

Marco di Feo

Nessuno escluso

Ontologia dell'integrazione
e fenomenologia dei processi
di integrazione sociale

NOMOLOGICA

Collana di studi e testi fondata da Amedeo Giovanni Conte e Paolo Di Lucia

DIREZIONE

Paolo Di Lucia (*Università degli Studi di Milano*)

COMITATO SCIENTIFICO EDITORIALE

Pedro S. Alves (*Universidade de Lisboa*)

Paul Amssek (*Université Panthéon-Assas Paris II*)

Giampaolo Azzoni (*Università degli Studi di Pavia*)

Gaetano Carcaterra (*Sapienza - Università di Roma*)

Stefano Colloca (*Università degli Studi di Pavia*)

Roberta De Monticelli (*Università Vita-Salute San Raffaele, Milano*)

Francesca De Vecchi (*Università Vita-Salute San Raffaele, Milano*)

Luigi Ferrajoli (*Università degli Studi Roma Tre*)

Vincenzo Ferrari (*Università degli Studi di Milano*)

Edoardo Fittipaldi (*Università degli Studi di Milano*)

Giuseppe Lorini (*Università degli Studi di Cagliari*)

Lorenzo Passerini Glazel (*Università degli Studi di Milano - Bicocca*)

Lothar Philipps † (*Ludwig-Maximilians-Universität München*)

Matjaž Potrč (*Univerza v Ljubljani, Slovenia*)

Pascal Richard (*Université de Toulon*)

Corrado Roversi (*Alma Mater Studiorum - Università di Bologna*)

Seppo Sajama (*Turun Yliopisto, Finlandia*)

Ignasi Terradas Saborit (*Universitat de Barcelona*)

Giovanni Ventimiglia (*Universität Luzern / Facoltà di Teologia di Lugano*)

Wojciech Żelaniec (*Uniwersytet Gdański, Polonia*)

Le opere presentate al Comitato scientifico editoriale
per la pubblicazione nella Collana
sono sottoposte in forma anonima ad almeno due revisori esterni.

ISSN 2283-7132
ISBN 978-88-7916-993-6

Copyright 2022

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto
Via Cervignano 4 - 20137 Milano
www.lededizioni.com - www.ledonline.it

I diritti di riproduzione, memorizzazione elettronica e pubblicazione con qualsiasi mezzo analogico o digitale (comprese le copie fotostatiche e l'inserimento in banche dati) e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

Questo volume è stato stampato con il contributo di:
Caritas Ticino
Via Merlecco 8 - 6963 Pregassona-Lugano (Svizzera)
<https://www.caritas-ticino.ch/>

In copertina:
Fotografia di Engin Akyurt
https://unsplash.com/photos/aMJzFm_Yq_U

Videoimpaginazione: Paola Mignanego
Stampa: Litogì

*Dedicato a mio padre Domenico, che ci ha lasciati
dopo una lunga battaglia contro il Covid.
Con il suo esempio e la sua generosa dedizione
ci ha testimoniato il valore dei legami
e la straordinaria dignità di una vita spesa al servizio degli altri.
La sua scomparsa lascia dietro di sé una scia di luce
e dentro di noi un sentimento inesauribile di gratitudine.*

Alla fine di un lungo percorso ci sono sempre molte persone da ringraziare.

In particolare mi sembra importante farlo al termine di questa ricerca che indaga il ruolo fondamentale dei legami interpersonali e sociali, in ordine alla maturazione ontologico-esistenziale delle nostre identità personali.

Ringrazio prima di tutto la professoressa *Francesca De Vecchi* e la professoressa *Roberta De Monticelli*: il vostro lavoro di ricerca rappresenta per me una fonte molto importante di ispirazione; il vostro sostegno lungo gli anni di dottorato è stato molto prezioso per portare fino in fondo il percorso.

Ringrazio docenti, dottorande e dottorandi dell'Università Vita-Salute San Raffaele, che in vari modi hanno arricchito la mia esperienza umana e accademica. In particolare: *Vincenzo Costa*, *Francesca Forlè*, *Paolo Di Lucia*, *Lorenzo Passerini Glazel*, *Sarah Songhorian*, *Nicole Miglio* e *Bianca Bellini*, con cui ho il piacere e l'onore di condividere le attività del Centro Ricerca Persona. Ringrazio inoltre il preside della Facoltà di Filosofia, professor *Roberto Mordacci*, il coordinatore del Corso di dottorato di ricerca in Filosofia, professor *Massimo Reichlin*, e la professoressa *Francesca Boccuni*, per la cordialità con cui hanno sempre accompagnato la mia esperienza accademica.

Ringrazio i miei genitori, *Rosalba* e *Domenico*: oltre ad avermi dato la straordinaria occasione di esistere, avete sempre accompagnato questa mia esistenza con amore e dedizione.

Ringrazio mia moglie *Myrna*: con il tuo amore e la tua qualità umana hai fatto rifiorire la mia vita; con silenziosa comprensione sopporti il tempo che la ricerca sottrae alla nostra compagnia.

Ringrazio in senso più generale tutti i componenti della mia famiglia, tutti gli amici e tutti i colleghi: siete voi la principale matrice esperienziale degli argomenti di cui mi occupo in questa ricerca.

Ringrazio infine il professor *Paolo Di Lucia* per aver accolto questo lavoro nella collana "Nomologica", e *Valeria Passerini*, direttore editoriale di LED Edizioni Universitarie, per il prezioso e paziente supporto.

SOMMARIO

Introduzione	11
1. Oggetto dell'investigazione (p. 11) – 2. Note per il lettore (p. 13) – 3. Metodo di investigazione (p. 14)	
1. Ontologia dell'integrazione	21
1.1. Alle cose stesse: approccio fenomenologico al fenomeno dell'integrazione (p. 21) – 1.2. Interi <i>vs</i> altri tipi di composizioni (p. 27) – 1.3. Le proprietà emergenti dell'intero (p. 34) – 1.4. I diversi gradi dell'emergenza ologica (p. 38) – 1.5. Classificazione tipologica degli interi e dei loro specifici processi di integrazione (p. 40) – 1.6. Classificazione tipologica delle parti (p. 50) – 1.7. Proprietà ontologiche intrinseche (p. 52) – 1.8. Le dinamiche essenziali dell'integrazione ontologica (p. 64)	
2. Ontologia dell'integrazione sociale	69
2.1. Premessa (p. 69) – 2.2. Gli interi sociali (p. 71) – 2.3. Fenomenologia del normativo (p. 76) – 2.3.1. Normatività <i>a-priori</i> e diritto positivo: la persona come parametro ontologico-qualitativo (p. 76) – 2.3.2. La tessitura ontologica del mondo sociale: regole costituenti e regole costitutive (p. 84) – 2.4. Integrazione dal punto di vista normativo (p. 95) – 2.5. Tipi di legalità che governano l'integrazione sociale (p. 102) – 2.6. Onto-metafisica dei vincoli sociali (p. 105) – 2.6.1. Premessa: i vincoli nel senso comune (p. 105) – 2.6.2. Al di là del senso comune. La riscoperta dei vincoli ontologici (p. 108) – 2.6.3. Eidetica dei vincoli (p. 111) – 2.6.3.1. Elementi essenziali di una struttura vincolata (p. 111) – 2.6.3.2. Elementi essenziali di un vincolo sociale (p. 112) – 2.6.3.3. Leggi essenziali di vincolabilità (p. 116) – 2.6.3.4. I momenti essenziali della genesi di un vincolo fondazionale sociale (p. 117) – 2.6.3.5. Conclusione metafisica (p. 119) – 2.7. Fenomenologia tipologica dei vincoli (p. 121) – 2.7.1. Vincoli fisici <i>vs</i> vincoli intenzionali (p. 121) – 2.7.2. Vincoli intenzionali aggregativi e vincoli fondazionali (p. 129) – 2.8. Fenomenologia strutturale e genetica dei vincoli sociali (p. 134) – 2.9. Endogenesi normativa costituente e endogenesi normativa costitutiva (p. 149) – 2.10. Istituzionalizzazione dinamica e istituzionalizzazione statica (p. 153) – 2.11. Normatività costituente e normatività costitutiva dal punto di vista fenomenologico (p. 156) – 2.11.1. Obblighi, limitazioni e divieti interpersonali (p. 156) – 2.11.2. Obblighi, limitazioni e divieti sociali e istituzionali (p. 163) – 2.12. Fenomenologia della responsabilità	

<p>sociale (p. 177) – 2.12.1. Il nesso essenziale tra vincoli e responsabilità (p. 177) – 2.12.2. Responsabilità aggregativa e collettiva (p. 178) – 2.12.3. Responsabilità sociale diretta (p. 179) – 2.12.4. Stratificazione della responsabilità sociale diretta (p. 182) – 2.13. Ontologia qualitativa dei vincoli sociali (p. 187) – 2.13.1. Il soggetto personale dell'integrazione sociale (p. 188) – 2.13.2. Vincoli sociali a dimensione di persona (p. 197)</p>	
<p>3. Ontologia qualitativa dell'integrazione sociale</p>	201
<p>3.1. Premessa (p. 201) – 3.2. L'integrazione dal punto di vista della coscienza (p. 204) – 3.2.1. Intenzionalità collettiva (p. 204) – 3.2.2. <i>Agency</i> collettiva (p. 213) – 3.2.3. Responsabilità collettiva (p. 216) – 3.2.4. Libertà collettiva (p. 220) – 3.3. La qualità ontologica dei costrutti sociali e la centralità universale della persona umana (p. 221) – 3.4. Ontologia sociale della partecipazione e dell'appartenenza (p. 225) – 3.5. Integrazione e dissenso sociale (p. 232) – 3.6. Stratificazioni del mondo sociale e dell'integrazione (p. 235) – 3.6.1. Stratificazione primaria dei contesti interazionali (p. 235) – 3.6.2. Stratificazione secondaria dei soggetti collettivi (p. 241) – 3.7. Fenomenologia ideal-tipica di un'integrazione sociale qualitativamente compiuta (p. 253) – 3.8. Il lato oscuro dell'integrazione (p. 256) – 3.8.1. Coercizione, alienazione e radicalizzazione sociale (p. 256) – 3.8.2. Gradi di spersonalizzazione nella progressiva violazione della dignità umana (p. 261) – 3.8.3. Isolamento e solitudine sociale (p. 263) – 3.8.4. Il nesso ontologico tra integrazione e vulnerabilità sociale (p. 267) – 3.9. Principi fondamentali dell'integrazione nel rispetto universale della persona umana (p. 268) – 3.10. L'integrazione sociale come diritto fondamentale della persona (p. 270) – 3.11. Le politiche di integrazione: ciò che si deve fare in relazione a ciò che deve essere (p. 273) – 3.12. La <i>Dichiarazione universale dei diritti umani</i>: un passo oltre le Costituzioni democratiche (p. 279) – 3.13. Conclusioni (p. 282)</p>	
<p>Riferimenti bibliografici</p>	287
<p>Indice dei nomi</p>	305

