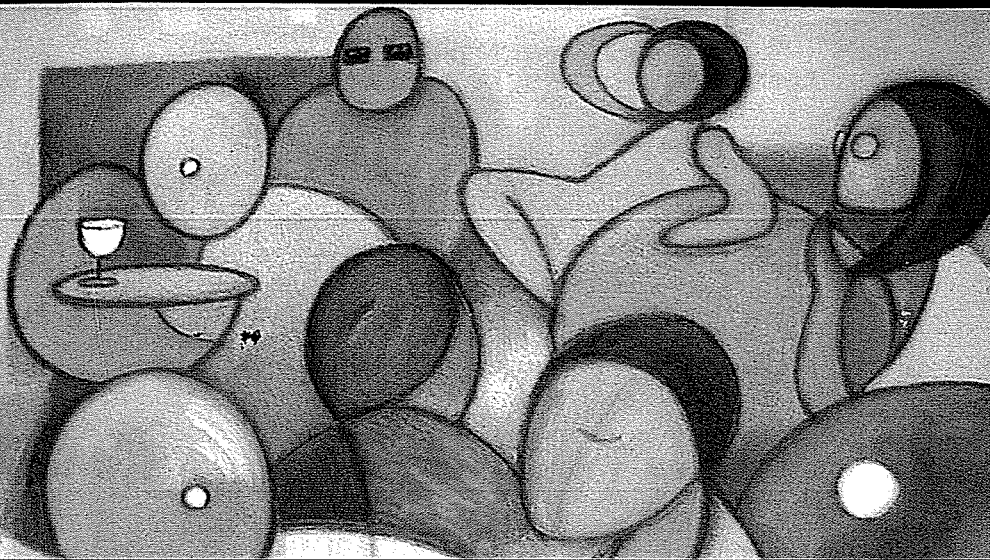


1520.454

Gruppo SPE (a cura di)

Verso una sociologia per la persona



Verso una sociologia per la persona

a cura del Gruppo SPE - Sociologia per la persona

Scritti di: Simona Andrini, Sergio Belardinelli, Andrea Bixio,
Vincenzo Cesareo, Roberto De Vita, Pierpaolo Donati,
Antonio La Spina, Mauro Magatti, Francesco Pardi,
Domenico Secondulfo, Donatella Simon, Erica Antonini,
Davide De Sanctis, Tito Marci

Collana
di sociologia

FrancoAngeli



Verso una sociologia per la persona

a cura del Gruppo SPE - Sociologia per la persona

Scritti di: Simona Andrini, Sergio Belardinelli, Andrea Bixio,
Vincenzo Cesareo, Roberto De Vita, Pierpaolo Donati,
Antonio La Spina, Mauro Magatti, Francesco Pardi,
Domenico Secondulfo, Donatella Simon, Erica Antonini,
Davide De Sanctis, Tito Marci

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati
possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page
al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità
o scrivere, inviando il loro indirizzo a: "FrancoAngeli, viale Monza 106, 20127 Milano"

FrancoAngeli

Simona Andrini è straordinario di Sociologia del diritto presso l'Università degli Studi "Roma Tre".
Sergio Belardinelli è ordinario Sociologia dei processi culturali e Sociologia politica presso l'Università degli Studi di Bologna.
Andrea Bixio è ordinario di Sociologia generale presso l'Università degli Studi di Roma "La Sapienza".
Roberto De Vita è straordinario di Sociologia generale presso l'Università degli Studi di Siena.
Pierpaolo Donati è ordinario di Sociologia generale presso l'Università degli Studi di Bologna.
Antonio La Spina è ordinario di Sociologia generale presso l'Università degli Studi di Palermo.
Mauro Magatti è straordinario di Sociologia generale presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.
Francesco Pardi (†) già ordinario di Sociologia generale presso l'Università degli Studi di Pisa.
Domenico Secondulfo è straordinario di Sociologia generale presso l'Università degli Studi di Verona.
Donatella Simon è ricercatore confermato presso l'Università degli Studi di Torino.
Erica Antonini è dottore di ricerca in Sociologia della cultura e dei processi politici.
Davide De Sanctis è titolare di assegno di ricerca presso l'Istituto Suor Orsola Benincasa di Napoli.
Tito Marci è ricercatore in Sociologia presso l'Università degli Studi di Roma "La Sapienza".

In copertina: Tobin Florio, *Bar life*, 2003, olio e acrilico su tela
<http://www.flozbox.com>

Copyright © 2004 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

Ristampa						Anno						
0	1	2	3	4	5	6	2004	2005	2006	2007	2008	2009

È vietata la riproduzione, anche parziale, effettuata a qualsiasi titolo, eccetto quella ad uso personale. Quest'ultima è consentita nel limite massimo del 15% delle pagine dell'opera, anche se effettuata in più volte, e alla condizione che vengano pagati i compensi stabiliti dall'art. 2 della legge vigente. Ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita ed è severamente punita. Chiunque fotocopie un libro, chi mette a disposizione i mezzi per farlo, chi comunque favorisce questa pratica commette un reato e opera ai danni della cultura.
 Stampa: Tipomozza, via Merano 18, Milano.

Indice

Presentazione , di <i>Vincenzo Cesareo</i>	pag.	7
Persona e sociologia. Quale rapporto? , di <i>Simona Andrini</i>	»	15
Ascesa e rovina del soggetto moderno. Il caso Luhmann , di <i>Sergio Belardinelli</i>	»	37
Persona e ordine sociale , di <i>Andrea Bixio</i>	»	47
Note su persona, comunità, identità , di <i>Roberto De Vita</i>	»	65
Sociologia della persona e cittadinanza: luoghi ed esplorazioni di una cittadinanza delle persone umane , di <i>Pierpaolo Donati</i>	»	82
Persona e nuove tecnologie: una nota , di <i>Antonio La Spina</i>	»	106
Persona e società: alla ricerca di nuovi equilibri , di <i>Mauro Magatti</i>	»	117
Il concetto di persona nella società complessa , di <i>Francesco Pardi</i>	»	132
Alcune note sul concetto di persona , di <i>Domenico Secondulfo</i>	»	143
Teoria e storia della sociologia: quale interesse per la Persona? , di <i>Donatella Simon</i>	»	150
"Initium ut esset creatus est homo": l'attenzione per la persona nell'opera di Hannah Arendt , di <i>Erica Antonini</i>	»	158

La persona nella sociologia francese degli inizi del XX secolo,
di *Davide De Sanctis* pag. 181

Socialità e persona nel pensiero antico. Una lettura sociologica del *De officiis* di Marco Tullio Cicerone, di *Tito Marci* » 223

La persona nella sociologia francese degli inizi del XX secolo

di Davide De Sanctis

☛ Oggi possiamo pensare soltanto entro il vuoto dell'uomo scomparso. Questo vuoto infatti non costituisce una mancanza; non prescrive una lacuna da colmare. Non è né più né meno che l'apertura di uno spazio in cui finalmente è di nuovo possibile pensare.

Michel Foucault

C'è un ambito della cultura francese che ha espressamente tematizzato, nel corso del XX secolo, i problemi inerenti al concetto di persona¹, cercheremo di rintracciare questo pensiero così come si è venuto esprimendo nel dialogo "a margine" intercorso tra una serie di autori vicini, ma esponenti di discipline diverse, come la psicologia e l'antropologia, la storia greca e la filosofia, il diritto.

Premessa

Le parole fondamentali sono storiche. Questo non vuol dire soltanto che esse hanno significati rispettivamente diversi nelle epoche che possiamo abbracciare in termini storiografici nel loro passato, ma vuol dire che esse, ora e in futuro, sono fondatrici di storia a seconda dell'interpretazione che diventa in loro dominante. La storicità delle parole fondamentali, così intesa, è quell'Uno che, nel pensare a fondo, si rende necessario osservare².

Sicuramente la parola "persona" ne ha fatta di storia all'interno delle istituzioni umane, tanto che la morale³, il diritto⁴, la religione⁵ se ne servono

1. Per tutti vedi: P. Ricoeur, *La persona*, Morcelliana, Brescia, 1997. Arnaldo Momigliano nel suo *Marcel Mauss e il problema della persona nella biografia greca* (in "Rivista Storica Italiana", 97, fasc. 1, 1985, pp. 253-263), sul quale torneremo alla fine, fa notare come il tema della persona sia caro alla cultura francese nel solco di una tradizione introspettiva incentrata sul «moi» che parte da Montaigne e arriva fino a Merleau-Ponty; per quanto riguarda il panorama italiano, lo storico piemontese, non senza ironia, afferma: «il mio dubbio è che nella cultura italiana non giuridica o teologica la persona conti poco o niente», p. 254.

2. M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994, p. 148.

3. Sul valore etico della persona e sul "personalismo" si rimanda a G. Limone, *Tempo della persona e sapienza del possibile*, vol. I: *Valori, politica, diritto in Emmanuel Mounier* e vol. II: *Per una teoretica una critica e una metaforica del personalismo*, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli, 1988-1990.

4. Per un approccio giuridico al problema della persona vedi P. Rescigno, *Persona e comunità. Saggi di diritto privato*, 3 voll., Cedam, Padova, 1966, 1987, 1988, 1999.

5. K. Wojtyła, *Persona e atto* (1969), Rusconi, Milano, 1999.

continuamente come punto di riferimento, concetto fondamentale, centro di imputazione, valore ultimo. Il discorso scientifico, del quale la sociologia, in quanto "autocoscienza" della realtà sociale, da subito, si è voluta servire, ha preferito sovente utilizzare, invece di persona, altri termini, come individuo, meno carichi di valore, connotativamente più neutri, e quindi più adeguati a quell'atteggiamento disinteressato che dovrebbe caratterizzare l'onestà intellettuale dello scienziato; anche questa è storia.

La sociologia però, proprio in quanto scienza, è chiamata oggi più che mai⁶, ad un recupero della persona, non certamente per una qualche forma di nostalgia o per sostituirla al termine individuo ove esso assolve perfettamente la sua funzione (come ad esempio di unità minima di conto, nella statistica), viceversa, per utilizzarla ai suoi scopi specifici, tenendo conto di quel bagaglio connotativo che le è proprio, e che ne ha determinato, paradossalmente, l'accantonamento. Paradosso ancor più marcato se si pensa a come, non a caso, proprio il diritto, la cui raffinatezza semantica è fuori discussione, per sua natura alla ricerca di una terminologia scientifica quanto mai astratta e formale, non solo abbia conservato e quasi costituito il concetto di persona⁷, ma

6. «In altri tempi si poteva vivere da individuo con miglior coscienza che oggi. Gli uomini erano come calami di grano; Dio, il fuoco, la grandine, la pestilenza e la guerra li scuotevano forse con più violenza che adesso, ma tutti insieme, a città, a regioni, come campo; e quel tanto di movimento personale che restava in più ad ogni singolo calamo era nettamente delimitato e se ne poteva assumere la responsabilità. Oggi invece la responsabilità ha il suo punto di gravità non più nell'uomo ma nella concatenazione delle cose. Non si è notato come le esperienze si sian rese indipendenti dall'uomo? Sono andate sul teatro, nei libri, nelle relazioni di scavi e di viaggi, nelle comunità di fede e di religione, che coltivano certe varietà d'esperienze a spese delle altre come in un esperimento sociale; e se per caso le esperienze non si trovano nel lavoro son semplicemente sospese nell'aria; chi può dire ormai, oggigiorno, che il suo sdegno è per davvero il suo sdegno, se tanta gente gli toglie la parola di bocca e la sa più lunga di lui? È sorto un mondo di qualità senza uomo, di esperienze senza colui che le vive, e si può quasi immaginare che nel caso limite l'uomo non potrà più nessuna esperienza privata, e il peso amico della responsabilità personale finirà per dissolversi in un sistema di formule di possibili significati. Probabilmente la dissoluzione del rapporto antropocentrico che per tanto tempo ha posto l'uomo come centro dell'universo, ma è in ribasso da secoli, è giunta finalmente all'Io, perché l'idea che l'importante dell'esperienza è il viverla, e dell'azione il farla, incomincia a sembrare un'ingenuità alla maggior parte degli uomini. Ci sono ancora persone che vivono molto personalmente; dicono "ieri siamo stati dal tale o dal tal'altro", oppure "oggi facciamo questo e quest'altro" e ne son contenti, senza bisogno di altro significato e contenuto. Amano tutto ciò che toccano con le dita e sono tanto esclusivamente persone private quanto è possibile esserlo; appena ha da fare con loro, il mondo diventa un mondo privato e brilla come un arcobaleno. Forse sono molto felici; ma quella specie di gente appare già assurda, di solito, a tutti gli altri, sebbene non si capisca ancora bene il perché». R. Mulsil, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino, 1957, p. 142 ss.

7. Senza voler affrontare in questa sede i problemi inerenti ad un concetto giuridico di persona mi limito ad osservare che Kelsen, massimo esponente della teoria pura del diritto, pur volendo ridurre la persona a una mera costruzione concettuale impiegata al fine dell'imputazione, dunque in uno strumento denotativo più che connotativo, non sia riuscito con ciò a ne-

ne abbia promosso un graduale ampliamento a soggetti diversi dall'essere umano cui si intenda attribuire particolare "valore". Se la ricchezza semantica torna così a vantaggio della scienza giuridica, altrettanto, o ancor di più nella sociologia. Infatti, lo statuto scientifico della sociologia, nelle sue versioni olistiche come in quelle individualistiche, è garantito dall'ipotesi di poter assumere ad oggetto di studio i valori sui quali la società si struttura nell'orientare i singoli comportamenti ritmati da "differenza e ripetizione". I valori dunque come oggetto di studio, niente di più naturale per la sociologia. Notamente nel "fatto sociale" di Durkheim e nella teoria weberiana nel suo complesso si conferma l'evidente fertilità, per la teoria sociologica, di una considerazione privilegiata dei valori⁸.

Per le scienze sociali il riconoscimento del valore e della ricchezza semantica della persona come motivo specifico del suo recupero, rappresenta però solo il primo passo, altri se ne devono muovere in una delle tante direzioni possibili che si dischiudono per questa via all'elaborazione teorica. Qui ci interessa ricostruire un frammento circoscritto e affascinante di tale vicenda, un dialogo sotterraneo tra discipline confinanti in grado di far emergere con chiarezza che il luogo privilegiato per lo studio della persona si situa necessariamente nelle sfumature di questi confini, luoghi imprescindibili e inesistenti, luoghi dell'ambivalenza e del paradosso, dove dentro e fuori, prima e dopo, inizio e fine, uno e molteplice, "io" e "tu" coincidono senza confondersi, prendono forma nel diventare il loro contrario; luoghi di nascita.

1. Durkheim e Lévy-Bruhl

Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo si compie quella "rivoluzione intellettuale"⁹ che H.S. Hughes indica come luogo di ripensamento e di riassetto per due idee fortemente costitutive la modernità: «Coscienza e Società».

garne la nascita sul piano dell'essere oltre che su quello del dover essere. Il dualismo irriducibilmente posto tra Sein e Sollen, tra significato e significante, che aveva guidato l'intero corso del saggio *Tra metodo giuridico e sociologico* (1911), entra in crisi proprio rispetto al concetto di persona. Kelsen dopo aver distinto sul piano metodologico l'essere fattuale dal dover-essere normativo, giunge nei fatti a considerare una connessione tra i due piani e ipotizza: «non è impossibile che la costruzione etico-giuridica della volontà, che si identifica con l'unità etico-giuridica della persona, fosse il concetto più originario» (H. Kelsen, *Tra metodo giuridico e sociologico*, Guida, Napoli, 1974, p. 85). L'identificazione che viene postulata scivola innegabilmente sul piano dell'essere oltre che su quello del dover-essere conservando alla sociologia, ma anche alla scienza giuridica la loro complementare autonomia.

8. In questo senso S. Andriani, *Persona e Sociologia. Quale rapporto?*, in "Studi di Sociologia", aprile-giugno 2002, pp. 125-143.

9. H. Stuart Hughes, *Coscienza e Società. Storia delle idee in Europa dal 1980 al 1930*, Einaudi, Torino, 1968, cit. p. 40.

Sono anni nei quali si comincia a sentire nella cultura una musica nuova, la sociologia scopre il ritmo di questa melodia e costruisce la sua metrica sulle nuove note. Si costituisce come scienza, si insedia nelle università. Durkheim è sicuramente uno dei protagonisti di questa storia, interprete attento, conservatore originale, autorevole innovatore. Come tutti i classici la sua opera si è offerta, e tuttora si offre, ad innumerevoli letture; univoco, invece, è il giudizio sul ruolo che Durkheim ebbe come iniziatore di quella scuola che fece dell'Année Sociologique il suo principale strumento di affermazione culturale¹⁰. L'unità effettiva degli intenti perseguiti al suo interno, nonostante l'eterogeneità degli interessi presenti, fu la realizzazione vivente del progetto durkheimiano di fondare una disciplina positiva che avesse come centro l'uomo. Antropologia è forse il termine che meglio di sociologia restituisce quell'idea di unità, quello che designa con maggiore precisione il lascito durkheimiano, la sua scuola.

Di quali strumenti scientifici potevano avvalersi le scienze sociali, per lo studio della condizione umana, una volta dimostrata la sterilità, almeno nel loro ambito disciplinare, dell'ipotesi di uno "stato di natura" primitivo non meglio definibile? Chi è l'uomo, liberato dall'immagine illuministica che lo aveva rappresentato come "buon selvaggio", e presto divenuto luogo dell'anima, soggetto di diritto, centro di emanazione della volontà e di imputazione della colpa, sintesi psichica suscettibile di ulteriori scissioni?

La scuola durkheimiana è continuamente impegnata a dare risposte in campo antropologico metabolizzando al suo interno le istanze irrazionalistiche che il nuovo secolo portava con sé¹¹. La dimensione problematica introdotta dalle esigenze di queste istanze sarà il filo conduttore del nostro dialogo sulla persona. La coscienza e la società si presentano, ciascuna a modo suo, come tentativi di scioglimento (e soluzione) dell'irrazionale col razionale, la persona si colloca all'interno di questa polarità.

Lévy-Bruhl, il padre dell'etnologia francese, in due libri apparsi durante gli anni Venti¹², adopera il concetto di "mentalità" per dimostrare la netta differenza qualitativa che separa un tipo di società, quella primitiva, dalla nostra. Formulava, in quest'ottica, la celebre «legge di partecipazione»¹³ secon-

10. Per una attenta ricostruzione storica e per il significato dell'insediamento della sociologia in Francia e in particolare sul ruolo avuto da Durkheim vedi W. Lepenies *Le tre culture. Sociologia tra letteratura e scienza* (1985), Il Mulino, Bologna, 1987.

