ci addormentiamo, mentre Gervasio guida concentrato, in bocca l'*akullyco* (bozzolo in quechua)[6] di foglie di coca, finché una brusca manovra dell'auto non ci sveglia di soprassalto. Ci fermiamo accanto a una grande *Apacheta* a lato della strada. Si tratta di un altare dedicato alla *Pachamama*, composto di pietre bianche poste le une sopra le altre a formare una montagnetta, con un'apertura in basso dove Gervasio, nel freddo e nell'oscurità, fa una offerta rituale di bevande gasate e foglie di coca, con solennità ma anche premura, prima di ripartire per il villaggio.

Spostandomi a piedi con Doña Blanca, sua figlia Ana con il bambino piccolo (*guagua*) legato sulle spalle con un *poncho*, e due asini per trasportare le provviste alimentari, camminiamo da El Arremo, il villaggio di Jasimaná dove abitano, fino al *puesto* (casa temporanea) della famiglia. È domenica sera e diamo il cambio ai due figli adolescenti di Doña Blanca che si sono occupati delle greggi di famiglia nel fine settimana e ora tornano alla casa nel villaggio per andare a scuola il giorno successivo. Il cammino dura quasi cinque ore e quando travalichiamo il passo montano lungo la strada che conduce al *puesto*, dove c'è la *Apacheta Grande*, ci fermiamo, facciamo l'offerta di cibo, bevande, sigarette e foglie di coca alla *Pachamama*, poi proseguiamo.

La *Pacha* è l'entità associata alla terra nel senso di universo spazio-temporale, è il qui e ora del mondo, con il quale si stabilisce una relazione di familiarità, sottolineandone gli aspetti benevoli e protettivi in quanto *Pachamama* (Madre Terra). Per la semina del campo e per la tosatura degli animali, o per le attività lavorative-rituali della marcatura e segnalata degli animali, per esempio, si realizza sempre una o più offerte alla *Pacha*. Nel mese di agosto, nel pieno dell'inverno australe, le si dedica un'offerta speciale, definita *pago a la Tierra* (pagamento alla Terra) «dandole da mangiare» il feto di un animale del gregge o le code ritualmente tagliate degli agnelli nuovi nati decorate con fili di lana grossa colorata, oltre a una grande quantità di cibo, bevande alcoliche e gasate, frutta, dolci, foglie di coca, e facendole fumare

[5] Villaggio di Río Grande ha circa 250 abitanti, la metà dei quali circa minori di età. Per la maggior parte, gli abitanti sono pastore di ovini, caprini e camelidi (lama), piccoli agricoltori e migranti stagionali. Gli altri villaggi dell'area di Jasimaná sono El Arremo e Pampallana.

[6] Le abitanti dell'altopiano di Jasimaná parlano spagnolo con una serie di parole quechua e aymara.

numerose sigarette. Si dice infatti che la *Pachamama* ama i colori, i dolci, le caramelle, l'allegria. In questa occasione gli adulti si siedono accovacciati intorno alla «bocca» della Pacha, l'apertura scavata dove viene deposta e poi sotterrata l'offerta, e insegnano ai bambini a «condividere con la *Pacha*» dandole la metà del contenuto del proprio piatto, chiedendo alla *Pachamama* protezione per le persone e per gli animali del gruppo domestico. Come dice Don Carlos di Jasimaná:

«Visto com'è, la volpe, il puma, sono dannosi, le si chiede (alla *Pachamama*), che non facciano del male al gregge, che stiano lontane le malattie, le si chiede un buon raccolto di agnelli. […] Lo si può fare in un giorno qualsiasi (del mese di agosto), se è il primo (di agosto) è meglio, perché il primo giorno (la *Pacha*) è come una donna che sta per partorire, il mese di agosto viene fuori dalla terra di tutto, insetti, animali, pietre […]. Quindi è come una donna molto delicata il primo di agosto, è affamata, vuole che le diamo da mangiare».

In molti dicono che bisogna fare attenzione, camminare con prudenza e accortezza rituale, legandosi ai polsi, alle caviglie, al collo e alla vita delle cintine, cioè dei braccialetti di lana di «filo mancino» (*hilo zurdo*) filato alla rovescia, facendo ruotare con le dita il bastoncino della *puska* (fuso a goccia) in senso antiorario, quindi non verso destra ma verso sinistra (per questo mancino). Queste cinte-braccialetti sono tenute legate per tutto agosto, poi tagliate e sotterrare l'ultimo giorno del mese, oppure vengono bruciate, come si fa a Laguna Blanca[7], allontanando così la sfortuna e la disgrazia. Si dice infatti che in agosto è più facile cadere, camminando, cavalcando, viaggiando in auto. Nonostante questo, Mariela, mia coetanea di Río Grande, mentre torniamo alla casa del villaggio dopo aver realizzato il Pagamento alla Terra nella casa del campo dove vive sua madre con le greggi, mi dice di non aver paura della *Pacha*, anche se alla fine la Terra ci «mangerà» o «inghiottirà» tutti (si usano i verbi *comer*-mangiare e *tragar*-inghiottire).

Anche Marta e sua sorella Rosa, mie coetanee di Laguna Blanca, mentre prepariamo insieme alle loro figlie e figli i fiori di carta per le corone da portare al cimitero insieme all'offerta ai defunti di cibo, bevande, sigarette e foglie di coca per il giorno dei morti, mi dicono che la *Pachamama* non si teme ma si rispetta perché «se uno non le dà, lei si prende parte del gregge e del raccolto». Rosa racconta che sua nonna diceva di averla vista, la *Pachamama*, mentre andava a recuperare il gregge in montagna: «era una signora ben vestita e sistemata, con lo scialle, con le trecce, l'ha vista e voleva avvicinarsi, e lei appare più lontano, voleva ma non poteva raggiungerla».

[7] Laguna Blanca è il villaggio principale della località dallo stesso nome nella provincia di Catamarca. Questa località confina con quella di Jasimaná (provincia di Salta). Alcuni degli abitanti di Jasimaná sono originari di Laguna Blanca.

I racconti ricorrenti di incontri con la *Pachamama* personificata, umanizzata, come questo, tendono a consolidare la relazione di familiarità, sebbene molte persone sottolineino che la *Pacha* può anche *castigar* (punire) e provocare malattie. In seguito a una brutta caduta, per esempio, il corpo-persona umano può *falsearse* (indebolirsi, debilitarsi), le ossa possono dislocarsi, il petto può aprirsi e le forze vitali possono spostarsi o anche venir meno.

Nel caso della malattia del *pulso* (polso, forza vitale maschile) e della *matriz* (matrice, utero, forza vitale femminile), per esempio, è la forza vitale associata al battito cardiaco che si sposta. Come mi spiega Mariana, la mia amica di San Carlos nella valle Calchaquí, i cui genitori sono originari dell'altopiano: «quando fai uno sforzo si sposta la *matriz*, come una palla calda qui (all'altezza dell'utero), la *matriz* si sposta e va circolando per il corpo, per curarla bisogna farla tornare al proprio posto. […] Nell'uomo si sposta il *pulso* per uno sforzo».

La malattia del pulso può anche sovrapporsi a quella del *patrón* (protettore, patrono, padrone) o *palita* o *paletilla* (paletto) che chiude il petto e mantiene nel corpo-persona la forza vitale associala al respiro. Don Ambrosio di Río Grande de Jasimaná racconta la propria esperienza:

«Un dolore qui (indica tra il petto e lo stomaco), non so come si chiama, gli dicono *patrón*, secondo lo stile dell'indio, di prima, dei nostri nonni, il *patrón* si alza quando uno non va fasciato bene, non so, ti succhia da sopra e ti blocca il respiro e ti prende vomito, quando ti prende la febbre, la diarrea, fatto, cadi lungo e nient'altro. Ti danno delle erbe, ti frizionano per bene, ti fasciano, così mi hanno curato, mi sono ripreso, molti anni, però poi sono guarito».

La caduta della *palita* può anche coincidere con il *susto*, lo spavento, che nei casi più gravi può provocare la perdita della forza vitale associata al nome e alla coscienza individuale. Lo spavento (*susto*) è, infatti, l'esperienza della perdita delle forze vitali del corpo-persona nell'ambiente relazionale andino, come prosegue Don Carlos:

«Uno sogna e se ne va lontano, il corpo è morto. L'adulto che è malato di *susto* impazzisce, è aggressivo, arrabbiato, malvagio, non sta più bene. Il demonio ha uno spirito più grande: "vieni, vieni, vieni!". Lo spavento più grave è nell'acqua. Attraversa l'asino, non conosce molto bene il fiume, cadi, ti spaventi e rimane lì, l'acqua ti trattiene, ti porta via. Il terapeuta allora chiama il cuore del Fiume: *Agüita*… Questo è lo spavento più pericoloso. Ti spaventi quando cadi, puoi rovesciarti, o viene fuori un animale e continua a complicarsi e questo i medici non lo recuperano, non ti recupera nessuno, solo gli altri medici che stanno qui curano tutto questo. Il ragazzo sogna la notte e piange, è spaventato, lo chiamano, si perde e ritorna. Non ho mai visto medici contadini che chiamano di giorno, chiamano di

notte quando dormono già tutti, c'è già silenzio, chiama e (lo spirito, l'anima) rientra nel tuo corpo. Se non dormi, dicono che lo spirito torna indietro e non vuol venire. Il *susto* viene da tutto, un cavallo ti disarciona e già viene il *susto*, viene fuori un serpente all'improvviso, anche questo è un *susto*, o vedi una persona morta: c'è un *susto* che si chiama "sospeso", che tu vedi, non piangi, ti spaventi e questo ti rimane dentro e si manifesta dopo. La persona quando vede un corpo umano morto piange, lo vede e piange, uno si sblocca, ci sono alcuni che vedono e resta indurito il corpo, non piangono e rimane sospeso, ti rimane lì, è molto brutto. Devi rivolgerti a un medico contadino. Al bambino lo spaventano addirittura un gatto, un cane, il "chiamatore" viene, taglia il pelo del cane, lo tosta, lo dà al bambino ed è fatta».

Anche Don Pablo, terapeuta di Laguna Blanca racconta del *susto* come di un'esperienza di perdita dello spirito o anima o coscienza individuale nella relazione con le entità ambientali andine, entità viventi associate all'acqua, alla terra, al vento:

«Il *susto* dell'Acqua è pericoloso, ti porta via, anche il *susto* della Montagna, dei Venti, dell'Aria e dei Respiri. C'è anche il *susto* per gli animali che vengono fuori dalla terra, come il serpente, il rospo, gli scorpioni, i ragni, che sono selvaggi e per questo vanno trascinandosi come lo scorpione, il serpente. Questi gli prendono l'energia a uno. Quando uno li vede, subito grida e con il grido se ne va il nome, lo spirito, e uno è già malato di *susto* (*asustado*). Bisogna uccidere l'animale affinché non se ne vada con lo spirito. […] Se non lo uccidi, l'animale se ne va con lo spirito, la persona rimane spaventata, pensa e sogna con l'animale. Ti dicono "mi sono spaventato con lo scorpione", io gli chiedo il nome, lo spirito, lo chiedo a questo selvaggio, che ridia indietro lo spirito. […] Se ti sei spaventato nel Fiume, bisogna bere l'acqua del fiume, sulla Montagna ti ha fatto spaventare la Terra: gli spaventi di Acqua e di Terra sono i peggiori. Uno non sa quello che vuole, si arrabbia con i figli, gli manca qualcosa, non riesce a stare fermo, non è normale».

Per curare il *susto* è necessario rivolgersi a un *curandero* (terapeuta) o *médico campesino* (medico contadino o tradizionale) che pratichi la «chiamata», che richiami cioè lo spirito o anima perduta, chiamando il nome della persona, pregando e realizzando un'offerta nel luogo dove è avvenuto l'incidente, dove la persona si è *asustada* per richiedere all'entità vivente (la Terra, la Montagna, il Fiume) che ha preso lo spirito della persona di ridarlo indietro. Si dice che curare il *susto* di un bambino sia più facile, mentre nel caso degli adulti, lo spirito è attratto dal Demonio (chiamato anche *Mandinga*). Per «chiamare», quindi, il terapeuta (in questi casi più gravi è di solito un uomo) deve avere una forte energia interiore, una grande concentrazione, molta fede e una serie di armi consacrate. Spesso si cura «in segreto», senza cioè che la persona malata ne sia al corrente, come racconta Don Pablo:

«Se uno è spaventato lo vedo subito, lo posso curare senza che me lo chieda, in segreto. Bisogna essere coraggiosi, ben preparati, con una corda benedetta, con il pugnale benedetto e acqua benedetta, pregare molto, chiederle a *Taita* Dio, uno non lo fa da solo. Una volta mi è apparsa un'immagine nera che si muoveva, è il Maligno che ti tenta, vuol spaventarti».

Il *susto* è anche provocato dall'incontro con degli esseri non umani che abitano l'ambiente andino, e che circolano soprattutto di notte: sono le anime (*almas*) in pena, per esempio, o i *duendes*, gli spiriti dei bambini abortiti.

Doña Asunción di Laguna Blanca racconta che stava viaggiando a piedi, di notte, con il figlio piccolo legato con lo scialle sulle spalle, con due asini con il carico da trasportare e il cane bianco con macchie nere. Gli asini all'improvviso si spaventano, lei sente come una presenza che piange e fa rumore e cerca di portarle via il bambino e le gira tutto intorno alla testa e alle spalle. Non riesce a muoversi, è come incantata. Si ricorda che sua nonna le diceva che il fuoco e l'acqua allontanano il *duende*. Cerca i fiammiferi e dà fuoco a un mazzo di giunchi. Si allontana e attraversa un ruscello, dalla borsa tira fuori una pentolina e beve alcuni sorsi d'acqua. Il cane era scomparso. Dopo aver bevuto, si rende conto che il cane era tutto bianco, senza più macchie nere, come se avesse lottato.

Questo tipo di spavento è spesso chiamato anche *encanto* (incanto, incantesimo) perché lascia la persona come paralizzata, immobile, incantata da una fascinazione sonora (nel caso del *duende* associata al pianto di un bambino e a volte anche al suono di una musica) o visiva, come nel caso della sirena che appare negli *ojos de agua* (letteralmente "occhi d'acqua", pozze di acqua sorgiva). Queste visioni sono in grado attrarre e *tragar* (ingoiare) anche gli animali come racconta Doña Asunción:

«C'è un *ojo malo* (un occhio malvagio, una sorgente pericolosa) che chiama i lama, con la testa entrano, se riesci a portar via l'animale, in pochi giorni muore, rimane senza forze. Nell'occhio (d'acqua) si formano dei pesciolini che non esistono così, molto belli, verdi, se guardi bene, si forma la sirena: è l'incanto dell'occhio (sorgente)».

Anche in questo caso le abitanti realizzano delle offerte alla *Pacha* chiedendole di non danneggiare gli animali, come dice Don Betuco di Laguna Blanca:

«Ci sono sorgenti che sono chiamate *ojo bravo* (occhio-sorgente feroce): gli asini, le capre, i lama inghiotte, li mangia, non riesci più a toglierli da lì, se li porti via se ne stanno lì, persi, senza forze, rimangono con la tentazione, gli girano intorno,

ritornano lì finché l'occhio non li mangia, la *Pacha*. Chiediamo alla *Pacha*, bisogna fare le offerte (*corpachar*), però a volte ascolta, a volte no».

5. Le esperienze del corpo-persona nel Nord Ovest dell'Argentina: una riflessione conclusiva

Viaggiando in camionetta tra la valle e l'altopiano, accompagnando a piedi le pastore dell'altopiano negli spostamenti quotidiani, ma anche condividendo gli spazi abitativi delle famiglie, prendendo parte alle routine domestiche così come alle attività festive e alle pratiche rituali, ho avuto modo di condividere alcuni aspetti delle esperienze relazionali locali e di ascoltare i racconti sulle malattie del corpo-persona come il *susto* e l'incanto, di cui ho riportato alcuni brevi frammenti.

Questi incontri etnografici sono stati per me un'esperienza fondamentale di apprendimento ma hanno anche prodotto forme di resistenze alla differenza e fraintendimenti. La necessità di una traduzione e interpretazione dei significati incorporati nelle pratiche è stata quindi dettata non solo dall'orientamento teorico-metodologico ermeneutico-interpretativo, ma soprattutto dalla difficoltà della sintonizzazione esperienziale. Inizialmente avevo interpretato le offerte alla *Pachamama* come tecniche di protezione del corpo in un ambiente potenzialmente pericoloso per gli umani. Prestando però attenzione alle modalità relazionali, ho notato che le abitanti si relazionano in modo familiare alla *Pachamama*: le rivolgono delle attenzioni, le offrono caramelle e colori perché sanno che le piacciono. Nei rituali di offerta, come quelli cui si è accennato, si rivolgono alla *Pacha* con dei diminutivi affettuosi, chiamandola *Pachita*, *Mamita*. Avevo inizialmente pensato che questa intimità fosse pericolosa e che per questo bisognasse proteggersi dalle relazioni ambientali, per esempio legandosi i braccialetti di fili mancini o fasciandosi alcune parti del corpo. Le abitanti però non parlano di paura ma di una relazione di reciprocità con le entità viventi dell'ambiente. L'approccio fenomenologico culturale-ambientale mi consente allora di guardare al corpo-persona-nel suo campo delle relazioni ambientali (Ingold 2011 [2000]) che sono al contempo ecologiche, sociali e culturali, prestando attenzione alle modalità, alle attitudini personali e collettive, agli aspetti intimi di queste relazioni e alla loro dimensione materiale, cioè organica ed ecologica.

Nei villaggi di Jasimaná e Laguna Blanca, la malattia del corpo-persona viene vissuta come perdita della forza vitale: associata al cuore e al battito cardiaco, nel caso della malattia del *pulso* e della *matriz*; associata al respiro nel caso della malattia del *patrón* o *palito*; associata al nome e alla coscienza individuale (*alma* o *espíritu*) nel caso della malattia del *susto*. Queste esperienze di malattia, come indicato dai riferimenti etnografici, possono sovrapporsi, per esempio quando la caduta del *palito* coincide con *pulso* o con il *susto*. La perdita della forza vitale ha conseguenze gravi,

la persona non riesce più a lavorare, a muoversi e lentamente si «secca» (*secarse*) fino a morire. Nei casi gravi di *susto* e incanto, la persona è come assente, in preda a una sorta di apatia depressiva, oppure è in uno stato d'irrequietezza nervosa che può condurre alla pazzia.

Il corpo-persona è quindi vissuto, praticato, percepito come animato da una forza vitale dalle molteplici forme: il respiro, la circolazione e il battito cardiaco, la coscienza di sé associata al proprio nome. La forza vitale, inoltre, è legata a quella degli esseri viventi con i quali il corpo-persona umano è in una relazione costitutiva e trasformativa. Il nome e la «sorte» delle pastore, per esempio, sono legati a quella dei propri animali. Quando le bambine e i bambini ricevono in dono dai genitori o dai nonni un animale, questo viene «nominato» (*nombrado*) per loro -e così facendo associato al loro nome- e «segnalato» con un taglio speciale delle orecchie che lo identifica come parte della «truppa» (*tropa*) personale di animali della bambina all'interno del gregge di famiglia (chiamato *hacienda*). Il primo animale di una bambina, inoltre, viene di solito comprato dai genitori con i soldi raccolti durante la *ruti* o *rupachico*, il primo taglio di capelli, quando i parenti tagliano una chiocca di capelli del bambino o della bambina e fanno un'offerta di denaro: si dice infatti che «bisogna avere il proprio gregge dai propri capelli». I capelli, così come i vestiti della persona, sono considerati essere impregnati della forza vitale del corpo-persona umano (Arnold, Yapita, Espejo Ayca 2007).

La forza vitale umana, come indicato dai riferimenti etnografici e bibliografici, quindi, è legata alle entità viventi dell'ambiente ecologico e socioculturale andino che possono anche «portarla via», come nel caso del *susto* dell'acqua, della terra, del vento. La relazione con queste entità è incorporata e la malattia è una forma di questa esperienza di relazionalità ambientale e socioculturale del corpo-persona.

L'integrazione metodologica di approcci culturalisti ermeneutico-interpretativi e fenomenologi culturali- ambientali ci permette di capire meglio queste esperienze di relazionalità ambientale. Per comprendere un fenomeno come la perdita dell'anima-spirito ho avuto inizialmente bisogno di fare riferimento al mio concetto di malattia. Sulla scia del sapere bio-medico incorporato, intendo e vivo la malattia come forma di malfunzionamento e come attacco biologico dall'esterno o dall'interno, cioè come contagio e infezione o come difetto genetico e sabotaggio organico. Sulla base di questa mia concezione ed esperienza ho interpretato e tradotto come malattia le nozioni e le esperienze di spostamento e perdita delle forze vitali delle abitanti di Jasimaná e Laguna Blanca. Vivendo nei villaggi, camminando con le pastore, prestando attenzione ai racconti sull'incanto e sulla perdita dell'anima da parte di chi l'ha subita e di chi la cura, mi sono immersa nel campo della relazionalità ambientale e socioculturale delle abitanti, avvicinandomi alla sensazione e al senso della perdita e dell'incanto. Di ritorno dal lavoro di campo, mi capita sempre più spesso di associare l'incanto e la perdita della «presenza» a determinate situazioni.

Probabilmente per via dell'influenza di De Martino e degli studi antropologici sulle performance curative (Desjarlais 1996), ma anche perché l'incorporazione etnografica incide sulla mia personale esperienza del corpo-persona.

Riferimenti bibliografici

Abrahams, Roger D.
- "Ordinary and extraordinary experience", in *The anthropology of experience*, a cura di V. Turner & E. Bruner, Urbana: University of Illinois Press, 1986, pp. 45-72.

Allen, Catherine J.
- "Body and soul in Quechua Thought", *Journal of Latin American Lore*, 8, n. 2, 1982, pp.179-196

Arnold, Denise Y.
- "Hacia una antropología de la vida en los andes", in *El desarrollo y lo sagrado en los Andes. Resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmo-praxis*, a cura di H. T. Garlaza Mendoza, La Paz: ISEAT, 2017, pp. 11-40
- "Al grano: Los haces de relaciones, lo sensorial y la eficacia ritual en los Andes Sur-centrales", *Textos Antropológicos*, 19, n.1, 2018, pp. 49-67

Arnold, Denise Y., Jiménez, Domingo, Yapita, Juan de Dios
- *Hacia un Orden Andino de la Cosas*. La Paz: hisbol/ILCA, 1998

Arnold, Denise Y., Yapita, Juan de Dios, Espejo Ayca, Elvira
- *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*. La Paz: ILCA, Plural, 2007

Bastien, Joseph W.
- *Mountain of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Illinois: Waveland Press, 1985 (1978)

Bird-David, Nurit
- ""Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology", *Current Anthropology*, 40, n. 1, 1999, pp. 67-91

Bourdieu Pierre
- *Per una teoria della pratica con tre studi di etnologia cabila*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2003 (1972)

Boyer, Isabel Neila
- "El samay, el "susto" y el concepto de persona en Ayacucho, Perú", in *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural*, a cura di G. Fernández Juárez, Quito: Abya-Yala, 2006, pp. 187-215

Bruner, Edward
- "Experience and Its Expressions", in *The anthropology of experience*, a cura di V. Turner & E. Bruner, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1986, pp. 3-30

Bugallo, Lucila, Tomasi, Jorge
- "Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina)", *Revista Española de Antropología Americana*, 42, 2012, pp. 205-224

Bugallo, Lucila, Vilca, Mario
- "Cuidando el *ánimu*: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina)", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2011, pp.1-18

Busby, Cecilia
- "Permeable and Partible Persons: A Comparative Analysis of Gender and Body in South India and Melanesia", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3, n. 2, 1997, pp. 261-278

Capello, Carlo
- "Dai Kanak a Marx e ritorno: antropologia della persona e transindividuale", *DADA. Rivista di antropologia post-globale*, n. 1, 2013, pp. 99-114.