INTRODUZIONE

Noi siamo riusciti a comprendere, [...] come il filosofare umano e i suoi risultati non abbiano affatto il significato puramente privato o comunque limitato di uno scopo culturale. Noi siamo dunque – e come potremmo dimenticarlo? –, nel nostro filosofare, *funzionari dell'umanità*. La nostra responsabilità personale per il nostro vero essere di filosofi, nella nostra vocazione interiore personale, include anche la responsabilità per il vero essere dell'umanità, che è tale soltanto in quanto orientato verso un *telos*, e che se può essere realizzato, lo può soltanto attraverso la filosofia.

(Husserl [1936] 2015, p. 46)

1. OGGETTO DELL'INVESTIGAZIONE

In generale la ricerca filosofica non si occupa direttamente del tema dell'integrazione sociale, o se ne occupa solo marginalmente, cioè in riferimento ad altri temi considerati più rilevanti, come il tema della giustizia, dei diritti umani, della democrazia, delle identità culturali, degli *hate speech* nei confronti di gruppi target e del cosmopolitismo. L'integrazione si associa a queste tematiche prevalentemente nel caso in cui esse vengano indagate in relazione al fenomeno epocale dell'immigrazione, o in relazione a fenomeni di discriminazione e vulnerabilità sociale. Questo lavoro si occupa invece dell'integrazione nel suo senso più generale, come fenomeno che pervade l'intera esperienza sociale dell'essere umano, al di là del fatto che esso sia un emigrante, uno straniero, un soggetto socialmente svantaggiato, etc. L'integrazione corrisponde infatti a un insieme molto più ampio di processi, di relazioni, di atti e di legami sociali, che abbracciano l'intero arco della vita delle persone e che consentono loro di *essere parte* di gruppi, *clan*, comunità, territori, popolazioni, etc. Non esistono allo stato attuale proposte filosofiche che provano ad analizzare questo fenomeno in tutta la sua ampiezza e stratificazione. La peculiarità di questo lavoro risiede inoltre nel fatto che esso prova ad analizzare l'integrazione anzitutto dal punto di vista ontologico. Ponendo al centro dell'indagine i rapporti tra parti e interi, essa viene analizzata nella cornice inedita di una *olologia* sociale di

matrice fenomenologica¹. Questa particolare impostazione metodologica prova a rispondere all'invito che Husserl lancia in modo sistematico nella *Krisis* (1936), affinché la filosofia e la fenomenologia in particolare si sforzino di dare un fondamento rigoroso alle *scienze umane* e allo studio dei loro specifici oggetti di pertinenza². Lo scopo è sgomberare il campo della ricerca da una serie di impedimenti (astrazioni ideologiche, stereotipi concettuali, modelli ideali, etc.) che non consentono di approdare a contenuti teorici rigorosamente fondati. In particolare, *epochè*, *riduzione fenomenologica* e *variazione eidetica* hanno lo scopo di fondare apparati concettuali che non siano acriticamente presupposti. Quest'ultimi, essendo espressione di ciò che Husserl definisce come *atteggiamento naturale*³, si accontentano di descrizioni fattuali del contingente in essere (*storicismo*), oppure naufragano in forme di riduzionismo materialistico (*fisicalismo*) o soggettivistico (*psicologismo*), che non colgono le dimensioni fondamentali dell'esperienza umana⁴. Mi sembra doveroso sottolineare questo aspetto in via preliminare, perché un'analisi che prova a investigare l'integrazione sociale, senza conferire un posto primario alla dimensione psicologica delle persone coinvolte, rischia altrimenti di apparire incomprensibilmente arida e insoddisfacente. Tale mancanza non dipende da una grossolana cecità nei confronti di questa dimensione centrale dell'esperienza umana. Chi scrive è pienamente consapevole dell'importanza che le emozioni, i sentimenti, la sensibilità individuale, i traumi, le speranze personali, etc., hanno nell'esperienza umana in generale e nei percorsi di integrazione sociale in particolare. Tuttavia, il tentativo di analizzare le *condizioni ontologiche* del fenomeno in questione impone di spingere lo sguardo oltre gli stati, i vissuti e gli atti psico-fisici, per cercare di comprendere quali siano le loro soggiacenti motivazioni sociali, strutturali e normative⁵.

¹ La prima parte di questo lavoro riassume in modo sintetico l'investigazione onto-metafisica che ho più ampiamente sviluppato in di Feo 2022.

² Tale auspicio, per precisione, non appare solo nel 1936, ma è già in maturazione nel pensiero di Husserl fin dagli anni venti.

³ Cfr. Husserl 2002b.

⁴ Sulla critica husserliana allo *psicologismo*, cfr. Husserl [1900-1901] 2005, pp. 69-200. Per una critica al riduzionismo e all'eliminativismo ontologico si veda in tempi più recenti l'approccio non riduzionista di Baker 2008, 2015, 2019; De Monticelli, Conni 2008. Inoltre, per una introduzione e critica al riduzionismo sociale (*individualismo metodologico*), cfr. Goldstein 1958; Lukes 1968; Arrow 1994; Epstein 2009, 2014.

⁵ In altre parole, non v'è dubbio che per essere persone felicemente integrate occorre sentirsi accolti, sentirsi parte di un gruppo, sentirsi amati, sentirsi valorizzati, etc. Tuttavia questa ricerca intende indagare prima di tutto le dinamiche fondamentali della realtà sociale che alimentano o meno queste diverse dimensioni del sentire.

2. NOTE PER IL LETTORE

Questo saggio è prima di tutto una pubblicazione accademica. Al tempo stesso molti degli argomenti trattati al suo interno potrebbero interessare un pubblico più ampio. Anche per questo motivo il testo è pieno di esempi concreti, presi dalla vita quotidiana. Da un lato essi servono a dimostrare le tesi, dall'altro a renderle più comprensibili anche per chi non mastica comunemente il linguaggio dell'ontologia, della fenomenologia e della metafisica. Quindi mi permetto di incentivare alla lettura di questo saggio anche il lettore meno esperto, consigliandogli di utilizzare le molte note a margine del testo, che spesso contengono esempi chiarificatori. Il lettore noterà anche che alcune note sono piuttosto lunghe e non si limitano a indicare semplicemente le fonti bibliografiche. In effetti chi scrive le utilizza spesso per toccare argomenti che, pur non essendo strettamente necessari, aprono a possibili approfondimenti, o a ulteriori riflessioni. Il testo inoltre può essere letto in varie prospettive e utilizzato eventualmente per diversi scopi. Oltre a quello accademico, esso può ad esempio essere utilizzato come strumento di discernimento personale, al fine di comprendere la qualità del proprio posizionamento sociale all'interno dei propri gruppi di appartenenza. Oppure, può essere utilizzato per valutare il proprio percorso esistenziale, in relazione ai propri valori, alle proprie scelte e alle proprie azioni. Inoltre, esso può essere letto anche in una prospettiva professionale, per esempio da coloro che ricoprono un ruolo all'interno di gruppi di lavoro, *team*, organizzazioni, o da coloro che per lavoro, o per volontariato, si occupano di integrazione. Queste note sono allora primariamente rivolte al lettore che, pur non avendo strumenti per poter apprezzare il saggio nella sua interezza, dal punto di vista filosofico, potrebbe tuttavia essere interessato ad alcune delle seguenti domande:

- Che cosa significa essere un autentico gruppo sociale? ⁶
- Quali e quanti tipi di gruppi sociali esistono? ⁷
- Che valore possono avere i vincoli e le norme sociali nel mio/nostro percorso di vita? ⁸
- Come posso valutare il grado e la qualità della mia/nostra integrazione nel gruppo? ⁹
- Quando la mia/nostra appartenenza al gruppo mi/ci espone al rischio della vulnerabilità? ¹⁰
- Che importanza ricopre l'integrazione nei processi di costituzione del nostro mondo sociale? ¹¹

⁶ Cfr. §§ 1.2-1.5; 2.2.

⁷ Cfr. §§ 3.6-3.6.2.

⁸ Cfr. §§ 2.6-2.12.4.

⁹ Cfr. §§ 2.13-3.7.

¹⁰ Cfr. §§ 3.8-3.8.4.

¹¹ Cfr. §§ 3.9-3.13.

Per ognuna di queste domande ho indicato in nota i paragrafi più importanti, in modo da tracciare una possibile linea di lettura. Pertanto, il lettore non addetto ai lavori si senta libero di saltare le parti più tecniche, per concentrarsi sulle parti del saggio più facilmente fruibili.