11. «Senza dubbio gli intellettuali più innovatori degli anni novanta furono profondamente attirati dal problema della motivazione irrazionale della condotta umana. Erano ossessionati, intossicati quasi, dalla riscoperta dell'irrazionale, del barbarico, dell'inesplicabile»; Hughes, *op. cit.*, p. 42.

12. L. Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, Puf, Paris, 1922; *L'Âme primitive*, Puf, Paris, 1927.

13. «Per un pensiero regolato dalla legge di partecipazione, l'opposizione tra l'unità e la molteplicità "non impone la necessità di affermare l'uno dei termini se si nega l'altro", non af-

do la quale «vivre, pour un individu donné, c'est être engagé actuellement dans un réseau complexe de participations mystiques avec les autres membres vivants et morts de son group social, avec les groupes animaux et végétaux nés du même sol, avec la terre même, avec les puissances occultes protectrices de cet ensemble et des ensembles plus particuliers aux quels il appartient plus spécialement»¹⁴. Esserci nella modalità della partecipazione produce un sapere sul mondo e quindi una realtà umana privi di razionalità, regno dell'indistinto, dove non esiste un concetto corrispondente a quello nostro di causa, nessuna possibilità oggettiva di differenziazione separa l'uno e il molteplice, nessun principio di contraddizione lascia emergere la soggettività. Durkheim dal canto suo, in *Su alcune forme primitive di classificazione* (Année Sociologique, VI, 1902), aveva rintracciato gli antecedenti storici di ciò che noi chiamiamo logica e razionalità, in forme di pensiero, diverse in quanto a grado di astrazione e complessità, ma suscettibili di evolversi parallelamente al grado di complessità sociale, fino a raggiungere l'attuale configurazione. Nonostante le due posizioni siano diverse Durkheim dice, parlando della "confusione mentale" imperante nelle "società meno evolute":

qui l'individuo perde la sua *personalità*. Nessuna distinzione c'è tra l'individuo e la sua anima esteriore, e nessuna ce n'è tra l'individuo e il suo totem... l'identificazione giunge a tal punto che l'uomo finisce col prendere i caratteri della cosa o dell'animale a cui egli si è in tal guisa accostato... tra il segno e l'oggetto, il nome e la persona, i luoghi e gli abitanti, l'indistinzione è completa...¹⁵

ferma l'identità se si nega la differenza né afferma la differenza se si nega l'identità... il pensiero partecipativo "non si compiace gratuitamente nel contraddittorio... ugualmente non si preoccupa di evitarlo", è piuttosto indifferente alla contraddizione. L'opposizione è, infatti, del tutto "secondaria" alla compenetrazione assoluta e alla equivalenza semplice dell'unità e delle differenze» (p. 49). E ancora (sul "pensiero partecipativo") «coinvolge un "comprendere" che ha a che fare con la sfera dell'emozionale e con la complicazione delle origini delle idee e delle credenze: il *vissuto* della vita morale non è certamente eliminabile, neppure nel progetto di una preliminare indagine "desoggettivata" della "natura morale" come "natura sociale", resta tuttavia solo un *sintomo* di una realtà più vasta, dove il comprendere allude già a un "partecipare". La *partecipazione* è, qui, veicolo di complessità e dimensione di appartenenza a un ambiente indefinibile e senza confini...» (p. 32). M. Figiani, *L'arcaico e l'attuale. Lévy-Bruhl Mauss Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

14. L. Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, *op. cit.*, p. 500.

15. E. Durkheim e M. Mauss, *Su alcune forme primitive di classificazione* (Année Sociologique, VI, 1902), in E. Durkheim, H. Hubert e M. Mauss *Le origini dei poteri magici*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991, p. 22. Il saggio porta la firma anche di Mauss, ma certamente l'impronta durkheimiana è molto più netta soprattutto se se ne confronta il contenuto con il saggio maussiano sulla magia di due anni dopo, dove, come vedremo, si evidenziano sottili differenze teoriche riguardo le medesime ipotesi.

La posizione di Lévy-Bruhl, come risposta a Durkheim, va chiarita dicendo che l'alterità di una forma di pensiero rispetto all'altra non si misura percorrendo la distanza che le separa nel grado di complessità ma va ricercata al livello della struttura. Questa posizione già implicita nel suo discorso di partenza lo porterà a correggere, neanche tanto leggermente, il tiro, nei suoi scritti successivi. La "legge di partecipazione" non è più, allora, modello esclusivo di una mentalità definitivamente tramontata, quella primitiva, ma una modalità dell'esperire ancora e sempre verificabile, dimostrabile e comprensibile, sebbene in misura molto ridotta; virtualmente concorrenziale a quella razionale, mai ad essa riducibile¹⁶.

16. Vedi L. Lévy-Bruhl, *Carnets*, Puf, Paris, 1949. Sul punto si veda anche lo studio su Lévy-Bruhl di Remo Cantoni *Il pensiero dei primitivi. Preludio a un'antropologia*, Il Saggiatore, Milano, 1963. Cantoni coglie con precisione lo scarto messo in luce dal Lévy-Bruhl tra pensiero "primitivo" e "moderno", iscrivendolo giustamente nel novero di quelle distinzioni idealtipiche che hanno fatto la fortuna della prima sociologia: «tornano alla mente la distinzione famosa della sociologia di Tönnies tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, quella non meno famosa che Durkheim stabilisce nella *Division du travail social* tra solidarietà meccanica e solidarietà organica, la fin troppo celebre distinzione bergsoniana tra "società chiusa" e "società aperta"» (p. 170). In rapporto al concetto di "partecipazione" si evidenzia come: «nel pensiero mitico primitivo, l'uomo non separa con un taglio netto sé dalla totalità del vivente, dal mondo degli animali e delle piante. L'individualità, noi sappiamo, acquista coscienza di sé nell'opporci a ciò che è altro da sé, al mondo esterno, agli oggetti; ma quando il senso di questa opposizione non è ben chiaro, l'io e il mondo, l'uomo e la natura sembrano compresi in un'unica dimensione, quasi composti degli stessi principi. Nelle rappresentazioni totemiche, la parentela tra l'uomo e l'animale o la pianta totemica, giunge fino all'identificazione. Nel suo modo di comportarsi, l'uomo dimostra di non sentirsi in alcun modo diverso dalla pianta o dall'animale» (pp. 156-157). Quindi «*Essere* ha per la mentalità primitiva un significato assai diverso che per noi. Noi... esistiamo in quanto siamo noi stessi e non un altro; noi possiamo avere con altre persone relazioni, rapporti strettissimi, legami di parentela, ma non possiamo identificarci con esse. Questo si risolverebbe in una negazione della nostra propria esistenza, che nel nostro pensiero può essere solo individuale. La personalità primitiva è invece labile, instabile e si dissolve identificandosi con la personalità del gruppo o con quella di altre persone nell'ambito familiare. L'unità reale è il gruppo e l'individuo non conta se non in quanto si integra alla sua vita» (p. 167). Tuttavia «se ci allontaniamo da quella temperie culturale in cui sono onnipresenti le strutture del pensiero logico e ci immettiamo nell'atmosfera di *partecipazione* dell'esperienza vissuta, vediamo anche per noi dileguarsi le frontiere che delimitano nettamente l'«Io» dal «non-Io». Mondo soggettivo e mondo oggettivo rifluiscono l'uno nell'altro e non sembrano possedere confini precisi. Ritroviamo questa struttura instabile, diffusa, labile della personalità non solo a livello patologico, nelle cliniche psichiatriche, ma, anche, a livello fisiologico, quando nel nostro comportamento sociale non esercitiamo un rigido controllo razionale dei nostri atti e dei nostri pensieri. L'arte, la letteratura ci offrono numerosi esempi di regime psichico di questo tipo» (p. 166). Pertanto «ciò che varia, passando dalla *mens* arcaica alla *mens* moderna, non è tanto la presenza di alcuni motivi quanto la diversa importanza e il diverso significato che tali motivi assumono nel quadro culturale in cui si inseriscono. Le rappresentazioni collettive, ad esempio, si ritrovano tanto nella mente arcaica come nella mente moderna, ma quest'ultima, educata alla riflessione critica, modificata dal pensiero scientifico, può, con uno sforzo dell'intelligenza, distaccarsi da quel piano anonimo che Martin Heidegger definirebbe del *man*, e riflettere con mente pura e svincolata dal dominio irresponsabile delle

La correlazione posta tra morfologia sociale e forme di pensiero aveva consentito a Durkheim di percorrere distanze utili per una teoria della conoscenza, ma era riconducibile, all'origine, ad uno schema e ad un linguaggio essenzialmente binario (sacro-profano), che in un certo senso preclude l'accesso a una qualche riduzione in ordine alla complessità dell'altrimenti strutturato. All'interno di questo plesso di problemi, la soluzione di un mana unificante e eccessivamente versatile, proposta da Durkheim in *Le forme elementari della vita religiosa*, spendibile ogni qual volta il discorso raggiunge i suoi momenti di maggiore difficoltà, può far sorgere qualche dubbio circa la sua validità come concetto sociologico; ed è in questo senso, come vedremo, che Lévi-Strauss muoverà le sue critiche al corrispondente concetto maussiano di hau.

Tuttavia un punto in comune: l'indistinzione, che non lascia posto al pensiero razionale, non si risolve perciò stesso in irrazionalità; nel primo caso ciò che è altrimenti strutturato è nondimeno intellegibile, nel secondo un rigoroso percorso scientifico riesce a conferire un senso a comportamenti che sembrano esserne privi. Il dramma identitario dell'antropologo si radica in questa doppia impossibilità, e messo in scena libera alla possibilità di una scienza dell'uomo.

2. Marcel Mauss

Se Durkheim sembra, in apparenza, più preoccupato di affermare lo strapotere del sociale sull'individuale assegnando alla sociologia il compito principale di studiare le "rappresentazioni collettive" e alla psicologia quello derivato riguardante le "rappresentazioni individuali", il suo allievo Mauss è più attento alla continuità dialettica che si instaura tra queste due dimensioni¹⁷. Il

rappresentazioni collettive. Alla mente moderna è sempre aperta la strada del pensiero personale e critico, anche se essa deve fare i conti con l'immane peso storico dello psichismo collettivo» (p. 169). La "partecipazione" dunque, nella sua vocazione idealtipica, può essere strumento utile alla decifrazione di realtà altre rispetto alla primitiva; per Cantoni può risolversi significativamente in un'esperienza fondativa per un moderno concetto di persona in quanto «ciò che può riemergere senza rischi e senza danno non è la coscienza collettiva nelle sue forme gregarie meno evolute, bensì il principio di "partecipazione", il sentimento, potremmo anche dire, di varcare i limiti della propria esistenza singola e partecipare immettendosi in un circuito esistenziale e assiologico più vasto. La realtà cui si prende parte non richiede allora l'annullamento della persona o i fenomeni della regressione psichica, bensì il potenziamento e l'arricchimento della persona che trascende se stessa entrando a far parte di una realtà obiettiva più universale e culturalmente meglio fondata» (p. 169).

17. La testimonianza più esplicita è lo scritto del 1924 apparso sulla rivista diretta da Ignace Meyerson (il "Journal de psychologie normale et pathologique") con il titolo *Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia* (ora in Mauss M., *Teoria generale della magia. E altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965, pp. 298-325). Qui Mauss, parlando agli psicologi, da una

“fatto sociale totale” si comprende proprio superando la dicotomia tra pensiero collettivo e pensiero individuale, l’Uomo totale essendo riscontro empirico e unica possibilità di verifica di un continuo spostamento dall’uno all’altro piano, luogo della loro continuità e reversibilità. Collettivo e individuale smettono di essere i due poli all’interno dei quali la realtà rimane inalterata e divengono i due assi strutturanti al livello del soggetto stesso. La parzialità dell’esperire individuale, la credenza individualmente situabile, è l’unica fonte di accesso alla società, la socializzazione è il processo che sottostà a questo interscambio. Fisiologia, psicologia e sociologia non sono campi disciplinari forniti di un loro oggetto di studio isolabile dagli altri se pur in continua interrelazione con essi, ma forniscono gli strumenti per l’unità antropologica dell’individuo sociale¹⁸.

Ma a questo punto che fine fa quella preziosa indistinzione che abbiamo visto essere terreno comune di partenza del nostro discorso sulla persona? È capace l’uomo totale di ricomprendere la possibilità di uno stato partecipativo in grado di recuperarla, senza pagare il prezzo della propria scomparsa?

Nel noto *Saggio di una teoria generale della magia* (Année Sociologique, 1903) Mauss anziché parlare subito della magia preferisce parlare del mago, e in effetti ne costruisce un ideal-tipo: «tutta la sua persona sprigiona effluvi, influenze, cui cedono la natura, gli uomini, gli spiriti e gli dei»; egli ha un «potere generale sulle cose... possiede dei poteri su se stesso... ha il dono della ubiquità. Sfugge anche alle leggi della contraddizione»¹⁹. “Sdoppiamento” e “metamorfosi” sono modalità insite nel suo essere, egli è capace di comunicare con gli spiriti e questi arrivano a possederlo. Ciò, tuttavia, non si risolve nella dispersione totale della sua persona, anzi, paradossalmente, è in grado di determinarla e di plasmarla. La legittimazione della tradizione conferisce al mago un potere e una capacità di agire socialmente riconosciuti ed apprezzati, nascono aspettative, si costituisce un vero e proprio ruolo che esi-

parte si rallegra della separazione avvenuta tra le due discipline, accettando in qualche misura la distinzione durkheimiana tra rappresentazioni collettive e individuali: «da un quarto di secolo, infatti, ci è consentito lavorare, ciascuno nel proprio campo, gli uni alla storia naturale dell’uomo vivente in società, gli altri alla teoria dei fenomeni della coscienza individuale» (p. 296). Ma, dall’altra, fa risaltare, enumerandoli, i vantaggi che a entrambe le discipline sono derivati proprio da questa separazione e dal suo continuo superamento: «i nostri concetti generali sono ancora instabili e imperfetti. Io credo sinceramente che solo attraverso sforzi congiunti, ma provenienti da direzioni opposte, le nostre scienze – psicologiche, sociologiche e storiche – potranno tentare, un giorno, di descrivere questa storia [quella dell’umanità] dolorosa. Ed io credo che sarà questa consapevolezza, questo sentimento della relatività attuale della nostra ragione a ispirare forse la migliore filosofia. Permettetemi di concludere così» (p. 326).

18. Per un ulteriore approfondimento sul tema B. Karsenti, *L’Home total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Puf, Paris, 1997, in particolare p. 90 ss.

19. M. Mauss, *Saggio di una teoria generale della magia*, in *Teoria generale della magia*, op. cit., p. 29.

ge di essere minuziosamente interpretato tanto che «il mago inganna se stesso, come l’attore che dimentica di recitare una parte»²⁰.

La magia, dal canto suo, produce i suoi effetti, tra le altre cose, anche attraverso le “rappresentazioni astratte” che si ordinano nei modi della «similitudine, della contiguità e dell’opposizione inseparabili dalla nozione di cose, di nature, di proprietà, che devono essere trasmesse da un essere o da un oggetto ad un altro»²¹; «... né si preoccupa di giustificare razionalmente la scelta e l’uso delle sostanze»²²; per di più «essa viene praticata da individui, è isolata, misteriosa e furtiva, dispersa e frammentaria, arbitraria, infine, e facoltativa. Essa appare anche il *meno sociale possibile* (il corsivo è mio), se è vero che il fenomeno sociale si riconosce soprattutto dalla generalità, dalla obbligatorietà, dalla costrizione»²³, tuttavia non ha bisogno di essere spiegata, non necessita comprensione; è, nei riti che pratica e attraverso le formule che profetizza, immediatamente efficace²⁴. La religione, con il suo slancio metafisico, da una parte, e la tecnica e la scienza, con la loro vocazione all’operare, dall’altra, costituiscono i due poli all’interno dei quali l’idea di magia diviene comprensibile; la magia «può essere sociale solo identificandosi con una funzione speciale della società», ma «come concepire l’idea di un fenomeno collettivo, in cui gli individui resterebbero completamente indipendenti gli uni dagli altri?»²⁵. La scienza, l’arte e la tecnica sono tipi di sapere «elaborati collettivamente» e «trasmessi per tradizione», ma hanno la particolarità di avere «per promotori solo individui», «una volta dati gli elementi, l’individuo vola con le proprie ali. La sua logica individuale gli è sufficiente per farlo passare da un elemento all’altro e, quindi, all’applicazione. Egli è libero e può anche risalire teoricamente fino al punto di partenza della sua tecnica o della sua scienza, approvarla o rettificarla, ad ogni passo, a suo rischio e pericolo. Nulla è sottratto al suo controllo»²⁶. Nella religione, al contrario, «tutto viene fatto dal gruppo e sotto la pressione del gruppo. Le credenze e le pratiche sono per natura obbligatorie... l’individuo si sente costantemente subordinato a poteri che lo superano e lo incitano ad agire»²⁷. La nascita della ma-

20. *Ibidem*, p. 96.

21. *Ibidem*, p. 74.

22. *Ibidem*, p. 75.

23. *Ibidem*, p. 89.

24. Le particolari virtù della magia e il loro rapporto con la nascita e lo sviluppo del diritto individuale sono il tema del saggio di un altro componente della scuola durkheimiana: P. Havelin, che nel suo *Magie et droit individuel* (in “Année sociologique”, X, 1907) mette in relazione riti magici come la maledizione preventiva con la nascita del formalismo contrattuale, e più in generale pone le pratiche magiche alla base di concetti giuridici come la proprietà, il pugno, la perquisizione, la testimonianza ecc.

25. *Ivi*.

26. *Ibidem*, p. 90.

27. *Ivi*.

gia ma anche la magia della nascita accade in un tempo nel quale l'esistere non è un dato, ma un processo continuo che lotta contro il doppio annichilimento dell'oggettivazione nell'opera, da una parte, e della dispersione nel mana onnicomprensivo, dall'altra. Il mago non fa altro che «appropriarsi delle forze collettive»²⁸, la magia «non è solo un'arte pratica, ma è anche un tesoro di idee»²⁹. Ecco allora recuperata in tutto il suo valore la dimensione dell'indistinto e dell'ambivalente, il mago è qualcosa in più di un semplice, anche se abile, esecutore, ed è qualcosa in più del semplice, anche se essenziale, tassello di un tutto che lo trascende. Il mago è dotato di uno straordinario e paradossale potere di agire, con un semplice contatto produce mutamenti nello stato delle cose e degli uomini, scatena forze attraverso i riti, diviene il protagonista di racconti, comincia ad acquistare i caratteri di una persona.