Carsten, Janet
-(ed.) *Cultures of Relatedness: New approaches to the study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000
- *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004

Csordas, Thomas J.
- "Embodiment as a paradigm for anthropology", *Ethos*, 18, 1990, pp. 5-47
- "Introduction: The body as representation and being-in-the-world", in *Embodiment and experience*, a cura di T. Cordas, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 1-24
- "Incorporazione e fenomenologia culturale", *Antropologia*, 3: 2003 (1999)19-42

Comaroff, John L., Comaroff, Jean
- "On Personhood: An Anthropological Perspective from Africa, Social Identities", *Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, 7, n. 2, 2001, pp. 267-283

Degnen, Cathrine
- *Cross-Cultural Perspectives on Personhood and the Life Course*. New York: Palgrave Macmillan, 2018

De Munter, Koen 2016.
- "Ontología relacional y cosmopraxis: visitar y conmemorar entre familias aymaras", *Chungará*, 48, 2016, pp. 1-16

Descola, Philippe
-*Par-delà nature et culture*. Paris: Édition Gallimard, 2005

Desjarlais, Robert R.
- *Body and emotion: the aesthetics of illness and healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992
- "Presence", in *The Performance of Healing*, a cura di C. Laderman & M. Roseman, New York, London: Routledge, 1996, pp. 143-164
- *Shelter Blues. Sanity and Selfhood among Homeless*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997

Desjarlais, Robert R., Throop, Jason
- "Phenomenological approaches in anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 40, 2011, pp. 87-102

Dumont, Louis
- *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, 1993 (1986)

Fernández Juárez, Gerardo
- "El mundo «abierto»: agosto y Semana Santa en las celebraciones rituales aymaras", *Revista Española de Antropología Americana*, 26, 1996, pp. 205-229
- "Cultura, enfermedad y maleficio en los pueblos amerindios. Apuntes bolivianos", *Disparidades. Revista de Antropología*, 75, n. 1, 2020, pp. 1-13

Fortes, Meyer
- *Religion, Morality and the Person. Essays on Tallensi Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987

Geertz, Clifford
- ""From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding", *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 28, n. 1, 1974, pp. 26-45
- *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino, 2003 (1973)

Good, Byron J.
- *Medicine, Rationality and Experience. An Anthropological Perspective*. Cambridge University Press, 1993

Gose, Peter
- *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. Toronto: Toronto University Press, 1994

Harris, Grace G
- "Concepts of Individual, Self, and Person in Description and Analysis", *American Anthropologist*, 91, n. 3, 1989, pp. 599-612

Harris, Oliver J. T., Robb, John
- "Multiple Ontologies and the Problem of the Body in History", *American Anthropologist*, 114, n. 4, 2012, pp. 668-679

Holbraad, Martin, Pedersen, Morten A.
- *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017

Ingold, Tim
- "On human correspondence", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 23, 2016, pp. 9-27
- *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London, New York: Routledge, 2011 (2000)
- *La vida de las líneas*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018 (2015)

Jackson, Michael
- "Knowledge of the Body", *Man*, 18, n. 2, 1983, pp. 327-345

Kessel van, Juan
- "Tecnología aymara: un enfoque cultural", in *Cosmovisión aymara*, a cura di H. van den Berg, La Paz: UCB/HISBOL, 1992, pp. 187-220

Kleinman, Arthur
- *Writing at the Margin: Discourse Between Anthropology and Medicine*. California Scholarship Online, 1997

La Riva González, Palmira
- "Las representaciones del *animu* en los Andes del sur peruano", *Revista Andina*, 41, 2005, pp. 63-88

Latour, Bruno
- *Non siamo mai stati moderni*. Milano: Elèuthera, 2009 (1991)

Lock, Margaret
- "Cultivating the body: anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge", *Annual Review of Anthropology*, 22, 1993, pp. 133-155

Marriott, McKim
- "Hindu Transactions: Diversity without Dualism", in *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, a cura di B. Kapferer, Philadelphia: Institute for the Study of Human, 1976, pp. 109-142

Mattalucci-Yılmaz, Claudia
- "Introduzione. Corpi", *Antropologia* 3 n. 3, 2003, pp. 5-17

Mattingly, Cheril, Garro, Linda (eds.)
- *Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing*. California Scholarship Online, 2001

Palma, Néstor. H., Torres Vildoza, Graciela
- "Propuesta de criterio antropológico para una sistematización de las componentes "teóricas" de la medicina popular, a propósito de la enfermedad del susto", *Relaciones de La sociedad Argentina de Antropología*, 8, 1974, pp. 161-171

Palmisano, Antonio L., Quaranta, Ivo, Schirripa, Pino
- "Introduzione, Corpo, potere, diritti", *DADA. Rivista di Antropologia post-globale*, speciale n. 2, 2020, pp. 7-12

Pitarch, Pedro
"The Two Maya Bodies: An Elementary Model of Tzeltal Personhood", *Ethnos*, 77, n. 1, 2011, pp. 93-114

Pizza, Giovanni
- *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*. Roma: Carocci, 2005

Polia, Mario
- ""Contagio" y "perdida de la sombra" en la teoría y práctica del curanderismo andino del Perú septentrional: provincia de Ayabaca y Huancabamba", *Anthropologica*, 7, 1989, pp. 195-231

Pollock, Donald
- "Personhood and Illness among the Kulina", *Medical Anthropology Quarterly*, 10, n. 3, 1996, pp. 319-341

Quaranta, Ivo
- *Antropologia medica. I testi fondamentali*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2006
- "La trasformazione dell'esperienza. Antropologia e processi di cura2, *Antropologia e Teatro*, 3, 2012, pp. 264-290

Remotti, Francesco
Noi primitivi, Torino: Bollati Boringhieri, 2009

Rösing, Ina
- "La Deuda de Ofrenda: un concepto central de la religión andina", *Revista Andina*, 12, n. 1, 1994, pp. 191-216

Rubel, Arthur
- "The Epidemiology of a Folk Illness: Susto in Hispanic-America", *Ethnology*, 111, 1964, pp. 268-283

Salas Carreño, Guillermo
- "Places are Kin: Food, Cohabitation, and Sociality in the Southern Peruvian Andes", *Anthropological Quarterly*, 89, n. 3, 2016, pp. 813-840

Salvucci, Daniela
- "Intimacy and danger. Ritual practices and environmental relations in Northern Andean Argentina", *INDIANA*, 32, 2015, pp. 65-84
- *Donne pastore, gauchos e figli del vento. Ecologie andine e reti di parentela nel Nord Ovest Argentino*. Padova: CLEUP, 2016

Scheper-Huges, Nancy, Lock, Margaret
- "The Mindful Body: a Prolegomenon to Future Work in Medial Anthropology", *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, 1, n. 1, 1987, pp. 6-41

Sillar, Bill
- "The social agency of things? Animism and materiality in the Andes", *Cambridge Archaeological Journal*, 19, n. 3, 2009, pp. 367-377

Signorini, Italo
- "Patterns of fright: multiple concepts of susto in a Nahua-Ladino community of the Sierra de Puebla (Mexico)", *Ethnology*, 21, n. 4, 1982, pp. 313-323
- "Spavento e sindromi culture-bound. Sindrome?", *L'Uomo*, 1, 1/2: 1988, pp. 25-49

Spedding, Alison P.
- *Religión en los Andes. Extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina*. La Paz: ISEAT, 2008

Spiro Melford E.
- "Is the Western Conception of the Self "Peculiar" within the Context of the World Cultures?", *Ethos*, 21, n. 2, 1993, pp. 107-153

Strathern, Andrew, Lambek, Michael
- "Introduction Embodying sociality: Africanist-Melanesianist comparisons", in *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*, a cura di M. Lambek & A. Strathern, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 1-26

Strathern, Andrew, Stewart, Pamela J.
- "Personhood. Embodiment and Personhood", in *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, edited by Frances E. Mascia-Lees, Blackwell Publishing, 2011, pp. 388-402

Strethern, Marilyn
- *The Gender of the Gift. Problems with Women and problems with Society in Melanesia*. University of California Press, 1988

Throop, Jason
- "Articulating experience", *Anthropological Theory*, 3, n. 2, 2003, pp. 219-241

Turner, Terence
- "Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo", *Cultural Anthropology*, 10 n. 2, 1995, pp. 143-170

Turner, Victor 1986.
- "Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience", in *The anthropology of experience*, a cura di V. Turner & E. Bruner, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1986, pp. 33-44
- *Dal rito al teatro. Bologna*: il Mulino, 2003 (1982).

Van Wolputte, Steven
- "Hang on to Your Self: Of Bodies, Embodiment, and Selves", *Annual Review of Anthropology*, 33, 2004, pp. 251-269

Vilaça, Aparecida
- "Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11, 2005, pp. 445-464

Viveiros de Castro, Eduardo
- "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, n. 3, 1998, pp. 469-488

Zask, Joëlle
- "Individualité et culture, de Boas à Dewey. À propos des liens entre pragmatisme et anthropologie culturelle", *SociologieS*, 2015, pp. 1-17

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 1, Giugno 2022

Tra acqua, terra e cielo. Significati simbolici e uso rituale del pangolino in Africa sub-sahariana

Sara Lucrezi

Between Water, Earth and Sky. Symbolic Meanings and Ritual Use of the Pangolin in Sub-Saharan Africa

Abstract

The article focuses on the role of the pangolin in Traditional African Religions. This animal, the only mammal in the world covered with scales, has been the subject of numerous anthropological-religious studies, which have highlighted its ritual functions and its presence in cosmological-theological myths in many areas of sub-Saharan Africa. The cultural and religious significance attributed to the pangolin has been interpreted in relation to the particularity of its physiognomy, signs of ambiguity and liminality between different categories. It therefore seems appropriate to link the role given to such a mammal with some central issues of African Traditional Religions, such as the interrelation between the spiritual and material worlds, and the function of mediator among them exercised by the king.

Keywords: pangolin, African traditional religions, liminality, visible and invisible world, king

1. Premessa: un animale "bon à penser"

Il pangolino (genere: *Manis*, fig. 1) è un mammifero di medie dimensioni, unico rappresentante dell'ordine dei folidoti[1], presente in Asia meridionale e in Africa sub-sahariana[2], che si nutre di formiche e termiti. È l'unico mammifero al mondo dal corpo coperto da lamine di cheratina, le quali lo proteggono come un'armatura dagli attacchi dei predatori. Si tratta di un animale solitario e notturno (che quindi si avvista raramente) e che, pur camminando sul suolo e rifugiandosi nelle tane, sa nuotare e arrampicarsi sugli alberi.

Sia in Asia che in Africa all'animale sono attribuiti poteri mistici, spirituali e terapeutici, sicché parti del suo corpo sono impiegate nella medicina tradizionale in

[1] Dal greco 'φολιδωτός', "ricoperto di scaglie". Brown, 1965, p. 604.

[2] Esistono otto specie di pangolino, quattro native dell'Africa (pangolino tricuspide o arboreo, pangolino gigante, pangolino dalla coda lunga, pangolino di Temminck o del Capo), e quattro dell'Asia (pangolino cinese, pangolino delle Filippine, pangolino indiano, pangolino del Borneo) oggi tutte a rischio di estinzione a causa dell'uso massiccio in medicina tradizionale. Cfr. Challender *et al.* 2019, p. 2.

funzioni sia protettive che curative, e per disturbi sia fisici che spirituali[3]. Per utilizzare la nota espressione di Levi-Strauss, il pangolino pare infatti essere un animale "bon à penser", "buono da pensare", che sollecita la mitopoiesi e l'attribuzione di associazioni e significati nascosti.

Figura 1. Esemplare di pangolino gigante *(Manis gigantea)*

Tale simbolismo è riscontrabile anche a livello etimologico: se il termine 'pangolino' pare derivare infatti dalla parola malese '*penggulung*', "che ruota su sé stesso"[4] (in riferimento al fatto che, di fronte al pericolo, tale animale non fugge, ma si rannicchia su sé stesso in forma sferica, riparato dalle scaglie), il lemma '*manis*', attribuito da Linneo nel 1758, proviene invece dai *Manes*, le anime dei defunti della religione romana, in associazione al carattere oscuro, solitario e spettrale riconosciuto al mammifero[5].

[3] In ragione delle proprietà che gli vengono riconosciute, e quindi del valore commerciale a esso attribuito nel c.d. "mercato dell'occulto", il pangolino è il mammifero più minacciato al mondo dal bracconaggio e dal commercio illegale, in Asia come in Africa (dove si stima che tra 500.000 e 2,7 milioni di pangolini siano catturati ogni anno; Pouydebat, 2018, p. 31). Parti del corpo di pangolino (in primo luogo scaglie, sangue e grasso; Baiyewu *et al.* 2018, p. 1) sono utilizzate a fini terapeutici, per curare una gran varietà di disturbi fisici di varia entità, stimolare benessere o sanare disturbi spirituali, garantire sicurezza, buona fortuna, successo e prosperità economica. Amuleti e pozioni con pangolini sono inoltre adoperati per proteggere da forze spirituali malefiche (Soewu *et al*., 2019, p. 244; Baiyewu *et al.* 2018, p. 11), o come forma di assistenza per problemi familiari, lavorativi, o giudiziari (Morris, 1998, p. 93).
[4] Richards 2021, p. 310.
[5] Partin 2021, p. 1810.

In Africa sub-sahariana, e in particolare tra popoli Bantu[6] e altri parlanti lingue Niger-Congo[7], al mammifero è accordato un significato culturale e religioso[8], che tra i vari gruppi etnici investe diverse specie, traducendosi nell'elaborazione di riti e miti.

Per quanto la mancanza di testimonianze scritte renda difficile una precisa ricostruzione diacronica del fenomeno, questo appare ampiamente attestato, tanto da un'ampia sequenza di reperti materiali, quanto da una vasta serie di indagini antropologiche-religiose. Da un lato, in molte culture africane si rinvengono infatti oggetti (come abiti, copricapi, maschere, bassorilievi, incisioni, statue - i più antichi dei quali, provenienti dal Regno del Benin, risalgono a metà del XVI sec.)[9] che richiamano, in modo più o meno cifrato, il pangolino, così come semplici amuleti con scaglie e ossa dell'animale. Dall'altro, a partire dalle ricerche avviate negli anni '50 da Mary Douglas tra i Lele del Kasai, è stato portato alla luce il ruolo culturale dei folidoti in molte popolazioni, dando luogo a un animato dibattito sul simbolismo di tali animali, in cui autorevoli studiosi (come de Heusch[10], Lewis[11], Morris[12], e altri) si sono confrontati con la connotazione del pangolino quale creatura ibrida e ambigua, liminale e sfuggente alle classificazioni, emersa dalla ricerca di Douglas, taluni accettandola, altri, come Lewis, ponendola in discussione, e rimarcando invece l'appartenenza dell'animale a molteplici domini cosmologici.

Comunque, nonostante le differenze presenti tra i vari gruppi etnici, il ruolo del mammifero nelle società africane pare manifestare un'unità di fondo, che, se in parte si può spiegare con "prestiti culturali", è stato ipotizzato[13] possa anche derivare da un'origine comune, a partire dalla diaspora Bantu - tesi che pare trovare riscontro a livello linguistico, giacché il termine proto-bantu *-*kákà* (pangolino) sembra alla base di quelli usati per denominare l'animale in molte popolazioni[14].

---

[6] La categoria 'bantu' (lett. 'gente'), introdotta nel 1862 dal linguista Wilhem Bleek, comprende circa 400 gruppi etno-linguistici, dal Camerun al Sudafrica, che sarebbero migrati dal golfo di Guinea tra il terzo e il primo millennio a. C. (Cfr. Bostoen 2020, p. 227; Vansina, 1995, p. 173). Non si tratta dunque, chiaramente, di una cultura monolitica, ma di un concetto dalla "risonanza ampia e varia, almeno quanto quella del termine «occidentale»" (Bilégué, 2016, p. 1), in cui comunque appaiono delle nozioni e dei principi comuni specifici e costanti (Miguel, 1987, p. 21).

[7] Walsh 2019, p. 211.

[8] Bisogna comunque sottolineare che questo fenomeno, per quanto esteso, non è onnipresente, e che in molti popoli il pangolino viene cacciato solo per uso alimentare.

[9] Kecskési 2016, p. 101.

[10] 1986 (pp. 55-69; 157-159; 195; 196); 1993.

[11] 1991.

[12] 1997; 2000a; 2000b.

[13] Walsh 1996, p. 162; Vansina 1990, p. 74.

[14] Il pangolino è chiamato *inkhakha* tra i Ndebele, *haka* (o *harakabvuka*) tra gli Shona, *nkaka* tra i Tabwa e i Luba, *ngaka* tra i Nyasa e i Pedi (o Bapedi), *kgaga* tra gli Shua e i Sotho, *lingaka* tra gli

2. Un animale liminale

Come anticipato, la ricerca antropologico-religiosa sul pangolino in Africa è iniziata nei primi anni Cinquanta con l'indagine di Mary Douglas tra i Lele del Kasai, nell'allora Zaire (Repubblica democratica del Congo), e tale analisi, che costituisce il caso più noto alla dottrina, ha sollecitato successivi studi sul ruolo rivestito dall'animale tra popoli limitrofi, e offerto un paradigma interpretativo con cui queste ricerche si sono confrontate.

La studiosa ha infatti riportato che tra i Lele il pangolino (arboreo: *Manis tricuspis*), unico animale specificamente venerato, veniva sacrificato, e che tale culto – cessato negli anni Ottanta in seguito alla diffusione del Cristianesimo, sebbene pare permanga in alcune comunità[15] – costituiva il cardine della loro vita magico-religiosa[16]. Tale pratica era condotta da un gruppo religioso, i *Bina Luwawa*, "uomini del pangolino"[17], composto solo da individui che avevano avuto figli di entrambi i sessi, i quali erano vincolati da un giuramento a non rivelare i segreti della setta, ed erano gli unici cui fosse consentito cibarsi dell'animale[18].

Nella cosmologia Lele - caratterizzata da una tassonomia che distingueva tra diverse categorie naturali (come animali acquatici, terrestri e d'aria), e tra ambiente umano (comprendente gli animali domestici e i parassiti) e mondo della foresta e delle acque, abitato dagli spiriti della natura (*mingehe*)[19] – il mammifero rappresentava infatti una creatura eccezionale, capace di spaziare tra diversi domini cosmologici.

Yao, *ngakakuona* tra gli Hehe, *nkaka* tra i Chokwe, i Sepedi, gli Tswana, *khwara* tra i Venda (cfr. Pietersen *et al*. 2016, p. 311; Walsh 2007, p. 1007, Hitchcock 1996, p. 61, Dumoulin 2008, p, 2).

[15] Walsh 2019, p. 207.

[16] de Heusch 1986, p. 57.

[17] Douglas (che ha effettuato ricerche di campo in Kasai nel 1949-50, nel '53 e nuovamente nell''88, soprattutto nel villaggio di Yenga Yenga) nota come tra i Lele la vita religiosa appaia gestita da diversi gruppi, in alcuni dei quali si entra tramite un rito di iniziazione, tutti diretti in primo luogo a propiziare la fertilità e la caccia, di cui i *Bina Luwawa* costituiscono quello più eminente. Per accedere a tale congrega bisogna essere un membro, o figlio di un membro, di uno dei clan fondativi del villaggio, e avere avuto due figli di sesso opposto dalla stessa moglie, anch'essa appartenente a un clan fondativo. Il numero di individui idonei all'iniziazione era così ridotto (e comunque non tutti tra essi desideravano rivestire tale ruolo), e il rito iniziatico era costituito dall'uccisione e l'ingestione di un pangolino. Cfr. Douglas 1957, p. 46.
La specie oggetto di culto tra i Lele era il pangolino tricuspide o arboreo (*manis tricuspis*, chiamato dai Lele *luwawa*), mentre non il pangolino gigante (*manis gigantea*, chiamato dai Lele *yolabondu*), che comunque, come il porcospino, viene considerato un cibo proibito per le donne incinte. Cfr. *Ivi*, p. 57.

[18] Le parti non commestibili (come scaglie e ossa) erano lasciate ai cani. Douglas 1975, p. 9.

[19] de Heusch, 1984, p. 131.

L'animale appariva in effetti come una creatura ibrida sotto vari aspetti. In primo luogo, era un mammifero dal corpo ricoperto di squame, come rettili o pesci[20], capace di nuotare e salire sui tronchi, oscillando così tra terra, acqua e aria. Inoltre, sembrava mediare tra mondo degli animali (e quindi della natura e degli spiriti) e mondo umano. Di fronte alle persone difatti non fuggiva, ma si attorcigliava su sé stesso (se si trovava sugli alberi, cadendo così a terra), il che veniva interpretato come un atteggiamento amichevole e privo di diffidenza, come un suo offrirsi spontaneamente in sacrificio. Appariva poi capace di reggersi in posizione eretta, ed era ritenuto in grado di mostrare atteggiamenti umani: di dignità, quando era attaccato[21], o di vergogna (*buhonyi*), nell'abbassare la testa[22]. Infine, dava alla luce un cucciolo per volta, cosa che lo differenziava dal resto dei mammiferi, assimilandolo agli umani[23].

Quest'ultimo aspetto creava inoltre una relazione tra il pangolino e i genitori di gemelli, che, all'opposto, si distinguevano dalle altre persone per via delle loro nascite multiple[24]. Il mammifero (che veniva chiamato *kum*, 'capo'[25]) era quindi considerato un mediatore tra spiriti, uomini e animali, per cui si riteneva che mangiarlo, con le dovute osservanze rituali, potesse garantire buona caccia e fertilità (esiti propiziati dagli spiriti della foresta e dell'acqua)[26].

La connotazione del pangolino quale creatura 'liminare', oscillante tra diversi domini cosmologici, è stata in seguito riscontrata anche presso altre popolazioni.

Negli anni Settanta, l'antropologo Pol Pierre Gossiaux ha riscontrato che tra i Bembe (o Babembe, gruppo etnico stanziato in Kivu e nella Tanzania occidentale), il

---

[20] Anche in Cina l'animale appare sfuggire alle ordinarie categorie tassonomiche, come dimostra il fatto che sia denominato in mandarino *ling li*, letteralmente "carpa di collina". Cfr. Aisher 2016, p. 320.

[21] A. Roberts, 1995, cit. da Opoku 2006, p. 356.

[22] Douglas 1975, p. 302.

[23] Douglas 1957, p. 50.

[24] Come in molte zone dell'Africa sub-sahariana, anche tra i Lele le nascite multiple erano considerate prerogativa del mondo animale. In questo caso però, contrariamente a quanto generalmente accade, i genitori di gemelli erano considerati positivamente, in quanto particolarmente graditi agli spiriti della foresta che presiedevano alle nascite, tanto da assolvere il ruolo di divinatori (*Bangang bamaayeh*, "Divinatori gemelli"). Cfr. Douglas, 1957, p. 46. Scrive Walsh (1996, p. 160) a proposito che «as a kind of inverse logic, pangolins are (or were) ideal objects for a fertility cult which also drew in Lele notions of chiefship - chiefs being considered as symbols of fecundity for all of the people and land under their control».

[25] Douglas 1957, p. 54.