3. METODO DI INVESTIGAZIONE

Questa investigazione segue una metodologia di ricerca che poggia su alcuni criteri fondamentali della tradizione fenomenologica. Dopo Husserl, ci sono stati molti fenomenologi nel corso dell'ultimo secolo e ognuno di essi, pur mantenendosi ancorato ad alcuni caposaldi generali, che fungono da riferimento per ogni possibile investigazione fenomenologica, ha sviluppato in relazione al suo oggetto di indagine una particolare metodologia. Per alcuni fenomenologi, hanno ricoperto un ruolo centrale la corporeità e le dinamiche essenziali dell'interazione corporea del soggetto con il mondo circostante (Merleau-Ponty 1945) e con le altre corporeità senzienti (Stein 1917; Scheler 1923). In altre ricerche fenomenologiche, l'attenzione si è maggiormente focalizzata sulle strutture eidetiche dell'interazione sociale, con un'accentuazione sulle caratteristiche invarianti di determinati atti (Reinach 1913), o sulla strutturazione tipologica e tipizzata del mondo sociale (Schütz 1932). Grande interesse e attenzione è stata inoltre dedicata all'*agency* umana (Pfänder 1911; Ingarden 1970) e alla dimensione dei valori che possono motivarla (Scheler 1916; Hildebrand 1922; Hartmann 1926)¹².

Dal mio punto di vista adottare il metodo fenomenologico significa:

- (i) muoversi in un certo orizzonte di realtà;
- (ii) puntando a una conoscenza eidetica;
- (iii) attraverso l'utilizzo di una particolare strumentazione concettuale;
- (iv) allo scopo di arricchire la comprensione del mondo e orientare in modo ragionevole la prassi umana.

(i) *Orizzonte onto-fenomenologico*

Adottare il metodo fenomenologico significa anzitutto assumere il *mondo della vita* (*Lebenswelt*), cioè il mondo delle nostre esperienze quotidiane così come esse si dispiegano nella trama dei nostri atti personali e delle nostre relazioni sociali, come il campo primario d'indagine, avendo come punto di riferimento una precisa teoria dell'intenzionalità¹³. Il mondo

¹² Per un'introduzione generale alla *fenomenologia*, cfr. Bobbio [1934] 2018; Piana 1965, 1977; De Monticelli 1998; Costa, Franzini, Spinicci 2002; Costa 2007, 2010, 2014; De Monticelli, Conni 2008; De Monticelli 2018a.

¹³ Per approfondire il concetto di *Lebenswelt*, cfr. Husserl [1913-1928] 2002b: "La costituzione del mondo spirituale" (pp. 177-215), "Appendice X" (pp. 316-321); Husserl

della vita non è mai solo un insieme di cose fisiche che stanno intorno al soggetto in modo neutrale e indipendente rispetto al suo stratificato posizionamento intenzionale. Esso inoltre non è fisicamente riducibile, né alle sole cose che hanno una consistenza e una misurabilità fisica (*riduzionismo fiscalista*), né tantomeno alle loro particelle atomiche (*riduzionismo mereologico*)¹⁴. Al tempo stesso, il mondo della vita non è neppure il teatro di rappresentazioni meramente soggettive, che non hanno alcuna relazione con la *cosa in sé* (*riduzionismo soggettivista*) e che possono trovare una concordanza intersoggettiva solo in base a negoziazioni di tipo convenzionale (*convenzionalismo*). Il mondo della vita appare piuttosto come il luogo in cui ciascuno di noi incontra personalmente la realtà nella complessità delle sue articolazioni ontologiche e nella ricchezza delle sue stratificazioni assiologico-qualitative¹⁵. Esso emerge nell'intreccio intenzionale tra *soggettività noetica* e *oggettività noematica*, in cui le cose si manifestano per ciò che autenticamente sono (*realismo fenomenologico*). Non si tratta inoltre di un rapporto solipsistico, poiché il polo noetico individuale si trova sempre incarnato in una soggettività corporea, psichica e mentale, che lo pone in una trama imprescindibile di relazioni interpersonali e sociali. L'appartenenza di ogni essere umano a diverse forme di collettività (fami-

[1936] 2015, pp. 133-293. In estrema sintesi, secondo Husserl il mondo della vita è “il mondo spazio-temporale delle cose così come noi le sperimentiamo nella nostra vita pre ed extra-scientifica e così come noi le sappiamo esperibili al di là dell'esperienza attuale” (p. 166). “Tra gli oggetti del mondo della vita si trovano anche gli esseri umani, il loro agire, il loro operare, e il loro patire, i loro legami sociali: gli esseri umani che vivono nell'orizzonte comune del mondo e che si sanno appunto in questo mondo” (p. 174). Sue questo tema, cfr. anche Paci, Rovatti 1968; Tomassini 1968; De Monticelli 2018, pp. 163-172; De Vecchi 2020c. Sul tema dell'*intenzionalità* dal punto di vista fenomenologico, cfr. Husserl [1913-1928] 2002b: “III. Noesi e noema” (pp. 222-246), “IV. Per la problematica delle strutture noetico-noematiche” (pp. 247-316); De Monticelli, Conni 2008, pp. 41-45; De Vecchi 2011, 2013b, 2020; Costa 2014, pp. 47-81; De Monticelli 2018, pp. 155-163.

¹⁴ Cfr. Calosi 2011, p. 62. Per precisione, il riduzionismo mereologico va distinto in riduzionismo atomistico, secondo cui tutto è in definitiva costituito da particelle ultime e indivisibili, e nichilismo mereologico, secondo cui in definitiva solo degli atomi possiamo predicare l'esistenza. Per una *critica al riduzionismo ontologico*, cfr. Bozzi 1990; Baker 1999, 2000, 2004, 2008, 2013; De Monticelli, Conni 2008; Thomasson 2010.

¹⁵ Husserl [1913-1928] 2002b: “L'io, nei suoi nuovi atti, si trova in riferimento con questo mondo dell'esperienza, per esempio negli atti valutativi, negli atti del piacere e del dispiacere. In questi atti, l'oggetto è presente alla coscienza come oggetto di valore, come oggetto gradevole, bello, etc.” (p. 191). Il mondo della vita è il mondo dell'esperienza personale, in cui non vigono *in primis* le leggi causali della fisica, ma le leggi '*spirituali*' della motivazione: “Al posto del rapporto causale tra cose e uomini in quanto realtà naturali si presenta la relazione motivazionale tra persone e cose” (p. 193). Le 'cose' che popolano il mondo della vita sono “oggettualità intenzionali della coscienza personale” (p. 193). Se dunque le cose materiali non sono mai mere oggettualità materiali, qualitativamente neutrali, tanto meno lo sono gli esseri umani, che vengono intenzionalmente esperiti come *persone*, cioè come portatori di un proprio posizionamento originale nel mondo. La reificazione del mondo della vita diventa quindi reificazione anche degli esseri viventi che lo abitano e viceversa.

glia, *clan*, *team*, etc.) culturalmente distinte radica nell'intenzionalità individuale contenuti, sensi, significati, intersoggettivamente concordanti¹⁶. Di conseguenza il *polo noematico* appare sempre come la manifestazione di qualcosa che non si offre a un'individualità chiusa in sé stessa, ma a una molteplicità di coscienze individuali intrecciate tra loro. Inoltre, lo stesso non è mai una mera cosa, qualitativamente neutra, ma una datità carica di salienze qualitative, che attraggono il polo noetico, lo interrogano, lo affettano e suscitano in lui, nell'immediatezza del vissuto, l'esigenza fondamentale di prendere una posizione nei suoi confronti. *Il mondo della vita è dunque il mondo dell'esperienza quotidianamente condivisa, in cui le 'cose' si manifestano nel loro essere e valore a un insieme di coscienze individuali, le quali maturano il loro percorso di vita personale, essendo immerse in un orizzonte di senso collettivo.* Il mondo della vita emerge da una concatenazione infinita di esperienze condivise, in cui si dispiega una pluralità di atti intenzionali individuali, intersoggettivi e collettivi. Qualsiasi sia il modo in cui esso si manifesta a me, questo *per me* risulta sempre profondamente intrecciato al *per noi*¹⁷. Questo *noi* è in parte preconstituito e antecedente al

¹⁶ Sul tema dell'*intersoggettività*, cfr. Husserl [1905-1920] 2001; Scheler [1916] 2013, [1923] 2016; Stein [1917] 2016, [1925] 1993; Zahavi 2001, 2014, 2015, 2021; De Monticelli 2009; Costa 2010; De Vecchi 2011, 2015, 2019; Caminada 2015, 2016, 2018, 2019a, 2019b, 2019c, 2019d. Le attitudini psico-fisiche dei soggetti umani sono da sempre socialmente orientate (se non addirittura condizionate) e culturalmente marcate. In questo senso, sembrano condivisibili sia la teoria husserliana secondo cui la soggettività si configura nelle sue possibilità in seno a un'intersoggettività che la precede e la orienta, sia la visione scheleriana secondo cui l'individualità personale emerge progressivamente da un'intersoggettività a cui il soggetto neonato sembra unito in modo fusionale. La soggettività umana sembra in altre parole poter essere intesa come una monade psichica e mentale che tuttavia è, fin dal grembo materno, fortemente esposta alle influenze esterne, come una sfera la cui materia permeabile fa sì che essa possa assorbire tutto ciò che tocca e che la tocca. Questa materia impermeabile, di cui sono fatti gli esseri viventi in carne ed ossa, è la corporeità senziente. Da un lato, essa ospita e custodisce l'interiorità psichica e mentale, dall'altro dischiude a questa interiorità il mondo circostante. Il concetto di monade configura una dimensione inemendabile di individualità e di autopoiesi endogena, che nessuna esposizione a condizionamenti esterni può radicalmente espropriare, e, al tempo stesso, non delinea una dimensione ontologica radicalmente ripiegata su sé stessa. Monadico è l'essere ontogeneticamente destinato a compiere l'individualizzazione di sé stesso, o, se preferiamo, a divenir qualcuno, maturando una propria identità. Il mondo della vita, come mondo sociale e culturale intessuto di relazioni psico-fisicamente e normativamente vincolanti, offre a ogni singola novità monadica vivente l'occasione di portare a compimento il proprio percorso di auto-poiesi identitaria. I condizionamenti socio-culturali non costituiscono pertanto di per sé stessi un male, o una limitazione, nei confronti del diritto fondamentale che ogni persona possiede in quanto tale, di divenir pienamente sé stessa. Essi si configurano piuttosto come cornici culturali di orientamento e fonti motivazionali d'azione. Come vedremo meglio in seguito, essi diventano invece un male, cioè una violazione del diritto monadico fondamentale, se in essi prevalgono ragioni e forme di potere che non permettono alla persona di scegliersi.