De Martino, nel 1948, nel suo *Il mondo magico* spiega che:

il magismo valse a soddisfare il bisogno di vincere in qualche modo l'interiore disgregazione e lo smarrimento e il tormento in una età in cui non si era posta netta, e quasi si può dire che mancasse, la distinzione di una realtà esterna e uno spirito che la fronteggi, e non aveva saldezza, e quasi si può dire che non esistesse, il concetto di *persona*; e il modo in cui lo guardiamo ora, noi che possediamo alla mano questi concetti (dei quali conosciamo anche la genesi e i limiti critici), è sovente di superiorità, ma di una superiorità inintelligente, perché non riconosce che questi nostri ordinari concetti sono il frutto di un lungo svolgimento storico ed ebbero nel magismo non la passiva ignoranza o l'incredula negazione, ma l'inizio o il prologo di quel processo di formazione e svolgimento³⁰.

28. *Ivi*.

29. *Ibidem*, p. 147.

30. E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a uno studio del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1948, pp. 190-191. «Ma appena sia vinta la limitazione inerente alla nostra attuale consapevolezza storiografica, e si scopra il mondo magico come forma di civiltà in cui l'esserci della *persona* (il corsivo è mio) emerge come il risultato mediato, si produce allora un allargamento della consapevolezza e si apprende la sua precedente limitazione: l'esserci si configura adesso per quel che è effettivamente, cioè come "dato a me nella storia umana", come bene culturale che si è fatto attraverso lotte, pericoli, sconfitte, compromessi, vittorie, e in fine come decisione e come scelta che ancora oggi vivono in ogni nostra decisione e in ogni nostra scelta. Attraverso la storia della magia, l'oscuro sum, la deiezione del nostro esserci, e la congiunta esperienza della caduta e del peccato, sono detronizzati dalla loro pretesa assoluta, e sono riassorbiti nel processo della storia, di cui sono una formazione particolare. Un'altra epoca, in un mondo storico diverso dal nostro, il mondo magico, furono impegnati appunto nello sforzo di fondare l'individualità, l'esserci nel mondo, la presenza, onde ciò che per noi è un dato o un fatto, in quell'epoca, in quell'età storica, stava come compito e maturava come risultato».

3. Louis Gernet³¹

Quando, nel 1945, Louis Gernet affronta il problema de *Le origini della filosofia*³², sceglie un taglio sociologico di tipo monumentale simile a quello usato da Mauss³³ per la magia: studia in realtà il filosofo *in persona*³⁴ cautelandosi così da una "considerazione romantica" dell'origine della filosofia greca (Gernet critica, in questo senso, apertamente Nietzsche), ma anche da una sua considerazione direi "filosofica", che ha lo svantaggio di usare, nel discorso sull'origine, «... nozioni che sono proprie della filosofia e delle quali si cerca una spiegazione storica. Per quanto mi riguarda – continua Gernet – prenderò in considerazione solo uno degli aspetti del problema delle origini: a noi interessa qui il filosofo come tipo umano, il comportamento di questo tipo particolare come si manifesta in alcuni dei suoi primi rappresentanti, l'idea che il filosofo si fa di se stesso e che gli altri si fanno eventualmente di lui»³⁵. Tuttavia il restringimento del campo di indagine non si risolve nell'eli-

31. Su Gernet vedi: Aa.Vv., *Hommage à Louis Gernet rendu le samedi 16 février 1966 au Collège de France*, Paris, 1966 (con i contributi di G. Davy, M. Bataillon, P. Girard, H. Lévy-Brühl, A. Davidovitch, P.M. Schuhl, R. Flacelière, J.P. Vernant, I. Meyerson). J.P. Vernant, *Preface alla raccolta postuma di saggi di L. Gernet, Anthropologie de la Grèce antique*, Maspero, Paris, 1968. S.C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks*, London, 1978, trad. it. *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, Bologna, 1979; in particolare "L'opera di Louis Gernet" pp. 155-212. A. Maffi, *Le "Recherches" di Louis Gernet nella storia del diritto greco*, in "Quaderni Storici", 1981, n. 13, pp. 13-54. *Louis Gernet e l'antropologia della Grecia antica*, in "Studi Storici", 1984, n. 25 (con i contributi di M. Bretone, D. Musti, P. Vdal-Naquet, A. Frascchetti, N.F. Parise, L. Canfora, E. Cantarella, C. Ampolo, R. Di Donato, J.P. Vernant). Di Donato R., *Per una antropologia storica del mondo antico*, La Nuova Italia, Firenze, 1990. A. Taddei, a cura di, *Diritto e civiltà in Grecia antica*, La Nuova Italia, Milano, 2000 (con la presentazione e il commento di inediti gernetiani). Dello stesso Autore *Louis Gernet e le tecniche del diritto ateniese*, Giardini Editori e Stampatori in Pisa, Pisa-Roma, 2001 (con un saggio introduttivo e la presentazione dell'inedito gernetiano "Études sur la technique du droit athénien à l'époque classique").

32. L. Gernet, *Les origines de la philosophie*, "Bulletin de l'Enseignement public du Maroc", 183, Rabat, 1945; trad. it. *Le origini della filosofia*, in L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, a cura di R. Di Donato, Mondadori, Milano, 1983 (d'ora in avanti *Antropologia*), pp. 347-359.

33. «Gernet aveva familiarità con i dibattiti filosofici come con quelli del tribunale, era lettore assiduo delle opere dei poeti come degli storici e dei medici, ed aveva quindi sempre davanti a sé l'uomo greco totale, pur rispettando la specificità delle diverse manifestazioni dell'esperienza umana, la loro particolare lingua, la loro particolare logica. Le correlazioni che stabilisce tra le diverse espressioni di una civiltà non si presentano mai soltanto come influenze o corrispondenze, ma anche come dissonanze, sfasamenti, contraddizioni che emergono all'interno di un sistema e ad esso conferiscono (*donnent*) movimento e vita». J.P. Vernant, *Prefazione all'edizione francese*, in *Antropologia*, op. cit., p. XXII.

34. Il corsivo è mio; a proposito della figura di Empedocle Gernet scrive «... più di tutto è la sua persona ad attrarre la nostra attenzione, più precisamente il tipo che egli rappresenta e le ambizioni che confessa». *Le origini della filosofia*, in *Antropologia*, op. cit., p. 356.

35. *Ibidem*, p. 348.

minazione della complessità del problema, in una sua semplificazione. La filosofia è una nascita³⁶, Gernet la definisce come «quell'attività spirituale grazie alla quale la ragione umana, di fronte a se stessa, tende a definire, per quanto le è possibile, una concezione del mondo e del posto che l'uomo ha nel mondo»³⁷, è in Grecia che la persona fa un ulteriore passo sulla via della sua realizzazione³⁸. Possiamo guardare al filosofo gernetiano come a un figlio diretto del mago maussiano³⁹, aggiunge a queste qualificazioni e caratteristiche valoriali i cui contenuti vanno ad aggiungersi, a loro volta, a quelli di cui la persona è dotata: «da un semplice mascheramento alla maschera, da un personaggio a una persona, a un nome, a un individuo, da questo a un essere di un valore metafisico e morale, da una coscienza morale a un essere sacro, da questo a una forma fondamentale del pensiero e dell'azione»⁴⁰. In Parmenide:

36. «La filosofia comincia da una domanda... l'interrogarsi è il tratto caratteristico dell'uomo, il segno del fatto che è arrivato ad un momento in cui inizia a separarsi da ciò che lo circonda, qualcosa di simile alla rottura di un amore, come la nascita. Ogni domanda indica la perdita di una intimità o l'estinzione di un'adorazione. In entrambi i processi agisce come fondo ultimo, determinante, l'ansia, forse la necessità di qualcuno che vuole rendersi indipendente, vivere per conto suo, fuggire da quello che è stato il luogo della sua anima. Si tratta di qualcosa che assomiglia alla nascita, più che alla rottura di un amore; a quel processo in cui un essere che si è nutrito e ha respirato dentro un altro, avilupato a lui, si distacca in cerca del suo spazio vitale». M. Zambiano, *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001, p. 60.

37. L. Gernet, *Le origini della filosofia*, in *Antropologia*, op. cit., p. 347.

38. «Diremo dunque che, a dispetto delle espressioni arcaiche, Omero si muove nella linea di un pensiero classico; a suo modo, ne è un preludio... nel momento stesso in cui si elaborano i poemi omerici, si va affermando un pensiero del tutto diverso in un mondo che noi conosciamo soltanto grazie ad una tradizione più o meno mitica, ma che ci riesce di identificare con una certa sicurezza in quanto da una figura all'altra i caratteri si ripetono o si compenetrano: sono quegli splendidi personaggi che volta a volta vengono definiti "saggi" o "profeti": il Pitagora della leggenda, per intendersi, è un esemplare di questo genere o forse una derivazione che già di per sé sarebbe suggestiva. Purificatori, guaritori, maghi, chi più chi meno, taumaturghi quando se ne presenta l'occasione e soprattutto indovini o piuttosto Veggenti... un movimento significativo che rivela, nel periodo arcaico in cui si produce, delle aspirazioni e una mentalità volte in senso contrario rispetto allo spirito prevalente nella civiltà greca più in generale; e possiamo rintracciare le propaggini che ne derivano di conseguenza. Tale movimento non è estraneo alle origini della filosofia (in pieno V secolo, Empedocle è una stupefacente reincarnazione di un tipo di mago)». L. Gernet, *L'antropologia della religione greca*, in *Antropologia*, op. cit., pp. 11-12.

39. «Dopo aver riconosciuto nel filosofo il successore di un tipo di ispirato che presentava i caratteri del veggente soggetto a stati d'estasi – e che in oltre lasciava trasparire ambizioni di profeta e di guaritore – riconosciamo ora in lui un ricordo più lontano ma stupefacente: il ricordo del "re mago" che si qualifica e si impone grazie al dominio sulle forze della natura, grazie alla scienza infusa dalla divinazione, grazie alle magie di una "medicina" preistorica». L. Gernet, *Le origini della filosofia*, in *Antropologia*, op. cit., p. 356.

40. M. Mauss, *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di "Io", in Teoria generale della magia*, op. cit., p. 381.

l'appercezione della verità filosofica vi è presentata, almeno nella forma, come una rivelazione, e una rivelazione che avviene alla fine di un viaggio mistico... è la rappresentazione di una via che conduce alla beatitudine, della via che conduce alla rivelazione, della "via della vita", e della "via della ricerca". Un pensiero discorsivo a questo punto distinguerebbe, analizzerrebbe: ma un'analisi rischierebbe di fuorviare... Siamo così condotti a ipotizzare che esisterebbero delle trasposizioni da un passato mistico alla filosofia in senso proprio... [Egli] beneficia di una condizione di grazia: è chiara in lui la nozione di filosofo come essere completamente a parte, una specie di eletto... Il filosofo che si presenta come un personaggio unico (e superiore), non è soltanto un tema che Platone si compiacerà di sviluppare in vario modo – soprattutto per metterlo in rapporto, nel Fedone, con una disciplina di ascesi: è una realtà (il corsivo è mio), intendo dire una convinzione sicura da parte degli interessati e anche qualcosa che avvalora l'accettazione o l'ostilità dell'ambiente sociale⁴¹.

La "voluta eccezionalità" che Gernet imputa ai filosofi aiuta «a rendersi conto che (questi) hanno dovuto inventarsi uno stile di vita assolutamente personale»⁴², socialmente riconoscibile e valutabile. I pitagorici si strutturano come una setta⁴³, una confraternita dotata di veri e propri riti iniziatori; essi raccolgono tutta una tradizione mistica precedente «l'obbiettivo è "rendersi simili alla divinità" attraverso particolari riti e una ascesi particolare»⁴⁴. «Entusiasmo» e «visione» sono modalità della piena conoscenza, «tensione e concentrazione» rendono possibile il distacco dell'anima dal corpo, ma «il privilegio di Pitagora, che fa di lui un essere intermedio tra l'uomo e dio, non consiste certo nel fatto che la sua anima si sia reincarnata più volte, ma nel fatto che mantenga il ricordo delle successive reincarnazioni»⁴⁵, gli esercizi di memoria consentono di rappresentare se stessi in "una certa continuità"⁴⁶. Il mago e il filosofo sfidano paradossalmente i valori dominanti sul loro stesso terreno, separati dal resto dell'umanità non si isolano dalla società, ma ne sono il simbolo, il loro personaggio riceve da essa un volto, un nome. La persona del filosofo, come quella del mago, acquisisce una maggiore coscienza di sé mentre la società ne legittima il ruolo, ne accetta la sfida. Tuttavia il fi-

41. L. Gernet, *Le origini della filosofia*, op. cit., p. 350.

42. *Ibidem*, p. 151.

43. «È un fatto che per i primi pitagorici l'idea di filosofia si è costituita in opposizione a quella di setta religiosa, ma sul modello di questa... la dottrina pitagorica è interessante per noi in quanto ci fa intravedere una tradizione di sette mistiche alla quale la filosofia deve non soltanto un linguaggio e alcune metafore, ma una direzione del pensiero originaria». L. Gernet, *Le origini della filosofia*, in *Antropologia*, op. cit., pp. 351 e 352.

44. *Ibidem*, p. 352.

45. *Ibidem*, p. 354.

46. «Basterà un paradosso della storia perché la memoria collettiva si cristallizzi in un personaggio reale, un filosofo del V secolo che risuscita per noi il tipo nella sua integrità». *Ibidem*, p. 357.

losofo, come persona fuori dal comune, dispone di un poter fare, inteso come capacità di agire, che non è identico a quello del mago. La "legge di partecipazione" formulata da Lévy-Bruhl ci può far intendere in quali forze simboliche il mago si trova invischiato, quale tipo di leggi sfida, i riti che pratica e le formule che proferisce. Viceversa il "potere carismatico" del filosofo, pur legittimato da una tradizione radicata in quel mondo, proietterà abbastanza rapidamente il suo personaggio ai vertici di un ordine tutto umano⁴⁷; «talora si attribuisce loro la funzione di legislatori»⁴⁸: fa irruzione la dimensione politica, dove l'azione come prassi assume subito una torsione legale e razionale, ma il potere non assume perciò stesso le connotazioni del comando, non trova subito una risposta adeguata in questo senso. La dimensione politica apre piuttosto la possibilità a quell'agire libero da necessità, quella prassi di cui parla Arendt in *Vita activa*⁴⁹, che si addice al vero uomo, alla persona; al di sotto l'operare e il lavoro, la *poiesis* e la *tekné*, sono accessibili a chiunque, accadono nello spazio del privato dove si incontra lo schiavo, la donna⁵⁰, esseri umani cui per definizione manca la "personalità". L'unica forma di legittimazione del potere che attiene alle qualità straordinarie attribuite alla persona, quel carisma conquistato nel gioco del mascheramento e dello smaschera-

47. «Nei fatti, Platone non ci nasconde che la *thia moira*, il privilegio divino che consente all'uomo di accedere alla vera scienza, lo consacra con ciò ad una regalità autentica». *Ibidem*, p. 358.

48. *Ivi*.

49. H. Arendt, *Vita activa* (1958), Bompiani, Milano, 2000. «Tutte e tre le attività (lavoro, opera, azione) e le loro corrispondenti condizioni sono intimamente connesse con le condizioni più generali dell'esistenza umana: nascita e morte, natalità e mortalità... Tuttavia, delle tre attività, è l'azione che è in più stretto rapporto con la condizione umana della natalità; il cominciamento inerente alla nascita può farsi riconoscere nel mondo solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè di agire. Alla luce di questo concetto di iniziativa, un elemento di azione, e perciò di natalità, è intrinseco in tutte le attività umane. Inoltre, poiché l'azione è attività politica per eccellenza, la natalità, e non la mortalità, può essere la categoria centrale del pensiero politico in quanto si distingue da quello metafisico» (p. 8). «Con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita, in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale. Questo inserimento non ci viene imposto dalla necessità, come il lavoro, e non ci è suggerito dall'utilità, come l'operare. Può essere stimolato dalla presenza di altri di cui desideriamo godere la compagnia, ma non ne è mai condizionato. Il suo impulso scaturisce da quel cominciamento che corrisponde alla nostra nascita, e a cui reagiamo iniziando qualcosa di nuovo di nostra iniziativa» (p. 128).

50. Sulla condizione della donna nell'antica Grecia in un'ottica antropologica, e soprattutto per quanto concerne il suo valore ambivalente nel contesto della città vedi i lavori di N. Loraux, in particolare: *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Gallimard, Paris, 1989, trad. it. *Il femminile e l'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari, 1991; Loraux, di recente scomparsa, era professoressa all'École des Hautes Études en Sciences Sociales a Parigi con l'insegnamento in "Storia e antropologia della città greca" e ha collaborato attivamente ai progetti di ricerca del "Centre Louis Gernet de Recherches comparées sur les Sociétés Anciennes".

mento, dello svelare e del rivelare, assume in Gernet, come in Weber, il suo irrinunciabile rilievo⁵¹. Tuttavia per Gernet «le condizioni stesse che hanno reso possibile la svolta filosofica non potevano favorire il consenso di tipo quasi religioso che il dominio dei sapienti avrebbe preteso»⁵²; dopo il mago e il filosofo non viene il capo politico, egli allude, invece, con amara ironia, al potere chiave di un personaggio-tipo della società antiche e moderne, che vive la continua significativa tensione tra "coinvolgimento e distacco" rispetto alle possibilità aperte alla prassi del linguaggio politico: l'intellettuale. Gernet vede nella vicenda dei filosofi greci

il retaggio di un pensiero molto antico e direi quasi la continuità di una specie attraverso le sue mutazioni, forse ci sarà anche possibile comprendere meglio una realtà intermittente ma viva, intendo dire quell'imperialismo dell'intellettuale che, con nomi diversi e talora nuovi, ha avuto un certo ruolo e talora prodotto qualche danno nella storia dell'umanità⁵³.

Il potere politico deve fare i conti con la sua legittimazione legale e razionale imprescindibilmente posta da una nuova configurazione sociale: la città⁵⁴.