[26] Douglas nota come i Lele assegnassero caratteri specifici agli animali del cielo, della terra e dell'acqua, e considerassero anomali e ambigui quelli che si collocano indifferentemente su diversi piani (come lo scoiattolo volante, il varano, la tartaruga). Alcuni di questi erano catalogati come *hama*, disgustosi, e pertanto non venivano mangiati; altri, come "animali spirito". L'atto della pesca (ovvero del predisporre un passaggio di creature dall'acqua al mondo asciutto) era preparato da rituali precauzionali, che Douglas interpreta nei termini di una cesura tra elementi acquatici e terreni. Cfr. Douglas, 1957, p. 50-52.

pangolino (*manis tricuspis,* chiamato *akanga*[27]) era considerato mediatore tra viventi e antenati. In quanto animale notturno, che vive in tane sotterranee, e si nutre di termiti (insetti collegati ai cadaveri e alle anime dei defunti) il mammifero era, come alcuni serpenti, associato alla morte e all'oscurità[28]. Pur se all'apparenza destinato a nascondersi nelle profondità della terra, la creatura si arrampicava però sugli alberi come scimmie e uccelli, pendeva a testa in giù dai rami come i pipistrelli, si alzava su due zampe come gli esseri umani: sembrava cioè violare i propri naturali confini ontologici, spaziando tra tenebre e luce, morte e vita[29]. Si riteneva inoltre che potesse insegnare alle donne a portare i piccoli sulla schiena, dal modo in cui accudiva i suoi cuccioli, nascondendoli negli incavi degli alberi, e mostrare agli uomini come costruire i tetti delle case, sull'esempio delle sue lamine. Pareva quindi muoversi quindi tra gli spiriti dei defunti, l'elemento naturale e lo spazio antropizzato[30].

Figura 2. Copricapi cerimoniali indossati durante la festività Egbukere del popolo Ekpeye. Fotografie del Tribal Gathering, London, e del Museum of Fine Arts, Houston.

[27] Gossiaux 2000, p. 172.
[28] Walsh 2019, p. 208.
[29] Gossiaux 2000, p. 180.
[30] *Ivi*, p. 180-182.

Tra i Sotho, in Sudafrica (dove è stato dimostrato come gli animali siano distinti tra diverse categorie cosmologiche, e che quelli che non vi ricadono siano usati in rituali magico-religiosi[31]), il pangolino (*kgaga*) è considerato una creatura ambigua, in bilico tra il regno dei mammiferi, dei pesci, dei rettili e degli umani, animata da un enorme potere. Dopo essere ucciso, l'animale dev'essere subito portato al sovrano, che lo sottopone a un trattamento rituale e lo utilizza come forma di medicina, anche al fine di far piovere[32].

Tra gli Ekpeye (sottogruppo Igbo, in Nigeria), il pangolino appare una creatura speciale, oscillante tra il mondo dei rettili e quello dei mammiferi. Esso costituisce infatti un simbolo di trasformazione, associato alla figura del fabbro, che converte magicamente la terra in ferro, e viene celebrato durante una festività posta all'inizio della stagione della semina, dal nome *Egbukere*, considerata, appunto, periodo intermedio di rinnovamento e trasformazione[33] (fig.).

Infine, in Sierra Leone, dove numerosi gruppi etnici riconoscono al pangolino grandi poteri mistici e spirituali[34], gli Sherbo considerano l'animale una creatura particolarmente anomala e ambigua, intermediaria tra diversi domini cosmologici[35].

3. Un animale 'agricolo'

Come accennato, la ricerca di Douglas ha dato spunto a una ricca analisi comparativa sul significato attribuito all'animale da altri popoli, dapprima nel bacino congolese, poi nel resto del continente. È stato così dimostrato come il mammifero figuri nelle narrazioni mitiche di numerosi gruppi etnici (Bakwiri, Bulu e Bamileke in Camerun[36], Gbaya in Ciad[37], Guru in Costa d'Avorio[38]), sia spesso oggetto di azioni rituali, come sacrifici e pratiche divinatorie[39], e molti popoli riconoscano all'animale poteri mistici e magici, in grado di proteggere da spiriti malvagi, antenati adirati o attacchi di stregoneria[40].

---

[31] Gli animali sono distinti tra: domestici (capre, pecore, maiali ecc.), che camminano sul suolo (anfibi, mammiferi, rettili), che volano (uccelli), che strisciano (serpenti) che nuotano (pesci), e insetti (a loro volta distinti in quattro categorie). Cfr. van Schalkwyk 2019, p. 242-243.
[32] Hammond-Tooke 1981, p. 133-134.
[33] Roberts 1995, 144.
[34] Boakye *et al*. 2014, p. 9.
[35] McComarck 1980, p. 116, cit. da Lewis, 1996, p. 524.
[36] Cfr. Paulian, Villiers, 1941.
[37] Dumoulin 2008, p. 2.
[38] Deluz 1994, cit. da Walsh, 2019, p. 12.
[39] In Camerun sono attestati oracoli chiamati *Ngam Ka*, con scaglie di pangolino nella regione di Yaoundé. Cfr. Cournarie, 1936, p. 37, cit. da Dumoulin 2008, p. 2.
[40] Soewu *et al*., 2019, p. 244. In Benin è stato riportato l'uso di scaglie di pangolino anche per incantesimi d'amore o per proteggere da colpi di pistola e ferite da taglio.

Si è visto come in numerosi gruppi etnici (Bembe, Mwera, Matumbi, Sangu, Chokwe[41], Dzimbawe[42]) il mammifero sia considerato un messaggero o rappresentante di dei, spiriti o antenati, da loro inviato dalla volta celeste, e il più delle volte gli siano associati concetti positivi, quali prosperità, salute, buona fortuna (anche se a volte, al contrario, è considerato un cattivo presagio, portatore di disgrazie[43]). È stato riconosciuto come i folidoti siano spesso collegate a figure eminenti, come guaritori/divinatori o guerrieri, e vengano sovente utilizzati per celebrare momenti di transizione, come riti iniziatici e funebri e feste della semina[44]. Si sono inoltre evidenziati simbolismi attribuiti all'animale tra diverse popolazioni e aree geografiche[45]: tra i Bembe e i Lega alla casa[46], tra i Lele e i Sangu ai gemelli, tra gli Edo all'inviolabilità, tra gli Yoruba alla forza[47], tra gli Ijo alla protezione[48]. L'associazione che sembra però prevalente è quella con i capi, massimi responsabili del benessere della comunità grazie al favore degli spiriti, e quindi alla fertilità dei campi e ai correlati fenomeni metereologici, ossia al sostentamento della collettività.

---

[41] Tra i Chokwe, situati principalmente in Zambia e Angola, il pangolino (chiamato '*nkaka*', parola che significa anche 'nonno') è associato agli antenati per via del suo scavare nei termitai (cfr. Dumoulin, 2008, p. 2) ed è usato per favorire la produzione di latte da parte delle puerpere, che indossano stringhe con scaglie dell'animale attorno al proprio seno (cfr. Kecskési 2016, p. 97).

[42] Tra gli Dzimbawe, il pangolino rappresenta un animale sacro, simbolo (come il leopardo) di lunga vita e di coraggio, in quanto appare difficile da uccidere. Scaglie di pangolino o pelli di leopardo sono così indossate da guaritori tradizionali durante funzioni cerimoniali, e si ritiene che essi possano così svolgere la propria funzione. Vesti con immagini di pangolino o di leopardo sono indossate dalle ragazze durante riti religiosi, e sono diffuse anche tra la gente comune, che le associa alla forza del proprio popolo e agli antenati (cfr. Manwa, Ndamba 2011, pp. 439-440).

[43] Tra i gruppi etnici di cacciatori-raccoglitori Mbuti (detti Pigmei) e Baka vige tra le donne incinte e i loro mariti il tabù alimentare del pangolino - associato, tra i primi, a un parto con sanguinamento (Ichikawa, 1987, p. 109), e tra i secondi a un disturbo addominale dei bambini (Soewu *et al*. 2019, p. 249). In Sudafrica, talvolta si ritiene che il mammifero sia usato dalle streghe per evitare la cattura, o per allungarsi la vita, altre volte si considera l'avvistamento dell'animale (generalmente ritenuto uno straordinario segno di fortuna) un nefasto presagio di disgrazie, come la morte imminente di un familiare (Baiyewu *et al.* 2018, p. 10).

[44] Kecskési 2016, p. 102.

[45] Ioan Lewis (1991) ha anche approfondito la questione relativa alle diverse specie prese in considerazione di volta in volta dalle varie popolazioni.

[46] Sia tra i Bembe che tra i Lega si ritiene che il pangolino mostri agli uomini come costruire la casa, giacché le sue scaglie rievocano le foglie che ricoprono i tetti delle capanne. Cfr. de Heusch, 1986, p. 63-64; Gossiaux 2000, pp. 180-182.

[47] Tra gli Yoruba della Nigeria, esso è percepito come un "eroe culturale", raffigurato su alcune maschere Gelede (che rappresentano scene di caccia in cui il cacciatore ha la meglio sul pangolino, simboleggiando probabilmente la capacità umana di affrontare il mondo al di fuori del villaggio; cfr. Nooter Roberts, 1995, p. 85) ed è collegato al mondo bellico, come dimostra il fatto che dal sangue della sua coda venga ricavato un rimedio tradizionale, chiamato '*oogon*', per incrementare la potenza dei guerrieri (cfr. Kecskési 2016, p. 102).

[48] Anderson, 2020, p. 67.

Il nesso tra i folidoti e condizioni climatiche legate al ciclo agricolo si palesa infatti in molte aree. Nel sud-est della Tanzania, il pangolino (*Manis temminckii*, generalmente chiamato *kakakuona*, "fratello che vede") è utilizzato da molti popoli (Bena, Makonde, Makua, Yao, Mwera, Matumbi, Ngindo[49]) in pratiche divinatorie (fig. 3) volte a predire l'esito del seguente anno di raccolto, oggetto recentemente di uno specifico studio[50].

Figura 3. H. Likonde, *Pangolin oracles*, Mwera, Tanzania, 1984, Museum Fünf Kontinente, Munich.

Tali riti (effettuati da un capo o da un anziano rispettato, sia maschio che femmina, assistito da un divinatore esperto), prevedono che il pangolino scelga tra uno degli oggetti posti dinanzi a esso (come prodotti agricoli, attrezzi contadini o

[49] In alcune di queste tribù (come tra i Mwera o i Matumbi), l'animale è considerato un messaggero degli antenati; in altre, come i Bena, è ritenuto rappresentare l'Essere Supremo (o forza impersonale che pervade ogni cosa) chiamato '*mulungu*'. Cfr. Culwick, Culwick, cit. da Kecskési 2016, p. 94.

[50] *Ivi*. Tra i Makonde, prima della cerimonia si canta una canzone in lingua kimakonde, che inizia in questo modo: "*Ng'aka yoo, ng'aka yoo/akatepea kumayembe/akatepea kumundu unahwa*" ossia "oh pangolino, oh pangolino/ inchinati davanti alla zappa/ se ti inchini davanti alla falce, morirai" (*Ivi*, p. 95). Tra i Mwera il rito si svolge in questo modo: gli uomini e le donne si pongono in due file separate, probabilmente una di fronte all'altra, e al centro è collocato un triangolo, in cui sono disposti i diversi prodotti vegetali, e ai cui angoli sono disposti una lancia, un arco con delle frecce e una pistola.
Il pangolino deve dapprima "scegliere" il prodotto da seminare l'anno successivo, dirigendosi verso di esso, quindi annunciare, con i suoi gesti, se l'anno dopo vi sarà pace o guerra, infine chiarire la presenza di streghe, dirigendosi verso qualcuna delle donne presenti, che in tal caso sarà processata (*Ivi*, p. 94). Tra gli Ngindo, il pangolino è utilizzato non per predire il raccolto, ma eventi nefasti, come siccità, carestia, guerra, malattie infantili; l'animale è infatti visto in senso negativo, e avvistarlo è considerato un cattivo auspicio (*Ivi*, p. 95).

armi), andandovi vicino o arrampicandocisi sopra[51]. Dopo il vaticinio, l'animale è riportato nel bosco e lasciato libero: uccidere un pangolino comporterebbe grandi disgrazie (siccità, incendi, epidemie, morti di bambini), cosicché anche le scaglie utilizzate nella medicina tradizionale, o come amuleti, sono prelevate da pangolini trovati morti nel bosco.

Tra i Sangu (o Rori), della Tanzania sud-occidentale, si ritiene che i pangolini (di Temminck, chiamati *inxaxa*) cadano dal cielo per volere degli antenati[52] e che, quando incontrano qualcuno nel bosco, lo seguano sino a casa. Al rientro al villaggio, sono quindi avvisati il capo e lo specialista rituale di quest'ultimo (*umunjajila munya mafunyo*), e l'animale, insieme ad alcuni membri della comunità e alla persona che lo ha trovato per prima, è recluso a casa di quest'ultima, dove si dà luogo danze a canzoni rituali, uguali a quelle effettuate per la nascita di dei gemelli[53]. Durante questo ballo, cui si ritiene che il pangolino prenda parte, sollevandosi sulle zampe posteriori, si afferma che l'animale possa piangere, il che è considerato un auspicio di buone piogge per l'anno seguente, mentre la mancanza di lacrime è considerata segno di siccità. Il rituale si conclude quindi con il sacrificio del pangolino[54], dopo il quale il soggetto che ha avvistato l'animale sarebbe sottoposto a un rito iniziatico per diventare divinatore a vita[55].

Anche tra i Sukuma, nella Tanzania settentrionale, il pangolino viene associato alla prosperità delle messi, e la presenza di un copioso numero di esemplari è associata a un anno di buon raccolto[56].

In Namibia e in Zimbawe il mammifero è venerato tra vari gruppi etnici, e utilizzato in rituali per promuovere la pioggia[57]. L'utilizzo del pangolino per

---

[51] *Ivi*, p. 97.

[52] Walsh 1996, p. 158.

[53] Non si hanno notizie certe sulla durata della reclusione: secondo alcune testimonianze essa dura due giorni, secondo altre tre settimane. *Ivi*, p. 159.

[54] Il rituale, che è stato riportato da Bilodeau, ma a cui non ha mai assistito direttamente un ricercatore, dovrebbe svolgersi in questo modo: la persona che ha incontrato il pangolino si recherebbe al fiume insieme a un gruppo di anziani, portando con sé una pecora, che sarebbe arrostita e la cui carne verrebbe condivisa tra gli astanti. Sarebbe quindi scavata una buca in cui verrebbe adagiato il manto della pecora e posto il pangolino, e che sarebbe poi ricoperta di terra, seppellendo l'animale vivo (mentre, secondo altre testimonianze il pangolino sarebbe ucciso, prima di venire sepolto. Alcune testimonianze, raccolte da Walsh e Bilodeau, fanno inoltre riferimento alla presenza, nel rituale, di vestiti di colore nero. Cfr. Bilodeau 1979, cit. da Walsh 1996 p. 159.

[55] *Ibid.*

[56] Tra i Sukuma si ritiene che l'animale porti fortuna, e che il suo avvistamento preluda a qualcosa di straordinario (cfr. JANGU 2012, p. 66). Scaglie di pangolino vengono indossate dai guaritori e utilizzate come ingrediente 'agente' magico (*chingira*) nella medicina tradizionale, anche per proteggersi da attacchi di serpenti e animali selvatici, per fertilizzare i campi (cfr. Wright 1954, p. 71) o, in riferimento alla difficoltà di rintracciarlo, per divenire invisibili (cfr. Cory 1949, p. 27). È stato inoltre riportato come un pangolino sia stato impalato e fatto marcire da un capo all'ingresso del villaggio, trattamento tradizionalmente riservato ai nemici uccisi in battaglia (cfr. Wright 1954, p. 71).

controllare le condizioni climatiche è proprio anche di molti gruppi etnici sudafricani (come i Pedi, gli Zulu, i Tonga o i Venda), tra cui si ritiene che l'animale venga giù dal cielo durante i temporali, essendo quindi collegato a tuoni e fulmini[58], che far gocciolare sangue dell'animale a terra, colpirlo con dei sassi, possa causare siccità e carestie[59], o ucciderlo durante la stagione delle piogge conduca a siccità[60]. Pozioni e amuleti a base di pangolini sono infatti adoperati pure per evitare la caduta di lampi, proteggere dagli incendi e garantire un aumento della produttività nella fattoria[61]. Tra i Bamasemola, sottogruppo Sotho, in Sudafrica, si ritiene invece che l'animale (chiamato '*thakadu*' e considerato un "bue con squame di ferro") insegni alle donne a coltivare i campi con le zappe, e agli uomini a usare le armi[62].

Figura 4. Danzatori rituali con copricapo Chiwara. Regione di Bamako, Mali. Foto di E. Elisofon, 1971, Smithsonian, National Museum of African Art, Washington.

---

[57] Bräutigam *et al*. 1994, p. 18-19. In Zimbawe il mammifero figurava anche sulla moneta da due dollari, coniata nel 1997 e rimasta in circolazione sino al 2009, anno in cui la valuta è stata abbandonata.
[58] Dato attestato tra Pedi (o Bapedi), Zulu, Tonga e Venda, che utilizzano l'animale per controllare le condizioni metereologiche. Cfr. Baiyewu *et al.* 2018, p. 10.
[59] Baiyewu *et al.* 2018, p. 10.
[60] *Ibid*. Dato riscontrato tra i Pedi (o Bapedi).
[61] Boakye *et al.*2015, p. 11.
[62] Kecskési 2016, p. 101.

Tra i Bamana (o Bambara) del Mali, il pangolino appare raffigurato, in combinazione con un'antilope e un oritteropo, nei copricapi rituali Chiwara (fig. 4), indossati da due ballerini (maschio e femmina) nel corso di una cerimonia tenuta nella stagione della semina, atta a propiziare la fertilità dei campi e delle donne, considerate connesse. Mentre l'antilope rimanda alla figura mitica di Chiwara (o Ciwara, un essere metà uomo metà antilope che avrebbe insegnato ai Bamana a coltivare la terra)[63], il pangolino e l'oritteropo, animali che scavano buche, sono considerati creature affini agli umani, da cui apprendere i segreti della terra[64]. E anche tra gli Ekpeye, come ricordato, il mammifero è celebrato in una festa della semina[65].

4. Un animale potente

Anche il collegamento dei pangolini alla sovranità (incarnata dal re o dal capo, o da una società detentrice dell'autorità) appare riscontrato in molte regioni, principalmente al centro e a sud del continente[66].

Tra i Lega (o Warega) del Kivu, sul pangolino vigeva tradizionalmente un divieto di caccia, e quando veniva trovato morto nella foresta, la sua carne era riservata ai membri di un'associazione detentrice dell'autorità (*Bwami*)[67], alcuni dei quali adoperavano un copricapo rituale simbolo del pangolino (fig. 5). La carne era suddivisa tra i presenti secondo la gerarchia di lignaggio e, dopo il pasto, tutti i commensali partecipavano a un bagno rituale volto a purificare dall'infrazione del divieto (*mweko*)[68].

---

[63] Dapena-Tretter, Pelton 2018, p. 88. Ogni animale ha la sua simbologia, e il pangolino rappresenta la crescita del miglio dal seme al germoglio.

[64] Werness 2003, p. 1.

[65] Roberts 1995, p. 144.

[66] Scrive de Heusch (1984, p. 146) che «l'association du pangolin et de la royauté traverse toute l'Afrique bantoue» e Douglas (1975, p. 10) che «the miracles of the pangolin need, for their full meaning to emerge, to be related to the cosmic themes of divine kingship and to the constitution of human nature and the planetary system».

[67] Biebuyck 1973, p. 224. Il sodalizio *Bwami*, che gioca un fondamentale ruolo politico e religioso nella società Lega, è ordinato in una gerarchia che si articola in vari sottoclan, ma la cui forma più diffusa presenta cinque gradi, distinti tra maschi e femmine, e caratterizzati da crescente prestigio sociale e nucleo di conoscenze. I gradi maschili sono: *kongabulunbu*, *kansilembo*, *ngandu*, *yananio* e *kindi*, e il copricapo di pangolino è utilizzato da membri del terzo e quarto grado, *ngamdu* e *yananio* (Biebuyck 1973, p. 73), associati all'animale per via della loro funzione sociale di riunire la comunità e mantenere la coesione sociale (de Heusch, 1986, p. 63). Il concetto di *bwami*, 'regalità', è diffuso tra i diversi gruppi etnici e politici del Kivu, e consiste in un'"idéologie du pouvoir forgée au cours de l'histoire par les groupes dirigeants et inculquée à la masse par les devins ou les conseillers des bami ('rois')", legata a miti sulle origini delle dinastie regnanti e a pratiche religiose (Bashikwabo 1979, p. 4).

[68] Biebuyck 1953, p. 910. Nota de Heusch (1986, pp. 55, 67) come sia tra i Lele che tra i Lega il sacrificio del pangolino assumesse un carattere sacrilego: i Lele infatti mostravano di vergognarsi

Figura 5. A sinistra, copricapo rituale di scaglie di pangolino utilizzato dai membri maschili di terzo e quarto grado (*ngandu* e *yananio*) della società *Bwami* dei Lega (Photo: Brooklyn Museum, New York).
Copricapo simili sono adoperati come segno di autorità e prestigio anche da capi o anziani membri di società di popolazioni limitrofe, come gli Ngombe (figura a destra; Smithsonian, National Museum of African Art, Washington,)

Anche tra gli Hemba (nel nord della Zambia) la carne del mammifero era riservata ai soli "maestri della foresta" (*nkum'okunda*), membri di una confraternita di tipo politico (e non religioso)[69]; mentre tra i Bushong (in Repubblica democratica del Congo), i folidoti erano simbolo di fertilità e sovranità, considerati dotati di poteri spirituali e, tradizionalmente, chi li uccideva doveva consegnarli al re[70].

Tra i Tabwa (o Lungu o Rungu) e i Luba (o Baluba), si riteneva che il pangolino (di Temmnick, chiamato *nkaka*) fosse dotato di grande forza (tanto che tra i Tabwa si affermava che fosse lui, e non il leone, il re degli animali)[71]. Il mammifero era quindi oggetto di sacrificio, e le sue scaglie, considerate forti e resistenti, erano utilizzate in riti magico-religiosi[72] e come medicina.

---

nell'uccidere il 'capo', vero rappresentante degli spiriti, e i Lega lo mangiavano "avec un étrange melange de cérémonialisme et de répugnance", riparando poi a tale atto con il bagno purificatore.

[69] Il divieto di cattura riguarda il leopardo e l'aquila, simboli di autorità, e il pangolino gigante e l'oritteropo. Il veto sui due formichieri è spiegato, tra l'altro, con il loro dare alla luce un cucciolo per volta, aspetto che li assimila agli umani; pare quindi condivisa una delle interpretazioni dell'animale da parte dei Lele (de Heusch 1986, p. 60 - 62). Scrive de Heusch (1984, p. 140): "en formalisant quelque peu la pensée Hamba […], on peut dire que le chef est l'homologue du léopard dans le monde des hommes, comme le pangolin, voire l'oryctérope, sont les représentants du monde humain en forêt".

[70] Kecskési 2016, p. 92-94.

[71] Roberts 1995.

[72] Roberts 2013, p. 75.

Pure tra i vicini Luba (o Baluba) l'animale era oggetto di sacrificio[73]: il termine *nkaka* indicava inoltre un disegno di triangoli isosceli, che rimandava simbolicamente alle scaglie del mammifero, e che, oltre a trovarsi in forma di scarnificazione sul seno delle donne, o su vari oggetti rituali (come vasi per ospitare gli spiriti ancestrali nel santuario di famiglia, o maschere o i copricapi utilizzati dai divinatori durante gli stati di possessione[74] [fig. 6]), era raffigurato sugli emblemi reali, in cui si riteneva risiedere lo spirito del sovrano[75], come i manici delle asce, o i poggiatesta per ispirare sogni. Tra i Lele, come si è visto, il pangolino veniva chiamato *kum*, capo.

Figura 6. A sinistra, maschera associata alla società segreta *mbudye*, che celebra i caratteri mistici della regalità Luba, i cui triangoli richiamano le scaglie del pangolino (cfr. Roy 2002, p. 53). A destra, copricapo dei divinatori (*bilumbu*) Luba e Tabwa, Repubblica democratica del Congo, il cui motivo triangolare ricorda anch'esso le scaglie del pangolino (foto di M. Nooter Roberts, 1988).