¹⁷ In questa prospettiva si muove anche la fenomenologia del mondo sociale proposta da Schütz 1970: "It is to be surmised that intersubjectivity is not a problem of constitution which can be solved within the transcendental sphere, but is rather a datum

nostro ingresso nel mondo e in parte conseguente, in relazione ai *rapporti di collegamento fondazionali* (legami, vincoli, promesse, accordi, etc.) che decidiamo di stabilire nel corso della nostra esistenza¹⁸.

(ii) *Conoscenza eidetica*

In questo vasto ed articolato ambito di ricerche che è il mondo della vita, il fenomenologo isola un *tipo di fenomeno* per focalizzare su di esso l'attenzione, nel tentativo di comprendere *che cosa lo rende essenzialmente tale*¹⁹. Circoscrivere il campo della ricerca a un fenomeno significa anzitutto individuare in quali ambiti dell'esperienza individuale, o intersoggettiva, e in relazione a quale tipologia di atti, o vissuti intenzionali, esso si manifesta. Il *modo di essere recettivi dei soggetti esperienti* (*legalità noetica*), correlato al *modo di essere del fenomeno* (*legalità noematica*), determinano i modi della datità attraverso i quali l'oggetto può manifestarsi. In altre parole, ogni tipo di fenomeno ha un proprio modo di darsi che risponde a una precisa *legalità intenzionale*. Questa esige la presenza di determinati fattori e/o circostanze e può realizzarsi solo in relazione a determinati tipi di vissuti, o atti intenzionali. Una volta circoscritto il campo d'indagine, il fenomenologo deve provare a spingere lo sguardo al di là delle caratteristiche contingenti del fenomeno isolato, in direzione di una *conoscenza eidetica*, cioè in direzione di ciò che *lo caratterizza in modo essenziale*, al

(*Gegebenheit*) of the life-world. [...] The possibility of reflection on the self, discovery of the ego, capacity for performing any epoché, and the possibility of all communication and of establishing a communicative surrounding world as well, are founded on the primal experience of the we-relationship” (p. 82). Nell'intersoggettività Schütz sembra individuare una sorta di dimensione empirica e al tempo stesso 'trascendentale', ovvero un dinamismo universale dell'esperienza umana. Al di là delle accidentali differenze storiche e culturali, ogni essere umano impara a conoscere e abitare il suo mondo, essendo essenzialmente motivato da una condivisione originaria che alimenta un'attitudine sociale universale: agire in base a motivazioni e secondo modalità comprensibili agli altri. Per un inquadramento più generale e approfondito della fenomenologia del mondo sociale del filosofo viennese, cfr. Schütz [1932] 1974.

¹⁸ Le analisi fenomenologiche sull'empatia di Stein [1917] 2016, e quelle sull'empatia e la simpatia di Scheler [1923] 2016, colgono precisamente il confine inviolabile dell'altro, marcato in modo insuperabile dalla sua corporeità e dalla dimensione individuale delle sue esperienze in prima persona. Il confine invalicabile tra la propria corporeità e la corporeità dell'altro rende impossibile fare propri i vissuti altrui. Possiamo soffrire empaticamente per la sofferenza dell'altro, ma non possiamo in alcun modo sperimentarla in prima persona. Sul tema dell'*empatia* e sul suo ruolo nella tessitura dei rapporti intersoggettivi che sono alla base di molte interazioni sociali, cfr. anche Zahavi 2001, 2014, 2015.

¹⁹ Schütz 1972: “The importance of this original method should not be underestimated. It leads to an entirely new theory of induction and association, and also it opens the way to a scientific ontology. [...] only by using it may we discover and describe the important relationship of foundation which subsists between certain ontological realms” (p. 115). Per un'introduzione generale all'*eidetica*, in senso fenomenologico, cfr. Husserl [1913-1928] 2002b: “Sezione prima. Essenza e conoscenza eidetica”, pp. 13-40; De Monticelli 2018, pp. 83-97; De Vecchi 2018. Sull'*eidetica applicata al normativo*, cfr. Conte 2007; Di Lucia 2008; De Vecchi 2012.

di là delle possibili variazioni fattuali e fluttuazioni contingenti²⁰. Non bisogna associare necessariamente alla conoscenza eidetica un sapere categorico riduttivamente monistico, sul modello platonico della *reductio ad unum*. Un'ontologia monistica non valorizza adeguatamente le *differenze essenziali* che rendono questo mondo apprezzabile nella ricchezza della sua *onto-diversità*. Per questo, l'ontologia di matrice fenomenologica si configura primariamente come ricerca e rispetto delle *distinzioni essenziali*. Attraverso di esse diventa possibile disvelare la pluralità tipologica dell'essere e apprezzare correlativamente le proprietà peculiari che rendono certe individualità straordinariamente uniche e irripetibili. Alla luce delle differenze essenziali, prende forma un'ontologia regionale che ospita diversi tipi di enti e di entità, suddivisi per tipologia, genere e specie²¹. Ciascuno di essi chiama in causa tanto l'investigazione ontologica, quanto l'indagine metafisica. Diversamente, un sapere meramente descrittivo non sembra in grado di offrire un significativo guadagno teoretico, non essendo capace di impegnarsi ontologicamente, attraverso l'elaborazione di categorie fondamentali.

(iii) *Strategia fenomenologica*

Per raggiungere il precedente obiettivo, la tradizione fenomenologica si avvale di almeno tre strategie correlate e congiunte: (a) *epoché*, (b) *riduzione fenomenologica*, (c) *variazione eidetica*.

(a) *Epoché* – Prima di indagare un determinato tipo di fenomeno, occorre anzitutto fare un lavoro su sé stessi, per sgomberare il campo da ogni credenza precostituita, riconducibile a un vago senso comune, che come tale non possiede un fondamento rigoroso (*doxa*), o a una convinzione dogmatica, che come tale non possiede un fondamento critico. Si tratta, cioè, di *mettere tra parentesi* tutto ciò che crediamo di sapere su ciò che intendiamo indagare, avendo la consapevolezza che spesso ciò che sappiamo è stato ereditato in modo acritico dal nostro contesto culturale di appartenenza, attraverso la nostra esperienza *ingenua* (*atteggiamento naturale*). Mettere tra parentesi un certo bagaglio di credenze non significa negarlo di principio, ma cercare di ridurre

²⁰ Husserl [1913-1928] 2002b: “L'essenza (eidos) è un oggetto di nuova specie. Come ciò che è dato nell'intuizione di qualcosa di individuale o intuizione empirica è un oggetto individuale, così ciò che è dato nell'intuizione eidetica è un'essenza pura” (p. 17). “Analogamente, l'intuizione dell'essenza è coscienza di qualcosa, di un 'oggetto', di qualcosa su cui si dirige il suo sguardo, e che le è dato 'in sé stesso’” (p. 18). Il lavoro di scoperta della stratificazione essenziale può essere paragonato al lavoro dell'archeologo. Egli rimuove pazientemente gli strati di sedimentazione che si sono sovrapposti gli uni sugli altri nel corso del tempo, nascondendo l'oggetto della sua ricerca. Con i giusti strumenti e la dovuta attenzione il fenomenologo aspira a liberare l'oggetto dalle stratificazioni che ne occultano la forma essenziale.

²¹ Sulla nozione di *regione ontologica*, cfr. Bottani, Davies 2007; De Monticelli, Conni 2008, pp. 73-78.

ai minimi termini il suo potere di condizionamento²². L'obiettivo di questa pratica è confrontarsi con l'oggetto della propria indagine nel modo più autentico possibile²³.

- (b) *Riduzione fenomenologica* – Una volta sottratto l'oggetto dell'indagine ai condizionamenti di una *doxa* ingenua, la riduzione fenomenologica lo libera dai suoi strati inessenziali, cioè da tutte le sue proprietà e caratteristiche accidentali, per giungere *al nucleo invariabile* della sua caratterizzazione eidetica²⁴. L'obiettivo di questa pratica è far emergere ciò che rende il fenomeno in oggetto esattamente ciò che esso è. L'individuazione delle condizioni fondamentali di esistenza di un dato oggetto non adempie solo a una esigenza epistemologica, ma anche a un'esigenza etica: *conoscere le condizioni di esistenza di x è il fondamento per poter fare in modo che x sia pienamente e compiutamente tale, nelle varie circostanze della storia*²⁵.

²² Per un approfondimento sulla *nozione fenomenologica di epochè*, cfr. Husserl [1913-1928] 2002b, “Sezione seconda. La considerazione fenomenologica fondamentale”, pp. 61-73; Husserl [1936] 2015, pp. 164-178.