In effetti la città è il filo conduttore di tutta la sociologia giuridica gernetiana, è qui che si consuma il passaggio dal "prediritto" al diritto⁵⁵. Per ciò che attiene al nostro tema basti richiamare un concetto fondamentale della scienza giuridica: la responsabilità personale. Nel suo primo libro, *Recher-*

51. «L'uomo in possesso di segreti magici e di facoltà straordinarie è abilitato a governare i suoi simili. È una concezione primitiva quella che fonda l'autorità su un sapere privilegiato e che viceversa attribuisce, all'uomo che l'esercita, poteri fuori dal comune», L. Gernet, *Le origini della filosofia*, in *Antropologia, op. cit.*, pp. 357-358.

52. *Ibidem*, p. 359.

53. *Ivi*.

54. Sul ruolo storico e concettuale della città come "luogo dell'autonomia" in rapporto al processo di nascita del diritto moderno vedi S. Andriani *La pratica della razionalità. Diritto e potere in Max Weber*, FrancoAngeli, Milano, 1990; in particolare il cap. III: "La città dell'Occidente come potere non legittimo", pp. 81-98.

55. *Droit et predroit* (Année Sociologique, 1948); trad. it. in L. Gernet, *Antropologia, op. cit.*, pp. 143-214. «I fenomeni di prediritto... dipendono da organizzazioni sociali che sono state eliminate, o inglobate, dalla città. Sembra che qui abbiamo un passaggio: tra gli esordi del diritto propriamente detto e la creazione di una forma di società, vi è correlazione. Il fatto clamoroso è l'istituzione della città nella quale si impone il concetto della sovranità di gruppo di cui partecipa l'efficacia giuridica». La questione dell'efficacia giuridica può essere tradotta da Gernet un rigo più sotto nella domanda tipica della sociologia «Quale significato umano dobbiamo attribuirle?»; «la capacità giuridica, attiva o passiva, è una cosa che si definisce astrattamente, e anche quando il diritto consacra una distinzione tra statuti come fa la legge di Gortina, la risolve in differenze quantitative. Proprio nel diritto comincia ad affermarsi una idea astratta di *persona* (corsivo mio, nda). Infine la nozione di legame giuridico si oppone a quella delle creazioni di uno status nuovo o di un cambiamento di status quali erano realizzati attraverso una pratica magico-religiosa» (p. 212).

ches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce (1917)⁵⁶, che ha come suggestivo sottotitolo *Étude sémantique*, Gernet si occupa dell'evoluzione semantica di alcune parole come *hybris* e *adikemia*, nell'intento di dimostrare attraverso quali passaggi queste parole siano lentamente uscite da una dimensione indifferenziata nella quale diritto morale e religione si confondono senza distinguersi per approdare ad una loro specializzazione in ciascuno di questi ambiti⁵⁷. La *hybris*, ad esempio, è inizialmente (Omero⁵⁸) concepita come violenza nei confronti della *Themis*, ordine indifferentemente umano divino e naturale, nel quale però all'individuo come persona non si offre alcuna possibilità, semmai è il gruppo, il *ghenos*, ad esservi coinvolto⁵⁹. Nell'*eunomia* che la *hybris* attenta, il termine *nomos* restituisce solo l'idea originaria di spartizione tra gruppi umani non ulteriormente scomponibili. La *hybris* non è concepibile all'interno del *ghenos* che si comporta come un soggetto unico, se pur in rapporto ad altri soggetti (la *hybris* è

56. L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Ernest Leroux, Paris, 1917.

57. «Concepisco questo lavoro come uno studio di filologia e di diritto. I testi sono ad un tempo abbondanti e limitati. Il diritto attico è tanto originale da permettere di raggiungere risultati veramente interessanti e generali. Qual è il rapporto tra la parola e il concetto? Come si spiega l'indeterminatezza, tanto spesso rinfacciata alla terminologia giuridica dei greci e tanto spesso paragonata alla rigorosa certezza della terminologia latina? Come si è costituito un linguaggio giuridico? Come le parole del linguaggio comune si sono specializzate in questa funzione? Come si sono operati i mutamenti di significato, i cambiamenti nel linguaggio, e in qual misura gli uni e gli altri corrispondono alla trasformazione, all'abbandono o alla nascita di specifiche idee giuridiche e morali?... quale profitto si può trarre dallo studio del linguaggio per capire la psicologia giuridica degli ateniesi dal VI al IV secolo?... che cosa rimane – se andiamo a esaminare l'uso delle parole – di consapevole, o implicito, ancora nelle idee collettive che gli Ateniesi dell'epoca classica si fanno del diritto o dei diritti?». Gernet («un rapporto redatto alla "Fondazione Thiers", tra il 1907 e il 1910, per esprimere in sintesi l'orientamento dei lavori che sarebbero divenuti la sua tesi») cit. in *Prefazione all'edizione francese di L. Gernet Antropologia, op. cit.*, pp. XXI, nota n. 1.

58. «Non esiste, lo abbiamo già detto, una soluzione al problema della responsabilità omerica, non esiste una risposta al problema della coscienza di sé: esiste, piuttosto, un processo di emancipazione di questa coscienza, di cui i poemi documentano stati diversi. In Omero esistono e si affiancano mondi profondamente diversi fra loro: un mondo in cui gli uomini agiscono per volere divino, in cui non c'è spazio per la libertà umana, e in cui, quindi, non esiste alcun problema di attribuzione della responsabilità... ma accanto a questo mondo, in cui l'essere umano è pur sempre eterodeterminato, un altro mondo comincia a profilarsi: un mondo nel quale l'individuo comincia lentamente a credere nella sua possibilità di autodirigersi, o, quantomeno, intuisce di avere questa possibilità»; E. Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Feltrinelli, Milano, 2002; pp. 188-189.

59. Come osserva Maffi («Le "Recherches" di Louis Gernet nella storia del diritto greco», *op. cit.*) Gernet reinterpretava qui, in modo originale, lo schema evolutivo proposto dallo storico Gustav Glotz nel suo *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce* (1904) che individua un 'periodo primitivo' dominato dalla "Famiglia sovrana", un "periodo di transizione" caratterizzato dalla "Città contro la famiglia" e infine dall'emergere del "periodo classico" e della "Città sovrana".

infatti concepibile nei confronti degli stranieri e degli dei). Passando a Esiodo e ai Tragici, si rileva una costante tendenza all'emersione dell'individualizzazione, la *hybris* attenta ora alla *Dike*⁶⁰, ordine anch'esso umano e divino, giuridico e morale insieme, ma finalmente confrontabile, e sovente opponibile, alle singole *dikai* (giudizi) che l'*isonomia* ora permette; di qui all'ingiustizia, oggettiva e cieca, ma insieme morale e soggettiva, così come appare nelle tragedie⁶¹, dove si può dire che sia l'Ingiustizia a "commettere" l'uomo⁶²; si arriva all'ingiusto, all'individuo colpevole come realtà oggettiva (diritto) e alla sua colpa soggettiva (morale), in fine al loro raffronto nella considerazione psicologica delle presunte intenzioni e delle possibili attenuanti. Tuttavia, la responsabilità preesiste al responsabile in maniera diversa da come la magia preesiste al mago, il suo dover-essere offre una *chance* in più⁶³: il primo re-

60. A proposito del concetto di Dike e della sua evoluzione in senso morale avvenuta nel passaggio da una società orale e precittadina a quella caratterizzata dalla polis e dalla scrittura, vedi: E.A. Havelock, *The Greek Concept of Justice from Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Harvard University Press, Cambridge, 1978; trad. it. *Dike. La nascita della coscienza*, Laterza, Bari, 1981. «Le *dikai* al plurale non sono i principi della giustizia, ma avvenimenti coinvolgenti la giustizia che divengono procedure perché soggetti alla "regolamentazione" delle persone incaricate, le quali, tuttavia, non regolano le "formule" ma le proteggono... l'agorà è un'ovvia parte della procedura, perché non ha la funzione di distribuire solo il bottino ma anche gli onori che esso comporta» (pp. 159); «Qualunque cosa sia, la giustizia può esser vista come qualcosa che viene scambiato tra due parti, o dato ad ambedue, nel corso di un accordo; oppure, al contrario, può simboleggiare l'atto stesso dello scambio. Sicuramente non è un principio che, quando applicato, esclude il proprio opposto» (pp. 162).

61. La tragedia non è mai stata tema esplicito nell'economia dell'opera gernetiana, tuttavia Vernant, in *Hommage à L. Gernet (op. cit.)*, ne svela la centralità nell'ambito delle lezioni che il maestro tenne all'École des Hautes Études. La maschera tragica è tutt'altra cosa da un travestimento religioso, il suo ruolo è estetico, non è più rituale, «c'est un masque humaine»; da una parte il coro «personnage collectif incarné par un collègue de citoyens», che teme spera e giudica dall'altra il personaggio tragico, ma «cette individualisation ne fait nullement du porteur de la masque un sujet psychologique, une "personne" individuelle». Secondo Vernant Gernet «peut montrer ainsi que la matière véritable de la tragédie, c'est la pensée sociale propre à la cité, spécialement la pensée juridique en plein travail d'élaboration». Il linguaggio giuridico in fase di elaborazione è messo continuamente alla prova nelle tragedie. «Le sens tragique de la responsabilité surgit lorsque l'action humaine fait l'objet d'une réflexion, d'un débat, mais qu'elle n'a pas acquis un statut assez autonome pour se suffire pleinement à elle-même. Le domaine propre de la tragédie se situe à cette zone frontière où les actes humains viennent s'articuler avec les puissances divines, où ils révèlent leur sens véritable, ignoré de ceux-là même qui en ont pris l'initiative et en portent la responsabilité, en s'insérant dans un ordre qui dépasse l'homme et lui échappe» (pp. 32-34).

62. Dove "commettere" è il calco latino della parola greca *sun-ballein (cum-mittere)*. Così come la Bellezza "getta insieme" (*sun-ballein*) la persona di Elena che ne è simbolo. Il paradosso della mediazione simbolica, il patto che instaura, il gioco del mascheramento ad esso sotteso, spiega proprio il passaggio a una coscienza di sé in grado di differenziarsi rispetto all'altro da sé che pur ne costituisce imprescindibilmente la sua identità.

63. «L'atto dell'autocoscienza, in cui apprendiamo, come contrapposto a noi, un essere, di cui noi stessi siamo il contenuto, in qualsiasi modo quest'atto possa essere interpretato, non è

sponsabile non è stato un uomo ed ha finito per nascere, paradossalmente, «persona»⁶⁴.

Ed è così ancora una nascita l'evento in grado di aggiungere elementi sostantivi alla costruzione del nostro ideal-tipo; la nascita della città segna un'inevitabile frattura. Due esempi. Il passaggio da un regime di faida caratterizzato dalla vendetta di sangue e dalla responsabilità collettiva, alla pratica del giudizio⁶⁵, per quanto irrazionale esso possa apparire. E il passaggio da

comunque, per genere, niente altro che il *dover essere* (il corsivo è mio), in cui apprendiamo, come contrapposto a noi, un precetto, del quale noi stessi siamo il contenuto... il dover essere così inteso è un modo in cui scorre la totalità in qualche modo unitaria della vita, non meno di quanto lo sia il modo della realtà psichica». G. Simmel, *La legge individuale. Un saggio sul principio dell'etica*, (1913), Armando, Roma, 2001, p. 70.

64. «Il "primitivo" - e numerosi altri - puniscono la pietra o l'animale che hanno causato la morte di un uomo. In ciò, si dirà, essi hanno torto: ma quando lo si dice, non lo si intende in senso puramente intellettuale: qui, si insinuano già valori morali; per la verità noi rifiutiamo di riconoscere come causa un essere al quale la nostra coscienza non applica il predicato di responsabilità. In altri termini: quando vi è responsabilità? Quando vi è causalità. Ma quando vi è causalità? Quando vi è una *valutazione* che la definisca come tale, quando vi è responsabilità... Vale a dire: la responsabilità è un'istituzione. All'origine dell'istituzione, vi è un sentimento della società che tenta, se così si può dire, di situarsi da qualche parte: e poiché non promana dall'essere, che sarà dichiarato responsabile soltanto in un secondo tempo, la sua direzione da principio è più o meno indeterminata... la rappresentazione stessa del soggetto passibile di sanzioni varia secondo le condizioni sociali, e la realizzazione dell'individuo nei suoi diversi gradi è una creazione della società». L. Gernet, *La responsabilité d'après M. Fauconnet* (1921), in L. Gernet, *I greci senza miracolo* (1983), Editori Riuniti, Roma, 1986, pp. 229-232.

65. Gernet analizza con estrema lucidità la discontinuità imposta dall'avvento della città a proposito della tesi che vorrebbe far discendere il giudizio (emesso al termine di un processo) dall'arbitrato, una sorta di sospensione del diritto di vendetta di sangue per dar luogo ad un giudizio da parte di terzi previa accettazione delle parti: «non si tratta di negare l'estensione e la frequenza dell'arbitrato nelle età più antiche... i primi giudizi non si sono potuti ottenere senza che almeno una delle parti vi aderisse in qualche modo in anticipo (la procedura del diritto romano ha persino mantenuto il ricordo di questa specie di collaborazione, teoricamente benevola); ma al contrario l'arbitrato, quando sfocia in una sentenza, si è modellato su una pratica socialmente stabilita del giudizio. In ogni caso vi è nel giudizio una differenza specifica: esso emana, direttamente o indirettamente, da un'autorità collettiva: e si impone da sé, anziché dipendere dalla buona volontà degli interessati. Tra le due istituzioni non vi è continuità: l'una non è potuta derivare dall'altra per una "evoluzione spontanea"... Ecco l'essenziale: un giudizio è sollecitato non da un privato ma da un organo della collettività (non essendo il ricorso alla giustizia assolutamente prescritto, ma suggerito e praticamente imposto dall'atmosfera dell'agorà)... l'iniziativa non la prende, per definizione colui che chiameremmo l'attore in senso giuridico, vale a dire colui che ha "diritto alla vendetta", bensì colui che è passibile di vendetta e che espone il caso al popolo». In *Antropologia*, op. cit., pp. 180-1. Cfr. anche L. Gernet, *Sur la notion du jugement en droit grec* (1937) e *L'institution des arbitres publics a Athènes* (1939); in L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce antique*, Recueil Sirey, Paris, 1955; pp. 61-83 e 103-121. Sul tema è tornata recentemente E. Cantarella in *Iaca*, op. cit., n. 74 p. 198: «Il processo, quindi, in Grecia, non nacque dalla legalizzazione dell'arbitrato privato, ma dall'intervento della collettività nella regolamentazione dell'autodifesa» e spiega le modalità di questo intervento nel caso del processo e della sentenza oggetto della celebre descrizione omerica dello scudo d'Achille, nel paragrafo intitolato "Dalla vendetta al diritto": «se il

un regime obbligazionale "partecipativo", sul modello del dono maussiano, a forme arcaiche di contratti, matrimoni, adozioni e testamenti⁶⁶. Nel potlach "partecipano" indifferentemente mogli e conchiglie: cose e uomini circolano obbligatoriamente e gratuitamente, il paradosso è evidentemente radicato nella dinamica polivalente del dono. La mano che dona lascia una traccia sulla cosa donata, il suo valore si accresce e cambia, obbliga chi la riceve, che, a sua volta, ri-cambia e così facendo rimane lo stesso, in una continuità muta, senza possibilità di nascita. La mano che afferra (*agheïn*)⁶⁷ cambia per non cambiare più ed è la mano di una persona quella che afferra il "premio". Per opera della mano che si nasconde la gettatezza dell'esserci rimane il dono, indisponibile e inappropriabile, della persona. Nel linguaggio simbolico del "gioco" il premio ha la caratteristica di essere «posto nel centro», se il centro di imputazione aveva fatto nascere la persona all'ombra di una colpa, il paradosso del gioco offre ai meriti il loro centro. La complessità si propone ancor più ridotta, il premio acquista tutto il suo valore come funzione simbolica, e una volta posto nel mezzo il suo valore cresce ma, nondimeno, cambia di significato, opera una discontinuità, obbliga senza cambiare di nuovo (ri-cambiare)⁶⁸. Continuità e discontinuità⁶⁹ sono, secondo Levy-

verdetto è "la *poine* è stata pagata", esso contiene un tacito ma perentorio invito ai parenti del morto a non usare la forza, e la implicita dichiarazione che, se usata, questa forza è arbitraria: di conseguenza, essa legittima una controvendetta, in risposta. Se invece il verdetto è "la *poine* non è stata pagata", il tribunale riconosce implicitamente la legittimità della vendetta in corso. A questo punto, la forza fisica di cui gli anziani autorizzano la prosecuzione non è più un fatto privato. È un uso della forza "legittimo", esercitato, anziché dalla comunità (che si assumerà solo molto più tardi questo ruolo), da "un agente socialmente autorizzato", rappresentato dai membri del gruppo della parte lesa». *Ibidem*, p. 201.

66. Cfr. L. Gernet, *Hypothèses sur le contrat primitif en Grèce* (1916); *Observations sur le mariage en Grèce* (1954); *La création du testament* (1920).

67. «Un acte qui donne publicité et consécration à l'appropriation individuelle de la récompense». L. Gernet, *Jeux et droit*, 1938; in L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, op. cit., p. 10.

68. «Les prix sont fournis par qui donne les jeux; eux aussi, dans le principe, peuvent être considérée comme des dons... Mais ces dons ont ceci de particulier qu'ils restent d'abord sans maître, par le fait de celui qui les dépose et leur confère publiquement leur qualité de *res nullius*. L'antithèse que nous avons reconnue entre les choses "remises dans la main" et les choses "saisies" prend ainsi toute sa signification. C'est une antithèse qu'on pourrait dire distributive: entre l'acquisition par le don et l'acquisition par l'occupation, il n'y a pas de milieu; et parce qu'il n'y a pas de milieu, on mettra volontiers l'accent sur les rites et les procédures qui réalisent la seconde: au delà du commerce par le don qui lie les partenaires, qui multiplie et prolonge les contacts humains et qui, au surplus, suppose la propriété mais ne la crée pas, ils constituent la propriété elle-même en valeur absolue. D'où la vertu de la mainmise: une des fonctions symboliques des jeux, c'est de représenter, au plein sens du mot, cette vertu». *Ibidem*, p. 14.