[73] *Ibid.*

[74] Roberts 1996, p. 124. Tali copricapi, la cui finalità è di catturare e trattenere lo spirito dentro l'operatore rituale, proteggendolo come fa il pangolino arrotolandosi su sé stesso (Nooter Roberts - Roberts 1996, p. 104), sono utilizzati anche dai membri della società *Mbudye*, associazione Luba finalizzata al mantenimento e alla trasmissione della memoria collettiva, i quali (aiutandosi con una tavola di legno adornata con spilli e perline, su cui sono incisi degli ideogrammi, chiamata *lusaka*) narrano la storia della corte, la lista dei re, le migrazioni della tribù, alcuni aspetti esoterici della cultura Luba. Cfr. Roberts, Roberts 1997, p. 33.

[75] Roberts 2013, p. 75.

Tra vari gruppi etnici in Malawi, gli animali (chiamati *ngaka*) e associati a fertilità e immortalità, potevano tradizionalmente essere mangiati solo dai re[76]; in Mozambico i folidoti sono considerati segno di prosperità o di carestia, e si ritiene che possano conversare con i capi[77], e tra alcuni gruppi etnici, come gli Herero, sono venerati come sacri e associati ai sovrani[78].

Tra gli Shona (diffusi tra Zimbabwe, Zambia e Mozambico) tradizionalmente chi trovava un pangolino (chiamato'*haka*' o '*harakabvuka*') doveva consegnarlo al sovrano, assicurando in tal modo il benessere dell'intera comunità (anche in anni recenti al presidente Robert Mugabe sarebbero stati consegnati svariati pangolini)[79]. Solo al re e ai leader locali era concesso di cibarsi della carne di pangolino, e vigeva pertanto un divieto di caccia di quest'animale, la cui infrazione si riteneva scatenasse l'ira degli antenati. Sembra che avvistare un pangolino sia tuttora considerato un miracolo, di ottimo auspicio sia per la persona coinvolta (la quale vivrebbe una vita lunga e piena), che per il capo[80].

Similmente, tra i Venda e gli Tswana[81], in Sudafrica, quando qualcuno avvista un pangolino lo porta al sovrano, ricevendo un trattamento speciale dal leader e dall'intera comunità[82]. Si svolge quindi una cerimonia a casa del leader, che utilizzerà scaglie dell'animale per conservare il potere[83].

Sempre in Sudafrica, tra i Sotho, come accennato, il mammifero è mangiato dal re come forma di medicina, anche legata all'invocazione della pioggia[84]. Tra i Lobedu, invece, tale pratica appare declinata al femminile, giacché, tradizionalmente, chiunque ne trovasse un esemplare doveva consegnarlo alla "rain queen", la quale, assumendo una pozione con parti del corpo dell'animale, avrebbe fatto in modo che piovesse[85].

Tra gli Edo, in Nigeria (popolazione tra cui la centralità dei folidoti è testimoniata dalla raffigurazione di tali animali, o delle loro scaglie, su molteplici manufatti artistici[86]) il pangolino è invece associato ai capi città (*eghaevbho n'ore*), tradizionalmente in disaccordo col sovrano (*Oba*). Prima dell'importazione della

---

[76] Tra alcune tribù, come gli Yao, l'animale è però associato a cattivi presagi. Cfr. Morris 2000, p. 219-220.
[77] Bräutigam *et al*. 1994, p. 17.
[78] In una canzone, il pangolino è simbolo del capo Munjuku II. Cfr. Alnas 1989, p. 291.
[79] Duri, 2019, cit. da Walsh 2019, p. 216.
[80] Taringa 2014, p. 13.
[81] Tra gli Tswana si ritiene che, se il pangolino è trasportato in un sacco dietro la schiena, l'animale possa sporgersi e succhiare il cervello del portatore tramite le orecchie (Baiyewu *et al.* 2018, p. 10).
[82] *Ibid.*
[83] Boakye *et al.* 2015, p. 11.
[84] Hammond-Tooke 1981, p. 133-134.
[85] Krige, Krige 1943, p. 274, cit. da Kecskési 2016, p. 97.
[86] Immagini di pangolini si ritrovano su bassorilievi di guerrieri, copricapi di *Oba* e *Iyoba*, statue, incisioni, cofanetti intagliati, ecc.

flanella rossa europea, tali governanti indossavano infatti i vestiti realizzati con scaglie dell'animale, e ancora oggi il loro copricapo (*ododo*) e abito cerimoniale (*orufanran*) sono caratterizzati da una sovrapposizione di pezzetti di stoffa, che ricordano le squame del mammifero[87], e scaglie sono adoperate come ornamento per arricchire vestiti, come segno di opulenza[88] (fig. 7). Per via della sua posizione difensiva (sebbene percepita come un segno di vergogna o timidezza)[89], il mammifero è infatti simbolo di inviolabilità, e intesse una relazione con il leopardo, emblema del potere regale e sacrale dell'*Oba*[90]: il pangolino è infatti considerato l'unico animale che tale felino non possa uccidere[91]. Tra gli Anyi della Costa d'Avorio, infine, un mito racconta che i consiglieri del re si consultassero con un "antenato del pangolino"[92].

Figura 7. Capi che entrano nel palazzo dell'*Oba*, la cui veste cerimoniale richiama le scaglie del pangolino. Africa Online Museum

[87] Ezra 2000, p. 283.
[88] Soewu, Sodende 2015, p. 5.
[89] Ben-Amos 1975, p. 245.
[90] Picton 1997, p. 22.
[91] Ben-Amos 1995, p. 97.
[92] Dumoulin 2008, p. 1.

5. L'animale obliquo

Il dibattito storico-religioso, antropologico e storico-artistico sul simbolismo animale è stato e continua a essere importante e prolifico.

Al pari di altre religioni facenti riferimento a entità extraumane teriomorfe (come quella egizia, hindu, greca arcaica o dei cacciatori paleolitici – per cui si è parlato di un vero e proprio *pantherion*[93]), nelle culture africane le rappresentazioni animali non fungono da mere raffigurazioni del mondo naturale, ma veicolano significati metaforici, talvolta (come nei copricapi Chiwara o Komo) uniti tra loro in complesse combinazioni[94]. Insieme ad altri tipi di motivi e disegni, esse fungevano infatti, in società tradizionalmente orali, da segni codificati atti a veicolare le identità culturali e la memoria collettiva[95].

Specifici animali rinviano a determinate nozioni cosmologiche come segni di potere, forza o armonia, e spesso sono rappresentati come figure mitologiche, veicolando, per esempio, nelle cosmogonie, il passaggio dal caos primordiale al cosmo abitabile[96]. Gli animali servono a definire l'umanità tramite i suoi limiti esterni: quello inferiore, della natura priva di intelligenza e civiltà, e quella superiore, o soprannaturale[97], ed essendo parte di un cosmo definito e gerarchicamente ordinato, ricadono, al pari di altri elementi naturali, in precise sfere di dominio: spaziale (come terra, acqua, cielo), esistenziale (come mondo visibile e invisibile), temporale (come giorno e notte)[98].

Alcune creature (come il camaleonte, il perioftalmo, l'oritteropo, la rana, la tartaruga, il pitone e, appunto, il pangolino) evadono tali categorizzazioni, ritrovandosi in una condizione di liminalità, caratterizzata dal paradosso "of being *both* this *and* that"[99], e spesso sono considerati metafore di individui di potere a cavallo tra il mondo sensibile e quello spirituale[100].

---

[93] Bogaevskii 1934, cit. da Lévêque, 1991, p. 9.

[94] Curnow 2018, p. 60 ss. Tale tesi, seppure ampiamente sostenuta in dottrina, non è comunque incontrastata: in uno studio sulla medicina tradizionale in Malawi, Brian Morris sostiene che piante e animali siano visti come "real entities, not simply pegs for symbolic forms or hierophanies of the spirit, and that they are thus believed to have inherent powers and causal agency" (Morris 1997, p. 81). Più che un'impostazione spiritualistica, che fa della materia inerte un semplice ricettacolo di forze superiori, vi sarebbe dunque un'impostazione vitalistica, secondo cui la natura avrebbe una propria intrinseca forza e potere.

[95] Nwafor 2019, p. 117.

[96] Olupona 1993, p. 5.

[97] Ben-Amos 1975, p, 243.

[98] *Ibid.*

[99] Turner 1977, p. 37.

[100] Scrive la storica dell'arte Kathy Curnow che in Africa rappresentazioni di animali liminali "often refer to persons of power who straddle this human world and the spiritual world", come re, sacerdoti e streghe. Cfr. Curnow 2018, p. 63. Nella cultura Igbo, il camaleonte e la tartaruga rappresentano messaggeri divini che avvertono l'uomo della sua morte imminente. Cfr. Udechukwu 2019, p. 111.

Come ha chiarito Mary Douglas, le tassonomie culturali tramite cui la realtà viene filtrata e rielaborata a livello sociale non possono coprire l'infinita multiformità dell'esperienza, e gli esseri che non rientrano nelle classificazioni cognitive ordinarie possono essere ignorati, o divenire oggetto di particolare attenzione e attribuzione di significati simbolici. E, com'è stato visto, tra molti popoli la cifra del pangolino risulta proprio essere questa: quella di una creatura in bilico tra vari domini ontologici: diverse categorie naturali, animali e umani, natura e cultura, vivi e morti, luce e oscurità, mondo ordinario e mondo spirituale[101].

Da un lato, infatti, le caratteristiche dell'animale (l'essere ricoperto di scaglie, ma il dare alla luce cuccioli e non uova; l'essere un animale terrestre, che però nuota e si arrampica sugli alberi, talvolta dormendo con la coda ancorata ai rami) paiono farlo oscillare tra i rettili e i mammiferi, tra gli animali d'acqua, di terra e d'aria e renderlo sfuggente a ogni categorizzazione. Dall'altro, esso manifesta peculiarità - il dare alla luce un figlio per volta, il non fuggire ma avvilupparsi su sé stesso, l'erigersi sulle zampe posteriori, il manifestare emozioni, il "coltivare" la terra - che lo avvicinano agli umani – e, in questo senso, talvolta (come tra i Lega, i Bembe e gli Yoruba) ricopre un ruolo 'pedagogico', quello di un soggetto che insegna come fare la casa o trasportare i bambini sulla schiena. Infine, il pangolino viene considerato fluttuare tra terra e cielo, mondo visibile e invisibile, venendo collegato tanto a spiriti, antenati o divinità, quanto alla stregoneria.

Nelle società africane alle persone e agli esseri viventi liminali è accordato uno status ambivalente: possono infatti suscitare tanto un senso di disturbo o disgusto, collegato alla percezione di una minaccia dell'ordine sociale, quanto attrazione e fascino. Come ha notato il filosofo nigeriano Elvis Imafidon, se infatti, da un lato, le tradizioni africane tendono a stigmatizzare profondamente quei "queer beings" come sospetti, ambigui, anormali[102], dall'altro a essi sono spesso associati poteri mistici e spirituali, legati alla capacità di spaziare tra i confini del mondo visibile e invisibile, ed è accordato loro un alto status sociale. La loro singolarità può essere tanto segno di maledizione o di oscuro presagio, quanto manifestazione di una presenza spirituale o divina, e dunque fortunata premonizione, e spesso i due aspetti convivono, in una costante oscillazione.

A categorie generalmente marginalizzate in quanto considerate liminali e ambivalenti (come albini, nani, gemelli, ermafroditi) sono infatti sovente affidate mansioni di tipo religioso, in quanto ritenute capaci di comunicare con il mondo invisibile[103]. Allo stesso modo, figure eminenti e rispettate, come guaritori e divinatori, devono il proprio ruolo proprio alla capacità di attraversare i confini del mondo ordinario e spirituale. Similmente al pangolino, talvolta considerato latore di

[101] Scrive de Heusch (1986, p. 56) che l'animale rappresenta infatti un «véritable résumé de l'univers».
[102] Imafidon 2019, p. 38.
[103] "Mostri sacri" come albini, nani e pigmei occupavano per esempio ruoli di prestigio nella corte del regno congolese di Loango (de Heusch 2000, pp. 39-51).

oscuri presagi, forieri di disgrazie[104], è accordata la funzione di interlocutore tra regni diversi, proprio in virtù della natura ibrida che gli si riconosce.

6. Il re degli animali

Com'è stato visto, tra i variegati e complessi simbolismi attribuiti al pangolino dalle varie popolazioni africane, le due associazioni fondamentali sono quelle alla fertilità (agricola, ma anche umana) e alla sovranità. E si tratta di due simbolismi connessi, in quanto il capo è il responsabile del benessere della propria comunità, del suo mantenimento e della sua crescita.

In molti gruppi etnici il pangolino è consegnato come dono al sovrano, a volte venendo rilasciato dopo lo svolgimento di un'azione rituale, altre sacrificato, e in numerose popolazioni solo ai capi, o agli affiliati a società detentrici del potere, è permesso cibarsi dell'animale. Tale atto rituale – che può essere letto, sulla scorta di Tempels, come un "rimedio magico" (*bwami*) atto a potenziare la forza vitale del capo[105], o, seguendo de Heusch[106], come una drammatizzazione della morte e rinascita del re, che rinsalda il suo rapporto con le forze cosmiche di cui egli è rappresentante terreno, o ancora come una forma di "magia simpatica" volta ad appropriarsi dei poteri ritenuti propri dell'animale – si presta a diverse interpretazioni. Pur nell'eterogeneità degli scopi espressi (assicurare la pioggia, garantire caccia e fertilità, rinsaldare legami sociali), esso appare comunque primariamente finalizzato a rinnovare e consolidare il potere, dando nuova linfa al capo e quindi alla comunità a lui correlata.

In numerose cosmologie africane, il pangolino (così come il leopardo, il leone, l'elefante), sarebbe dunque simbolo del re, dispensatore e responsabile del benessere, della prosperità e della fertilità della comunità, grazie al suo rapporto con gli spiriti, e quindi con l'indomato elemento naturale. Ciò pone una domanda: può un animale ibrido, ambiguo e liminale per eccellenza assurgere a rappresentazione dell'assoluta centralità del potere sovrano?

Per rispondere a tale interrogativo, pare necessario addentrarsi nella cosmologia generalmente considerata propria delle religioni africane e nel ruolo in essa rivestito dal capo e dagli spiriti. Com'è stato spesso sostenuto[107], in alcune

---

[104] Anche in Cina si ritiene che avvistare l'animale possa condurre sia a immense fortune che a tremendi disastri. Cfr. Wang *et al.* 2021, p. 5.

[105] Tempels 2005, p. 55.

[106] De Heush, che analizza la funzione rituale del sacrificio in Africa in rapporto alla sovranità sacra, afferma che il sacrificio del pangolino simboleggia "la plus singulière des institutions sacrificielles: la mise à mort rituelle des rois" (1984, 147).

[107] Scrive Morten Nielsen (2015, p. 60) che "in many if not most societies across sub-Saharan Africa, human life continues to be guided by an understanding of the universe as animated by spiritual forces,

culture africane la realtà appare infatti distinta tra il mondo visibile e tangibile, teatro dell'azione dei viventi, e quello invisibile e spirituale, popolato da una serie di esseri extraumani gerarchicamente ordinati (Essere Supremo, divinità, antenati, spiriti), in grado di manifestarsi e influenzare costantemente e pienamente l'esistenza sensibile. La religione pare quindi abbracciare, in modo olistico, ogni ambito dell'esistenza, senza separazione tra pubblico e privato[108]. Il valore di ogni norma e codice di condotta si fonda dunque su un'origine sovrannaturale, in cui le violazioni vengono a caratterizzarsi quali pericolose infrazioni di un ordine cosmico, destinate a ripercuotersi sull'intera comunità[109].

Per mantenere l'equilibrio tra mondo sensibile e degli spiriti - fonte in ultima istanza dell'armonia e della forza vitale della comunità -, risulta pertanto fondamentale il mantenimento di un canale di comunicazione tra gli uomini e il mondo invisibile, tramite il rispetto dell'azione rituale. E i rappresentanti di tali spiriti nel mondo terreno sono in primo luogo i leader, capi e re, seguiti poi da "operatori dell'invisibile" come divinatori, guaritori o anche operatori rituali dediti a pratiche di magia nera. Inoltre, nell'area congolese la realtà è distinta tra il mondo umano del villaggio, con gli animali domesticati e le colture, e quello della foresta – pericoloso, caotico, ma anche colmo di opportunità, da cui dipende la vita della comunità, quali animali selvatici e piante medicinali. Tali regni, in via teorica separati, sono in realtà intimamente connessi, giacché l'ordine dello spazio umano trae segretamente linfa

---

which are knowable only through by their effects", giacché la realtà "contains not merely the visible realm but, equally, an invisible world 'distinct but not separate from the visible one, that is home to spiritual beings with effective powers over the material world". Afferma Jaco Beyers (2010, p. 2): "the universe consists of two spheres, the one being visible and the other invisible. The visible world is creation as we perceive around us. The invisible world is the residing place of God, the ancestors and all the spirits and powers".
Secondo Stephen Ellis e Gerrie ter Haar (2007, p. 387) la regione dell'Africa sub-sahariana "is best considered as a belief in the existence of an invisible world, distinct but not separate from the visible one, that is home to spiritual beings with effective powers over the material world".

[108] Speitkamp 2010, p. 44. Scrive Lugira (2009, p, 17) che i seguaci delle religioni africane "make no distinction between religion and other aspects of their lives. Their beliefs are so closely bound to their culture that religion and culture are one". Afferma, inoltre, Yelpaala (1983, p. 374) che "all the supernatural and cosmic forces exhibit and mantein an intricate, delicate, and mysterious balance with their normative and functional inter-relationship, harmonized into a set of coherent and non-contradictory higher norms, prohibitions, and prescriptions to human beings".

[109] Si ritiene che la conformità, a livello individuale, della propria morale e condotta quotidiana al volere degli antenati si rispecchi in longevità, assenza di malattie, prosperità, mentre, al contrario, eventuali infrazioni vengano punite con malattie, morti improvvise, rovine finanziarie o altre disgrazie. A livello collettivo, l'aderenza o meno al rispetto dell'ordine morale e rituale può invece tradursi, in positivo, in prosperità e abbondanza, mentre in negativo in epidemie, siccità, carestie, ecc. Cfr. Ayttey 1991, p. 37, 161.

proprio da quella selva indefinita, perigliosa e brulicante di energie, terreno degli spiriti[110].

Di nuovo, il massimo responsabile della mediazione tra questi due elementi è il soggetto a cui la comunità riconosce un ruolo di guida e preminenza. Il re presiede e definisce un dato spazio e consorzio umano, sottraendolo al caos e alla potenziale violenza dell'indeterminato, ma la fonte del suo potere deriva da fuori, da quello spazio potente e pericoloso, terreno della natura incontaminata e degli spiriti, che si estende al di là di quella soglia.

Il ruolo del capo è quindi intimamente spirituale e religioso: egli si situa al vertice della comunità umana in quanto rappresentante delle forze cosmiche del regno invisibile e, in virtù della sua forza vitale, è in grado di muoversi tra mondo terreno e spirituale, tra viventi e antenati, tra cultura e natura. Lungi dal rifuggire la paradossale, spiazzante esperienza di oscillazione dentro e fuori il *limen* - quella 'liminalità' descritta da Turner quale "fruitful darkness"[111], caratterizzata, come si è detto, da una condizione di "essere e non essere allo stesso tempo"[112], di cui il pangolino è metafora – tale trasversalità sembra costituire l'origine e il nucleo del suo potere. L'oscuro, indeterminato caos delle origini, teoricamente relegato alla selva, è quindi fondamento dell'architettura civica e razionale della comunità umana, e trasmette la sua potenza tramite la figura sovrana, posta al vertice degli uomini in quanto espressione del rappresentante terreno delle invisibili forze spirituali.

E il pangolino, simbolo vivente di tale circolo, suggella e rinsalda potentemente tale vincolo tra gruppo umano e spiriti, visibile e invisibile, cultura e natura.

---

[110] Scrive Packard (1981, 4) a proposito dei Bashu che "the continuity and the production of the homestead depends on the performance of certain ritual actions that mediate between these two worlds and bring them in contact in specific occasions".
[111] Turner 1970, p. 110.
[112] DaMatta 2017, p. 154.

Riferimenti bibliografici

Aisher, A.
- "Scarcity, Alterity and Value: Decline of the Pangolin, the World's Most Trafficked Mammal", *Conservation and Society* vol. 14, n. 4, 2016, pp. 317-329

Alnaes, K.
- "Living with the past: The Songs of the Herero in Botswana", *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 59, n. 3, 1989, pp. 267-299

Anderson, M. G.
- "Of Figures, Spirits and Shrines", in C. Petridis (ed.) *Speaking of Objects: African Art at the Art Institute of Chicago*, Chicago: Art Inst of Chicago, 2020, pp. 60-67

Ayittey, G.
- *Indigenous African Institutions*, New York: Brill Nijhoff, 1991

Baiyewu, A. O., Boakye, M. K., Dalton, D., Kotze, A., Jansen, R.,
- "Ethnozoological Survey of Traditional Uses of Temminck's Ground Pangolin (*Smutsia temminckii*)", *South Africa, Society and Animals*, 26, n. 2, 2018, pp. 1-20

Bashikwabo, C.
- "Notes sur l'origine de l'institution do 'bwami' et fondements du pouvoir politique au Kivu oriental", *Les cahiers du CEDAF*, 1979, pp. 4-17

Ben-Amos, P.
- "Men and Animals in Benin Art", *Man New Series*, vol. 11, n. 2, 1976, pp. 243-252
- *The Art of Benin*, London: Smithsonian, 1995

Beyers, J.
- "What is Religion? An African Understanding", *HTS Theological Studies*, vol. 66, n. 1, 2010, pp. 1-8

Biebuyick, D.
- "Repartition des droits du pangolin chez les Belega", *Zaire*, n. 7, vol. 8, 1953, pp. 899-934
- *Lega Culture. Art, Initiation and Moral Philosophy among a Central African People*, Berkley - Los Angeles: University of California Press, 1973

Bilégué, A. R.
- "La speranza nella cultura africana", *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, vol. 17, 2016 https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/angele-rachel-bilegue-01

Bilodeau, J.
- *Sept Contes Sangu dans leur Contexte Culturel et Linguistique. Elements de Phonologie du Sangu, Langue Bantou de Tanzania. Textes des Contes avec Traduction et Notes.* Thèse de Doctorat de Troisième Cycle, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris, 1979

Boakye, M. K., Pietersen, D. W., Kotzé, A., Dalton, D. L., Jansen, R.
- "Ethnomedicinal use of African pangolins by traditional medical practitioners in Sierra Leone", *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 2014, pp. 1-10
- "Knowledge and Uses of African Pangolins as a Source of Traditional Medicine in Ghana", *PLoS ONE*, vol. 10, n. 1, 2015, pp. 1-14

Bostoen, K.
- "The Bantu Expansion: Some Facts and Fiction". in M. Crevel, P. Muysken (eds.) *Language Dispersal, Diversification, and Contact*, Oxford: OUP, 2020, pp. 227-39

Bräutigam, A., Howes, J., Humphreys, T., Hutton, J.
- "Recent Information on the Status and Utilization of African Pangolins", *Traffic Bullettin*, vol. 15 n. 1, 1994, pp. 15-22

Brown, R. W.
- *The Composition of Scientific Words*, Washington: Smithsonian, 1965

Challender, D. W. S., Sas-Rolfes, M., Ades, G. W. J., Chin, J. S. C., Sun, N. C., Chong, J. L., Connelly, E., Hywood, L., Luz, S., Mohapatra, R. K., de Ornellas, P., Parker, K., Pietersen, D. W., Roberton, S. I., Semiadi, G., Shaw, D., Shepherd, C. R., Thomson, P., Wang, Y., Wicker, L., Wu, S. B., Nash, H. C.
- "Evaluating the feasibility of pangolin farming and its potential conservation impact", *Global Ecology and Conservation* n. 20, 2019, pp. 1-15

Cory, H.
- "The ingredients of magic medicines", *Africa*, vol. 19, n. 1, 1949, pp. 13-32

Cournarie, P.
- "Notes sommaires sur les pra-tiques divinatoires des populations de la région de Yaounde", *Journal de la Société des Africanistes*, vol. 6, n. 1, 1936, pp. 35-39