²³ La prima forma di credenza che pervade in modo invasivo il nostro campo visivo, impedendoci di volgere lo sguardo alle cose stesse, è quella che dà per scontata la realtà che ci circonda, ritenendo che la sua conoscenza si esaurisca nel senso con cui essa viene comunemente intesa, usata, manipolata, etc. Husserl [1913-1928] 2002b definisce questo accecamento come *atteggiamento naturale*: “Io trovo la ‘realtà’, e la parola stessa lo dice, come *esistente e la assumo come esistente, così come essa si offre*” (p. 67). La messa tra parentesi dell'atteggiamento naturale non intende tuttavia approdare a un dubbio sistematico, come quello dello scetticismo radicale, o fondamentale, come quello di tipo cartesiano: “*Noi non rinunciamo alla tesi che abbiamo posta, non modifichiamo la nostra convinzione, [...]. E tuttavia essa subisce una modificazione, in quanto, mentre la tesi permane in sé per quella che è, noi per così dire la mettiamo ‘fuori gioco’, la mettiamo ‘fuori circuito’, ‘tra parentesi’*” (p. 69). La prima acquisizione derivante da questo atteggiamento si traduce nello smascheramento di un realismo ingenuo, che ritiene i dati dell'esperienza come la manifestazione di qualcosa che sta fuori di noi e si manifesta così com'è, indipendentemente da noi.

²⁴ Sulla nozione di *riduzione fenomenologica*, cfr. Husserl [1913-1928] 2002b, “IV. Le riduzioni fenomenologiche”, pp. 142-154; Husserl [1936] 2015, pp. 180-188. Sulla nozione fenomenologica di *visione eidetica*, cfr. Husserl [1913-1928] 2002b: “Sezione Prima. Essenza e conoscenza eidetica”, pp. 13-40; De Monticelli 2008, pp. 83-98. Afferma De Monticelli (1998): “Ma questo è ben degno di meraviglia, che si possa ‘vedere’ di una cosa ciò che solo la sua presenza in carne ed ossa mi rivelerebbe (fenomeno), e che pure è qualcosa di universale (Idea), che non dipende in nulla dall'*individualità e contingenza* della cosa data!” (p. 49). Il vedere eidetico è, in altre parole, la *visione dell'universale* (p. 50). Per quanto riguarda l'*eidōs-ontologico-metafisico*, inteso come *legalità intrinseca* che determina l'esistenza e l'identità di un dato ente, o entità, si veda l'approfondita analisi sull'atto della promessa di Reinach [1913] 1990. Sul medesimo tema, cfr. Di Lucia 1997, 2012; De Vecchi 2012a, 2013a; Mulligan 2000. Per un'introduzione più generale al dibattito sulle essenze, cfr. Carrara et al. 2021, pp. 163-180. Per un'introduzione generale alla storia di questo dibattito, cfr. Galluzzo 2011, pp. 159-186.

²⁵ Sulla nozione di *ontologia qualitativa*, cfr. De Vecchi 2017, 2018, 2019, 2020a, 2020b, 2022. L'intreccio tra *Logos* ed *etica* è un filo rosso che anima e attraversa tutta la fenomenologia husserliana. Questa prospettiva appare ben visibile e riassunta in Husserl [1908-1914] 2002a, [1908-1914] 2009, [1936] 2015, 1999.

(c) *Variazione eidetica* – Infine, per verificare il grado di essenzialità delle conclusioni raggiunte attraverso la riduzione fenomenologica, la variazione eidetica sottopone quest'ultime al vaglio di possibili modificazioni circostanziali. Si tratta di collocare l'oggetto della propria indagine in altri contesti, o in altri mondi possibili, per verificare se il nucleo essenziale a cui esso è stato ridotto conserva o meno la stessa necessità.

(iv) *Finalità etico-pratica*

Scopo della fenomenologia è far emergere una trama di intuizioni e di categorie nuove, che consentano una conoscenza sempre più dettagliata e rigorosa della realtà. La finalità di questa conoscenza è prevalentemente di carattere etico-pratico. La ricerca fenomenologica non si configura cioè come un esercizio meramente teoretico, bensì come un percorso inesauribile di scoperta di frammenti veritativi che possano essere utilizzati per promuovere azioni, comportamenti, istituzioni, politiche, etc., finalizzate a un progresso qualitativo del mondo della vita, secondo ragione.

In sintesi: *con il presente lavoro di ricerca intendo sondare il fenomeno dell'integrazione sociale nella sua complessità e articolazione, così come esso appare nella nostra esperienza intersoggettiva, senza limitarmi a una narrazione descrittiva delle sue declinazioni fattuali. Il mio scopo è giungere a una visione eidetica di ciò che caratterizza l'essere e il dover essere di tale fenomeno, al fine di motivare e orientare prassi sociali e azioni politiche interessate alla promozione di percorsi di integrazione sociale qualitativamente soddisfacenti, cioè il più possibile vicini al loro miglior compimento.*

1.

ONTOLOGIA DELL'INTEGRAZIONE

1.1. ALLE COSE STESSE: APPROCCIO FENOMENOLOGICO AL FENOMENO DELL'INTEGRAZIONE

Per poter investigare i processi di integrazione sociale, così come ogni altro tipo di fenomeno, occorre porsi delle domande preliminari, di ordine fondamentale, che inevitabilmente collocano la ricerca in un certo orientamento ontologico, all'interno di un dibattito dove esistono diversi posizionamenti, alcuni dei quali risultano incompatibili tra loro. Nel caso specifico del nostro *oggetto*, ci sono almeno due domande preliminari a cui bisogna rispondere:

- (i) *L'integrazione è un fenomeno vago (epifenomeno), che non può essere investigato ontologicamente, oppure è un fenomeno reale che può essere legittimamente assunto come oggetto di indagine ontologica e metafisica?*
- (ii) *Se l'integrazione non è un mero epifenomeno, in quali ambiti, o regioni della realtà fattuale è possibile rintracciarla e indagarla?*

(i) Da un punto di vista empirico, l'idea di investigare ontologicamente un fenomeno così astratto, complesso e volubile come l'integrazione sociale può apparire quantomeno problematica. Questo fenomeno sembra infatti dipendere a prima vista da una tale pluralità di situazioni contingenti, da non potersi offrire come un che di definito, cioè come *qualcosa* che può essere investigato per ciò che è, nella specificità della sua *quidditas*. Infatti, esso non rientra tra le tipologie di fenomeni di cui si occupano normalmente l'ontologia e la metafisica. Non è un ente naturale, non è un artefatto umano e non è nemmeno un'entità sociale¹. Nel momento in cui

¹ Nel dibattito contemporaneo non vi è per altro unanimità su cosa possa essere considerato reale ed esistente. Al di là di chi sostiene teorie estreme, rispondendo alla domanda fondamentale dell'ontologia (*che cosa esiste?*) con risposte come "tutto" (Quine 1953), o "quasi niente" (Descartes [1641] 2003), questo lavoro è più vicino a coloro che rispondono "qualcosa" (qualcosa sì, qualcosa no). Si noti inoltre che per molti filosofi essere qualcosa di reale (esserci) ed essere qualcosa di esistente non sono la stessa cosa. Secondo Quine (1953) non si può essere senza esistere, e viceversa. Secondo Meinong ([1904] 2003) invece, ci sono più cose di quelle che esistono, perché ci sono cose che non hanno la proprietà di esistere. Si tratta di tutto ciò che è dato intenzionalmente a una

proviamo a circoscrivere il fenomeno dell'integrazione, immediatamente ci appaiono diversi tipi di processi², che coinvolgono diversi tipi di enti, o di entità. Ad esempio, le persone umane coinvolte (con la loro dimensione psico-fisica, le loro credenze, la loro lingua, etc.); i contesti sociali e istituzionali in cui queste provano a integrarsi (con i loro diversi ordini normativi, le loro diverse dinamiche politiche, i loro diversi orientamenti valoriali, etc.); le differenze culturali che caratterizzano tali contesti (con i loro riti, le loro credenze collettive, le loro diverse tradizioni, etc.). Pertanto, un'analisi dei processi di integrazione sembrerebbe a prima vista costretta a parcellizzarsi in una serie di ricerche particolari e disgiunte, che non possono appartenere a un'indagine unitaria e interconnessa, essendo ciascuna di esse rivolta al proprio oggetto. L'integrazione sarebbe quindi semplicemente un tema generico, privo di una propria specificità ontologica³. Questa ricerca l'assume invece come un vero e proprio 'oggetto', cioè come un fenomeno degno di essere investigato ontologicamente. Come vedremo, esso prende forma attraverso diversi tipi di processi che istituiscono diversi tipi di *relazione tra una parte e il suo intero*. Queste relazioni sono investigabili dal punto di vista ontologico e metafisico. Inoltre, esse producono conseguenze ontologicamente misurabili, sia per le parti integrate, sia per gli ordini di unità superiore che le integrano. L'integrazione, di qualunque specie essa sia, è pertanto un vero e proprio *evento ontologico*, che può essere analizzato nella sua specificità tipologica e valutato dal punto di vista qualitativo. Esso possiede tanto la proprietà di *essere qualcosa*, quanto la proprietà correlata di *essere qualcosa di esistente*. Questo *esserci concretamente dato* si manifesta a diversi livelli dell'esperienza umana: l'integrazione può essere personalmente desiderata, collettivamente osteggiata, normativamente regolata, culturalmente promossa, politicamente governata, assiologicamente valutata, etc. La sua fattualità inoltre si concretizza a diversi livelli della vita individuale (i diritti e i doveri di un cittadino, la leadership di un membro, la vulnerabilità di un soggetto escluso, etc.) e della vita collettiva (la coesione del gruppo, l'identificazione dei suoi membri, le regole di inclusione e di esclusione degli estranei, etc.). Questa ricerca si sente pertanto fenomenologicamente legittimata a

coscienza, senza avere una propria *trascendenza oggettuale*. Ad esempio, possiamo immaginare un alieno e nel momento in cui compiamo questo atto siamo intenzionalmente rivolti a una oggettualità di tipo meramente intenzionale che, come tale, c'è (almeno per noi) ma non esiste.