69. «A la base, il y a des passages du continu au discontinu ou du discontinu au continu. Nous sommes des êtres discontinus, individus mourant isolément dans une aventure inintelligible, mais nous avons la nostalgie de la continuité perdue. Nous supportons mal la situation qui

Strauss⁷⁰, le modalità irriducibili della conoscenza e del simbolismo. Il mana, lo hau di cui parla Mauss, alla fine del saggio sulla magia e all'inizio di quello sul dono, non è niente altro che «l'espressione cosciente di una funzione semantica, il cui ruolo consiste nel permettere al pensiero simbolico di esercitarsi, malgrado la contraddizione che gli è propria»; «simbolo allo stato puro, suscettibile, perciò, di caricarsi di qualsivoglia contenuto simbologico»⁷¹. Se è vero che «l'Universo intero, di colpo, è diventato *significativo*, non è stato per questo meglio *conosciuto*»⁷², allora *significante* e *significato*, dover essere ed essere si compongono, come per gioco, in ogni nascita, ogni parola proferita ha una chance, poiché «la vita psicologica può acquisire un senso solo su due piani: quello sociale, che è linguaggio, o quello fisiologico, cioè l'altra forma, in sé muta, della necessità del vivente»⁷³. Se donante donato e donatario portano Mauss a confondere il mana con la funzione simbolica, Gernet riconosce ad essa il suo fondamentale valore di legame e di relazione.

Modelli originari di acquisizione, il "premio" nel gioco e il "bottino" in guerra, sono pensabili solo a partire da quel centro politico che è la città, centro simbolico⁷⁴ attorno al quale è sempre possibile, anche solo idealmente,

nous rive à l'individualité de hasard, à l'individualité périssable que nous sommes. En même temps que nous avons le désir angoissé de la durée de ce périssable, nous avons l'obsession d'une continuité première, qui nous relie généralement à l'être. La nostalgie dont je parle n'a rien à voir avec la connaissance des données fondamentales que j'ai introduites. Tel peut souffrir de n'être pas dans le monde à la manière d'un vague perdue dans la multiplicité des vagues, qui ignore les dédoublements et les fusions des êtres les plus simples». G. Bataille *L'érotisme* (1957), Les Editions de Minuit, Paris, 2001, pp. 21-22.

70. C. Lévy-Strauss, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia*, op. cit.

71. *Ibidem*, p. LII.

72. *Ivi*.

73. *Ibidem*, p. LIV.

74. Nell'articolo *Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: le foyer commun* (1951) Gernet (in *Antropologia*, op. cit., pp. 319-336) parla della centralità del simbolo, e dunque del simbolo come "centro" attorno e al quale è possibile definire spazi che comportano un dentro e un fuori. La dea Hestia, il focolare comune, ovunque in Grecia simbolo e istituzione della città, deriva dal focolare domestico e ne è la sua continuazione, tuttavia «la fondazione dei Focolari dev'essere stata senz'altro inizialmente il simbolo della creazione della polis... fu il segno di una brusca maturazione... esso mantiene qualcosa della sua sostanza religiosa, ma in un ambito di pensiero che non può più essere lo stesso delle sue origini... Intorno alla nascita della città intuivamo una effervescenza religiosa – ed anche, nella penombra delle leggende e delle sopravvivenze, l'azione di alcuni innovatori, di certe corporazioni preludio a una "filosofia" politica della quale il pitagorismo per esempio potrebbe essere una specie di progenie... certo è che il simbolismo del focolare – così poco fecondo palesemente di sviluppi mitici – ci appare nella storia, libero dai contesti antichi in opposizione con le forme del pensiero che si rivelano nei simboli stessi dai quali prende le mosse. Le parentele ctonie, nonostante la continuità delle analogie, non vi appaiono più. Il focolare esclude l'elemento di mistero, di governo a base di segreti religiosi il cui ricordo non si è invece spento in una tradizione collaterale e anodina. Il focolare è sinonimo di vita pubblica. La stessa rappresentazione dello spazio socia-

disporsi per osservare e giudicare⁷⁵. Uno spazio così delimitato, si pensi sempre al teatro, produce un'attenzione speciale, i racconti mitici vengono reinterpretati⁷⁶, i riti e le formule assumono un'efficacia nuova⁷⁷. L'agone processuale⁷⁸, tempo zero del diritto⁷⁹, ricalca sostanzialmente lo stesso schema for-

le che vi è connessa è una novità. Gli uomini la organizzano a loro piacimento, sfruttamento matematico di un territorio che può essere uno qualunque: il centro è arbitrario, addirittura teologico; un Focolare si pone dove si vuole, anche nella leggenda; le colonie restano senza dubbio fedeli alla pietas che impone loro di attingere il fuoco dalle metropoli originarie, ma la colonizzazione, che manifesta ben presto la vitalità civica, abitua gli spiriti al vuoto dello spazio» (p. 335).

75. «Solo dove le cose possono essere viste da molti in una varietà di aspetti senza che sia cambiata la loro identità, così che quelli che sono radunati intorno ad esse sanno di vedere la stessa cosa pur in una totale diversità, la realtà del mondo può apparire certa e sicura». H. Arendt, *Vita activa*, op. cit., p. 43; «L'organizzazione della polis, garantita fisicamente dalle mura attorno alla città, e formata in base alle sue leggi – affinché il succedersi delle generazioni non la trasformasse fino a renderne irriconoscibile l'identità – è una specie di organizzazione della memoria. Essa assicura l'attore mortale che la sua esistenza transeunte e la sua fuggevole grandezza non perderanno mai la realtà che proviene dall'esser visti, uditi e in generale dall'apparire davanti ad un pubblico di uomini simili a lui». *Ibidem*, p. 145.

76. «Il mito greco nell'interpretazione eschilea risolveva il fondo primigenio davanti al tribunale della coscienza e della ragione, che devono giudicarlo. I grandi problemi dello spirito assurgono fino al vertice dell'assoluto, in quanto il senso profondo delle esperienze spirituali attuantesi nella storia pretende una valutazione. Eschilo di fronte ai contrasti elementari che stavano nel mito si sente illuminato in una passione dolorosa che investe le personalità umane. Nella tragedia di Eschilo il mito è diventato l'esponente dell'irrazionalità nel mondo e delle insolubili aporie del pensiero umano... la forza intima che ha spinto Eschilo a scorgere con una profondità del tutto nuova i dissidi radicali del mito, per tentare poi di placarli, sgorga dalla sua coscienza di cittadino tutto proteso verso l'ideale di un cosmo nella polis, quando sia stato attuato un perfetto equilibrio tra forze demoniache e la razionalità divina. Nella tragedia di Eschilo il mito è osservato dal punto di vista del cittadino». M. Unterstainer, *La fisiologia del mito* (1946), Bollati Boringhieri, Torino, 1991, pp. 341-342.

77. «I diversi modi di verità che il diritto elabora, esso li elabora all'interno di quel mondo del quale l'istituzione della procedura ha imposto la rappresentazione. Un mondo stupefacente – né più né meno di quello che lo precede – nel quale una creazione del pensiero appare come una realtà oggettiva, nel quale il diritto, si chiama jus o dikaion, tramite quest'elemento irrevocabile che è l'esigenza di realizzazione, non cessa di affermare l'idea di una forza che non è la forza bruta... forza che non deriva dalla costrizione materiale ma dalla virtù del rito. Questo diritto è tuttavia già un diritto: l'efficacia vi è subordinata a condizioni e regole istituite dalla città... la forza che lo anima in tutti i suoi momenti è una forza specifica: non è più quella immanente al rito religioso in quanto tale. Ma tra le due forze non vi è soltanto opposizione, vi è anche continuità: senza la prima la seconda non si sarebbe formata nella rappresentazione degli interessati». L. Gernet, *Diritto e prediritto*, in *Antropologia*, op. cit., pp. 213-14.

78. Il termine *agòn* in greco copre un insieme di significati: luogo per adunanza, assemblea, lotta, combattimento, gara, giuochi, ma anche lotta giudiziaria, processo.

79. Nel saggio del 1956, *Il tempo nelle forme arcaiche del diritto*, pubblicato nel "Journal de psychologie" diretto allora da Meyerson (ora in *Antropologia*, op. cit., pp. 215-239), Gernet rende conto del passaggio dal prediritto al diritto in funzione della concezione del tempo; solo il tempo inaugurato dalla città rende possibile la ricostruzione di una verità processuale vieppiù razionale. Lo studio del giuramento, della testimonianza e dell'amministrazione della pro-

male⁸⁰, la sua nascita avviene nel centro umano che la mentalità cittadina inaugura.

Nel *Les origines de la pensée grecque* (1962) Vernant utilizza a piene mani il materiale gernetiano, e mette in correlazione in modo molto convincente la nascita delle categorie proprie del pensiero razionale(-legale) con la nuova simbologia inaugurata dalla polis: spazio geometrico ordinato intorno a un centro abitato da un tempo ciclico ma omogeneo⁸¹, dedica il suo primo libro «a Louis Gernet». L'ordine (cosmo) umano si differenzia da quello che regola la natura mantenendo, semmai con esso, solo un rapporto di reciprocità⁸², l'ordine divino altrettanto. Ma prima che la persona raggiunga una sua considerazione politico-giuridica, ed è Mauss a dirci come ciò accada pienamente

va in campo processuale e quello riguardante il credito e l'anticipazione rivelano che «la categoria del tempo si è costituita nel campo del diritto. Il tempo "astratto e quantitativo" è qui l'ambito nel quale si affermano, a fini di azione e di regolamento, la nozione di un passato che vale in quanto tale, la nozione di un avvenire che è assicurato come tale – due facce di uno stesso processo di pensiero che non può parer "naturale" se non dopo che è stato acquisito... il cambiamento non si iscrive senza conflitti. I primi passi del diritto rivelano una cura quasi esclusiva del presente, ma questa scelta pregiudiziale, questa specie di rigidità denunciano il carattere brusco della svolta che vi si è operata. L'elemento fondamentale che si coglie nei riti del processo più antico è la novità dell'istituzione giudiziaria, organo di sovranità collettiva dal campo di azione all'inizio molto limitato: in linea di principio il giudice si vieta di uscire dalla realtà attuale dei conflitti; ma per il fatto stesso che li sottomette a sé, crea le condizioni di un controllo che significa dominio del tempo e al quale talune tecniche speciali – procedura, commercio monetario, uso dello scritto – permetteranno di funzionare con sempre maggiore sicurezza» (pp. 237-238).

80. Come abbiamo avuto già modo di notare, quando Gernet, in *Diritto e prediritto* si occupa del formalismo giuridico è perfettamente consapevole che esso va interpretato tenendo presente "il significato che ad esso viene attribuito" facendo intendere, da vero sociologo e da vero giurista, che una stessa forma significativa può essere riempita di contenuti diversi, probabilmente limitati, e che allora diviene centrale capire quante chance abbia un determinato contenuto significativo di divenire effettivo rispetto agli altri.

81. «Il regime della città ci è apparso solidale a una nuova concezione dello spazio in quanto le istituzioni della polis si proiettano e si incarnano in quello che possiamo chiamare uno spazio politico... Il nuovo spazio sociale è disposto intorno ad un centro. Il *kratos*, l'*arché*, la *dynasteia* non sono più situati al vertice della scala sociale, sono collocati es mesos, al centro, in mezzo al gruppo umano. Ora si dà valore a questo centro; la salvezza della polis è affidata a coloro che vengono chiamati *hoi mesoi* perché, essendo a uguale distanza dagli estremi, costituiscono un punto fisso per equilibrare la città. In rapporto a questo centro gli individui e i gruppi occupano tutti posizioni simmetriche. L'*agorà*, che realizza sul terreno questo ordinamento spaziale, forma il centro di una spazio pubblico e comune. Tutti quelli che vi entrano si qualificano, per ciò stesso, come uguali, come *isoî*. In virtù della loro presenza in questo spazio politico essi entrano, gli uni con gli altri, in rapporti di perfetta reciprocità». J.P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, Editori Riuniti, Roma, 1976, p. 106.

82. «L'uguaglianza e la simmetria della diverse potenze costituenti il *kosmos* caratterizzano il nuovo ordine della natura. La supremazia appartiene esclusivamente ad una legge di equilibrio e di costante reciprocità. Nella natura, come nella città, alla *monarchia* si è sostituito un regime di *isonomia*». *Ibidem*, p. 103.

solo nel diritto romano⁸³, in Grecia il suo statuto è ancora incerto: per usare un suffisso caro a Gernet, possiamo parlare solo di una "prepersona"⁸⁴, i suoi sentieri sono segnati, ma portano in direzioni diverse; alcuni si interrompono, il pensiero non ha ancora la sua direttrice.

4. Jean-Pierre Vernant e Ignace Meyerson

Nel suo unico e prezioso libro, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*⁸⁵, lo psicologo Ignace Meyerson dedica una parte importante al tema della persona⁸⁶, lo studio di questo concetto, l'abbozzo di una sua storia, gli servono come esempio del suo metodo di ricerca, che è oggetto della prima parte del libro⁸⁷. L'approccio al problema è molto simile a quello presentato

83. «La "persona" è più che un fatto di organizzazione, più che un nome o un diritto ad un personaggio e una maschera rituale; è un fatto fondamentale del diritto. Nel diritto, dicono i giuristi, non ci sono che le *personae*, le *res* e le *actiones*, e tale principio regge ancora le suddivisioni dei nostri codici. Ma questo risultato è il prodotto di una evoluzione particolare del diritto romano». M. Mauss, *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di "Io"*; in *Teoria generale della magia, op. cit.*, p. 369.

84. In questo senso il bell'intervento di L. Gratz, *L'Iliade et la personne*, in "Esprit", juillet-août 1960, pp. 1390-1403. In questo studio l'autore vuole dimostrare come in realtà gli "eroi" dell'Iliade siano solo dei «champs de forces, où ce qui lui est propre et ce qui lui est étranger se distinguent mal, où tenter de distinguer serait même le plus souvent un contresens...», la persona come unità non è rintracciabile a nessun livello: non in quello corporale, dove sono le singole parti ad agire, e dove *soma* indica il corpo come unità solo da morto (cadavere); non quello psichico, dove la *psyché* (anima) è solo un soffio vitale pronto a riunirsi ad un tutto che trascende il singolo. Gli eroi, tramite i loro organi sono portatori di una energia che si manifesta in loro ma che essi non "posseggono". Tuttavia «cette conclusion n'est négative qu'en apparence. En effect, cette vision qu'on pourrait dire centrifuge de la personne donne une image frappante du sol dans lequel celle-ci plonge ses racines».

85. Vrin, Paris, 1948; trad. it. *Psicologia storica*, Nistri-Lischi, Pisa, 1989.

86. *Ibidem*, cap. III: "La storia delle funzioni"; paragrafo II: "Un esempio. La nozione di persona", p. 123 ss.

87. La posizione metodologica meyerersoniana è, a mio avviso, di particolare importanza per comprendere quale sia la direzione la portata e l'ampiezza del superamento operato da Mauss nei confronti della sociologia durkheimiana. La stessa distanza che a sua volta informa i percorsi teorici di Gernet e Vernant.

Meyerson muove una critica alla "posizione sociologica pura" di Durkheim che, pur presentandosi come "morfologia", ha il vizio «d'arrivare troppo in fretta all'interpretazione, di considerare come automatico qualcosa che non era che inferenza, di non discutere abbastanza le implicazioni del senso comune, di trascurare le possibili polisemie, le variazioni di senso storico» (*ibidem*, p. 96); vizio radicato nel fatto che «il carattere storico delle funzioni... non ha mai costituito la sua preoccupazione principale. Quel che soprattutto interessava Durkheim era di dimostrare l'origine sociale delle categorie, i rapporti tra il fatto sociale e le categorie logiche, il genere e la specie, lo spazio, il tempo. Ed è forse del resto a causa di questa preoccupazione che ha attenuato l'opposizione tra le forme primitive e quelle evolute del pensiero. L'uomo non può pensare senza concetti, perché pensare concettualmente è sussumere l'indivi-

dieci anni prima da Mauss in un articolo del 1938⁸⁸. Mauss scrive di voler spiegare come la categoria di "persona" «sia nata e si sia sviluppata molto lentamente nel corso di lunghi secoli e attraverso numerose vicissitudini»⁸⁹, nonostante il fatto che «tutti la trovano naturale, precisa nel fondo della loro coscienza, completa nel fondo della morale che se ne deduce. Si tratta – continua Mauss – di sostituire a questa considerazione ingenua della sua storia e del suo valore attuale una considerazione più esatta»⁹⁰.

Scrive Meyerson:

un triplice pregiudizio ha ostacolato a lungo lo studio obiettivo della persona: l'idea implicita, comune dell'immediatezza, della semplicità, della primitività dell'io. Lo studio dell'io ci fa constatare al contrario che la nozione di persona è mediata e costruita, che è complessa, che è tardiva, che ha una data o piuttosto delle date e una storia⁹¹.

Mauss aggiunge che essa è «ancora, ai nostri giorni, fluttuante, fragile, preziosa e bisognosa di una ulteriore elaborazione»⁹².

Nello stesso senso Meyerson:

la personne, en effet, n'est pas un état simple et un, un fait primitif, une donnée immédiate: elle est médiante, construite, complexe. Elle n'est pas une catégorie immuable, co-éternelle à l'homme: elle est une fonction qui s'est di-

duale nel sociale» (*ibidem*, p. 103). Meyerson propone di sbarazzarsi del falso problema dell'origine, sia essa storica o logica: lo "psicologo comparatista" «avendo ammesso il sociale, e la dimensione sociale, come inerenti all'umano, si è vietata ogni facile spiegazione sociale ed anche ogni facile spiegazione psicologica. Non può rimpiazzare il lavoro che ci si aspetta da lui con il mito della confusione primitiva e della cristallizzazione miracolosa. Si trova in presenza non tanto *del* fatto sociale quanto *dei* fatti sociali. Ha da fare, in ogni fatto concreto con uomini che hanno una certa forma mentale e con gruppi che hanno una certa struttura sociale. Né l'una né l'altra forma sono nate *ex nihilo*, ma sono la prosecuzione di altre forme sociali e di altre forme mentali. Ci sono state trasformazioni ed interazioni» (p. 104).

Il punto è recuperare in tutto il suo valore la regola durkheimiana, dallo stesso Durkheim in parte disattesa, di osservare il fatto sociale nei suoi caratteri esteriori (direi estetici), poiché questa regola aveva lo scopo non di semplificare e render chiaro, ma «di rendere i fatti opachi, resistenti alla spiegazione – cioè all'implicazione – spontanea, di costringere lo studioso alla sforzo... si vede bene, per questa via, come si stabilisce il rapporto tra psicologia e sociologia: utilizzazione reciproca dei fatti e delle conclusioni oggi; convergenza progressiva degli studi domani. Gli apporti della sociologia alla psicologia sono inestimabili; la psicologia cerca sempre di valorizzarli» (*ibidem*, p. 96).