Culwick, A.T., Culwick, G.W.
- *Ubena of the Rivers*, London: George Allen & Unwin, 1935

Curnow, K.
- *The Bright Continent: African Art History*, Cleveland: Cleveland State Univ., 2018

DaMatta, R.
- "Individuality and liminarity: some considerations concerning rites of passage and Modernity", *VIBRANT - Vibrant Virtual Brazilian Anthropology*, vol. 14, n. 1, 2017, pp. 149-163

Dapena-Tretter, A., Pelton, E.
- "African Art at The Kreeger Museum. Validating a Collection and Its Historic Stakeholders", *Collections: A Journal for Museum and Archives Professionals*, vol. 14, n. 1, 2018, pp. 63-93

de Heusch, L.
- *Mythes et rites bantous, Tome 1: Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, Paris: Gallimard, 1972
- "La capture sacrificielle du pangolin en Afrique central", *Systèmes de pensée en Afrique noire*, vol. 6, 1984, pp. 131-147
- *Le sacrifice dans les religions africaines,* Paris: Gallimard, 1986
- *Le roi du Kongo et les mostres sacres*, Paris: Gallimard, 2000

de Heusch, L., Douglas, M., Lewis, I. M.
- "Hunting the Pangolin", *Man. New Series*, vol. 28, n. 1, 1993, pp. 159-166

Deluz, A.
- "Incestuous fantasy and kinship among the Guro", in S. Heald, A. Deluz (eds.), *Anthropology and Psychoanalysis: An Encounter through Culture. Routledge*, London - New York: Routledge, 1994, pp. 40-53

Douglas, M.
- "Animals in Lele religious symbolism", *Africa. Journal of the International African Institute*, vol. 27, n. 1, 1957, pp. 46-58
- *Implicit Meanings: Selected Essays in Anthropology*, London: Routledge, 1975
- *Purezza e pericolo*, Bologna: Il Mulino, 2001, (ed. or. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth: Penguin Books, 1966

Dumoulin, P.
- "Une peinture de pangolin dans la Tassili n'Azjer?", *Les Cahiers de l'AARS*, vol. 12, 2008, pp. 1-3

Duri, F.T.P.
- "Development discourse and the legacies of pre-colonial Shona environmental jurisprudence: pangolins and political opportunism in independent Zimbabwe", in M. Mawere (ed.) *Underdevelopment, Development, and the Future of Africa*, Bamenda (Cameroon), 2017, pp. 435-460

Ellis, S., ter Haar, G.
- *Worlds of Power: Religious Thought and Political Practice in Africa*, Oxford: Oxford University Press Inc, 2007

Ezra, K.
- *Royal Art of Benin: The Perls Collection in the Metropolitan Museum of Art*, New York: Metropolitan Museum of Art, 2000

Gossiaux, P. P.
- "Le Bwamè du Léopard des Babembe (Kivu-Congo). Vivre en Léopard, mourir en homme", in L. Bodson (éd.), *Ces animaux que l'homme choisit d'inhumer. Contribution à l'étude de la place et du rôle de l'animal dans les rites funéraires*, Liège, 2000, pp. 169-269

Hammond-Toke, W. D.
- *Boundaries and beliefs: the structure of a Sotho worldview*, Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1981

Hitchcock, R.
- "Subsistence Hunting and Special Game Licenses in Botswana", *Botswana Notes and Records*, vol. 28, 1996, pp. 55-64

Ichikawa, M.
- "Food restrinctions for the Mbuti Pygmies, Estern Zaire", *African Study Monographs*. *Supplementary issue*, n. 6, 1987, pp. 97-121

Imafidon, E.
- *African Philosophy and the Otherness of Albinsm. White Skin, Black Race*, London: Routledge, 2019

Jangu, M. H.
- *Healing Enviromental Harms: Social Change and Sukuma Traditional Medicine on Tanzania's Extractive Frontier*, Dissertation in Natural Resources and Environment, University of Michigan 2012, https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/ 2027.42/93827/ mjangu_1.pdf?sequence =1

Kecskési, M.
- "Pangolin Oracles in Southern Tanzania with Notes on Other Roles Played by the Scaly Anteater in Africa", *Tribal Art*, vol. 20, n. 2, 2016, pp. 92-103

Krige, J. D., Krige, E. J.
- *The Realm of the Rain – Queen. A Study of the Pattern of Lovedu Society*, London, New York: Oxford University Press, 1943

Lévêque, P.
- *Bestie, dei e uomini. L'immaginario delle prime religioni*, Roma: Editori riuniti, 1991 (ed. or. *Bêtes, dieux et hommes: l'imaginaire des premières religions*, Paris: Messidor-Temps actuels, 1985)

Lewis, I. M.
- "The Spider and the Pangolin", *New Series*, vol. 26, n. 3, 1991, pp. 513-525
- *Religion in Context: Cults and Charisma*, Cambridge: Cambridge UP, 1996

Lugira, A. M.
- "African Traditional Religion", in J. O'Brien, M. Palmer (eds.) *World Religions*, 1, New York: Chelsea House Publications, 2009

Manwa, L., Ndamba, G. T.
- "The Language of Dress among the Subcultural Group of the Dzimbabwe People in Masvingo, Zimbabwe", *Journal of Emerging Trends in Educational Research and Policy Studies*, 2011, vol. 2 n. 6, pp. 436-442

McComarck, C.
- "Proto-social to adult: a Sherbo transormation", in C. McComark, M. Strathern (eds.), *Nature, culture and gender*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980

Miguel, P. F.
- *Kijila. Per una filosofia Bantu*, Bari: Edlico, 1987

Morris, B.
- "The powers of nature", *Anthropology & Medicine*, vol. 5, n. 1, 1998

- *The Power of Animals: An Ethnography*, London: Routledge, 2000
- *Animals and Ancestors. An Ethnography*, London: Routledge, 2000

Nielsen, M.
- "Invisible Worlds. Sub-Saharan African Cosmologies in a Contemporary Perspective", in M. J. Holm, M. M. Kallehauge (eds.) *Africa. Architecture, Culture, Identity*, Louisiana: Louisiana Museum of Modern Art, 2015, pp. 59-62

Nooter Roberts, M.
- *Animals in African Art: From the Familiar to the Marvelous*, New York: Museum for African Art, 1995
- "The King is a Woman. Shaping Power in Luba Royal Arts", *African Arts*, vol. 46, n. 3, 2013, pp. 68-81

Nooter Roberts, M., Roberts, A. F.
- *Memory: Luba Art and the Making of History*, Munich: Prestel Pub, 1996
- *Luba*, New York: Rosen Pub. Group, 1997

Nwafor, M. J. U.
- "Significance of Animal Motifs in Indigenous Uli Body and Wall Paintings", *Mgbakoigba, Journal of African Studies*, vol. 8, n. 1, 2019, pp. 117-133

Olupona, J. K.
- "Some Notes on Animal Symbolism in African Religion and Culture", *Anthropology and Humanism*, vol. 18, n. 1, 1993, pp. 2-44

Opoku, K.
- "Animals in African mythology", in P. Waldau, K. C. Patton (eds.) *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*, New York: Columbia University Press, 2006, pp. 351-359

Oppenheim, C. E.
- "Nelson Mandela and the Power of Ubuntu", *Religions,* vol. 3, 2012, pp. 369–388

Packard, R. M.
- *Chiefship and Cosmology: An Historical Study of Political Competition*, Bloomington: Indiana University Press, 1981

Partin, C.
- "Etymologia: Sunda Pangolin", *Emerg Infect Dis*, vol. 27, n. 7, 2021, p. 1810

Paulian, R., Villiers, A.
- "Folklore animalier chez les Bakwiris", *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, vol. 2, 1941, pp. 103-111

Picton, J.
- "Edo Art, Dynastic Myth, and Intellectual Aporia", *African Arts*, vol. 30, n. 4, 1997, pp. 18-25

Pietersen, D., Jansen, R., Swart, J., Kotze, A.
- "A conservation assessment of Smutsia temminckii", in M. F. Child, L. Roxburgh, E. D. Linh San, D. Raimondo, H. Davies-Mostert (eds.) *The Red List of Mammals of South Africa, Swaziland and Lesotho*, Pretoria: South African National Biodiversity Institute and Endangered Wildlife Trust, 2016

Pouydebat, E.
- *Atlas de zoologie poétique*, Paris: Arthaud, 2018

Richards, N. L., Hartman, J., Parker, M., Wendt, L., Salisbury, C.
- "The Role of Conservation Dog Detenction and Ecological Monitoring in Supporting Enviromental Forensics and Enforcement Initiatives", in. C. Underkoffler, H. R. Adams (eds.) *Wildlife Biodiversity Conservation. Multidisciplinary and Forensic Approaches*, Berlin: Springer, 2021

Roberts, A, F.
- "An Unexpected King of Beasts", *Faces*, vol. 11, n. 5, 1995, p. 26

Roy, C. D.
- *Art and Life in Africa*, Dubuque: Penn Museum Library, 2002

Soewu, D. A., Adekanola, T. A.
- "Traditional-medical Knowledge and Perception of Pangolins (*Manis Sps*) Among the Awori People, Southwestern Nigeria", *J. Ethnobiol. Ethnomed.*, vol. 7, 2011, pp. 7: 25

Soewu, D. A., Sodeinde, O.
- "Utilization of Pangolins in Africa: Fuelling Factors, Diversity of Uses and Sustainability", *International Journal of Biodiversity and Conservation*, vol. 7, n. 1, 2015, pp. 1-10

Soewu, D. A., Ingram, D. J., Jansen, R., Sodeinde, O., Pietersen, D. W.
- "Bushmeat and Beyond: Historic and Contemporary Use in Africa", in D. W. S. Challender, H. C. Nash e C. Waterman (eds.) *Pangolins: Science, Society and Conservation*, London: Academic Pr, 2019, pp. 241-258

Speitkamp, W.
- *Breve storia dell'Africa*, Torino: Einaudi, 2010 (ed. or. *Kleine Geschicte Afrikas*, Stuttgart: Verlag, 2007)

Taringa, N. T.
- "The Sacred Duty of Animals in African Traditional Religion and Culture", testo dell'intervento tenuto alla conferenza *Future Africa: Appropriating Natures for the Future: Africa and Beyond*, Bayreuth Academy of Advanced African Studies Research Project, 19-21 June 2014, https://www.bayreuth-academy-futureafrica.uni-bayreuth.de/resources/WG-C_Taringa_Animals-in-African-Traditional-Religion.pdf

Tempels, P.
- *Filosofia bantu*, ed. it. a cura di G. Larghissa, T. Silla, Milano: Medusa Edizioni, 2005 (ed. or. *Bantu Philosophy*, Lubumbashi, Éditions Africaines, 1945)

Turner, V.
- *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage*, in V. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, New York: Cornell Univ Pr, 1970
- "Variation on a Theme of Liminality", in S. F. Moore, B. Myerhoff (eds.) *Secular ritual*, Amasterdam: Van-Gorcum, 1977, pp. 36-53

Udechukwu, G. I.
- "The Significance and Use of Cultural Symbols in the Contemporary African Society: Igbo Symbols as a Paradigm", *Mgbakoigba, Journal of African Studies*, vol. 8, n. 1, 2019, pp. 110-116

van Schalkwyk, J.
- "A cognitive approach to the ordering of the world. Some case studies from the Sotho- and Tswana-speaking people of South Africa", in D. Whitley, J. Loubser, G. Whitelaw (eds.), *Cognitive Archaeology: Mind, Ethnography, and the Past in South Africa and Beyond*, London: Rouledge, 2019, pp. 237-251

Vansina, J.
- *Paths in the Rainforests: toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, London: University of Wisconsin Press, 1990

- "New Linguistic Evidence on the Expansion of Bantu", *Journal of African History* vol. 36, 1995, pp. 173–195

Walsh, M.
- "The Ritual Sacrifice of Pangolins Among the Sangu of South-West Tanzania", *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, vol. 38, 1996, pp. 155-170
- "Pangolins and politics in the Great Ruaha valley, Tanzania: symbol, ritual and difference", in M. E. Motte-Florac, E. Dounias (eds.) *Animal Symbolism: Animals, Keystone of the Relationship between Man and Nature?*, Paris: Éditions de l'IRD (Institut de recherché pour le développement), 2007, pp.1003-1044
- "Symbolism, Myth, and Ritual in Africa and Asia", in D. W. S. Challender, H. C. Nash e C. Waterman, *Pangolins: Science, Society and Conservation*, London: Academic Pr, 2019, pp. 197-211

Wang, Y., Leader-Williams, N., Turvey, S. T.
- "Exploitation Histories of Pangolins and Endemic Pheasants on Hainan Island, China: Baselines and Shifting Social Norms", *Frontiers in Ecology and Evolution*, vol. 9, 2021, pp. 1-12

Werness, H. B.
- *The Continuum Encyclopedia of Animal Symbolism in Art*, London: Continuum Intl Pub Group, 2003

Wright, A.C.A.
- "The magical importance of pangolins among the Basukuma", *Tanganyika Notes and Records*, vol. 36, pp. 71-72

Yelpaala, K.
- "Circular Arguments and Self-Fulfilling Definitions: 'Statelessness' and the Dagaaba", *History in Africa*, vol. 10, pp. 349-385

Johannes Zachhuber e la teologia come scienza

Antonio Russo

Johannes Zachhuber and the theology as a science

Abstract

This article analyses a number of essays by Johannes Zachhuber of Oxford University. In particular, he highlights the central nodes of his research, in which he reconstructs some of the main currents of 19th-century theology in Germany, which for many reasons are worth appreciating, not only to identify and recognise the salient clusters of meaning of a page of our recent past that has had singular prominence at the highest European level, but also to specify and fully grasp contemporary theology, which owes so much to 19th-century German theology. The importance of Zachhuber's work, which is very well founded and conducted with a solid philological and interpretative basis is for these aspects particularly successful and we can therefore say that it is a praiseworthy and exemplary work. With its informative balance and acumen, Zachhuber's work brings into focus, and clarifies the physiognomy of contemporary theology and the environment in which it arose.

Keywords: German theology, theology as a science, The Tübingen School, XIX century theology, German idealism

Johannes Zachhuber[1], titolare della cattedra di Teologia storica e sistematica presso l'Università di Oxford (Trinity College), largamente affermato, noto ed apprezzato per i suoi lavori sulla tradizione patristica orientale[2], si è anche egregiamente occupato *ex professo et in extenso,* sulla scia, a pieno titolo, degli studi ormai classici di K. Barth[3] e di W. Pannenberg[4], con ricchezza di documentazione, della teologia

[1] Sull'argomento, qui oggetto di specifica analisi, cfr. *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

[2] *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics,* Oxford, Oxford University Press, 2020.

[3] Per quanto riguarda i lavori sulla teologia protestante, a partire dalla Scuola di Tubinga, si veda il testo di K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich, 1946 (in inglese tradotto col titolo *Protestant Thought: from Rousseau to Ritschl*, New York, 1959), dove (*ivi*, p. 306) si parla di Schleiermacher come del nuovo Padre della chiesa del XIX secolo: "The first place in a history of the theology of the most recent times belongs and will always belong to Schleiermacher, and he has no rival. It has often been pointed out that Schleiermacher did not found any school. This assertion can be robbed of some of its force by mention of the names of his successors in Berlin, August Twesten, Karl Immanuel Nitzsch of Bremen, and Alexander Schweizer of Zurich. But they are correct in so far as Schleiermacher's significance lies beyond these beginnings of a school in his name. What

come scienza nel XIX secolo in Germania, con una approfondita trattazione di alcune delle sue maggiori figure. La sua ricerca è mossa dalla convinzione che un'indagine storiografica di questo tipo è non solo illuminante per tracciare un bilancio del passato, ma anche di aiuto per coloro che oggigiorno sono impegnati nella chiarificazione del ruolo e del futuro della teologia. Lo stesso discorso vale anche per l'opera *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics,* dove l'intento fondamentale di Zachhuber è quello di mettere in chiaro il fatto che

«The Christian writers of late antiquity are famous for their foundational and decisive contribution to the formation of the Church's teaching. Rarely has it been recognized, however, that they also pursued an ambitious and exciting philosophical project alongside their engagement in the doctrinal controversies of their age. In this book, I will for the first time offer a full analysis of this Patristic philosophy. I will show how it took its distinctive shape in the late fourth century and give an account of its subsequent development until the time of John of Damascus»[5].

Si tratta, quindi, di un periodo storico-teologico particolarmente importante, che ha prodotto e determinato degli sviluppi epocali, che poi sono stati largamente recepiti e hanno dato vita, nel corso dei secoli successivi, a innumerevoli dibattiti. Tanto che i Padri Cappadoci sono stati e sono tuttora letti e grandemente apprezzati e in Occidente e in Oriente[6]. E anche se è difficile tracciare in modo limpido ed univoco la presenza e l'influsso delle loro idee, tuttavia l'importanza dei loro scritti è unanimente ammessa. Questo lo si può rilevare se si prendono in esame quattro differenti ambiti e campi storici riguardanti specificamente: 1) la cultura bizantina; 2) il mondo islamico; 3) il pensiero occidentale del Medioevo; 4) gli inizi del mondo moderno[7].

---

he said of Frederick the Great in his Academy address entitled 'What goes to make a great man' applies also to himself: He did not found a school, but an era. The man who published an essay in 1907 called *Schleiermacher der Kirchenvater des 19. Jahrhunderts* (Schleiermacher, the Church-father of the Nineteenth Century), was speaking the historical truth. The nineteenth century brought with it many deviations from Schleiermacher, and many protests against him; often his ideas were distorted to the point of unrecognizability, and he was often overlooked and forgotten. But in the theological field it was nevertheless his century").

[4] Cfr. W. Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich,* Göttingen, 1997. Poi, sul rapporto teologia e filosofia della scienza, cfr. W. Pannenberg, *Theology and the Philosophy of Science*, London, 1976, soprattutto la Part Two del volume (pp. 225-440), dove in tre densi capitoli si tratta della *Theology as a Science* nella storia della teologia. Per quanto riguarda il XIX secolo, e in particolare Schleiermacher, si vedano le pp. 250-263 su *Sch1eiermacher and the Thematic Unity of Theology.*

[5] J. Zachhuber, *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics, op. cit.,* p. 1.

[6] *Ivi*, p. 317.

[7] *Ivi*, pp. 318-321.

Per tutte queste ragioni, il loro studio approfondito merita di essere collocato e di mantenere un posto ragguardevole accanto a quello della teologia del XIX secolo in Germania connotato da una rinnovata determinazione del ruolo della teologia. Si tratta, in entrambi i casi, di due modelli decisivi, finanche epocali, per la comprensione della teologia, rispettivamente nell'orizzonte dei problemi della storia antica e della storia contemporanea. In particolare, la Patristica ha avuto una vitalità di secoli, di millenni nell'ambito del Cristianesimo e nella stessa società; la teologia del XIX, così come è stata sviluppata in Germania, è divenuta un punto di riferimento obbligato non solo per la odierna teologia protestante, ma anche per quella cattolica. Zachhuber vede questi due momenti non come tra di loro separati, ma come due esperienze fondamentali da mettere per così dire in sinossi. È questo un segno dell'unità profonda della esemplare ricerca pluridecennale di Zachhuber. Egli dà un posto di rilievo e interpreta, con grande rigore e competenza, le principali opere e momenti dei periodi storici esaminati e li situa in un più vasto orizzonte, come due espressioni paradigmatiche del rapporto tra la teologia e la scienza e i problemi del proprio tempo, di fronte a mutate condizioni culturali e storiche, sociali.

Zachhuber individua e precisa i tratti essenziali delle origini e dello sviluppo del programma di una teologia come scienza, portato avanti da studiosi che vanno da F. C. Baur a E. Troeltsch e collocato nel suo contesto storico e culturale - tra il 1820 e il 1880 - e lo mette in relazione al pensiero filosofico e teologico del proprio tempo. Ci presenta così, nelle sue varie forme alcuni dei documenti fondamentali che sono a monte di non poca parte delle discussioni che muovono anche la teologia contemporanea.

In questa sua opera, tuttavia, il panorama e la problematica di fondo esposta ed analizzata hanno limiti convenzionali di tempo e di spazio. Si tratta, infatti, di alcuni eminenti autori che operarono nelle Facoltà di teologia protestante: un ristretto gruppo di studiosi che ha determinato l'identità delle "due dominanti scuole teologiche nel XIX secolo in Germania, la Scuola di Tubinga e la Scuola di Ritschl"[8]. Zachhuber ritiene, in sostanza, che questa sia la formula più aderente a un'autentica comprensione del periodo in questione, sul piano della indagine storiografica volta ad inquadrare e a riassumere la raccolta e l'accertamento delle posizioni esaminate. E a questa formula egli adatta l'articolazione del suo discorso.

E, qui, è doveroso ricordare che non solo quella protestante, ma anche la Scuola cattolica di Tubinga fu fondata nel XIX sec. e rappresentò una svolta nella revisione dei principi e dei metodi della ricerca teologica, tanto da diventare espressione del più importante movimento di rinnovamento cattolico in Germania. J. S. Drey[9] viene comunemente considerato come il suo iniziatore. Egli ne pose le basi

[8] J. Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany, op. cit.*, p. 18.

[9] Johann Sebastian Drey (1777- 1853), il vero padre della Scuola, nacque a Killingen (Ellwangen, Baden-Würtemberg) e trascorse l'infanzia e la stessa gioventù in uno stato di estrema povertà. Nel 1801 ricette l'ordinazione sacerdotale; nel 1806 fu nominato insegnante di religione, matematica e

effettive, dando vita nel 1819 anche alla rivista «Tübinger Theologischer Quartalschrift», che assunse ben presto un ruolo di guida e tuttora rappresenta l'organo più qualificato e noto nella letteratura scientifica e nella pubblicistica, non solo in Germania, ma a livello internazionale, come espressione della locale Facoltà di teologia cattolica. La sua fase delle origini comprende, oltre agli scritti programmatici di Drey[10], le opere e l'attività di J.B. Hirscher, F.A. Staudenmaier e Möhler[11] che viene visto come il «padre del più recente cattolicesimo tedesco» (K. Barth)[12].

---

fisica nell'Accademia cattolica di Rottweil. Dal 1812 venne nominato docente di teologia dogmatica, apologetica, metodologia e enciclopedia nella Friedrichs-Universität di Ellwangen. Nel 1817, dopo la soppressione dell'università di Ellwangen, divenne professore nell'Università di Tübingen. La sua opera principale, insieme alla *Breve introduzione*, è *L'apologetica come dimostrazione scientifica della divinità del Cristianesimo nella sua apparizione*. Per Max Seckler, che oggi ne è lo studioso più qualificato, Drey è a tutti gli effetti un pioniere della teologia contemporanea, perché ne ha definito a nuovo il ruolo e il mandato pubblico di esercitare un influsso nella Chiesa, in conformità alla scienza del proprio tempo. Su tutti questi aspetti, si veda il saggio di M. Seckler, *Kein Abschied von der Katholischen Tübinger Schule*, in A. Russo, G. Coffele, *Divinarum rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia. Studi in onore del Cardinale Walter Kasper*, Roma, Studium, 2001, pp. 752-753, poi anche M. Seckler, *Una 'Guida pionieristica della teologia odierna'*, in J. S. Drey, *Breve introduzione allo studio della teologia*, Brescia, Morcelliana, 2002; e, dello stesso autore, i due importanti e ponderosi tomi su *Glaubenswissenschaft und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Katholischen Tübinger Schule*, Tübingen, Francke Verlag, 2013.

[10] Oggigiorno, Drey viene considerato come un autore di «importanza permanente», perché ha avuto, secondo Joseph Ratzinger, «il coraggio di affrontare la totalità, l'intero […] Questo ampio sguardo di Drey sull'intero oggi non è superato. Egli mostra anche oggi l'essenza costitutiva della teologia e ciò che dice da quell'ottica deve essere ripreso a nuovo oggi, la sua visione dell'intero si deve osare nuovamente» (J. Ratzinger, *Prefazione*, in J. S. Drey, *Breve introduzione allo studio della teologia*, *cit.*, p. 8).