² Non esiste solo l'integrazione sociale di una persona in un gruppo, ma anche quella materiale (ad es. di un ingranaggio in un macchinario), quella organica (ad es. di un arto trapiantato), quella fisica (ad es. di una particella all'interno di una molecola complessa), o ancora quella cognitiva-intenzionale (ad es. di una credenza all'interno di un sistema di principi di orientamento).

³ Utilizzo il termine *oggetto* in senso lato, includendo tutto ciò che possiede consistenza ontologica, essendo qualcosa di realmente esistente. Non mi riferisco pertanto solo a cose materiali, ma anche a eventi, fatti, o entità immateriali.

porre nei confronti di questo fenomeno la domanda ontologicamente fondamentale: *che cos'è l'integrazione?* La risposta a questa domanda coincide con la risposta alla seguente questione: *quali sono le condizioni che consentono a un qualsiasi tipo di ente, o di entità, di diventare parte di un ordine di unità superiore?* Di tale questione fondamentale mi occupo in questa prima parte della mia investigazione. Qui abbiamo a che fare con un ambito di ricerca fondazionale, che ha lo scopo di offrire le coordinate ontologico-metafisiche per rispondere in seguito a domande più dettagliate. Tra queste, troviamo anche quella che riguarda l'oggetto specifico di questa investigazione, ovvero *l'integrazione sociale*. Di questo ambito specifico mi occupo nella seconda e terza parte di questa ricerca, dove diventa centrale la seguente domanda: *quali sono le condizioni essenziali che consentono a una persona, o a un gruppo di persone, di diventare parte di un determinato ordine di unità sociale superiore?*

Ora, una volta esplicitate le domande fondamentali di questa investigazione, mi sembra doveroso sottolineare fin da principio anche l'orizzonte ontologico e metafisico in cui essa si sviluppa. Questa ricerca si colloca in un orizzonte di *realismo moderato*. Prima di tutto, essa non attribuisce in modo riduzionistico le proprietà correlate di *essere* e di *esistenza* ai soli oggetti dotati di concretezza materiale, cioè percettivamente tangibili, numericamente misurabili, etc. Inoltre, essa non accorda cittadinanza ontologica solo a enti individuali, che sono portatori di proprietà particolari, ma anche a entità universali (ad es. la proprietà morale dell'onestà, la proprietà fisica della liquidità, la proprietà istituzionale della democraticità, etc.). Quest'ultime rendono possibile il fatto che una molteplicità di enti, entità, o fenomeni particolari, possano istanziare la medesima proprietà, pur nella loro differenza individuale⁴. L'analisi dell'integrazione dovrà pertanto individuare prima di tutto le *proprietà fondamentali* che rendono tale *fenomeno* distinguibile da altri tipi di fatti, o di processi. Inoltre, essa dovrà far emergere le *proprietà qualitative* che rendono i singoli percorsi di integrazione ontologicamente apprezzabili, oppure fallimentari. In questo framework, il metodo di indagine fenomenologica non si accontenta di organizzare un sapere descrittivo, ma mira a una *conoscenza eidetica*.

⁴ Per un'introduzione al tema degli *universali* e al dibattito tra *nominalisti* e *realisti*, cfr. Varzi 2001, pp. 163-196; Valore 2008, pp. 235-296; Carrara *et al.* 2021, pp. 123-144. Per un'introduzione storica su questo dibattito, cfr. Galluzzo 2011, pp. 163-196. Mentre il nominalismo ontologico sembra unanimemente concorde nel rifiutare l'esistenza degli universali, concedendo cittadinanza ontologica solo a proprietà particolari, possedute da enti individuali, nell'ontologia realista troviamo invece diverse proposte (Varzi 2005a). C'è chi ritiene che gli universali siano *meta e ante-rebus* (platonismo): ad esempio, l'onestà esiste indipendentemente dal fatto che ci siano individui onesti. C'è chi ritiene che gli universali siano invece *in rebus* (aristotelismo): ad esempio, l'onestà esiste quando esistono persone oneste. Infine, c'è anche chi opta per un mix delle due: ad esempio, l'onestà esiste solo se esistono persone oneste.

Come anticipato nell'introduzione, si tratta di far emergere le *condizioni essenziali* che consentono l'esistenza di un dato *oggetto* (*eidos-ontologico*), e le *proprietà essenziali* che lo identificano, distinguendolo da tutto ciò che esso non è (*eidos-metafisico*)⁵. Dall'indagine eidetico-metafisica devono emergere le condizioni essenziali che consentono a ogni tipo di ente di *individualizzarsi*, tanto come esemplare di una certa specie, o *token* di un certo *type* (*individuazione primaria*), quanto come esemplare, o *token*, individualmente distinto (*individuazione secondaria*)⁶. Ciò consente di offrire contenuti che, pur rimanendo irriducibilmente intenzionali, hanno a che fare con *la cosa stessa*. Quest'ultima, pur non essendo un puro oggetto, esterno alla correlazione con il soggetto che la percepisce, la sente, la intuisce, etc. (*realismo ingenuo*), si presenta intenzionalmente secondo determi-

⁵ Sul rapporto tra ontologia e metafisica, cfr. Varzi 2002, 2005b, 2011. Quest'ultimo sostiene che si dovrebbe prendere una posizione di carattere ontologico su un ente qualsiasi, limitandosi alla sua esistenza, senza dover necessariamente rispondere alla domanda metafisica sulla sua identità. Dal mio punto di vista, non si può sviluppare un'indagine ontologica, senza che ad essa se ne intersechi una metafisica. Le due si presuppongano a vicenda, per diverse ragioni. (i) Un'ontologia senza metafisica sarebbe incompiuta. Indagare le condizioni di esistenza di un ente, senza individuare in che modo esse determinino la sua individuazione, come ente di un certo tipo, specie, o genere, sarebbe come lasciare il cantiere dopo avere scavato le fondamenta, senza completare la costruzione dell'edificio. (ii) Una metafisica senza ontologia sarebbe priva di fondamento. Determinare le proprietà che conferiscono una certa identità a un certo tipo di ente, senza indagare le sue condizioni di esistenza, sarebbe come costruire un edificio dall'alto, senza le fondamenta. (iii) Sebbene nessuna delle due sia integralmente dipendente dall'altra, ontologia e metafisica si contaminano in modo inemendabile, perché la loro correlazione è essenziale. Nel momento in cui riconosciamo cittadinanza ontologica a un qualsiasi tipo di ente, stiamo già applicando a esso almeno una vaga idea, intuizione, o ipotesi metafisica, su chi o cosa esso sia. Correlativamente, quando investighiamo metafisicamente l'identità di un certo tipo di ente, abbiamo già deciso, in modo più o meno consapevole, se esso appartenga o meno alla nostra catalogazione ontologica delle cose reali. Sul rapporto tra ontologia e fenomenologia, cfr. Husserl [1913-1928] 2002d, pp. 448-463; De Monticelli, Conni 2008; De Monticelli 2018a; De Vecchi 2018, 2020, 2022; di Feo 2022.

⁶ Definisco *individuazione primaria* ciò che consente a una pluralità di individui di svilupparsi secondo le caratteristiche fondamentali del proprio tipo, o della propria specie. Quindi tutti i *tokens* dello stesso *type* e tutti gli esemplari della stessa specie hanno la medesima individuazione primaria. Quest'ultima caratterizza in modo essenziale il processo di costituzione ontogenetica che li rende possibili. Definisco invece *individuazione secondaria* e *individuazione terziaria* quelle parti del processo di costituzione che rendono possibile la differenza individuale tra *token* e *token*, o tra esemplare ed esemplare. Per un maggior approfondimento su questo tema, cfr. Sellars 1963; Yablo 2002; Passerini Glazel 2005; Di Lucia 2008; Wetzel 2008, 2018; De Vecchi 2012b, 2013b; di Feo 2022. Per un'introduzione al dibattito ontologico-metafisico sul tema dell'*identità*, cfr. Black [1952] 2018; Wiggins [1968] 2018; Lewis [1991] 2018; Inwagen van 1994; Lowe 2001; Varzi 2001, pp. 63-94; Conni 2005; Valore 2008, pp. 227-234; Noonan, Curtis 2018; Carara *et al.* 2021, pp. 57-72. Per un approfondimento sul tema dell'*identità personale*, cfr. Shoemaker 1979, 1997, 2008; Di Francesco 1998; Baker 2000, 2002; De Monticelli 2000, 2003, 2008, 2009, 2014, 2018b, 2020; Olson 2007, 2015, 2022; Marraffa, Meini 2016; Noonan 2019a, 2019b; Lecaldano 2021; di Feo 2022.

nati modi di datità, compatibilmente ai *vincoli in rebus* che le consentono di essere percepita, sentita, intuita, etc., precisamente per ciò che essa è in quanto tale (*realismo fenomenologico*)⁷.