88. M. Mauss, *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di "io"*, *op. cit.*

89. *Ibidem*, p. 351.

90. *Ivi.*

91. I. Meyerson, *Psicologia storica*, *op. cit.*, p. 123.

92. M. Mauss, *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di "io"*, *op. cit.*, p. 351.

versement élaborée à travers l'histoire et qui continue à s'élaborer sous nos yeux... l'unité de la personne n'est jamais entière, n'est jamais initiale; là où elle existe, elle est un résultat d'efforts.

Consapevole dell'impostazione data al problema Momigliano, nell'articolo (*Marcel Mauss e il problema della persona nella biografia greca*) già ricordato in principio, si stupisce di come il contributo maussiano – ma cita anche Meyerson e Vernant – trascuri di considerare il racconto biografico ed autobiografico come luogo di questa "costruzione" e lasciando aperta la questione sul perché di questa mancanza si adopera a portare il suo contributo in tal senso per ciò che concerne l'antichità greca e romana. A mio avviso gli autori in questione muovevano tutti dalla medesima convinzione secondo la quale l'individuo singolarmente inteso (o quantomeno la sua «elevazione a valore» che la parola persona esprime⁹³) semplicemente non è stato pensabile fino a quando morale, religione e diritto non ne hanno ipostatizzato la funzione. Le testimonianze di singole vite raccontate, su cui Momigliano giustamente si sofferma, apparivano certo troppo deboli per falsificare l'ipotesi di partenza. Allora essi preferiscono rintracciare momenti cruciali della vita sociale nei quali la persona si affaccia come possibilità cercando di discernere quali di questi momenti siano stati decisivi nella futura determinazione della nozione e quali invece no. Una considerazione della biografia e dell'autobiografia come generi letterari già compiuti (Momigliano arriva a spostare la nascita della prima sino alla fine del VI sec. a.C.) non avrebbe permesso la restituzione di una realtà umana dalla quale il singolo stenta ad emergere, non avrebbe consentito l'indistinzione da cui è possibile tracciare ogni differenza.

In realtà la biografia, ma anche l'autobiografia, non contengono affatto per Vernant il concetto di persona: «all'individuo dovrebbe corrispondere la biografia, dato che – in opposizione alla narrazione epica o storica – è centrata sulla vita di un personaggio singolo; al soggetto dovrebbe corrispondere l'autobiografia o il libro di memorie, quando l'individuo racconta personalmente la carriera della sua vita; e all'io corrisponderebbero le confessioni, i diari intimi, in cui la vita interiore, la persona particolare costituita dal soggetto, nella sua complessità, nella sua ricchezza psicologica e nella sua relativa incomunicabilità, formano la materia dello scritto»⁹⁴.

Vernant definisce la persona, rispetto all'individuo e al soggetto, come

93. La definizione di persona come "individuo elevato a valore" si trova in N. Bobbio, *La filosofia del decadentismo*, Chiantore, Torino, 1944, p. 119; citato in S. Andriani, *Persona e sociologia quale rapporto?*, *op. cit.*, p. 136.

94. J.P. Vernant, *L'individuo nella città*, Paris, Editions du Seuil, 1987; in *L'individuo, la mort, l'amour*, Editions Gallimard, Paris, 1989; trad. it. *L'individuo, la morte, l'amore*, Cortina, Milano, 2000, p. 192.

l'insieme delle pratiche e degli atteggiamenti psicologici che danno al soggetto una dimensione di interiorità e di unicità, che lo costituiscono al suo interno come essere reale, originale, unico, un individuo singolare la cui autentica natura risiede tutta intera nel segreto della sua vita interiore, nel cuore di un'intimità cui nessuno al di fuori di lui può avere accesso, poiché si definisce come coscienza di sé⁹⁵.

Questa definizione, tuttavia, va integrata tenendo presente l'intera economia dell'argomentazione vernantiana. Vernant parte dalla critica alla "teoria generale della nascita dell'individuo e dello sviluppo dell'individualismo" elaborata da Louis Dumont⁹⁶, secondo la quale «quando in una società tradizionale appaiono i primi germi di individualismo, ciò avviene sempre in opposizione con questa società e sotto la forma di un individuo fuori dal mondo»⁹⁷. Per Dumont è attraverso la "pratica della rinuncia" che si accede alla condizione individuale; secondo Vernant questa "concezione rigorosa e sistematica", elaborata sul parametro di società fortemente gerarchizzate, non è estendibile ovunque; altrove la persona reclama la sua irrinunciabile dimensione relazionale⁹⁸:

la società greca non è di tipo gerarchico, ma ugualitario. La città definisce il gruppo di quelli che la compongono situandoli sullo stesso piano orizzontale; chi non ha accesso a questo piano si trova fuori della città e fuori dalla società, al limite anche fuori dall'umanità, come lo schiavo... questa integrazione nella comunità persino nell'attività religiosa conferisce ai progressi dell'individualismo un tono assai differente: essi si producono all'interno del quadro sociale, in cui l'individuo, quando comincia ad emergere, appare non come rinunciante, ma come soggetto di diritto, agente politico, persona privata in seno alla sua famiglia o nella cerchia dei suoi amici⁹⁹.

Sono le «pratiche mentali inaugurate dalla città e orientate verso il mondo di quaggiù»¹⁰⁰ a informare la "dimensione psicologica" di un "contenuto più

95. La persona è il punto c) della classificazione qui proposta da Vernant, l'individuo e il soggetto occupano i punti a) e b): «a) l'individuo in senso stretto; il suo posto, il suo ruolo nel suo gruppo o nei suoi gruppi; il valore che gli è riconosciuto; il margine di manovra che gli viene lasciato e la sua relativa autonomia in rapporto al suo inquadramento professionale; b) il soggetto; quando l'individuo esprimendosi in prima persona, parlando a nome proprio, enuncia alcuni tratti che fanno di lui un essere particolare». *Ibidem*, p. 191.

96. L. Dumont, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, 1977; *Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économic*, Paris, 1977; *Essais sur l'individualisme*, Paris, 1983.

97. J.P. Vernant, *L'individuo nella città*, op. cit., p. 188.

98. Per la centralità dell'elemento relazionale nel concetto di persona, e per la dimensione problematica che ne consegue in ambito filosofico, giuridico e sociologico, vedi T. Marci, *Persona e società. Verso una sociologia per la persona*, Jouvence, Roma, 2001.

99. J.P. Vernant, *L'individuo nella città*, op. cit., pp. 189-190.

100. *Ibidem*, p. 204.

propriamente personale". Proprio in forza della relazione con sé e con gli altri che la città rende possibile, trova posto la persona:

attraverso l'osservazione di sé, gli esercizi e le prove che impone a sé stesso, come pure per mezzo dell'esempio altrui, l'uomo deve trovare gli appigli che gli permettono di dominarsi, come conviene ad un uomo libero, il cui ideale è di non essere, in società, lo schiavo di nessuno, né di sé stesso né di altri. Questa continua pratica di *askesis* morale nasce, si sviluppa e a senso unicamente nell'ambito della città; l'allenamento alla virtù e l'educazione civica che prepara la vita dell'uomo libero vanno di pari passo¹⁰¹.

La persona è stato anche il tema dell'incontro tra studiosi i cui contributi si trovano in *Problèmes de la personne. Colloque du Centre de Recherches de Psychologie comparative. Exposés et discussions réunis et présentés par Ignace Meyerson* (Paris, La Haye, 1973), dalla cui introduzione abbiamo tratto le parole di Meyerson sopra riportate.

Vernant interviene con il saggio *Aspects de la personne dans la religions grecque*¹⁰². Circoscrivere il discorso all'ambito religioso non preclude tuttavia all'autore uno sguardo d'insieme sulla realtà sociale in quanto

la vita religiosa appare integrata alla vita sociale e politica, di cui costituisce un aspetto. Fra sacerdozio e magistratura v'è non tanto differenza o opposizione, quanto equivalenza e reciprocità: il sacerdozio è una magistratura ed ogni magistratura comporta un aspetto religioso. Dagli dei alla città, dalle qualificazioni religiose alle virtù civiche non si trova né rottura né discontinuità¹⁰³.

Ma il tratto caratteristico della religione greca¹⁰⁴ non è certamente di matrice personalistica, tutt'altro;

il legame del fedele col dio comporta sempre una mediazione sociale: non mette direttamente in commercio due soggetti personali, ma esprime il rapporto che unisce un dio ad un gruppo umano: a una tal casa, a una tale città, a un tal tipo di attività, a un tal punto del territorio¹⁰⁵.

La famiglia (dalla sua accezione più ampia, il *ghenos*, a quella più ristretta, l'*oikos*), il luogo di culto, la città sono gli ambiti all'interno dei quali ai sin-

101. *Ibidem*, p. 205.

102. Ora in J.P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino, 2001, pp. 361-379.

103. *Ibidem*, p. 362.

104. La fonte più citata da Vernant a proposito della religione greca è, non a caso, un importante libro di Gernet, una vera e propria sociologia della religione greca pubblicata nel 1932, mai tradotta in italiano: L. Gernet e A. Boulanger, *La génie grec dans la religion*, Paris, Albin Michel.

105. J.P. Vernant, *Mito e pensiero*, op. cit., p. 362.

goli individui viene assegnato un valore religioso al di fuori di essi l'individuo «non è più niente. Per ritrovare la sua condizione d'uomo, dovrà presentarsi, in veste di supplice, ad altri altari, sedere al focolare d'altre case e, integrandosi a nuovi gruppi, ristabilire, con la partecipazione al loro culto, i legami che gli danno radici nella realtà divina»¹⁰⁶. Integrazione e socializzazione sono modalità di partecipazione al religioso così come lo sono nel politico e nel sociale, al di fuori degli ordini che questi ambiti definiscono non rimane nessuno spazio identitario possibile, si trova solo il diverso, l'altro. Ma allora si comprende immediatamente l'importanza fondamentale che riveste proprio quest'ultima dimensione, quella dell'alterità, in quanto è indispensabile con essa confrontarsi in relazione per suscitare e stabilire una qualsivoglia identità¹⁰⁷. Distinzione e opposizione, unità e molteplicità, identità e differenza, cominciano nella filosofia dei greci, nelle loro strutture mentali e sociali a intrecciare i rispettivi cammini e ad incontrarsi nei sentieri del paradosso. Il fenomeno religioso greco non si esaurisce nell'ambito della religione ufficiale:

a quest'aspetto, così fortemente marcato, d'integrazione sociale di un culto civico, la cui funzione è sacralizzare l'ordine, sia umano che naturale, e permettere agli individui di adattarsi, s'oppone un aspetto inverso, complementare del primo e di cui all'ingrosso si può dire che esso si esprime nel dionisismo¹⁰⁸.

Mi sembra doveroso a questo punto aprire una breve parentesi sul significato della figura di Dioniso e sull'importanza che può assumere una sua considerazione in un discorso sull'identità e fors'anche sulla personalità, tanto più che una vasta letteratura a cavallo tra storia, filosofia, sociologia e psicologia si è interessata all'argomento; in Nietzsche il dionisiaco si oppone all'apollineo nel senso della possibilità della liberazione da una maschera sociale che intende identificare e soggettivare verso la consapevole assunzione di un'altra maschera, quella appunto dionisiaca, che rende artista, super-uomo:

106. *Ivi*.

107. Per una ricostruzione antropologica del concetto di alterità in rapporto a quello di identità, per l'ambivalenza in seno alla cultura greca di figure come lo straniero, il barbaro, la donna si veda N. Loraux, *Né de la Terre*, Editions du Seuil, Paris, 1996; trad. it. *Nati dalla terra*, Meltemi, Roma, 1998; in particolare i saggi "Gloria del Sé, prestigio dell'altro" (pp. 85-115); "Il ritorno dell'escluso" (pp. 183-204); "La democrazia a prova di straniero" (pp. 205-230). «Decisamente, del sé, non vi è forse granché da dire, salvo capovolgere quello che si dice dell'altro. Il che equivale a non potersi definire che per via di negazione». *Ibidem*, p. 105. «Tale è il paradosso di un discorso autoctono: di essere senza scappatoie affetto da instabilità, preso com'è tra il Sé indicibile e le suggestioni verbali dell'alterità, come tra due scogli inevitabili. Da una parte, c'è la minaccia della tautologia, e la ripetizione immobile di un enunciato senza avvenimento (gli Ateniesi sono gli Ateniesi); e, dall'altra parte, c'è il rischio di non raggiungere mai la singolarità di Atene, perché si fa del sé con dell'altro, perché il movimento è più potente di tutto ciò che lo nega» (p. 106).

108. J.P. Vernant, *Mito e pensiero*, op. cit., p. 362.

mo: persona¹⁰⁹. Ma qui basta richiamare ai fini della nostra argomentazione alcune note caratteristiche che da Nietzsche in poi hanno attirato l'attenzione su Dioniso: dio straniero e dio della maschera (*personae*) per eccellenza Dioniso è l'altro che si oppone e che completa, dio del gioco e del teatro Dioniso è quel ni-ente come essere nell'enigma dell'identità, il cui culto, storicamente, si indirizza, anche e soprattutto, a chi non è integrato, alle donne, agli stranieri, agli schiavi. Il dionisismo

è un'esperienza religiosa opposta al culto ufficiale: non più la sacralizzazione di un ordine al quale bisogna integrarsi, ma l'affrancamento da quest'ordine, la liberazione dalle costrizioni che, sotto certi rapporti, esso presuppone. Ricerca di un radicale spaesamento, lontano dalla vita quotidiana, dalle occupazioni ordinarie, dalle servitù obbligate; sforzo mirante ad abolire tutti i limiti, a far cadere tutte le barriere che caratterizzano un mondo organizzato: fra l'uomo ed il dio, il naturale ed il soprannaturale, fra l'umano, l'animale ed il vegetale, barriere sociali, frontiere dell'io¹¹⁰.

109. «La paura, la debolezza, il bisogno di difesa, sono tutti aspetti costitutivi del mondo puramente apollineo, dell'universo dei limiti definiti, dove ognuno è re o popolo, padre o figlio, padrone o servo. Nella identificazione dionisiaca con l'uomo naturale, il Satiro supera tutto questo mondo delle divisioni e dei conflitti, e proprio assumendo fino in fondo la maschera, operando una totale uscita da sé e una completa immedesimazione, riscatta la maschera da ogni elemento di menzogna o di inganno, si trasferisce in un mondo dove l'essere continuamente diversi il trasformarsi senza soste non sono finzioni e travestimento, ma conseguenza e segno di una recuperata vitalità originaria». G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano, 1974, p. 36.

110. In questa come in altre parti del discorso Vernant attinge esplicitamente dal materiale gernetiano: quando Gernet parla della "folie sacrée" che si impossessa delle donne dedite al dionisismo (Menadi e Baccanti) dice che «cette folie fait tomber les barrières du moi, replonge l'individu en pleine nature, le fait communiquer avec la vie végétale et animale»; Gernet, *Le génie grec dans la religion*, op. cit., p. 99. Nonostante ciò secondo Gernet la religione dionisiaca caratterizzò un'epoca storica di cambiamento segnata dall'affrancamento dell'individuo da formazioni sociali di tipo ascrivito. In particolare Gernet si occupa specificamente di Dioniso in due occasioni, nel capitolo intitolato "Dionysos" a pp. 97-129 del libro sopra citato, e nell'articolo del 1953 dal titolo *Dionysos et la religion dionysiaque. Elements hérités et traits originaux* apparso nella "Revue des études grecques" in occasione della pubblicazione del libro di H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchos*, Payot, Paris, 1951 (trad. it. *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*). Nel libro sulla religione Gernet scarta l'ipotesi che vorrebbe spiegare il culto dionisiaco come un fenomeno esterno alla cultura greca, proveniente dall'oriente, anche se «il n'est ni prudent ni légitime d'éliminer toute influence étrangère» (p. 104), «en lui (Dioniso), quelque chose se conserve des états d'esprit et des émotions qu'une religion d'un autre type a commencé par utiliser avant qu'ils ne s'y résorbent» (ididem), l'alterità che Dioniso rappresenta non è un "altro" assoluto, ma è quell'altro che viene prima «Ce qui est à expliquer, c'est que les Grecs aient pu percevoir, puisqu'ils traduisaient par l'identité du nom divin, l'unité d'un même fonds religieux». Il dionisismo, affermatosi in seguito ad una vera e propria conquista nel corso del periodo che va dal IX all'VIII sec, porta con sé, oltre che un antico fondo comune finalmente unificato e riconosciuto, anche alcune importanti novità prima tra tutte quella della costituzione di «associations indépendentes des autorités»: i tiasi, «l'unité religieuse élémentaire dans le culte "orgiastique", celle qui apparaît contempo-

Dio epidemico (che irrompe) ed epifanico (che si manifesta)¹¹¹ Dioniso possiede in un entusiasmo (*én theòs*) che si concretizza nei modi della

raine du renouveau dionysiaque et donnée avec lui» (p. 107), «on peut définir le thiasé comme un cadre nouveau où se perpétuent de très anciennes formes religieuses, mais où l'adhésion individuelle a remplacé la parenté ou l'inféodation... là est la nouveauté essentielle de la religion dionysiaque», «on peut dire que le renouveau dionysiaque a donné ou restitué le sentiment d'une religion qui s'adresse à tous les membres de la société: Isodaités ("qui fait parts égales") est une des épithètes de dieu» (*ibidem*), note di non poco conto se si pensa che protagonisti dei tiasí erano spesso le donne, ma anche gli schiavi e gli stranieri in società nelle quali a queste categorie non erano offerte altre modalità di partecipazione. Tuttavia, questo passaggio è per noi di particolare importanza, «dans le plus ancien thiasé dionysiaque, il y a seulement le début ou plutôt le germe de l'individualisme religieux», in realtà ciò che si realizza è una sovraeccitazione collettiva «le fidèle réalise en lui le Bacchos, c'est-à-dire le dieu lui-même, mais parce que tous le réalisent en même temps dans les orgies» nel momento in cui l'adesione individuale sembrava aver liberato il singolo esso si trova nuovamente immerso in un contesto che non lascia certo spazio alla sua unicità, «pour qu'une notion du salut individuel s'en détachât et se définît, il a fallu d'autres milieux: ni le sentiment de la possession divine ne pouvait s'achever par lui seul dans l'idée d'une union personnelle avec le dieu, ni la conception d'une immortalité bienheureuse ne paraît donnée d'emblée avec la religion dionysiaque» (p. 109). I contesti nei quali l'individualismo si andrà consolidando sono quelli dei tiasí misterici (da mettere in relazione anche con la nascita del pitagorismo) che utilizzeranno aspetti formali del dionisismo in senso più spirituale (p. 113).