[11] Per quanto riguarda Möhler, Ratzinger nei suoi confronti non esita a riconoscere il proprio permanente debito di gratitudine, tanto da scrivere: «gli scritti di J.A. Möhler mi hanno accompagnato a partire dal tempo in cui ero studente e quelli di Hefele mi sono sempre stati per così dire accanto nei miei lavori storici» (J. Ratzinger, *Anmerkung zur Aktualität von Johann Sebastian Dreys*, in M. Kessler u. M. Seckler, hrsg. von, *Theologie, Kirche, Katholizismus*, Tübingen und Basel, Francke Verlag, 2003, p. 2). E l'opera di Möhler (1796-1838), come anche quella di Hefele, si innesta sulla stessa linfa di Drey, portandola ad ulteriore sviluppo. Anche W. Kasper, soprattutto per impulso del suo maestro Geiselmann, si è formato in particolare sui testi di Möhler. Come egli stesso ricorda: «Cosi, fin dagli anni di studio trascorsi a Tubinga, familiare mi era diventata una visuale storica viva, nonché una visuale cristologica e pneumatologica della chiesa. La chiesa non fu mai per me solo un'istituzione, ma il corpo di Cristo mantenuto vivo e di continuo rinnovato dallo Spirito Santo. Da allora mi sono sempre sentito impegnato a seguire questa concezione ecclesiologica della scuola di Tubinga, in particolare di Johann Adam Möhler» (W. Kasper, *Chiesa cattolica. Essenza - Realtà - Missione,* Brescia, Queriniana, 2012, p. 17; cfr. inoltre W. Kasper, in «Ellwanger Jahrbuch», 37, 1999, pp. 203-206, in part. pp. 205 ss.).

[12] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zu einer kirchlichen Dogmatik*, Evangelischer Verlag A.G., Zollikon – Zürich, 1948, Band I/1, p. 624: "la figura classica di questa teologia che ha portato i migliori frutti del Neoprotestantesimo nei granai cattolici, dopo Drey,

è stata quella di Joh. Adam Möhler […] considerato a ragione come il padre del più recente cattolicesimo tedesco. Anche Möhler, un buon conoscitore in particolare di Schleiermacher, è partito dalla distinzione tra fede e dottrina, spirito e lettera […] Ma questi due momenti vengono da lui visti, in maniera più chiara rispetto a Drey, e con un certo miglioramento cattolico di Schleiermacher appunto, come originariamente orientati l'un verso l'altro, e con ciò sin dall'inizio viene reso intimamente comprensibile il risultato cattolico finale dell'ascoltare la Chiesa. Secondo il primo grande scritto di Möhler, all'unità dello spirito della Chiesa corrisponde l'unità del corpo, l'unità mistico-spirituale e l'intima unità dottrinale, in cui comunque anche l'individualità dei credenti ha il suo spazio esterno, in maniera verticale rappresentata nel vescovo come unità della comunità […] nell'unità dell'episcopato e infine nell'unità della sede romana". Barth riconosce che i risultati e le affermazioni principali in cui si è articolata la scuola cattolica di Tubinga sono degne della più grande attenzione, per quanto riguarda le vicende del cattolicesimo tedesco nel XIX sec. La loro importanza è dovuta al fatto che la scuola si colloca sulla scia della «filosofia e teologia idealistica e romantica, a cavallo tra il XVIII e il XIX sec., in cui il Neoprotestantesimo aveva raggiunto il suo apice e lo aveva anche superato. Essa ammette l'intima parentela del cattolicesimo con questo sistema acattolico e si appropria delle sue sollecitazioni. Così arricchita, è nelle condizioni di riassumere teoreticamente i risultati del precedente sviluppo intracattolico e di presentarli all'uomo moderno con una forza di illuminazione del tutto nuova» (*ivi*, p. 624). Tuttavia, è da aggiungere che le posizioni di Drey e di Möhler, pur con il riconoscimento del loro vigore speculativo, vengono prese a termine di serrato confronto critico nella *Dogmatica ecclesiale* (vol. 1/2), in un lungo e denso paragrafo (par. 20) dedicato all'autorità nella Chiesa. In particolare, secondo Barth, che qui sottoscrive un giudizio fortemente negativo di D. Fr. Strauss, si potrebbe dire di Möhler che egli «"seppe ricavare dalla coscienza cristiana la Chiesa del papa, l'unica che rende beati, esattamente come fece Schleiermacher con il suo Salvatore, seppe dare una forma al principio cattolico della tradizione, che allo stesso modo vide possibile scambiare con il principio moderno del progresso"» *(ivi*, p. 626). Avanzando per questa strada, tuttavia, Möhler lascia irrisolta la questione fondamentale, e cioè dove è «la bocca che esprime la rivelazione, dove è da cercare e da ascoltare *in concreto* l'autorità della Chiesa che è identica con quella della parola di Dio»? (*ivi*, pp. 628-629). Per W. Kasper, la critica di Barth si concentra sulla «mediazione ecclesiologica di unicità e continuità dell'evento Cristo» (W. Kasper, *Fede e storia*, Brescia, 1993, p. 31). È necessario, allora, innanzitutto ben distinguere e cogliere correttamente i tratti essenziali del discorso dei tubinghesi. Ad essi, e persino in ambito cattolico, egli afferma, è stato imputato di avere una visione organicistica della Chiesa, presa a prestito dal Romanticismo. In particolare, si obietta loro che Cristo si dissolverebbe, per così dire, nella chiesa, che qui non verrebbe mantenuta la superiorità di Cristo sulla chiesa e non sarebbe più presa sul serio l'unicità qualitativa e la permanente normatività dell'evento Cristo. La chiesa non avrebbe più qui un interlocutore critico, essa attingerebbe semplicemente dalla sua intrinseca autocoscienza. A questa critica, secondo Kasper ha dato una risposta il Vaticano II, mettendo in risalto l'immagine della chiesa che è *popolo di Dio*, *in statu viae*, così come lo è anche la riflessione su di essa è, perciò, sempre *theologia viatorum*, perché dipende dalle concrete condizioni storiche e culturali dell'epoca in cui è sorta. Non si deve dimenticare, comunque, che l'accentuazione dell'idea di chiesa come *popolo di Dio* è avvenuta, ovviamente, dopo la Scuola cattolica di Tubinga; e quindi si tratta di aspetti che non potevano svolgere alcuna funzione in essa. Tuttavia, già in quegli anni i teologi di Tubinga, per Kasper, «hanno riconosciuto con molta chiarezza i limiti del modello di pensiero e si avvicinano così molto alla nostra problematica odierna» (*ivi*, pp.31-32). Essi, inoltre, si sono appropriati dell'idea di organismo, ma prendendola a prestito dall'idealismo tedesco (Hegel e Schelling soprattutto) e non da Darwin, che è venuto dopo. Non l'hanno quindi compresa in senso biologico, naturalistico, ma spirituale. Sulle reazioni cattoliche alle critiche di Barth e della sua scuola, si veda il lavoro di B. Dahlke, *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, New York, 2012.

Per tutte queste ragioni si può ben dire che

«la corrente identitaria della Scuola cattolica di Tubinga non si è mai interrotta e, sfruttando l'impegno di autori come St. Lösch, K. Adam, ma in particolare di J.R. Geiselmann, ha fatto emergere anche nel XX secolo alcuni importanti rappresentanti»[13].

Il suo nome, inoltre, non si è legato in maniera esclusiva «alla Facoltà di Tubinga, ma si è diffuso ben oltre, a prescindere dai suoi effetti molteplici lontani, anche personali e istituzionali (Gießen, Marburg, Luzern, Freiburg i. Br., München). In ambito internazionale è da menzionare l'influsso sulla Scuola romana (G. Perrone, C. Passaglia, J. B. Franzelin), su J. H. Newman e M. J. Scheeben, nel XX sec. su H. de Lubac, Y. Congar e altri»[14].

Quello che era in questione, nelle opere degli esponenti della Scuola di Tubinga, era la concezione di una *scientia fidei*, avviata soprattuto in età medioevale ad opera di Anselmo di Canterbury, che è risultata essere il modello decisivo della teologia nel Cristianesimo, pur se non necessariamente legato al concetto aristotelico di scienza. Questo binomio tra scienza e fede ha svolto un ruolo di primaria importanza nella grande tradizione della Chiesa, anche laddove, persino nella Scolastica, non ci si attenne fermamente ad esso. Già l'Aquinate, infatti, aveva cercato di offrire una soluzione allo stesso problema, ma nel XIX secolo il caso si configura diversamente, per via del mutato clima culturale, in un contesto caratterizzato dalla necessità di una rinnovata determinazione della teologia, alla luce e dopo la temperie della filosofia idealistica intesa come *Dottrina della scienza* e le discussioni sollevate da Kant con la sua celebre definizione di sistema, espressa nella *Critica della ragion pura*, come «l'unità delle molteplici conoscenze sotto un'idea» o «concetto razionale della forma di una totalità»[15].

---

[13] M. Seckler, *Kein Abschied von der Katholischen Tübinger Schule*, in A. Russo, G. Coffele, *Divinarum rerun notitia*, *cit*., p. 754.

[14] *Ibid.*

[15] Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura, Dottrina trascendentale del metodo*, cap. III, *L'architettonica della ragion pura*, 538-539. Nella edizione, finora la migliore, curata da G. Colli, Adelphi, Milano 1995, p. 806, Kant scrive: «Poiché l'unità sistematica è l'unico elemento che possa trasformare la conoscenza comune in scienza […] l'architettura è così la dottrina di ciò che è scientifico nella nostra conoscenza […] Per sistema, d'altronde, intendo l'unità di molteplici conoscenze sotto un'idea. Questa idea è il concetto razionale della forma di un tutto, in quanto sia l'estensione del molteplice, sia la posizione reciproca delle parti, vengono determinate *a priori* da tale concetto […] Il tutto è quindi articolato (*articulatio*), e non ammucchiato (*coacervatio*); esso può bensì crescere internamente (*per intussusceptionem*), ma non esternamente (*per appositionem*): esso cioè è come un corpo animale, il cui crescere non aggiunge alcun membro, ma rende più forte e più efficiente per i suoi scopi ogni membro, senza alterare le proporzioni». Su questi aspetti, e soprattutto sul modo in cui Kant definisce il concetto di sistema, cfr. il commento di S. Marcucci, *Guida alla lettura della "Critica della ragion pura" di Kant*, Laterza, Bari, 1999, pp. 131 sgg.: «…c'è

L'intenzione era quella di portare avanti una teologia moderna intesa come discorso critico che si deve sviluppare non necessariamente sulla base di parametri stabiliti dal magistero della chiesa o dalla tradizione ecclesiale e il bisogno di conferirle una rigorosa scientificità, per collocarla con pari dignità all'interno del sistema universitario istituzionalizzato. Di questo nuovo spirito, furono allora testimonianza autori diversi per impostazione e per appartenenza confessionale, come F. Schleiermacher, nel suo coinvolgimento con la fondazione dell'ateneo di Berlino nel 1812, ma anche J. H. Newman e la sua idea di Università. Ed è lo stesso spirito che, poi, più di un secolo dopo, ha caratterizzato le controversie suscitate da W. Pannenberg[16]. Il riferimento alle istituzioni accademiche è di primaria importanza perché, anche se la teologia, e non di rado, è stata studiata al di fuori di esse, tuttavia la trasmissione dell'annuncio cristiano vi ha sempre trovato un luogo privilegiato attraverso l'insegnamento e lo studio. E, perciò, la questione se la teologia sia o meno una scienza storicamente si è esplicitata nel problema di giustificare e spiegare la logica della sua inclusione, come disciplina, all'interno di esse.

La questione fondamentale e preliminare che si è posta è: in che senso si può coniugare un discorso che per le sue premesse si innesta sulla autorità dei principi e dei dati scritturistici e della tradizione ecclesiale con lo statuto epistemologico e le categorie di una speculazione di indirizzo storico-critico, per definizione non asservita ad alcuna fazione? L'Aquinate, per Zachhuber, aveva già avvertito l'importanza e la necessità di chiarire questi aspetti, suscitando dibattiti, polemiche ed anche reazioni fortemente avverse. Con l'emergere della modernità e della idea ad essa strettamente correlata di uno sviluppo evolutivo – connotato essenzialmente dalla processualità storica - le soluzioni del passato si sono trovate immerse in una crisi senza precedenti, nel tentativo di tener conto che il problema della storicità è un problema che riguarda non solo la filosofia, ma anche la fede. E ciò spiega il programma di una teologia come scienza, sviluppato in Germania nel XIX secolo, mosso dalla convinzione che i nuovi strumenti e il nuovo approccio metodologico, storico e filosofico, fossero più adeguati ed efficaci delle vie seguite in precedenza per rielaborare e illustrare sopra solide fondamenta l'edificio teologico[17].

Due, in particolare, furono le ragioni che resero necessaria l'applicazione delle nuove metodologie storiografiche alla teologia: 1) i dati della tradizione avevano bisogno di essere verificati criticamente; 2) la loro corretta comprensione aveva bisogno di una contestualizzazione storica. Si ebbe così una inversione di rotta, con

---

un'affermazione di grosso interesse teorico, specie se teniamo presenti gli sviluppi che la tematica kantiana avrà nove anni dopo, nella *Critica del Giudizio*: 'nessuno tenti di fare una scienza (*eine Wissenschaft*) senza avere un'idea a base' e quindi senza compiere un 'sistema'».

[16] Sulle posizioni di Pannenberg, cfr., in italiano, il testo di G.L. Brena, *La teologia di Pannenberg. Cristianesimo e modernità*, Piemme, Casalmonferrato, 1993 (con una intervista allo stesso Pannenberg).

[17] J. Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany*, *op. cit*., p. 5.

l'avvento di un nuovo paradigma, di una nuova cultura critica. Era questo un impianto culturale che prese sempre più piede dappertutto in Europa, ma che in Germania trovò un terreno fertile e, per via del confronto con l'Idealismo e dell'inserzione nel dibattito di motivi e contenuti teologici, assunse una sua connotazione specifica. Il più significativo esponente teologico protestante che venne influenzato da queste idee fu F. Schleiermacher, il cui debito nei confronti di Schelling è stato variamente rilevato e si fonda sul tentativo di Schelling di collocarsi tra la storiografia dell'Illuminismo e il pensiero puramente speculativo di Hegel. Nelle *Lezioni sul metodo accademico*, Schelling afferma che la realtà storica del Cristianesimo, non è soltanto una sua componente, ma in senso stretto è la sua propria storia. Schleiermacher non segue Schelling se non in parte: si discosta dall'Illuminismo e dalla sua visione della religione naturale, prendendo posizione a favore delle posizioni del Romanticismo e dell'Idealismo, accogliendone le istanze storicistiche. E perciò scrive che "la Storia nel suo senso più precipuo è il massimo oggetto della religione: con [la storia] essa inizia e finisce"[18].

Ne è testimonianza tra l'altro, secondo Zachhuber, il suo quinto *Discorso (Reden)*, in cui per un verso egli è spinto a liquidare radicalmente il concetto illuministico di religione naturale; e per l'altro accoglie e fa propria l'idea di una religione positiva, storica. E proprio il confronto tra le varie religioni positive porta Schleiermacher a considerare il Cristianesimo come la "'Religion der Religionen' (religione delle religioni)"[19]. Tanto che "his later formula of the nature or essence

[18] F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, 1799, p. 100, cit. in J. Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany*, *op. cit*., p. 11.

[19] F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, *op. cit.*, p. 310. Cfr. anche F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*, in F. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I/2: *Schriften aus der Berliner Zeit 1769-1799*, hg. v. Günter Meckenstock, Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1984, p. 325. Per l'edizione italiana del testo, si veda: F. Schleiermacher, *Scritti di filosofia e religione 1792-1806*, a c. di D. Bondì, con testo tedesco a fronte, Bompiani editore, Milano, 2021, *V Discorso* su *Le religioni*, p. 435: "Ora, seppure ci saranno sempre dei cristiani, il cristianesimo deve per questa ragione, essere infinito anche nella sua estensione universale e dominare da solo nell'umanità come l'unica forma della religione? Esso disprezza questo dispotismo, onora abbastanza ognuno dei suoi elementi per intuirlo volentieri anche come il centro di un proprio tutto; non vuole solo produrre in sé una varietà tendente all'infinito, ma anche guardarla al di fuori di sé. Non dimenticando mai di avere la migliore prova della sua eternità nella sua corruttibilità, nella propria triste storia, e aspettando sempre una redenzione dalle cose miserevoli, da cui è appunto pressato, vede sorgere volentieri, al di fuori di questa corruzione, altre e più giovani forme di religione, che gli si accostano da tutti i punti, anche da quelle regioni che gli paiono come i confini più esterni e ambigui della religione. La religione delle religioni non può accumulare sufficiente materia per il lato più autentico della sua più intima intuizione e, come non vi è niente di più irreligioso della richiesta di uniformità nell'umanità, così nulla è più anticristiano della ricerca di uniformità nella religione". Per O. Brino, *Introduzione a Schleiermacher*, Laterza, Bari, 2010, pp. 19-20: "il Cristianesimo è la religione della «mediazione» (*Vermittlung*). Tale mediazione non significa però fusione indistinta, al contrario il cristiano è colui che maggiormente avverte la manchevolezza del finito in quanto tale: il «peccato» della «tendenza

(*Wesen*) of Christianity in *The Christian Faith* is equally contextualized within the history of religions: the most fundamental idea of this religion is achieved through its comparison with other 'kinds and levels' of religion"[20].

Tuttavia, le sue posizioni speculative di fondo "remains ambivalent, he never fully commits himself to the identity of theology and a philosophical history of religion as demanded by Schelling and others. While occasionally he seems to come close to its endorsement - as in the formula of Christianity as the 'religion of religions' - he never goes all the way"[21].

Per Zachhuber, per cogliere correttamente il centro di gravità delle sue posizioni occorre tener presente che il suo punto di vista è decisamente condizionato dal suo impegno per la costituzione della Facoltà di teologia nell'Università di Berlino[22]. Egli, in particolare, riprendendo la definizione di Aristotele della scienza come "qualcosa a cui tutti gli uomini tendono per natura", è convinto che questo fine non può essere raggiunto da un solo uomo, per quanto geniale, ma è il frutto di un lavoro comune di molti, chiamati a collaborare e uniti da un comune linguaggio. Inoltre, la scienza ha bisogno di essere insegnata e praticata e questo può avvenire in luoghi ed istituzioni accademiche dedicate a questo scopo, che hanno anche il compito di trasmettere ai "giovani l'idea di scienza e la nozione dell'unità della conoscenza in tutta la sua varietà"[23]. Intendere questo sapere, sempre sulla scia della *Metafisica* di Aristotele, significa esaminare i primi principi e le cause, cioè fare filosofia, che "è la scienza che conosce il fine per cui viene fatta ogni cosa; e il fine, in ogni cosa, è il bene, e, in generale, nella natura tutta, il fine è il sommo bene" (*Metafisica* A, 982 b 5). E perciò il centro della filosofia di Schleiermacher è

«l'etica intesa come sistema del bene. È per questa ragione che può difendere la struttura tradizionale dell'università: la teologia, il diritto e la medicina traggono vantaggio da uno scambio regolare con la filosofia, ma la filosofia stessa sarebbe incompleta senza queste estensioni. Questo non significa che per lui la teologia sia filosofia della religione - semmai Schleiermacher tende alla visione opposta - ma che

---

[*Streben*] egoistica della natura individuale»; intimamente connessa con la coscienza di tale mancanza si fa strada l'esigenza di aprirsi a una dimensione che trascenda ogni finito. Di qui il carattere «polemico» con tutto il finito che voglia porsi in quanto tale; di qui la «sacra mestizia» (*heilige Wehmut*) con la quale il cristiano guarda il mondo finito, avvertendo «il sentimento di un'inesausta aspirazione nostalgica [*unbefriedgte Sehnsucht*]» del finito verso l'infinito. Il Fondatore (*Urheber*) del Cristianesimo, Cristo, ha rivelato nel modo più perfetto, nella sua stessa persona, tale mediazione continua".

[20] J. Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany*, *op. cit*., p. 11.

[21] *Ivi*, pp.11-12.

[22] Sulle vicende relative alla nascita dell'università di Berlino, si veda: Valenza P., *La nascita dell'Università di Berlino e il dibattito sul ruolo della filosofia*, in K. Kajon e N. Siciliani de Cumis (a cura di), *La filosofia nella scuola e nell'università*, Lithos, Roma, 2005, pp. 127-142.

[23] J. Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany*, *op. cit*, p. 14.

la riflessione filosofica non può mai essere condotta in astrazione dalle realtà concrete della natura e della cultura. Schleiermacher è profondamente scettico sulla capacità della mente umana di costruire un sistema di pensiero capace di spiegare la realtà nella sua pienezza - da qui la sua opposizione a Fichte e Hegel e la sua difesa di un'epistemologia dialogica come prima filosofia. La conoscenza e quindi la scienza sono fondamentalmente dipendenti dalla comunicazione e dallo scambio; sono sempre perfettibili e mai complete»[24].

Questo avviene in maniera esemplare all'interno della università, che per poter assolvere adeguatamente il suo compito di pubblico servizio deve essere un sistema aperto e prevedere l'inclusione in essa della teologia, avere un carattere dialogico e dibattere al suo interno le varie aree dello scibile umano. Inoltre, deve essere immessa nella prospettiva della cultura universitaria perché "il pubblico ha interesse… che i ministri della chiesa siano adeguatamente formati nello stesso modo in cui vuole medici con una buona formazione medica e giudici con una corretta comprensione della legge". Tutto ciò significa che la teologia deve diventare una disciplina o 'scienza positiva' aperta ad un continuo scambio, senza rinserrarsi faziosamente nei limiti del proprio ambito di ricerca,

«con la *Wissenschaft* propriamente detta, cioè la filosofia. Un professore di diritto o di teologia quindi, secondo Schleiermacher, che non si sforzi di contribuire attivamente alla filosofia - nel senso ampio in cui essa comprende non solo la metafisica e l'etica ma anche la filologia e la storia - merita di essere ridicolizzato, addirittura escluso dall'università»[25].

Ma cosa significa teologia come scienza?

Per Schleiermacher la teologia può prendere senso dalle dottrine della Chiesa e dar prevalenza ad esse, cioè ispirarsi a principi che non sono quelli della scienza stessa, ma questo non significa che debba far ricorso a fatti di carattere soprannaturale, tanto più che la rivelazione è "always (or almost always) accessible only as historical information whether contained in biblical texts or in authoritative writings of the ecclesiastical tradition"[26]; ed è appunto

«this inscrutable reality of Christianity as a historical and social formation (which Schleiermacher calls the Church) that provides an extraphilosophical focal point of reference for theology in his theory. This same historical and social reality of

[24] *Ivi*, p. 14.
[25] *Ivi*, p. 15.
[26] *Ivi*, p.16.

Christianity is also the principle that unites the various philosophical, historical, and practical fields pertaining to it»[27].

Sulla base di queste caratteristiche, la posizione di Schleiermacher sulla teologia come scienza sembra presentarsi in maniera convenzionale e, non a caso, gran parte dei suoi allievi la considerò come una variante "moderatamente conservatrice" della *Vermittlungstheologie*, una via mediana tra il liberalismo teologico e l'ortodossia, tra esegesi storico-critica e biblicismo protestante. Tuttavia, per Zachhuber, risulta chiaro il carattere moderno delle posizioni di Schleiermacher, perché egli in realtà sostenne e dette impulso alla tesi che la teologia, in quanto scienza teologica, deve nel suo ambito operativo non solo conformarsi al rigore del lavoro accademico più alto e serio, ma anche rapportarsi, appoggiarsi e recepire con costanza i contributi delle altre scienze.