(ii) Una volta chiarite le ragioni per cui ritengo legittimo indagare ontologicamente un fenomeno come l'integrazione e una volta esplicitati il framework e lo scopo di tale indagine, diventa necessario delimitare il campo d'investigazione. Entra allora in gioco la seconda domanda: *in quali ambiti, o regioni della realtà fattuale, è possibile rintracciare e quindi indagare il fenomeno dell'integrazione?* In termini molto generali e seguendo le evidenze delle esperienze più comuni, un processo di integrazione richiede sempre che vi sia qualcosa, o qualcuno, che, trovandosi inserito, o incluso, in un certo tipo di *unità* pre-esistente, deve diventarne a tutti gli effetti *parte*. A prima vista, l'integrazione eccede l'inclusione. Infatti, se bastasse la seconda, non avremmo bisogno della prima. In certi casi l'inclusione risolve anche l'integrazione: quando, ad esempio, inseriamo un nuovo bullone in un ingranaggio, questo processo sembra sufficiente affinché la nuova parte svolga efficacemente la propria funzione. Diremo quindi che il nuovo bullone è diventato una *parte ben integrata* nella sua nuova struttura di appartenenza. In altri casi, invece, l'inclusione sancisce solo l'inizio di un processo che può richiedere diverse fasi, tutte quelle necessarie affinché la nuova parte sia compiutamente integrata. Questo caso appare particolarmente evidente nell'ambito delle relazioni sociali. Il punto più interessante, per un possibile approfondimento ontologico, riguarda il fatto che l'integrazione sembra avere a che fare con il *divenir parte di qualcosa*, in relazione ad altri elementi (componenti, enti, entità, esseri viventi, etc.) che svolgono anch'essi una funzione, o un ruolo di parte in questo *qualcosa*. L'ambito dell'integrazione sembra cioè circoscritto a un tipo particolare di *unità*, le cui caratteristiche configurano anche un determinato *modo di appartenenza*. Come vedremo meglio in seguito, l'integrazione mette in campo un'appartenenza che implica l'acquisizione di *un certo tipo di vincoli*. Si tratta dei *vincoli strutturali che organizzano la trama delle relazioni di dipendenza, o co-dipendenza, tra le parti di un ordine di unità costituito*. In ambito sociale, non c'è bisogno di un'autentica integra-

⁷ Sul valore ontologico dei vincoli e sull'importanza che essi ricoprono per la fondazione di un sapere fondato *in rebus*, cfr. De Vecchi 2017; De Monticelli 2018a, 2020; di Feo 2022. Secondo De Monticelli ciò che caratterizza l'intera opera di Husserl è la tensione verso un pensiero rigorosamente fondato, che può essere tale solo se il suo correlato intenzionale è un mondo dotato di una propria legalità *in rebus*. In questo senso, i vincoli strutturali sono un dono, perché ci offrono un appiglio per non naufragare in un'ontologia astratta e soggettivamente relativistica. Questo dono necessita per altro di essere accolto, cioè di essere colto nel rispetto fondamentale della sua donazione. Infatti, esso può manifestarsi sempre e solo a una coscienza che lo accoglie in modo adeguato, attraverso un certo atteggiamento, il rispetto, e attraverso un determinato metodo di approfondimento (*epochè, riduzione fenomenologica, variazione eidetica*).

zione ontologica fintanto che gli individui possono interagire senza dover dipendere da una certa trama di rapporti vincolanti. Ad esempio: io che ammiro un panorama accanto a un'altra persona che compie lo stesso atto, indipendentemente da me; io che cammino su un marciapiede affollato, etc. In un ambito meramente materiale, lo stesso discorso vale anche per una qualsiasi aggregato di elementi, che non devono essere collegati tra loro in un *ordine di unità superiore*⁸. L'inclusione sommatoria per giustapposizione basta a sé stessa e non necessita di integrazioni. Se, ad esempio, inserisco in una scatola regalo un accendino, un portafoglio e un paio di calzini, ho composto il mio dono, mettendo insieme cose che tuttavia rimangono indipendenti tra loro. Ho così creato un *aggregato* di oggetti, che non hanno bisogno di essere integrati tra loro, per poter costituire un certo tipo di unità inclusiva. Al contrario, se devo entrare a far parte di un gruppo di persone che stanno svolgendo *insieme* una certa azione congiunta, allora devo rispettare una serie di condizioni: essere accettato dal gruppo, ricevere un determinato ruolo, riconoscere l'autorità di chi guida il gruppo, accogliere le direttive che coordinano la concatenazione delle azioni, etc. Inoltre, una volta soddisfatte le condizioni necessarie per entrare a far parte del gruppo (*appartenenza*), mi occorre del tempo anche per entrare al meglio nelle dinamiche dell'*agency* collettiva (*partecipazione*). Anche dal punto di vista fisico, o materiale, troviamo le medesime caratteristiche essenziali. Pensiamo ad esempio al trapianto di un organo in un corpo umano, o al tracciamento di una nuova pennellata di colore in un dipinto. Al contrario degli oggetti aggregati nel pacco regalo, tanto l'organo, quanto la pennellata, devono integrarsi in un ordine di unità pre-esistente (quello che struttura l'intero organismo, così come quello che delinea l'intera rappresentazione pittorica) e possono farlo in modo efficace, o in modo fallimentare, compatibilmente ai *vincoli strutturali* che rendono possibile l'esistenza di tale ordine. Cominciamo allora a intravedere la complessità dei contesti che esigono un'autentica integrazione delle parti. Queste semplici osservazioni evidenziano in modo generico e preliminare un punto fondamentale: *l'integrazione ontologica ha a che fare con il divenir parte di ordini di unità superiori, sia in termini di appartenenza, che in termini di partecipazione, compatibilmente alle esigenze normative imposte dai loro vincoli strutturali*. Questi saranno precisamente i temi centrali di questa

⁸ Utilizzo la nozione di *ordine di unità superiore* come sinonimo di *intero*. Un intero si costituisce infatti attraverso il divenire stesso delle sue parti, in quanto fattori costituenti dell'unità che le vincola e le ordina in una certa composizione strutturale. Un'unità risulta precisamente di ordine superiore, se essa non implica solo un vincolo orizzontale tra le parti (come negli aggregati), ma anche l'appartenenza a una trama emergente di vincoli, che delineano criteri globali (diremmo collettivi, nel caso degli interi sociali) di appartenenza e di partecipazione (qualunque sia il tipo di partecipazione, che può variare dalla funzione vitale di un organo all'interno di un intero organismo, al contributo che una persona può, o deve offrire all'interno del suo gruppo).

investigazione. In questa fase mi basta aver dato sufficienti indicazioni per rispondere alla seconda domanda fondamentale di questa prima parte introduttiva: *gli ambiti, o le porzioni di realtà, in cui è possibile rintracciare e quindi indagare il fenomeno dell'integrazione corrispondono a determinati ordini di unità la cui composizione implica rapporti di dipendenza (o co-dipendenza) tra le parti*. Definisco questi *ordini di unità superiori* come *interi (olos)*. Di conseguenza definisco l'ontologia che si occupa di questi tipi di enti, o entità, come *olologia*⁹.

1.2. INTERI VS ALTRI TIPI DI COMPOSIZIONI

Mi sembra prima di tutto doveroso sottolineare che non tutti riconoscono ai vari ordini di unità superiori (interi), che possiamo trovare intorno a noi (ad es. un organismo vivente, un edificio architettonico, un'opera d'arte, un *team* aziendale, una melodia, etc.), una reale consistenza ontologica. Facendo riferimento al principio del *Rasoio di Occam*, o muovendosi in una prospettiva riduzionista, molti ritengono che gli interi siano riducibili alla somma delle loro parti. Le posizioni più estreme di questo riduzionismo hanno un'impronta radicalmente fisicalista e riconducono tutto alle mere particelle indivisibili che popolano le regioni impercettibili della fisica. Muovendosi in una prospettiva fenomenologica, cioè nel rispetto fondamentale delle datità che popolano il *mondo della vita (Lebenswelt)*, così come esse si manifestano nell'esperienza umana, diventa invece determinante individuare le porzioni di realtà ontologicamente determinate *in rebus*. Ogni volta che si intraprende un'investigazione ontologica intorno a un dato *oggetto* x, bisogna chiedersi cioè se x sia un'autentica porzione di realtà e che cosa lo renda tale. In termini generali e seguendo una certa tradizione di matrice aristotelica, sostengo che un qualsiasi oggetto, o fenomeno, o entità x corrisponde a un'autentica porzione di realtà se possiede entrambe le proprietà fondamentali: *esserci* ed *esistere*¹⁰. La prima dipen-

⁹ In quanto ontologia degli interi, l'*olologia* rappresenta, a mio parere, una necessaria e fino ad oggi sottostimata integrazione agli studi e alle teorie proprie della mereologia. Per una introduzione ai fondamenti generali dell'*olologia*, cfr. Husserl [1900-1901] 2005b; "Sulla teoria degli interi e delle parti" (*III Ricerca logica*); Piana 1977; Simons 1992; Conni 2005; Mellor 2006; De Monticelli, Conni 2008, pp. 79-84, 133-194; di Feo 2022, c.d.s. 2023. Per un'introduzione alla *mereologia*, cfr. Lowe [1989] 2018; Varzi 1996, 2000, 2005a, 2005b, 2008, 2017, 2019; Calosi 2014, 2020, 2021; Valore 2008, pp. 133-164; Calosi, Varzi 2016; Carrara *et al.* 2021, pp. 93-108.

¹⁰ Su questo tema, cfr. Moore [1936] 2018; Quine [1948] 2018; Ryle [1949] 2018; Varzi 2001, pp. 95-134; Valore 2008, pp. 197-226; Carrara *et al.* 2021, pp. 73-91. Per un'introduzione alla storia di questo dibattito, cfr. Galluzzo 2011, pp. 17-54. Per il fatto stesso di poter essere descritto, narrato, pensato, anche un essere mitologico come l'unicorno ha la proprietà di essere. Tuttavia, questa non sembra sufficiente per conferirgli

de dal fatto che *x* si dia in una qualche forma di esperienza, secondo una delle possibili modalità di correlazione intenzionale, di cui l'essere umano è capace¹¹. La seconda dipende dal fatto che questa datità intenzionale di *x* non sia un mero costrutto arbitrario dell'immaginazione umana, o una mera allucinazione (come in certe forme di patologia psichica-mentale). La proprietà dell'esistenza di *x* chiama cioè in causa una dimensione di trascendenza extrasoggettiva, la quale determina il modo stesso in cui *x* si dà nell'immanenza degli atti soggettivi (percettivi, emotivi, intuitivi, etc.). La caratteristica essenziale dell'esistenza si manifesta cioè in atti intenzionali che presentano la *cosa stessa*, essendo essi orientati da *suo modo di essere*¹². Il darsi di *x*, la sua fenomenicità, non è pertanto un mero costrutto soggettivo, come sostengono le varie forme di scetticismo radicale¹³, ma è un dato dell'esperienza soggettiva (intenzionale) che si costituisce in relazione ai vincoli che strutturano la cosa stessa e che le conferiscono determinate proprietà noematiche¹⁴. Pertanto, dal punto di vista fenomenologico, la

anche la proprietà di esistere. Infatti nessuno ha mai incontrato un unicorno, gli ha parlato, ha avuto modo di stabilire con lui un accordo, etc. L'essere dell'unicorno sembra dunque un essere fittizio, cioè privo di esistenza concreta. Per altro la concretezza non va intesa dal punto di vista meramente fisico. Ad esempio, una volta proferta, una promessa possiede entrambe le proprietà. La sua esistenza appare meramente intenzionale (non fisica) e la sua concretezza consiste nella fattualità della sua obbligazione, che lega il promittente all'adempimento del suo atto.