Gernet tornerà sull'argomento, nel già citato articolo del '53, (ora in *Antropologia, op. cit.*, pp. 49-71) uscito in occasione della pubblicazione del noto libro di Jeanmaire (vedi sopra), compiacendosi per l'esattezza dell'analisi storica svolta, in molte parti convergente con la propria. Qui cerca di trarre delle conclusioni che rispetto al lavoro di vent'anni prima sono all'insegna delle influenze di psicologia storica apportate dal lavoro di Ignace Meyerson: dice Gernet «il carattere specifico del dionisismo è proprio l'estrema varietà degli atteggiamenti psicologici che autorizza o che impone; e, se ci si vuol rendere conto della sua ricchezza e delle possibilità che ha rappresentato per il Greco, è sufficiente osservare che, a suo modo, il dionisismo "riempie il vuoto", poiché va nel senso della religione più individualistica mentre nel contempo si compiace della socialità esasperata del baccanale» (p. 65). Ancora troviamo espressa un'istanza individualizzante accompagnata però da un'altra che opposta e contraria ne è l'irrinunciabile completamento. Gernet torna sulle donne come protagoniste del dionisismo e afferma che esse «grazie a Dioniso, realizzano un'evasione... si può comprendere nel dionisismo il ruolo preminente della donna perché per sua stessa natura essa incarna meglio questo valore essenziale. La donna è meno impegnata, meno integrata; è chiamata a rappresentare nella società un principio che s'oppone alla società stessa – e del quale però la società ha bisogno. Siamo indotti a credere che questo bisogno, sul piano religioso, sia stato molto sentito dai Greci» (p. 67). E più sotto si legge «tra un modo di pensare e un'etologia collettiva intercorrono sempre legami sottili. Ci si è a lungo ingannati sul carattere del Greco nel quale non si riusciva a vedere, con la famosa serenità, altro che il segno e il bisogno delle "Forme". Ma ci si è dovuti ricredere: esiste l'antitesi. Ed è l'antitesi che Dioniso rappresenta ovunque, al livello dell'azione religiosa, in quello della rappresentazione religiosa, in quello di una concezione del mondo. Ma un'antitesi che è anche complementarietà; l'osservazione che possiamo fare a proposito della nozione del dio recupera quella che potevamo fare a proposito della mania: al tema dell'"evasione" corrisponde quello di una "presenza" divina che disorienta, nel senso proprio del termine. Se Dioniso appartiene al sistema è perché vi rappresenta un principio di opposizione, l'antinomia non può non essere stata sentita. Nell'organizzazione nella quale trova il suo posto, v'è qualcosa di cosciente e di deliberato».

111. M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, 1986; trad. it. *Dioniso a cielo aperto*, Laterza, Bari, 2000; "E per certo la follia dionisiaca porta in se una facoltà di contagio grande come la

mania, stato di esaltazione dai poteri controversi e dagli effetti imprevedibili.

Nel dialogo sulla persona che qui si è voluto presentare il posto che Vernant riserva a Dioniso è a mio avviso paradigmatico, di fatti parlare della religione ufficiale dei greci e di quella non ufficiale anch'essa nel tempo soggetta ad una qualche forma di istituzionalizzazione condurrebbe su di una strada a senso unico quella appunto della cristallizzazione del piano sociale e, di riflesso, per quanto attiene ai membri della società, a descrizioni che si possono inscrivere nel catalogo dell'individualità e della personalità, ciò può essere senz'altro utile alla comprensione dei ruoli, di una struttura e della sua funzione, ma per raggiungere l'unicità della persona bisogna imboccare un'altra strada, quella a "doppio senso" del significato. C'è sempre uno scarto tra i modelli posti e le forme empiriche e né l'uno né le altre sono persone, il momento della persona è lo scarto che le unisce, quell'istante interpretativo che illumina dal di dentro, e gettando luce si dà forma. In linguistica questo vuol dire che ogni parola ha un significato differente ogni qual volta venga pronunciata; nella scultura classica i rigidi canoni estetici offrono la possibilità alla liberazione delle forme plastiche. Attraverso il dionisismo «si tratta di fare per un istante, nell'ambito stesso della città e con il suo accordo, se non con la sua autorità, l'esperienza del divenire altro, non in senso assoluto, ma rispetto ai modelli, alle norme e ai valori propri di una determinata cultura»¹¹². L'altro che Dioniso rappresenta non è solo altro da sé, ma è "altro visto da sé"¹¹³:

macchia del sangue versato. Ma, stando al significato greco, "epidemia" è termine che appartiene al vocabolario della teofania... è un termine tecnico del discorso sugli dei. Le epidemie sono sacrifici offerti alle potenze divine; quando queste arrivano nel paese, quando vanno in un santuario, quando assistono ad una festa o sono presenti ad un sacrificio. Alle epidemie corrispondono le apodemie, ossia dei sacrifici che accompagnano la partenza. Perché gli dei circolano. In forma più massiccia in occasione delle teosennie, quando una città, un privato o anche una divinità offrono ospitalità a delle potenze divine, a volte addirittura a tutte quante insieme. In questa occasione gli dei risiedono nel paese, sono sul posto, "epidemizzano"... il dio più epidemico del pantheon è sicuramente Dioniso che fa della parusia una maniera privilegiata di agire. Dioniso è per eccellenza il Dio che viene: appare, si manifesta, viene a farsi riconoscere. Epifane itinerante, Dioniso organizza lo spazio in funzione della sua attività deambulatoria. Lo si trova dappertutto; in nessun luogo è a casa sua» (p. 10).

112. J.P. Vernant, *Il Dioniso mascherato delle Baccanti*; in *Figure, idoli, maschere*, Il Saggiatore, Milano, 2001, p. 193.

113. «La visione di Dioniso consiste nel far esplodere dall'interno, nel ridurre in briciole quella visione "positiva" che si pretende essere la sola visione valida, quella dove ogni cosa ha la sua forma precisa, il suo posto definito, la sua essenza particolare all'interno di un mondo fisso che assicura a ciascuno la propria identità, nella quale ogni cosa permane per sempre identica a se medesima. Per vedere Dioniso bisogna penetrare in un universo differente, dove regna l'altro e non il Medesimo». Vernant, *Il Dioniso mascherato delle Baccanti*, in *op. cit.*, p. 197.

superamento di tutte le forme, gioco con le apparenze, confusione dell'illusorio e del reale: l'alterità di Dioniso consiste anche nel fatto che, attraverso la sua epifania, tutte le categorie e le opposizioni nette che danno coerenza alla nostra visione del mondo, invece di restare distinte ed esclusive, si richiamano tra loro, si fondono, passano dall'una all'altra¹¹⁴;

Dioniso supera il linguaggio dicotomico¹¹⁵, «non c'è alcuna forma prestabilita che gli convenga più di un'altra e nella quale dovrebbe trovarsi rinchiuso una volta per tutte»¹¹⁶. Siamo così giunti ancora una volta di fronte a quel mondo dell'irrazionale¹¹⁷ di fronte al quale, per dirla con Gernet, «noi sentiamo una vibrazione, un'effervescenza, delle propaggini diverse – testimonianze o fattori di questa specie di mutazione che è necessario sopporre all'inizio dell'umanità greca e di cui il dionisismo, sul piano religioso, sarebbe uno degli aspetti»¹¹⁸.

Vernant a questo punto si chiede «ma è questa fusione col dio comunione personale?»¹¹⁹, la sua risposta è naturalmente negativa, e ricalca l'argomentazione gernetiana (vedi sopra), «essa (la fusione col dio) non si raggiunge nel-

114. «L'epifania di Dioniso non sfugge solamente alla limitatezza delle forme, dei contorni visibili. Essa si traduce anche attraverso una magia, una *maya*, che sconvolge tutte le apparenze. Dioniso è presente quando il mondo stabile degli oggetti familiari, delle figure rassicuranti si rovescia in un gioco di fantasmagorie dove l'illusorio, l'impossibile e l'assurdo diventano realtà». *Ibidem*, p. 201.

115. Le dicotomie messe in rilievo da Vernant sono in particolare quelle delle coppie oppositive maschile-femminile, giovane-vecchio, greco-barbaro, lontano-vicino, furioso-saggio, nuovo-antico, civilizzato-selvaggio, solido-liquido. *Ibidem*, p. 202.

116. J.P. Vernant, *Il Dioniso mascherato delle Baccanti*, op. cit., p. 198.

117. Per ciò che concerne la categoria dell'irrazionale in Grecia si veda il classico di E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley & Los Angeles, Univ. Of California Press, 1951, trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze, 1959. Sulle differenze che separano il metodo usato da Dodds e la scuola antropologica, ma anche sui punti originali di contatto tra le due posizioni si veda Mangani, *Sul metodo di Eric Dodds e sulla nozione di "irrazionale"*, in "Quaderni di Storia", 11, 1980, pp. 173-205; Mangani definisce "incontro-scontro" (p. 188) quello tra Dodds e la cultura storiografia francese, se quest'ultima sarebbe più legata ad interessi di carattere sociologico, «l'accoglimento "totale" delle teorie di Dodds in Francia è stato vincolato all'accettazione delle teorie freudiane, o della scuola freudiana» (p. 189). E aggiunge che «la scuola antropologica francese, un orientamento più vicino al Vernant di "Mito e pensiero presso Io Greci", avrebbero potuto dare a Dodds delle metodiche che gli avrebbero concesso un ulteriore merito risolutivo, individuando, sulla scia di Cornford, la portata concettuale e la diversità di certe funzioni psicologiche della civiltà antica; impedendo così l'applicazione anacronistica di categorie mentali moderne». E poco più sotto: «Meyerson e Vernant hanno, per esempio, dimostrato l'assenza di una concettualizzazione sufficientemente elaborata della categoria di *persona* (prosopon) per l'antichità classica, cogliendo la difficoltà di applicazione degli schemi analitici freudiani formulati in un periodo come quello moderno in cui la nozione di *volontà* e di *persona* agiscono da cardini imprescindibili del pensiero sociale e della mentalità collettiva» (p. 191).

118. L. Gernet, *Dioniso e la religione dionisiaca*, in *Antropologia*, op. cit., p. 71.

119. J.P. Vernant, *Mito e pensiero*, op. cit., p. 364.

la solitudine, con la meditazione, l'orazione, il dialogo con un dio interiore, ma in gruppo, nel e attraverso il *thiasos*, grazie a tecniche di frenesia collettiva»¹²⁰; sono i misteri ad essere orientati maggiormente verso il singolo individuo¹²¹ in quanto costituiscono delle comunità non più sociali ma spirituali, comunità alle quali tuttavia si accede attraverso dei veri e propri riti iniziatori nei quali

certo, l'iniziato doveva sentirsi personalmente impegnato nel dramma divino, di cui alcune parti venivano mimate davanti a lui: ci viene descritto come un essere sconvolto, che passa da uno stato di tensione e di angoscia ad un sentimento di libertà e di gioia. Ma non scorgiamo nessun insegnamento, nessuna dottrina capaci di dare a questa partecipazione affettiva di un breve momento coesione, consistenza e durata sufficienti per orientarla verso una religione dell'anima.

E, continua Vernant, «del resto, i misteri, così come il dionisismo, non manifestano un interesse speciale per l'anima; non si preoccupano di definirne né la natura né i poteri. È in altri ambienti che si elaborerà, in collegamento con certe tecniche spirituali, una dottrina della *psyché*»¹²². Ancora una volta il ritratto della persona come "coscienza di sé" viene a mancare: il rapporto che i greci instaurano con le divinità, secondo Vernant, non è improntato da un'intimità in grado di mettere in commercio qualcosa come l'anima. L'analisi dell'*Ippolito* d'Euripide, e dello stretto rapporto di *filia* che qui si instaura tra Ippolito e Artemis, serve a Vernant per mettere l'accento sulla «portata del conflitto che oppone la pietà greca ordinaria all'ispirazione religiosa di Ippolito»¹²³. Questi instaura un rapporto privilegiato e potremmo dire personale con la dea che «implica, nella condotta e nel modo di vita, una singolarità orgogliosa, che un greco non può vedere di buon occhio»¹²⁴, i greci conoscono questa «tentazione»¹²⁵ ma la bollano come *hybris*¹²⁶.

Se l'atteggiamento nei confronti del divino non lascia spazio alla "persona", altrettanto avviene nell'ambito delle divinità:

120. *Ivi*.

121. «Non è dunque nel dionisismo che si deve cercare una forma di relazione "personale" tra l'uomo e il dio; invece, è possibile che i culti misterici apportino di più alla nostra indagine: è lì che la vita religiosa ha potuto individualizzarsi»; *ibidem*, p. 365.

122. *Ibidem*, p. 366.

123. *Ibidem*, p. 367.

124. *Ivi*.

125. «L'ha conosciuta (l'ispirazione religiosa di Ippolito), ma come una tentazione alla quale si rifiutava e che ha potuto soltanto trovare sbocco nelle sette o trasporre nella filosofia»; *Ibidem*, p. 367.

126. «Nell'atteggiamento religioso del figlio, l'aspetto "personale" comporta necessariamente, per Teseo, un elemento di *hybris*»; *ivi*.

il pantheon greco s'è costituito in un'età del pensiero che ignorava l'opposizione tra soggetto umano e forza naturale, che non aveva ancora elaborato la nozione di una forma d'esistenza puramente spirituale, d'una dimensione interiore dell'uomo: gli dei ellenici sono delle Potenze non delle *persone*... Certo, il mondo divino non è composto di forze vaghe ed anonime, fa posto a figure ben delineate, ciascuna delle quali ha un nome, uno stato civile, i suoi attributi, le sue avventure caratteristiche; ma questo non basta a costituirlo in un insieme di soggetti singolari, di centri autonomi di esistenza e di azione, di unità ontologiche, nel senso che diamo noi alla parola "persona"¹²⁷.

Gli dei, e lo abbiamo visto chiaramente nel caso di Dioniso, sono contemporaneamente singoli e molteplici¹²⁸, «la ragione di questo paradosso è precisamente che un dio esprime gli aspetti e i modi di azione della Potenza, non delle forme personali di esistenza»¹²⁹. Lo stesso discorso vale per i morti e per gli eroi; i primi nell'aldilà si fondono in una massa indifferenziata «serbatoio di potenza, nel quale ciclicamente la vita si alimenta e si perde»¹³⁰, la credenza nell'immortalità può essere definita solo come impersonale. La figura dell'eroe, posta tra uomo e dio, è, dal canto suo, quella che apparentemente ci avvicina di più al concetto di persona come "individuo elevato a valore": «contrariamente ai morti, l'eroe conserva, nell'aldilà, il suo nome proprio, la sua figura singolare; la sua individualità emerge dalla massa anonima dei defunti. Contrariamente agli dei, egli si presenta, nella mente dei greci, come un uomo che è stato una volta vivo e che, consacrato alla morte, s'è trovato promosso ad una condizione quasi divina¹³¹». Tuttavia ciò che più li caratterizza sono le gesta (*exploits*) che hanno compiuto, che si tratti di azioni tipiche¹³² o di azioni tragiche¹³³ «l'eroe non deve progettare, preparare e

127. *Ibidem*, p. 369.

128. «Anche nel caso delle figure più individualizzate, come Zeus o Hera, l'unicità non è tale che non si possa parlare di uno Zeus o d'una Hera duplice o triplice»; *ibidem*, p. 370.

129. *Ivi*.

130. *Ibidem*, p. 373.

131. *Ivi*.

132. «L'impresa eroica condensa tutte le virtù, e tutti i pericoli, dell'azione umana; figura in qualche modo l'atto allo stato esemplare: l'atto che crea, che inaugura, che inizia (eroe civilizzatore, inventore, eroe fondatore di città e di stirpi, eroe iniziatore); l'atto che, in condizioni critiche, nel momento decisivo, assicura la vittoria in combattimento, ristabilisce l'ordine minacciato (lotta contro il mostro); l'atto infine che, abolendo i propri limiti, ignorando tutti gli interdetti ordinari, trascende la condizione umana e, come un fiume risale alla sorgente, raggiunge la potenza divina (eroe sacrilego, discesa agli Inferi, vittoria sulla morte)»; *ibidem*, p. 374.

133. «La tragedia... utilizza le leggende degli eroi per presentare certi aspetti dell'uomo nella situazione dell'agire, al bivio della decisione, alle prese con le conseguenze dei suoi atti... li (il culto e i miti eroici) trasforma in funzione della propria indagine, di quest'esame con cui l'uomo greco - a un certo momento della sua storia - mette in questione l'uomo stesso: il suo posto davanti al destino, la sua responsabilità rispetto ad atti la cui origine e fine lo superano, l'ambiguità di tutti i valori proposti alla sua scelta e, ciononostante, la necessità di una decisione». *Ivi*.

prevedere, organizzare il campo temporale, nel quale si spiegherà una sequenza ordinata d'atti... L'impresa non è l'impiego d'una virtù personale, ma il segno di una grazia divina, la manifestazione d'un'assistenza soprannaturale... Niente di tutto ciò che evochi, sia pur da lontano, la persona»¹³⁴. Ma Vernant chiude il suo saggio dicendo che non basta constatare una carenza, in Grecia «in margine alla religione ufficiale, in certi ambienti di sette, s'elabora, tra il VI e il V secolo, una nozione nuova dell'anima» la quale aprirà le possibilità per «l'esperienza di una dimensione propriamente interiore»¹³⁵. Per Vernant il protagonista di questa vicenda è il mago, personaggio singolare, «che ha avuto una parte importante negli inizi del pensiero filosofico»¹³⁶; i maghi grazie a pratiche di asceti e a esercizi di concentrazione spirituale legati a speciali tecniche del corpo

pretendono di riunire e di unificare delle potenze psichiche sparse attraverso tutto l'individuo, di separare dal corpo a volontà l'anima così isolata e riorganizzata attorno ad un centro... allora la *psyche* non è più, come in Omero, quel fumo inconsistente, quel fantasma senza rilievo e senza forza che esala dall'uomo con l'ultimo respiro, ma è una potenza installata all'interno dell'uomo vivo, sulla quale egli ha presa e che egli ha il compito di sviluppare, di purificare, di liberare... la *psyche* presenta tutta la consistenza di un oggetto, di un essere reale che può esistere al di fuori, di un "doppio"... punto di partenza per la costruzione progressiva delle strutture dell'Io¹³⁷.