Qui ci si può chiedere se Schleiermacher fosse ben conscio delle implicazioni di questo discorso, in apparenza affatto pacifico, soprattutto se avesse sufficientemente meditato sugli esiti ultimi dell'applicazione di questo metodo. Egli sembra pensare di poter ricorrere alla tradizione e all'autorità ecclesiale come una possibilità capace di prevenire o smussare le eventuali conclusioni critiche dovute all'applicazione del metodo storico-critico, come per esempio quelle riguardanti l'interpretazione del canone biblico, ma malgrado questo tentativo di mitigarne la portata, la sua opera, presa nel suo insieme, "seems to have underestimated the enduring force of historicism in the undoing of all traditional belief claims"[28].

Questo è il contesto entro cui si muove l'impronta dominante del volume di Zachhuber, cioè l'analisi del programma di una teologia come scienza a partire da F. C. Baur fino ad arrivare a Ernst Troeltsch. È vero che il problema della teologia come scienza era di molto antecedente il XIX secolo, ma le sfide poste ai teologi dai cambiamenti avvenuti in quel tempo ebbero come conseguenza la necessità di un ammodernamento dell'istruzione universitaria, tanto che gran parte dei protagonisti, se non tutti, vennero spinti dall'urgenza di dare una risposta al compito di elaborare una visione della teologia all'altezza del proprio tempo, per evitare il rischio illuministico che portava al superamento di tutte le religioni positive e rivelate, riducendole tutt'al più ad una provvisoria ideologia storico-sociale. Lo stretto connubio tra lo storicismo tedesco e la riflessione teologica letta attraverso le lenti dell'Idealismo tedesco, nel suo concreto svolgimento, portava ad un incontro che, in vario modo e con vari esiti, a volte con caratteri frutto di una notevole consistenza critica, agì fortemente sulla Scuola teologica protestante di Tubinga e su quella di Ritschl.

---

[27] *Ibidem*.
[28] *Ivi*, p. 17.

E perciò tale incontro, non privo di tensioni interne, infine produsse come risultato un aperto conflitto e portò all'abbandono del disegno concettuale iniziale. Questo travaglio di ricerca e di interpretazione avvenne in due fasi: 1) dapprima con F. Ch. Baur e la Scuola di Tubinga, nasce e viene elaborata, a cominciare dagli anni attorno al 1820 fino ad arrivare agli anni attorno al 1850, la concezione, ispirata essenzialmente allo storicismo - idealistico, di una teologia come scienza, che comunque trova la sua espressione più significativa e controversa nel 1835, con F. D. Strauss e la sua *Vita di Gesù*. 2) Con A. Ritschl, formatosi inizialmente sotto la guida di Baur, ma successivamente staccatosi dal suo insegnamento, inizia il declino della Scuola di Tubinga e in pari tempo emerge e cresce la volontà di un gruppo di studiosi come A. Harnack, W. Herrmann, ma anche E. Troeltsch, di cercare le vie di un nuovo storicismo teologico.

L'intento del libro di Zachhuber è quello appunto di chiarire sistematicamente questa situazione. L'importante materiale di indagine che egli raccoglie, tuttavia, non ha tanto lo scopo di mettere in chiaro le tensioni interne e le divergenze tra le due scuole, quanto piuttosto di individuare il loro minimo comune denominatore, perché sia le posizioni di Baur che quelle di Ritschl, e dei rispettivi discepoli, pur con tutte le differenze, si muovono sulla scia dello storicismo e dell'Idealismo tedesco del XIX secolo. Ed è soltanto agli inizi del secolo successivo, cioè col tramonto dello storicismo e l'affermarsi di nuovi indirizzi filosofici, con la possibilità di trattare diversamente i fenomeni storici, ivi compresi gli studi e i problemi di religione, che si impone un nuovo paradigma. L'opera di Zachhuber è dedicata alla illustrazione e all'analisi, condotta in profondità, di questi aspetti e coerentemente si divide in due parti: 1) l'analisi della Scuola di Tubinga, con particolare riferimento a Baur; 2) l'emergere della scuola di Ritschl's e la sua critica a Baur, con l'accentuazione del modo in cui la teologia di Ritschl's si configura nel suo tentativo di sviluppare un discorso teologico all'interno del contesto storico e filosofico del suo tempo.

Conclusione

L'importanza dell'opera di Zachhuber, assai fondata e condotta con solida base filologica ed interpretativa, e a cui perciò noi abbiano dato il debito peso e riconoscimento, è per gli aspetti suaccennati particolarmente riuscita ed è opera che possiamo quindi dire benemerita ed esemplare. Egli ricostruisce alcune delle principali correnti di cui è intessuta la trama della teologia del XIX secolo in Germania, che per tante ragioni vale la pena di valorizzare, non solo per identificare e riconoscere i nodi salienti di una pagina del nostro recente passato che ha avuto singolare spicco, al più alto livello europeo, ma anche per avere gli elementi che occorrono per capire, ri-costruire e nel caso rivedere gli sviluppi successivi del discorso teologico. Con il suo equilibrio informativo e la sua acribia l'opera di

Zachhuber mette a fuoco, e ne precisa la fisionomia, l'ambiente in cui è sorta la teologia contemporanea, che tanta parte ancor oggi deve alla teologia tedesca dell'Ottocento.

È ormai, infatti, unanimemente riconosciuta la vistosa presenza della Scuola di Tubinga nella stessa teologia cattolica. Un autore come Walter Kasper, per esempio, è stato introdotto dai suoi docenti J. R. Geiselmann, F. X. Arnold e H. Fries alla lettura degli autori della Scuola cattolica di Tubinga. Poi, ha letto ed approfondito soprattutto alcune opere di Möhler, come per esempio l'*Unità nella chiesa* (1852) e la sua *Simbolica* (1832), che nel secolo XX sarebbe divenuta un punto di riferimento obbligato per la teologia ecumenica[29]. Questi testi verranno presi a termine di costante riferimento dal giovane Kasper, tanto che la sua produzione e il suo pensiero sono stati plasmati in maniera duratura dagli anni universitari, sulla cui linfa egli ha innestato tutta la sua produzione scientifica, così da diventare uno dei più noti e importanti nomi della scuola cattolica di Tubinga. Egli si è profondamente ispirato ad essa e le ha così dato un nuovo impulso creativo; «ha sempre messo in risalto le sue radici, non solo come insegnante di teologia, e membro del corpo docente di questa scuola, ma anche come vescovo» e cardinale[30].

Questa fedeltà Kasper l'ha espressa e fissata in maniera esemplare, quasi come in una specie di ricapitolazione ed un bilancio, il 19 ottobre del 1997, per esempio in occasione di una solenne commemorazione di Johann S. Drey:

«La Chiesa e la teologia si sono evolute dopo Drey. Tuttavia ─ o forse proprio per questo ─ è possibile considerare il compito che Drey affida alla teologia ancor oggi come un segnavia. Proprio oggigiorno abbiamo tutti i motivi per ripensare di nuovo la coappertenenza dei tre citati principi della teologia, della sua ecclesialità, della sua scientificità e del suo esser riferita alla prassi. Le forze centrifughe, che minacciano di separare tra di loro i tre aspetti, sono forti.
Dobbiamo opporci ad esse in maniera decisa, perché l'ecclesialità della teologia senza una vera scientificità va a finire in un piatto conformismo.
La scientificità senza l'ecclesialità rende la teologia vacua, sradicata, priva di terreno nel vero senso del termine, inappropriata. Una teologia, che vuole riferirsi solo alla prassi, perde l'orientamento e finisce con l'essere attivismo. Dove si perde il riferimento alla prassi la teologia non ha più nulla dire.
Oggigiorno, le forze centrifughe diventano evidenti soprattutto, ma non soltanto, nella tensione tra teologia scientifica e magistero ecclesiale. Noi non dovremmo solo biasimare questa tensione, ma anche considerarla in modo positivo. Le tensioni sono

[29] W. Kasper, *Al cuore della fede. Le tappe di una vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, p. 30.
[30] M. Seckler, *Kein Abschied von der Katholischen Tübinger Schule*, in A. Russo, G. Coffele, cit., p. 750.

anche ─ come seppero proprio i rappresentanti della scuola di Tubinga – un segno della vita che si muove sempre attraverso tensioni. Le tensioni possono perciò essere anche un indizio del fatto che lo scontro per la corretta determinazione del rapporto tra i citati principi è in pieno corso di svolgimento, che c'è interesse a precisare e bilanciare di nuovo l'ecclesialità, la scientificità e il riferimento alla prassi della teologia di fronte a mutate condizioni. Lavorare su questi problemi è una sfida e per il magistero e per la teologia […]
Sono convinto che la teologia accademica, così come la esercitiamo in Germania, nella facoltà teologiche all'interno delle università statali, può dare un contributo essenziale alla soluzione di questi conflitti. Essa ha il vantaggio di essere al passo con il livello dello spirito e della scienza del tempo. Essa deve accettare la sfida spirituale del presente. E all'inverso ha possibilità di influire nella vita dell'università e con ciò nella vita spirituale della società […] Ho incominciato con un grazie. Vorrei concludere anche con un grazie. La teologia di Johann Sebastian Drey è un invito e un incoraggiamento per un pensiero teologico che è saldamente ancorato nella tradizione della Chiesa, ma che nello stesso tempo si trova nel fluire delle correnti del tempo e può mostrare le prospettive che indicano il futuro e conducono oltre. Considera la tradizione non come una grandezza in sé irrigidita e pietrificata, ma come un annuncio da trasmettere ulteriormente, che è vivente e vissuto, viene dalla vita, è responsabile di fronte alla ragione, promuove la vita e apre al futuro. Questo è ciò che a noi oggi spesso manca e di cui noi abbiamo urgentemente bisogno. Perciò ancora una volta il mio sentito grazie»[31].

Si tratta di un riconoscimento importante, di carattere fondamentale. La Scuola cattolica di Tubinga sorse nel contesto del «Deutschen Bewegung» (J. R. Geiselmann), e rappresentò una svolta nella revisione dei principi e dei metodi della teologia, tanto da diventare espressione del più importante movimento di rinnovamento cattolico in Germania.

Johann Sebastian Drey (1777- 1853) è considerato il vero padre della Scuola. Tra i suoi scritti più importanti, oltre alla *Breve introduzione*, sono da ricordare soprattutto il testo che viene considerato come la sua opera principale, ossia *L'apologetica come dimostrazione scientifica della divinità del Cristianesimo nella sua apparizione*.

Per Max Seckler, che oggigiorno ne è lo studioso più qualificato[32], egli è un pioniere della teologia contemporanea, perché ne ha definito a nuovo il ruolo e il mandato pubblico di esercitare un influsso nella Chiesa, in conformità alla scienza del proprio tempo. L'attuazione di questo discorso viene sancita, per quanto riguarda i

[31] W. Kasper, in «Ellwanger Jahrbuch», 37, 1999, pp. 203-206, in part. pp. 205 ss.
[32] Per una sintetica nota bibliografica circa gli scritti di Max Seckler, si veda M. Seckler, *Glaubenswissenschaft und Glaube*, Bd. 1, Francke Verlag, Tübingen 2013, pp. 622-625.

principi, soprattutto nella *Breve introduzione allo studio della teologia*, il cui tratto distintivo è ciò che noi oggi indichiamo con l'idea del Corso fondamentale teologico, ossia di una scienza introduttoria. Si tratta, in questo intento, di volgersi alla fondazione rigorosa di un'enciclopedia della teologia per procedere dai suoi principi ad una loro disposizione in forma scientifica, come articolazione ordinata del Cristianesimo, da cui enucleare metodi e strutture concettuali[33].

Si tratta, qui, della concezione di una *scientia fidei*, avviata in età medioevale soprattutto ad opera di Anselmo di Canterbury, che è risultata essere il modello decisivo della teologia nel Cristianesimo, pur se non necessariamente legato al concetto aristotelico di scienza. Questo binomio tra scienza e fede ha svolto un ruolo di primaria importanza nella grande tradizione della Chiesa, anche laddove, persino nella Scolastica, non ci si attenne fermamente ad esso. In ogni caso, Drey si colloca nel suo alveo e da esso parte per svolgere le sue considerazioni. Il suo maggior merito, perciò, non consiste tanto nell'attingere ad una pre-esistente tradizione di auto-comprensione della teologia, quanto «nella *serietà con cui egli prese questa impostazione* e in *che cosa ne fece*»[34].

I motivi che lo spinsero verso questa opzione furono dettati soprattutto dall'urgenza e dalla necessità di dare una risposta al compito di elaborare una visione della teologia all'altezza del proprio tempo. Per queste ragioni, Drey cercò di fornirle nuove basi teoriche, tramite un procedimento intrinsecistico. In esso, il sentimento religioso viene chiamato a garantire alla sua peculiare conoscenza una chiarezza dal carattere normativo o, il che è lo stesso, a farla assurgere a scienza.

Per assolvere questo compito, il teologo di Killingen dapprima, con l'idea di Regno di Dio, propone una visione del Cristianesimo come *universale concretum*; poi, muove da esso per tracciare le linee di una teologia intesa come scienza positiva,

---

[33] M. Seckler, *Una 'Guida pionieristica della teologia odierna'*, in J. S. Drey, *Breve introduzione allo studio della teologia*, Morcelliana, Brescia 2002, p. 34. Sulla sua cattedra di dogmatica a Tubinga si sono succeduti nel tempo J. Ratzinger (dal 1967 al 1969) e W. Kasper (dal 1970 al 1989), che, insieme ai curatori Max Seckler e Michael Kessler, hanno presentato nel 2003 lo scritto programmatico di Drey intitolato *Breve introduzione allo studio della teologia.* Il merito di Max Seckler, con i suoi interventi, le sue edizioni critiche, i suoi saggi e le sue conferenze, è stato ed è tuttora quello di promuoverne l'eredità a tutti i livelli e di enucleare gli aspetti fondamentali del suo pensiero ancor oggi attuali e fecondi. Tra l'altro Drey è stato suo illustre corregionale e predecessore nella cattedra di Teologia fondamentale (allora Apologetica) dell'Università di Tubinga. A Seckler si deve l'accurata edizione dei due tomi delle *Praelectiones Dogmaticae: 1815-1834* e la messa a fuoco del lascito intellettuale e dell'ambiente in cui sorse e acquistò fisionomia culturale la produzione di Drey. Poi, dello stesso autore sono da ricordare i due tomi su *Glaubenswissenschaft und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Katholischen Tübinger Schule* (Francke Verlag, Tübingen 2013, rispettivamente pp. 634 e pp. 638).

[34] *Ibid.*, p. 41.

trasponendo alcune idee di Schelling sul terreno metodologico ed enciclopedico[35]. Tutto ciò ha anche una dimensione ecclesiale. E qui Drey esibisce le ragioni di uno tra i più rilevanti aspetti del suo pensiero, perché cerca di fornire, nel trattare del Cattolicesimo, «una teologia come scienza ecclesiale», ossia come «sistema cattolico». Nell'ambito dell'Idealismo, con l'inserzione in esso della dimensione storica, questa concezione aveva dato luogo ad una visione organicistica del sapere inteso come scienza, con tutta la sua costellazione di singole discipline che formano in definitiva una totalità. Drey ne trae profitto e su di essa *metodologicamente* costruisce la sua ecclesiologia, in particolare nel testo programmatico, dato alle stampe in forma anonima, *Vom Geist und Wesen des Katholizismus* del 1819. Egli parte dalla considerazione che il Cristianesimo primitivo è il fondamento a cui si richiamano, e devono farlo, tutte le varie confessioni e che il tratto proprio del Cattolicesimo, che serve a differenziarlo dalle altre confessioni cristiane, non è «uno spirito antiquario», ma la prosecuzione oggettivamente vera, viva e continua, del «dato di fatto originario». Perciò, la teologia cattolica viene ad essere «la costruzione della fede cristiano-religiosa tramite un sapere, sulla base della Chiesa cattolica, nello spirito di quella Chiesa»; cioè, in altri termini, la teologia viene ad essere intesa come scienza necessaria e nello stesso tempo ecclesiale (*Breve introduzione*, §§ 54-55)[36].

In tal modo, egli dà avvio alla Scuola cattolica di Tubinga, con una teologia rinnovata nel costante dialogo con le scienze del proprio tempo e, nello stesso tempo, connotata, nelle sue esigenze di fondo, oltre che dai tratti di una rigorosa scientificità anche da quelli dell'ecclesialità, nonchè dalla coniugazione di verità e storia. Tale carattere ecclesiale, cioè il concetto di Cattolicesimo, non solo non si contrappone alle ragioni e al bisogno di far più coerente il discorso teologico con le categorie prese a prestito dalle scienze, ma trova in esse il luogo più idoneo per operare, cioè «la teologia è scientifica se è ecclesiale ed è ecclesiale se è scientifica, e proprio perché il suo statuto epistemologico è costituito dall'inseparabile combinazione di fede e sapere, di rivelazione storica trasmessa vitalmente nella Chiesa e di speculazione critica»[37].

Così Drey, secondo Kasper, con la sua opera ci fornisce un modello di una riflessione teologica che si colloca in una dimensione di apertura e di dialogo con il proprio tempo, in cui i tratti della ecclesialità, della rigorosa scientificità e di una prassi costantemente orientata verso i reali e concreti problemi del tempo, formano un

[35] Su questi aspetti, cfr. M. Seckler, *Erläuterungen*, in J. S. Drey, hrsg. von M. Seckler, Francke Verlag, Tübingen 2015, pp. 23ss., in cui l'autore polemizza contro le tesi di J.R. Geiselmann circa la dipendenza di Drey da Schelling.
[36] Cfr. W. Kasper, in M. Kessler u. M. Seckler, hrsg. von, *Teologie, Kirche, Katholizismus*, Francke, Tübingen und Basel 2003, pp. 61-83.
[37] B. Forte, *Postfazione*, in J. S. DREY, *Breve introduzione allo studio della teologia*, cit., p. 279.

tutt'uno in un equilibrio armonico[38]. La chiave di volta della sua visione formale poggia sul concetto di sistema, che gli consente di dire che il carattere proprio del cattolicesimo sta non «in un più o meno di dogmi», ma nel suo rapportarsi al Cristianesimo primitivo, le cui idee offrono i criteri normativi sui quali si fonda in maniera sistematica il cattolicesimo come prosecuzione vivente «del dato di fatto originario».

Oggigiorno, Drey, con il suo scritto *Vom Geist und Wesen des Katholizismus*, ma anche con altri testi, viene considerato come un autore di «importanza permanente»[39]. Sempre per Ratzinger, il suo testo *Breve introduzione allo studio della teologia*, anche se apparso «duecento anni fa […] non ha perduto nulla della sua freschezza fino ad oggi»[40]. Esso «è un'autentica opera fonte, che mise in moto non per caso un nuovo e fecondo sviluppo, ma, ampiamente al di là di questo innesco iniziale di allora, è ancora, come prima, sorgente, feconda e vivifica»[41]. Egli, secondo Joseph Ratzinger, ha tentato «dopo il crollo della Scolastica barocca» ─ analogo al crollo della «sistematica della teologia cattolica, definita essenzialmente dal tomismo, che si era data forma nella seconda metà del XIX secolo, [e che] dopo il Concilio Vaticano II si è dissolta quasi da un giorno all'altro»[42] ─ di dare alla teologia «uno statuto nuovo»[43], di «comprendere l'uomo, la storia», di tener adeguatamente conto del fatto che «la Rivelazione si fa evento nella storia»[44]. La realizzazione e la concatenazione logica di questo programma è «in Drey riuscita in modo unico nel suo genere, tra positività permanente e al tempo stesso razionalità decisa»[45] e ha portato ad una visione dell'intero discorso teologico che non vuole fondarsi come «una disciplina accademica autosufficiente», ma si costruisce «sulla base della Chiesa cattolica». E per questo diventa «sommamente salutare per tutte le parti della disputa intorno all'ordinamento nella Chiesa, alla libertà, al vincolo della teologia, andare a leggere nei particolari le corrispondenti esposizioni nella *Breve introduzione*»[46].

Möhler venne definito, quando era ancora in vita, una «figura luminosa». Sulla sua tomba, poi, si legge l'epitaffio «Defensor Fidei, Literarum Decus, Ecclesiae Solamen»; e oggigiorno è visto come "un *faro dell'ecumenismo*":

«La sua "Symbolik" […] uscita per la prima volta nel 1832 e che poi ebbe in brevissimo tempo innumerevoli edizioni e traduzioni, è considerata come la più

[38] W. Kasper, *Ein Blick auf die Katholisch Tübinger Schule*, in M. Kessler u. M. Seckler, *Teologie, Kirche, Katholizismus*, cit., p. 64.
[39] J. Ratzinger, *Premessa*, in J. S. Drey, *Breve introduzione allo studio della teologia*, cit., p. 7.
[40] *Ibid.*, p. 10.
[41] *Ibid.*, p. 7.
[42] *Ibid.*
[43] *Ibid.*, p. 8.
[44] *Ibid*.
[45] *Ibid*., p. 9.
[46] *Ibid*.

importante opera di teologia controversista a partire dalla seconda metà del 16. sec. […] Möhler ha dato alla questione dell'unità non solo una intensità inaudita, ma le ha conferito anche una direzione metodica e normativa, che può ancora e ampiamente dare un orientamento […] Egli si è collocato coscientemente nella tradizione della teologia controversista classica, con acuto senso delle differenze dogmatiche o piuttosto delle contrapposizioni delle confessioni e senza timore di confronti critici nelle questioni teologiche […] non è stato un teologo controversista nel senso comune del termine, ma uno spirito ecumenico che ha lavorato sotto la pressione della questione della verità, il cui centro teologico di attività in definitiva si concentrò soltanto sull'unità della chiesa nella verità della sua essenza»[47].

Kasper, soprattutto per impulso del suo maestro Geiselmann, si forma in particolare sui testi di Möhler. Come egli stesso ricorda:

«Così, fin dagli anni di studio trascorsi a Tubinga, familiare mi era diventata una visuale storica viva, nonché una visuale cristologica e pneumatologica della chiesa. La chiesa non fu mai per me solo un'istituzione, ma il corpo di Cristo mantenuto vivo e di continuo rinnovato dallo Spirito Santo. Da allora mi sono sempre sentito impegnato a seguire questa concezione ecclesiologica della scuola di Tubinga, in particolare di Johann Adam Möhler»[48].

In particolare, Möhler elabora una teologia come scienza, fondata sulla persona storica di Gesù Cristo, che supera il metodo dei dicta probantia o della teologia da Denzinger e dà avvio a una teologia in cui il riferimento alla Tradizione, ma anche a una prassi costantemente orientata verso i problemi concreti, formano un tutt'uno. Questo discorso, sia pure nei suoi tratti essenziali, non è per Kasper, affatto superato, perché Möhler ha avuto sulla teologia successiva un enorme influsso: sulla Scuola romana per quanto riguarda l'autocomprensione della Chiesa; poi in Germania dopo la fine della I Guerra mondiale, in Francia con la *nouvelle théologie*, in Inghilterra su J. H. Newman. Il dibattito da lui suscitato non si è poi esaurito nel tempo, ma ha avuto ulteriori sviluppi nei decenni a seguire. Anzi, solo oggi le sue esigenze di fondo, cioè della teologia come scienza unitaria ed ecclesiale, hanno raggiunto la loro piena maturità.

[47] M. Seckler, *Kein Abschied*, cit., p. 760.
[48] W. Kasper, *Chiesa cattolica. Essenza - Realtà - Missione, Queriniana*, Brescia 2012, p. 17.

Bibliografia essenziale

Barth K., *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich, 1946 (in inglese tradotto col titolo *Protestant Thought: from Rousseau to Ritschl*, New York, 1959. K.