Ma, paradossalmente, l'anima appartiene alla categoria del divino e in particolare del demoniaco (daimon) «a quel che c'è nel divino di meno individualizzato, di meno "personale"»¹³⁸ e allora Vernant può concludere affermando che per i greci

la *persona* non concerne l'individuo nella sua singolarità, in ciò che egli ha di insostituibile e di unico, e nemmeno l'uomo in ciò che lo distingue dal resto della natura, in quello che egli comporta di specificamente umano; ma è al contrario orientata verso la ricerca di una coincidenza, d'una fusione dei particolari col tutto¹³⁹.

Ancora una volta ci troviamo di fronte ad una soglia, la persona, prospettiva liminare indispensabile per cogliere il chiaroscuro degli spazi che si schiudono al di là, ma allo stesso tempo sempre mancante, percepibile solo nel momento in cui la si valica, oltrepassa e supera, non-luogo ideale.

134. *Ibidem*, p. 376.

135. *Ibidem*, p. 377.

136. *Ivi*.

137. *Ivi*.

138. *Ibidem*, p. 378.

139. *Ivi*.

Ed è proprio in quest'ultimo senso che a mio avviso deve essere recuperata alla teoria sociologica la ricchezza semantica sottesa alla persona, il contenuto di questo vuoto è l'incessante sfida di una nascita dalla cui gettatezza si dipartono delle onde concentriche, via via più ampie e meno nette, che ne sono l'unica manifestazione osservabile fin dove non si confondano con altre, o trovino un ostacolo che le faccia retrocedere, o ancora non si dileguino da sole. Non è necessario, però, che il laboratorio del sociologo si riduca per questo ad un catino d'acqua dolce, meglio sarebbe aspirare alla ricostruzione di un laghetto artificiale, o ancora uscire in mare aperto accettando la sfida e cercando di tracciare sulla carta un punto che non c'è, attraverso la cura incessante alla costruzione e decostruzione di un'utopia: il tipo-ideale, dice Weber,

è ottenuto attraverso l'*accentuazione* (il grassetto nel testo è spaziato) unilaterale di *uno* o di *alcuni* punti di vista, e altrettanto la riunione di una quantità di fenomeni *particolari* diffusi e discreti, esistenti qui in maggiore e là in minore misura, e talvolta anche assenti – che corrispondono a quei punti di vista unilateralmente sottolineati – in un quadro concettuale in sé unitario. Considerato nella sua purezza *concettuale*, questo quadro non può mai essere rintracciato empiricamente nella realtà; esso è un'*utopia* (il corsivo è mio)... ha il significato di un concetto-*limite* puramente ideale, a cui la realtà deve essere *commisurata* e *comparata*, al fine di illustrare determinati elementi significativi del suo contenuto empirico. Questi concetti sono formazioni nelle quali costruiamo, impiegando la categoria di possibilità oggettiva, connessioni che la nostra *fantasia*, orientata e disciplinata in vista della realtà, *giudica* adeguate... la nostra fantasia può certo fare sovente a meno di una formulazione concettuale esplicita come strumento di *ricerca*, ma per la *rappresentazione*, se vuol essere precisa, l'impiego di tali concetti sul terreno dell'analisi culturale è in innumerevoli casi del tutto indispensabile. Chi la respinga in linea di principio deve limitarsi all'aspetto formale, per esempio all'aspetto storico-giuridico, dei fenomeni culturali¹⁴⁰.

La sociologia, se non vuole limitarsi al solo aspetto formale e descrittivo, deve approdare, assumendo questa prospettiva, ad una "critica" della persona come propedeutica ad ogni tipo di personalismo, che superi e allo stesso tempo assolva l'imperativo categorico kantiano che recita: «agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona che nella persona di chiunque altro, sempre anche come scopo e mai soltanto come mezzo».

Vorrei concludere il dialogo con la voce dello psicologo Ignace Meyerson¹⁴¹. Egli parte dall'affermazione metodologica secondo la quale la "perso-

140. M. Weber, *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale* (1904), in *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Edizioni Comunità, Torino, 2001; cit. pp. 188, 190, 191.

141. Su i rapporti intercorrenti tra Meyerson Mauss e Gernet vedi R. Di Donato, *Per una antropologia storica del mondo antico*, op. cit.; in particolare il Capitolo II: "La psicologia storica di Ignace Meyerson", pp. 131-202.

na" non va studiata teoricamente, esclude da subito una filosofia della persona, ma attraverso le opere, intese, in senso ampio, come i fatti sociali ed economici, le istituzioni giuridiche, la religione, la lingua, l'arte. Gli ambiti dell'opera così intesa sono molto più ricchi di contenuti psicologici e psicosociali di quanto non possano esserlo le analisi puramente speculative:

proprio tramite gli atti e le opere si ha accesso alla conoscenza della persona... la persona è dentro e attraverso le opere... Nel campo dell'io solo il mediato può tradurre ed è conoscibile... Con gli atti e le opere, siamo nella parte più significativa, la più densa della persona. Ogni atto è un frammento... la loro concatenazione non è un dato; creato o accettato, è una costruzione¹⁴².

Pensare alla persona attraverso l'opera, e dunque porre in luce il suo aspetto costruttivo e relazionale serve a Meyerson per calare la persona nella storia, per confutare il "pregiudizio" della "immediatezza", della "semplicità" e della "primitività" del concetto; il concetto di persona non può essere utilizzato se non dove se ne riscontri oggettivamente l'avvento, la sua nascita: «tutto il resto è illusione, come è illusione un pensiero che non si esprime, una velleità che non si traduce in un'opera¹⁴³».

È la nascita della persona l'evento che rende possibile la conversione di "vero e fatto", l'identità di significato e significante. La persona, per Meyerson, non è solo l'individuo, parlando dell'arte «come esempio e modello dell'opera, perché è proprio nell'arte che si esprimono forse maggiormente, insieme l'umano, l'umano nella sua totalità ed il nuovo», egli dice che «il rapporto dell'artista con l'opera non è univoco... così per il rapporto tra l'opera e le opere. Ma in questo modo è posta dall'opera come dall'atto la diversità della persona. Aggiungiamo che non è sempre tramite il maggiormente "individuale" che si esprime meglio la persona¹⁴⁴. La persona non è soltanto l'io-soggetto che agisce:

si può essere all'origine di un'azione intesa che comporta pesanti responsabilità e serie conseguenze, senza provare alcun sentimento personale, senza neppure sentirsi. Durante l'azione, si ha la preoccupazione dell'efficacia ed in questo caso la difficoltà non suscita affatto un'analisi riflessiva su di sé, aumenta il pensiero dell'efficacia. Accade forse quando l'azione è più intensa e più carica di conseguenze che ci si sente meno "io-soggetto": si è incorporati

142. I. Meyerson, *Psicologia storica*, op. cit., pp. 124-125.

143. A questo proposito Meyerson cita Delacroix che a sua volta cita Hebbel: «l'entusiasmo che l'artista ha per il suo ideale, non può provarlo che realizzando tale ideale tramite tutti i mezzi della sua arte. Non basta guardare nelle nuvole gridando: "Quale dea io vedo!". Questo non produce una dea sulla tela. E non è vero neppure che l'artista veda una dea. La conquista solo dipingendola» (*ibidem*, p. 124).

144. *Ibidem*, p. 125.

all'azione. I suoi effetti più intensamente voluti non ci appaiono nostri e ci sorprendono: com'è possibile che il verbo si sia fatto carne?¹⁴⁵.

La persona non è soltanto un personaggio:

nell'azione non ci sono che atti; il dramma reclama dei personaggi, dei protagonisti. Creare un personaggio principale, qui con facilità l'io-soggetto, è uno degli artifici drammatici. Tramite questo, l'azione sembra prendere maggiore stile, perché un maggior numero di atti si raggruppano intorno alla stessa fonte... Ma al limite e nella misura in cui si possono separare, il racconto è piuttosto il campo del personaggio, la persona è nell'atto stesso¹⁴⁶.

L'analisi storica che Meyerson fa seguire serve a capire «come, fino a qual punto, in quali condizioni questi fatti si associano, convergono, si organizzano», Mauss¹⁴⁷ e Gernet¹⁴⁸ insieme ad altri autori, sono parte integrante del discorso meyerersoniano, i loro contributi vengono finemente riportati, commentati e citati. Nel paragrafo intitolato «persona e Prosopon» Meyerson è attento agli scivolamenti semantici dei due termini che intrecciano e sciogliono i loro sentieri: «In primo luogo *persona* (il corsivo è nel testo). Il senso della parola è “maschera”... in Terenzio, la parola prende il senso di «personaggio di commedia», di «tipo». A partire da Cicerone, significa egualmente «ruolo», nel senso di «giocare un certo ruolo», tale senso di «ruolo» è dato non dalla parola *persona* da sola ma dall'espressione nel suo complesso “*personam alicuius agere*” o “*gerere*”. Si tratta in primo luogo del ruolo scenico: la parte da apprendere a memoria. Ma prestissimo “*personam gerere*” significherà egualmente “compiere una funzione nella vita”, di qui “rimpiazzare un'altra persona”. Un percorso semantico teatrale continua nello stesso tempo: da “ruolo” a “attore” e di qui a “persona rappresentata dall'attore”... si “riempie” tra Terenzio e Cicerone, di un contenuto più vago e generale: il genere dei suoi genitivi abituali, più o meno: “uomo”. Tale senso resta per qualche tempo implicito, non consapevole, non si sente che quando, staccato dal genitivo, il termine comincia ad essere usato da solo. Ma anche a questo punto conserva un senso vago, non ha uso predicativo: non si dice mai di qualcuno che è una *personas*¹⁴⁹. Prosopon significa viso e in senso derivato maschera «qui *prosopon* incontra per la prima volta *persona*. Altri sensi derivati saranno “ruolo”, “personaggio”, ed anche “faccia anteriore”, “fronte di un

145. *Ibidem*, p. 126.

146. *Ibidem*, p. 127.

147. Meyerson cita “Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de ‘moi’” di Mauss a p. 129.

148. *Ibidem*, p. 140.

149. *Ibidem*, p. 133.

esercito”, “apparizione”, “immagine”. Infine, “uomo, persona in generale” con un senso vago». Segue la descrizione del noto itinerario delle discussioni trinitarie

la parola impiegata in queste discussioni è innanzi tutto *hupostasis*, con il suo derivato *anupostatos*: tale parola avrà successivamente il senso di “essenza” già usato nella filosofia greca, poi di “sostrato”... *prosopon* sarà assimilato a *hupostasis*; più esattamente, è prima *aprosopos* che sarà assimilato a *anupostatos*: “senza sostrato”, poi *prosopon* prenderà come *hupostasis* il senso di “essenza” e di “sostrato” nelle formule *mia ousia tria prosopon*, e *hen prosopon duo physeis* (e parallelamente in latino: *una substantia tres personae*). Infine, ultima fase: nel corso di queste stesse discussioni, la parola *hupostasis* e *prosopon* prenderanno il senso, più forte, di “esistenza”, di “realtà”¹⁵⁰.

Meyerson rende così conto della storia di questa parola così come si è venuta delineando nel corso del tempo e nelle opere degli autori a lui più cari; ma vuole aggiungere del suo, e lo fa affiancando al mago e al filosofo una terza figura nel paragrafo intitolato “Persona e genio”.

Per l'uomo del XX secolo, le due nozioni sono più che legate, sono interdipendenti. Il genio è la suprema realizzazione della persona, la fioritura, la persona “pura” (...), il genio è umano... Analogo, ma analogo superiore. Ci supera ma è della nostra stessa natura: umano e non divino. Le creazioni del genio ci appaiono come fatti dell'intelligenza e non come fatti di sentimento puro, o d'inconscio puro, o d'irrazionale puro. Noi ammettiamo tuttavia una parte di sentimento d'inconscio e d'irrazionale. L'origine, l'illuminazione, il primo verso. L'elaborazione ulteriore è la ragione... È la parte di intelligenza, forse, che fa sì che il genio ci appaia come a noi vicino: comprendiamo o crediamo di comprendere. Ma sentiamo un'intelligenza che allarga enormemente la visione umana ordinaria. Gli atti del genio sono sempre inventori, iniziatori di verità o di tecniche. È ogni volta un inizio, una sorta di “assoluto spirituale”. È al tempo stesso una ricreazione della persona. È forse a quest'aspetto del genio che si deve il suo potere esemplare e formatore¹⁵¹.

Anche a fondamento della scienza, che pur si avvale, e non potrebbe fare altrimenti, della sua rigida razionalità interna, l'elemento decisivo rimane personale: Weber, ancora lui, in “*la scienza come vocazione (Beruf)*”¹⁵² (1917) dà un risalto decisivo all'intuizione, «senza questa strana ebbrezza, derisa dai non iniziati, senza questa passione... non c'è vocazione per la scienza e bisogna scegliere un'altra via»¹⁵³, «è puerile pensare che a tavolino,

150. *Ibidem*, p. 135.

151. *Ibidem*, pp. 145-147.

152. M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione* (1919), Einaudi, Torino, 1967.

153. *Ibidem*, p. 13.

munito di un regolo o di altri attrezzi meccanici o macchine calcolatrici, il matematico giunga a risultati di un qualche valore scientifico»¹⁵⁴, tuttavia, paradossalmente «nel campo scientifico ha una sua “personalità” solo chi serve puramente il proprio oggetto»¹⁵⁵ che, è vero, ha le caratteristiche di essere viepiù specialistico, frammentario, parziale, precario ma tuttavia è «degno di esser conosciuto»¹⁵⁶, presupposto questo che «non può essere a sua volta dimostrato con i mezzi della scienza. Può esser soltanto spiegato in vista del suo significato ultimo, che bisognerà accogliere o respingere a seconda della personale posizione ultima assunta di fronte alla vita»¹⁵⁷.

La persona assegna alla scienza un compito imbarazzante, quello di assumere il suo stesso incedere, uscire da sé per ri-trovarsi di fronte ad un panorama fluido di significati che si riordinano e si rigenerano gli uni in rapporto agli altri; questo moto di smarrimento tuttavia è fortemente ambivalente, dionisiacamente ambivalente, esperienza di annullamento e insieme condizione di ri-nascita; la sociologia è chiamata non a smarrire la propria identità¹⁵⁸, fino a confondersi con un'altra scienza o, peggio, con il “senso comune”, ma a conquistarla comprendendo nella sua meta-visione teoretica quella dimensione “utopica”, quella “trascendenza necessaria”, che la persona reclama come suo elemento costitutivo.

Bibliografia di riferimento

- Aa.Vv., *Hommage à Louis Gernet rendu le samedi 16 février 1966 au Collège de France*, Paris, 1966 (con i contributi di G. Davy, M. Bataillon, P. Girard, H. Lévy-Brühl, A. Davidovitch, P.M. Schuhl, R. Flacelière, J.P. Vernant, I. Meyerson).
- Aa.Vv., *Problèmes de la personne. Colloque du Centre de Recherches de Psychologie comparative. Exposés et discussions réunis et présentés par Ignace Meyerson*, La Haye, Paris, 1973.
- Aa.Vv., *Louis Gernet e l'antropologia della Grecia antica*, in “Studi Storici”, n. 25, 1984 (con i contributi di M. Bretone, D. Musti, P. Vdal-Naquet, A. Frascchetti, N.F. Parise, L. Canfora, E. Cantarella, C. Ampolo, R. Di Donato, J.P. Vernant).
- Andrini S., *La pratica della razionalità. Diritto e potere in Max Weber*, FrancoAngeli, Milano, 1990.

154. *Ibidem*, p. 15.

155. *Ibidem*, p. 16.

156. *Ibidem*, p. 25.

157. *Ivi*.

158. «La sociologia ci dovrebbe aiutare a trovare giorno per giorno la difficile strada tra uno Scilla inteso come la tracotante ideologia dell'onnipotenza dell'Io (visto come creatore del mondo, ovvero come suo potenziale rifacitore a piacimento), e un Cariddi inteso come la depressione di chi si sente completamente in balia di un destino preconstituito (un sistema che agisce secondo una logica che prescinde da me)». M. Corsale, *L'identità del sociologo. La sociologia tra le scienze del comportamento*, Ed. Goliardiche, Roma, 2000, p. 201.

Verso una sociologia per la persona

a cura del Gruppo SPE - Sociologia per la persona

In un momento in cui la crisi dei rapporti societari (amplificata dalla dilagante tensione registrata nelle relazioni internazionali) sembra inevitabilmente sottolineare – con profonda drammaticità – il crescente disagio della soggettività tipico del post-moderno, un'idea rinnovata di "persona" può certamente contribuire non solo a ridisegnare il ruolo etico del soggetto nell'ambito della prassi sociale, ma anche a ridefinire i margini teorici e metodologici di una prospettiva sociologica tesa oltre i limiti astratti fissati dal paradigma individualista e organicista.

In effetti, è proprio della sociologia il compito sia di individuare la sfera dei rapporti sociali entro i quali si forma e si realizza l'identità personale, sia di evidenziare la dimensione relazionale a partire dalla quale si costituisce e si disfa la trama sociale della soggettività. Proprio per questo il concetto di persona, se consapevolmente elaborato, può costituire un valido paradigma, idoneo a ridefinire un tessuto di socialità che è senza dubbio essenziale per il dispiegarsi di un'etica comune.

Affrontando questo tema il presente volume intende dunque intraprendere un percorso complesso, ma indispensabile anche in vista dell'elaborazione rigorosa di un'autentica sociologia *per* la persona.

Il Gruppo SPE - Sociologia per la persona nasce nell'ottobre 1995 e raccoglie gli studiosi che, a partire dall'impegno pionieristico di Achille Ardigò, hanno in comune uno specifico modo di intendere l'analisi sociologica. SPE si fonda su una lunga e matura esperienza d'incontro, di cooperazione e d'impegno nella vita associativa di numerosi sociologi italiani che, pur muovendo da esperienze diverse, condividono precisi valori, quali il primato della persona e della sua libertà nella vita sociale. Il Gruppo si ispira al rigore scientifico quale ideale regolativo e si propone di orientare la ricerca e la riflessione teorica su tematiche centrali per lo sviluppo sociale e per la crescita di una convivenza civile, libera, democratica, solidale, rispettosa delle diverse culture e capace di valorizzare i differenti ambiti associativi e comunitari.

ISBN 88-464-5814-1

€ 20,00 (U)

9 "788846"458148"

1520.454

Gruppo SPE (a cura di)

Verso una sociologia per la persona