Barth, *Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zu einer kirchlichen Dogmatik*, Evangelischer Verlag A.G., Zollikon – Zürich, 1948, Band I/1

Brena G.L., *La teologia di Pannenberg. Cristianesimo e modernità*, Piemme, Casalmonferrato, 1993 (con una intervista allo stesso Pannenberg)

Brino O., *Introduzione a Schleiermacher*, Laterza, Bari, 2010

Dahlke D., *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, New York, 2012

Kant I., *Critica della ragion pura, Dottrina trascendentale del metodo, cap. III, L'architettonica della ragion pura*, 538-539. Nella edizione, finora la migliore, curata da G. Colli, Adelphi, Milano 1995

Kasper W., *Fede e storia*, Brescia, 1993; inoltre Kasper W., in «Ellwanger Jahrbuch», 37, 1999, pp. 203-206; poi Kasper W. in M. Kessler u. M. Seckler, hrsg. von, *Teologie, Kirche, Katholizismus*, Francke, Tübingen und Basel 2003, pp. 61-83. *Chiesa cattolica. Essenza - Realtà - Missione,* Brescia, Queriniana, 2012

Marcucci S., *Guida alla lettura della "Critica della ragion pura" di Kant*, Laterza, Bari, 1999

Pannenberg W., *Theology and the Philosophy of Science*, trad. inglese, London, 1976; inoltre *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen, 1997

Ratzinger J., *Anmerkung zur Aktualität von Johann Sebastian Dreys*, in M. Kessler u. M. Seckler, hrsg. von, *Theologie, Kirche, Katholizismus*, Tübingen und Basel, Francke Verlag, 2003; poi anche Ratzinger J., *Premessa*, in J. S. Drey, *Breve introduzione allo studio della teologia*, Brescia, Morcelliana, 2002

Seckler M., *Kein Abschied von der Katholischen Tübinger Schule, in* A. Russo, G. Coffele, *Divinarum rerun notitia. La teologia tra filosofia e storia. Studi in onore del Cardinale Walter Kasper*, Roma, Studium, 2001, pp. 752-753; poi anche M. Seckler, *Una 'Guida pionieristica della teologia odierna'*, in J. S. Drey, *Breve introduzione*

allo studio della teologia, Brescia, Morcelliana, 2002; dello stesso autore, i due importanti tomi su *Glaubenswissenschaft und Glaube. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Katholischen Tübinger Schule*, Tübingen, Francke Verlag, 2013, inoltre *Erläuterungen*, in J. S. Drey, hrsg. von M. Seckler, Francke Verlag, Tübingen 2015

Schleiermacher F., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*, in F. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I/2: *Schriften aus der Berliner Zeit 1769-1799*, hg. v. Günter Meckenstock, Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1984. Per l'edizione italiana del testo, si veda: F. Schleiermacher, *Scritti di filosofia e religione 1792-1806*, a c. di D. Bondì, con testo tedesco a fronte, Bompiani editore, Milano, 2021, *V Discorso* su *Le religioni*

Valenza P., *La nascita dell'Università di Berlino e il dibattito sul ruolo della filosofia*, in K. Kajon e N. Siciliani de Cumis (a cura di), *La filosofia nella scuola e nell'università*, Lithos, Roma, 2005, pp. 127-142

Zachhuber J., *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2013; *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics,* Oxford, Oxford University Press, 2020

RECENSIONI

Aresta, Vito Antonio *L'arte dei griot e le performance culturali. Kër théâtre Mandiaye Ndiaye*. Città di Castello: I libri di Emil, 2022, pp. 199

di Virginia Tamburrano

Questa monografia è il frutto della ricerca durata diversi anni da parte dell'autore fra l'Italia e il Senegal, nonché l'espressione delle meravigliose connessioni che si sono formate nell'ambito di una parte del suo più ampio percorso di vita. Per chiamare in causa anche qui le preziose riflessioni del filosofo Wilhelm Dilthey, ogni esperienza vissuta preme fuori verso una espressione che la completi ed è per questo che sicuramente in tanti abbiamo atteso impazienti l'uscita di questo testo (Dilthey W., 1982). Lavorando all'interno del percorso del LASEV – Laboratorio di Antropologia Sociale e Visuale sono stati numerosi i riferimenti, costellati qua e là, ai temi di ricerca presenti in questo libro, temi di ricerca che da sempre hanno suscitato curiosità in noi studenti – e non solo – e voglia di andare oltre[1]. Possiamo certamente dire dunque che questo testo non si configura unicamente come punto di arrivo, bensì come punto di partenza per i suoi molteplici rimandi a questioni affatto concluse, ma tutte da approfondire.

Di grande centralità per le riflessioni di Vito Antonio Aresta è stato il tema delle performance come analizzate da diversi autori, a partire sicuramente dalla prospettiva dell'antropologo britannico Victor Turner. Come Aresta ci tiene a sottolineare, performance intese non tanto come generi di intrattenimento, bensì nelle loro più complesse potenzialità: espressione o riflesso della propria cultura o della propria visione del mondo, ma anche agenti attivi di cambiamento. Le performance culturali costituiscono i tempi e gli spazi in cui gli attori sociali riflettono su se stessi, capovolgendo e mettendo ogni cosa nel modo congiuntivo oltre che nella forma riflessiva, nel modo cioè della supposizione, del desiderio, dell'ipotesi o possibilità (Turner V., 1986; 1993). In particolare, dalle molteplici connessioni presenti fra rito e

[1] Il LASEV, Laboratorio di Antropologia Sociale e Visuale, è stato fondato nel 2013 attraverso il Protocollo d'Intesa tra il Dipartimento di Storia, Società e Studi sull'Uomo dell'Università del Salento (Lecce), e il Comune di Mesagne (BR). Cfr. pagina Facebook del LASEV.

teatro traggono origine le esperienze riportate in questa monografia, esperienze in continuo e mutuo scambio con la ricerca antropologica: partendo dai programmi di cooperazione internazionale realizzati dalla sinergia di diversi partner fra cui le brillanti personalità di Mandiaye Ndiaye e Marco Martinelli – rispettivamente cofondatore e portavoce della compagnia teatrale senegalese "Takku Ligey Théâtre" e autore e regista del "Teatro delle Albe" – fino alla prosecuzione di questo discorso avviato anni prima anche dopo la scomparsa del caro Mandiaye. All'interno di questi programmi di cooperazione è stato possibile realizzare diversi spettacoli teatrali fra Italia e Senegal, i cui testi costituiscono, uno per uno, fonte di ricchezza e riflessione per africani ed europei. In particolar modo, la realizzazione di queste performance ha costituito un'importante occasione per confrontare le rappresentazioni dell'Africa e dell'Europa con la dimensione migrante della società senegalese. A tal proposito, proprio nella prefazione al testo, Antonino Colajanni osserva che alla dimensione consueta del rapporto fra mito e rituale da una parte e spettacolo dall'altra, l'autore ha aggiunto una terza dimensione ovvero quella «della migrazione e dell'adattamento sociale e culturale dei migranti in un contesto nuovo, utilizzando proprio le loro tradizioni di riti collettivi e di interpretazione drammatizzata dei processi sociali e politici della contemporaneità» (Colajanni A., 2022, p. 8).

Fra i classici del teatro occidentale e l'arte dei griot prendono vita le riflessioni riportate in questo testo, a partire da una più ampia e moderna chiave di lettura su una figura così centrale per l'Africa subsahariana occidentale come quella sopra citata. Notiamo come la letteratura francese al riguardo, primo su tutti *Les griot wolof du Sénégal* di Isabelle Leymarie, così come il termine stesso con cui viene identificata questa figura, non sono assolutamente esaustivi. "Griot" infatti si traduce con "cantastorie", un termine che poco si addice alla sua poliedricità. D'altro canto il termine wolof per indicarla è *gewel*, che deriva dal termine *gew* che significa "cerchio", termine che evoca il cerchio che si forma intorno al narratore. Il griot è colui che è capace di sostenere lo sguardo di tutti i presenti, colui il quale detiene il diritto di parola, nonché l'officiante di tutti i riti. Il griot è il depositario del sapere tradizionale e trae la propria legittimità dai racconti mitologici: attraverso l'ausilio di strumenti musicali e delle sue tecniche oratorie, egli può cantare le lodi o denigrare chiunque, conoscendone la genealogia. Molto significativo infatti è il termine mandingo utilizzato per indicare i griot nell'Impero del Mali: *jali* ovvero "sangue", corrispondenza semantica che rimanda alle parole pronunciate da questi, parole che possono diventare un'arma e far sgorgare del sangue. In virtù del suo status, il griot si configura dunque anche come mediatore dei conflitti sociali e portavoce del potere politico e religioso, testimoniato dalla sua vicinanza a personaggi di potere. È qui che Aresta ci mostra come questa figura non sia affatto legata al passato, bensì ancora di vitale importanza: attraverso la diffusione di nuovi strumenti comunicativi come la radio, la televisione, i giornali o le arti performative come il cinema o il teatro, i griot hanno ampliato gli strumenti a loro disposizione per la trasmissione del sapere,

arricchendo così la loro capacità espressiva. L'autore aggiunge: «Attualmente, l'arte dei griot assolve alle sue funzioni sociali anche aldilà dei confini africani, in particolar modo nei contesti urbani occidentali dove risiedono comunità di immigrati» (Aresta V. A., 2022, p. 48), come testimoniano a pieno titolo le esperienze riportate nel testo.

Attraverso il superamento di logiche assistenzialistiche o della riaffermazione, velata o meno, di vecchi rapporti di forza fra Europa e Africa, Aresta ci presenta un'autentica esperienza di cooperazione internazionale, un'esperienza di connessione e scambio che ha arricchito e continua ad arricchire tutti gli attori sociali coinvolti da diversi anni ad oggi. Tale esperienza è supportata e nutrita all'interno di tutto il testo da un più ampio quadro teorico: numerose le preziose osservazioni presenti, accennate qui solo in parte. L'invito che implicitamente ci offre l'autore, partendo da questa scrittura, è l'apertura verso nuove possibilità e configurazioni, così come l'approfondimento puntuale delle numerose questioni riportate.

Infine, un grande in bocca al lupo ai progetti di sperimentazione artistica avviati negli ultimi anni, nonché ai lavori della nuova compagnia teatrale "Kër thèâtre Mandiaye Ndiaye", guidata dal figlio Moussa Ndiaye: il gioco fra le differenze e somiglianze fra le culture continua a suggerire nuove storie e diventa fonte di ispirazione per tutti noi.

Bibliografia

Aresta, Vito Antonio
- *L'arte dei griot e le performance culturali. Kër théâthre Mandiaye Ndiaye*, Città di Castello, I libri di Emil, 2022

Colajanni, Antonino
- "Prefazione", in *L'arte dei griot e le performance culturali. Kër théâtre Mandiaye Ndiaye*, Città di Castello, I libri di Emil, 2022

Dilthey, Wilhelm
- *Critica della ragione storica*, Torino, Einaudi, 1982

Leymarie, Isabelle
- *Les griot wolof du Sénégal*, Paris, Servedit, 1999

Turner, Victor
- *Antropologia della performance*, Bologna, il Mulino, 1993
- *Dal rito al teatro*, Bologna, il Mulino, 1986

Palmisano, Antonio Luigi (a cura di) *Dov'è e dove va l'antropologia oggi?* Milano: FrancoAngeli, 2021, pp. 170

di Francesca Monopoli

Dov'è e dove va l'antropologia oggi? è un prezioso volume collettaneo frutto dell'omonimo convegno internazionale, svolto a Lecce nel 2019, che si interroga sull'epistemologia e la metodologia dell'antropologia contemporanea.

Ho apprezzato il testo fin dalla prima lettura, in quanto parte integrante della bibliografia del LASEV – Laboratorio di Antropologia Sociale e Visuale, al quale ho avuto la possibilità di partecipare anche nel corrente anno accademico 2021-2022[2].

Nella prospettiva del curatore e coautore del volume, Antonio Luigi Palmisano, l'antropologia si caratterizza per una costante attenzione alla prospettiva emica, ovvero alla prospettiva degli attori sociali con i quali l'antropologo entra in relazione durante la ricerca di campo che si svolge in luoghi lontani da quelli nei quali egli è nato e ha vissuto, durante lunghi archi di tempo, e mediante la realizzazione di una pratica dialogica con gli attori sociali che prosegue anche dopo la permanenza sul campo.

Parte integrante e fondante della prospettiva epistemologica di Palmisano è la distinzione tra *committed anthropology* ed *engaged anthropology*: entrambe queste antropologie si collocano nel solco dell'antropologia applicata e si basano sul concetto e sulla pratica dell'"impegno"; tuttavia, mentre la prima concepisce e vede l'attuazione dell'impegno dell'antropologo al fine di far emergere la prospettiva emica delle società con le quali egli entra in relazione favorendone i processi di autodeterminazione, l'*engaged anthropology* è volta ad attuare l'impegno che l'antropologo si assume nei confronti delle organizzazioni internazionali o delle multinazionali, oltreché soprattutto nei confronti della società che lo ospita.

La tendenza a esportare modelli politici ed economici occidentali presso altre società prescindendo dalle specificità di queste ultime risponde a logiche che nella migliore delle ipotesi potremmo definire desuete e assistenzialistiche, se non esiziali.

Ridurre alcune società al ruolo di Paesi in via di sviluppo ne reifica l'identità e le subordina alle attività protocollari progettate e poste in essere dalle *transnational*

[2] Nel 2013 mediante Protocollo d'Intesa tra il Comune di Mesagne (BR) e il Dipartimento di Storia, Società e Studi sull'Uomo dell'Università del Salento (Lecce) è stato istituito il LASEV – Laboratorio di Antropologia Sociale e Visuale. Cfr. pagina Facebook del LASEV.

holdings e dalle *multinational corporations*. In questo scenario, anche la ricerca di campo che caratterizza l'antropologia corre il rischio di essere ridotta ad attività protocollare, attuando a sua volta l'annullamento dell'Altro.

La ricerca di campo autentica, ribadisce Palmisano, è invece fondata sull'arte del dialogo e sul superamento della dicotomia soggetto/oggetto, e si realizza solo se l'Altro è considerato primariamente come un soggetto, un attore sociale che contribuisce ai processi di co-costruzione del mondo, di autorappresentazione di sé e di rappresentazione dell'Altro, tanto quanto l'etnografo.

Al fine di non ridursi a mera attività protocollare volta ad esportare modelli di sviluppo economico studiati a tavolino e avulsi dalle società che dovrebbero beneficiarne, l'antropologia deve fondarsi su una rigorosa riflessione epistemologica che Palmisano attua a partire dalla ridefinizione del concetto heideggeriano di *Dasein* posto in relazione con la metodologia che caratterizza la ricerca antropologica: l'osservazione partecipante (Palmisano A. L., 2021, pp. 89-108).

L'altro saggio contenuto nel volume che mi è parso essere estremamente rilevante è quello di Antonino Colajanni, sia per l'articolata e ricca analisi storica dell'antropologia che traccia con grande chiarezza le sue trasformazioni e i principali contributi teorici e metodologici, sia per il costante appello all'interdisciplinarità, al dialogo con le altre discipline che può e deve caratterizzare i percorsi di ricerca. A tal proposito, l'autore sostiene: «Emerge in molti degli autori citati l'idea che l'antropologia ha un grande potenziale intellettuale come disciplina "trasformatrice", nella sua qualità di complemento formativo fondamentale per molte altre discipline e professioni, e come efficace comunicatrice, per il grande pubblico, di idee, concetti e principi di analisi complessiva della "condizione umana", con una vocazione specifica verso l'analisi dei problemi prossimi e futuri dell'umanità […] Bisogna che ci si convinca del fatto che le "discipline" sono costruzioni estemporanee, destinate inesorabilmente a trasformarsi, intrecciarsi, scambiarsi più o meno intensamente idee, concetti e pratiche […] Conviene aprirsi, come sostengono alcuni degli autori qui commentati, a una dimensione "transdisciplinare"» (Colajanni A., 2021, pp. 68-72).

D'altra parte, l'invito di Colajanni mi pare sia stato recepito da tutti gli autori, e pienamente da Patrick Boumard che nel suo saggio riflette sui rapporti tra pedagogia ed etnografia, mettendo in discussione sia la legittimità della trasmissione verticale del sapere, che caratterizza alcuni contesti scolastici, sia la superiorità dei saperi occidentali su altre forme di conoscenza, e ribadendo la centralità del concetto di impegno. A tal proposito, Boumard scrive: «Seguendo il modello degli etnografi storici, come Malinowski, l'accento è stato posto sull'incontro con le popolazioni studiate. Il lavoro in classe è stato visto come un incontro etnologico […] Questo permette di interessarsi alle culture altrui, ma ci obbliga anche a schierarci con gli attori, a condizione che siano pienamente considerati come soggetti sociali» (Boumard P., 2021, pp. 25-26).

La fecondità delle riflessioni contenute nel volume è tale da dischiudere numerose opportunità di ulteriori approfondimenti di carattere teorico e metodologico che possono contribuire a chiarire e in parte anche a trasformare alcune dinamiche sociali in contesti locali e internazionali, come mostrano in particolare i contributi di Ulrich van Loyen e Ron Reminick. Se la cifra della contemporaneità è la complessità, allora come evidenziato da alcuni degli autori del volume, nello specifico da Leonardo Piasere e Patrizia Resta, occorre ascoltare gli antropologi e contribuire alla costruzione delle condizioni del dialogo tra le discipline.

Bibliografia

Boumard, Patrick
- "L'analisi istituzionale e l'antropologia post-globale, ovvero la connivenza di pensieri pirati", in Palmisano A. L., *Dov'è e dove va l'antropologia oggi*. Milano: FrancoAngeli, 2021

Colajanni, Antonino
- "La crisi dell'antropologia e il suo futuro. Il dibattito internazionale degli ultimi decenni", in Palmisano A. L., *Dov'è e dove va l'antropologia oggi*. Milano: FrancoAngeli, 2021

Palmisano, Antonio Luigi
- *Antropologia post-globale*. Lecce: Pensa, 2017.
- "Oscillando fra *tekhne* e filosofia tellurica. Il mandato dell'antropologia oggi", in Palmisano A. L., *Dov'è e dove va l'antropologia oggi*. Milano: FrancoAngeli, 2021

AUTORI DI QUESTO NUMERO

MICHELE GASLINI si è laureato in giurisprudenza, con lode, presso l'Università degli Studî 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 Studî di Pavia, successivamente abilitato alla qualifica di "professore associato" nella materia di "Diritto Pubblico Generale" (gruppo IUS/09), con tale ruolo, ha preso l'Università degli Studî 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"; è stato successivamente incardinato presso la Facoltà di Giurisprudenza della medesima Università, 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 presso la Scuola di specializzazione in "medicina legale" della Facoltà di Medicina e Chirurgia dell'Università degli Studî di Pavia e, 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 Studî di Urbino. È membro effettivo dell'"Institut International d'Études 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.

SARA LUCREZI è dottoranda al XXXV ciclo in Storia e trasmissione delle eredità culturali presso l'Università della Campania "Luigi Vanvitelli". Si occupa di storia delle religioni, interessandosi in primo luogo alla religione romana, ma anche ad altre tradizioni religiose, come i culti tradizionali africani. Ha pubblicato diversi articoli su svariate riviste, e tenuto interventi a seminari e convegni.

CARMINE MARCACCI, nato a Castrovillari (CS) il 04/06/1998, dopo essersi diplomato con il massimo nel liceo classico G. Garibaldi si è iscritto all'Università di filosofia a Pisa, laureandosi con lode nel 2021. In triennale ha approfondito il rapporto tra l'etica dei valori e il *Sympathiebuch* di Max Scheler con la tesi *Max Scheler: le forme della simpatia e l'etica dei valori.* Durante il percorso di studi ha dato il suo contribuito con l'articolo *I limiti delle definizioni: il paradosso del calvo* nel volume *Quaderno di Bioetica: Riflessioni e divagazioni degli studenti dei corsi 2018-2019 sulle lezioni del prof. Francesco Giunta*, a cura di I. Billeri, Pacini editore, Pisa, 2019. In magistrale ha proseguito gli studi a Pisa approfondendo il tema dell'intersoggettività partire dalla prospettiva ontologico-politica di Jean-Luc Nancy con una tesi dal titolo *L'ontologia del "con" in Jean-Luc Nancy: dall'esistenza alla comunità.* I suoi interessi di ricerca riguardano l'antropologia filosofica, l'etica delle relazioni e, in generale, il rapporto tra individuo e società. Al momento collabora con il professor Antonio Russo docente di filosofia morale presso l'Università di Trieste.

ANTONIO LUIGI PALMISANO ha lavorato come ricercatore e docente presso numerose Università italiane e straniere (Berlin, 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 statuale 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 statuale 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.

RAFFAELLA SABRA PALMISANO si è laureata in Filosofia Morale all'Università di Trieste e ha conseguito il Dottorato in Medicina Clinica e Sperimentale e Medical Humanities con una tesi in Filosofia Politica all'Università dell'Insubria (Varese). Si è occupata fin dalle sue prime ricerche della questione dell'Alterità, approfondendo il particolare il concetto di corpo, dal mondo della guerra al mondo delle bodymodifications, concentrando la sua analisi sugli aspetti morali e dunque politici delle modalità di rapportarsi al corpo. Un corpo che, per l'autrice, non è solo situato in uno spazio ma rappresenta esso stesso la locità di un qualcosa. Ha pubblicato oltre ad alcuni articoli per riviste scientifiche le monografie "Enrico Castelli Gattinara di Zubiena e la critica al solipsismo" (I Libri di Emil, Bologna, 2020) e "Corpo. Per una filosofia politica dell'esserci" (Mimesis, Milano 2021). È stata docente a contratto di Etica della Comunicazione presso L'Università del Salento (Lecce) negli anni 2019/2020 e 2020/2021.

ANTONIO RUSSO is currently full Professor of Moral Philosophy at the State University of Trieste. He graduated (Lic.) in Theology at the Pont. Faculty of Theology Gregoriana University (Vatican City: 1982), pursued doctoral and postdoctoral studies in Philosophy at the State University of Rome, and in 1990 became doctor in Theology at the University of Tübingen (supervisors: Prof Walter Kasper and Prof. Dr. Max Seckler). He has been awarded numerous research grants at leading universities in Italy, Vatican City and Germany. He is member of the editorial board of a number of specialized journals and member of the Vereinigung f. die Zusammenarbeit zwischen Baden- Württemberg und Italien e. V. of Stuttgart (Germany). He has organized several international academic conferences and he served (until 2008) as overview co-ordinator the paneuropean research network Sophia Europa supported by the Templeton Foundation (Philadelphia, USA). He has been the Main Investigator of the National Project PRIN 2009-2012: Intenzionalità e natura (Intentionality and Nature). Since October 2016 he chairs the Italian National Scientific Habilitation Procedure (ASN 2016-2017-2018) for Moral Philosophy. Since October 2017 he is a member of the Advisory Board of the Pontifical Atheneum of St. Anselmo (Vatican City). He authored or edited 15 books and published more then 180 essays, publishing on Cornelio Fabro, Ugo Spirito, Heinrich Denifle, Henri de Lubac, Hans Küng, Walter Kasper, Maurice Blondel, Karl Barth and focusing on Franz Brentano.

DANIELA SALVUCCI è antropologa socioculturale e ricercatrice della Libera Università di Bolzano (unibz) dove si occupa di culture dei popoli di montagna in prospettiva comparativa. Ha lavorato alla Piattaforma Patrimonio culturale Produzione culturale della Facoltà di Design e Arti e al progetto MFEA-The

Malinowski Forum for Ethnography and Anthropology della unibz. Ha svolto il Dottorato di ricerca in Antropologia, Etnologia e Studi culturali presso l'Università di Siena, condotto ricerche etnografiche in Italia e Argentina e visitato istituti come lo IAI-Ibero Amerikanisches Institut di Berlino e il CEMLA-Centro Estudios Migratorios Latinoamericanos di Buenos Aires. I suoi campi tematici sono gli studi di famiglia e parentela, i rituali e i territori indigeni in area andina, la storia dell'antropologia e le pratiche di patrimonializzazione in Alto Adige-Südtirol.

Dada Rivista di Antropologia post-globale, semestrale n. 1, Giugno 2022