¹¹ L'ontologia non può che essere l'investigazione del mondo così come esso si offre nelle modalità possibili di un certo tipo di esperienza. Quest'ultima non è la medesima per tutti gli esseri capaci di intenzionalità. Ad esempio, se in un altro mondo possibile gli esemplari della specie *homo sapiens* fossero del tutto identici a noi, ma non avessero la facoltà di percepire i colori, la loro ontologia sarebbe l'indagine di un mondo in bianco e nero. Quando il microscopio ha svelato all'occhio umano una dimensione dell'essere che prima era intenzionalmente indisponibile, esso ha aperto anche un nuovo ambito di investigazione ontologica. Si sbagliano tuttavia coloro che ritengono che questa nuova possibilità di esperire datità microscopiche privi di validità l'ontologia precedente – quella cioè che ha come oggetto della propria indagine gli oggetti di taglia media (corpi, artefatti, etc.) –, come se vi fosse nella prima una maggior garanzia di oggettività. Anche l'osservazione al microscopio è un'esperienza soggettiva. Anche la particella atomica è un dato intenzionale.

¹² Su questo tema si vedano la nozione fenomenologica di *datità intenzionale per adombramenti* e le analisi fenomenologiche sul *decorso dell'esperienza percettiva* e sugli *atti originariamente offerenti*. Su questi temi, cfr. Husserl [1913-1928] 2002b; Merleau-Ponty [1945] 2014; Costa 1999, 2007; De Monticelli, Conni 2008; Spinicci 2008; De Monticelli 2018a. In termini molto generali, la concordanza intersoggettiva appare come uno dei criteri essenziali per distinguere un dato di fatto oggettivo da un correlato dell'immaginazione, o da un dato intenzionalmente ingannevole (miraggi, sviste, allucinazioni, etc.). Un dato di fatto oggettivo si configura come tale se la sua trascendenza oggettuale lo rende irriducibile agli atti costituenti noetici, tale che esso *obbliga* il soggetto esperiente a compiere un determinato tipo di atto (percettivo, intuitivo, etc.), secondo una *certa successione di atti* (decorso).

¹³ Cfr. Husserl [1923-1924] 2007.

¹⁴ Questa *cosa*, che si dà per ciò che essa è, può essere un oggetto concreto (ad es. un albero, o un tavolo), un'entità normativamente definita (ad es. il gioco degli scacchi, o la Corte di Cassazione), una fattualità astratta (ad es. la promessa, l'onestà), o un accadimento

delimitazione intenzionale di un certo *oggetto* corrisponde a un'autentica porzione di realtà solo se essa viene istruita dalla determinazione intrinseca dell'oggetto stesso. Il rispetto delle determinazioni extrasoggettive conferisce attendibilità epistemologica alla conseguente delimitazione che l'osservatore compie per individuare e circoscrivere l'oggetto della sua indagine ontologica. Questo rispetto rappresenta un vero e proprio principio fondamentale della ricerca fenomenologica. Senza di esso sussiste un rischio di astrazione, che potrebbe violare il principio ontologico della parsimonia (*Rasoio di Occam*), attribuendo le proprietà di essere e di esistere anche a ciò che non le possiede. In generale, un certo ente x corrisponde a una *porzione di realtà definita in rebus, se x possiede una propria individualità e se questa si manifesta attraverso una particolare organizzazione strutturale intrinseca*. L'unità che struttura la coesione di un dato oggetto, individualizzandolo, cioè separandolo e distinguendolo da tutto ciò che esso non è, rappresenta la proprietà essenziale di una qualsiasi *sostanza individuale*, semplice o composta che sia. Nel caso della sostanza individuale composta (*intero*), questa coesione intrinseca dipende dalla trama dei rapporti tra le sue parti, che è espressione strutturale della sua organizzazione costituente. Questa è precisamente la prima condizione *in rebus* per l'individuazione di un intero autenticamente tale: *che esso sia qualcosa di composto e che al tempo stesso esso sia qualcosa di sufficientemente coeso a livello strutturale*. Tuttavia, questa condizione appare necessaria, ma non sufficiente. Una determinata porzione di realtà non è un vero e proprio intero solo se unisce una serie di parti, ma anche se la strutturazione delle loro relazioni genera un *ordine di unità superiore*. L'intero è infatti qualcosa di più della somma delle sue parti, precisamente un *ordine di unità superiore rispetto alla trama delle relazioni tra le sue parti costituenti*. Esso risulta allora autenticamente tale solo se possiede almeno una proprietà emergente, che (i) non possiamo ridurre alle proprietà delle singole parti che compongono l'intero, e (ii) non possiamo replicare attraverso una qualsiasi altra forma di ricomposizione delle parti stesse. Infatti, una proprietà riducibile è una proprietà dei componenti e non del composto, mentre una proprietà replicabile attraverso altre trame di rapporti non è altro che l'effetto della somma combinatoria delle parti stesse. Correlativamente, un intero risulta autenticamente tale solo se il suo modo di esistere produce reali conseguenze ontologiche (fatti, stati, condizioni, etc.), altrimenti impossibili, se esistessero solo le sue parti, o una qualsiasi altra loro forma di combinazione. L'intero non può essere quindi solo una somma di parti, ma deve essere un *novum ontologico*, cioè un'*unità sostanziale dotata di proprietà*

fattuale (ad es. una manifestazione di piazza, o un omicidio). Per ognuna di queste *'cose'* il soggetto esperiente possiede una o più possibilità interconnesse di coglimento intenzionale (percezione, intuizione, sensazione, etc.), che sono dipendenti non solo dalle sue capacità, ma anche dalle caratteristiche proprie dell'oggetto.

*emergenti*¹⁵. Tra queste spicca in particolare la sua proprietà, o possibilità, o capacità essenziale di esercitare un vincolo sulle sue parti costituenti.

Ricapitolando, *i vincoli in rebus* che delimitano un intero, distinguendolo da ogni altro tipo di composto sono:

- (i) Una certa *unità strutturale* intrinseca, determinata da una certa trama di vincoli di dipendenza, o co-dipendenza tra le sue parti¹⁶.
- (ii) Una correlata organizzazione intrinseca, che delinea una certa *legalità ontologica*, senza la quale l'intero non potrebbe essere il tipo di oggetto che è.
- (iii) Una duplice dimensione di unità, quella orizzontale, propria dei rapporti di collegamento tra le parti, e quella verticale, che vincola tutte le parti all'ordine di unità globale che esse stesse costituiscono.
- (iv) Un livello ontologicamente emergente rispetto al modo di essere e di esistere delle parti, tale da caratterizzare un ordine di unità superiore dotato di un proprio modo irriducibile di essere di esistere.

Ora, se l'ambito ontologico proprio dell'integrazione chiama in causa gli interi, possiamo già intuire, almeno in fase embrionale, come il suo processo abbia a che fare con il divenir parte di ordini di unità superiore, che possiedono proprietà emergenti (*olologiche*) e che sono intrinsecamente caratterizzati da un certo ordinamento strutturale.

Definite le condizioni di identificazione di un autentico intero, ritengo che ci siano sufficienti ragioni per distinguerlo dalle seguenti tipologie di composizioni: (i) i *mucchi* e (ii) gli *aggregati*.

(i) *Mucchi*

Un mucchio non è un intero, perché esso corrisponde semplicemente alla somma di componenti indipendenti, che si trovano casualmente contigui,

¹⁵ De Monticelli (De Monticelli, Conni 2008) afferma appunto che sono ontologicamente nuove quelle entità (interi) che: "*hanno condizioni di identità e di esistenza diverse da quelle degli 'individui' componenti*" (p. 85).

¹⁶ Husserl ([1900-1901] 2005b) sostiene quanto segue: "Per la fissazione del concetti di non-indipendenza è sufficiente affermare che un oggetto non-indipendente può essere ciò che è (in forza delle sue determinazioni essenziali) solo in un intero più comprensivo" (p. 39). "Un contenuto non-indipendente è quindi impensabile come non-parte di un intero a cui esso è essenzialmente vincolato" (p. 43). Vi è tuttavia anche una condizione di *non-indipendenza ontologica relativa*, ovvero limitata a un certo tipo di appartenenza, che non rende la parte integralmente dipendente dall'intero. Se consideriamo il caso dell'integrazione sociale, il divenir parte di un gruppo non rende mai la persona integralmente non-indipendente, sia in termini ontologici, sia in termini metafisici. Essa infatti rimane pensabile e individuabile per ciò che è, indipendentemente da ogni sua particolare condizione di appartenenza sociale. Certamente vi sono rapporti vincolanti più o meno significativi, che possono influire in modo più o meno importante sul processo di autodeterminazione dell'identità personale. Tuttavia nessuno di essi può essere tanto significativo, da divenire trascendentalmente essenziale. Dal punto di vista trascendentale, infatti, la persona umana appare irriducibilmente eccentrica ed eccedente rispetto a ogni sua possibile condizione di dipendenza fattuale.

senza che tale prossimità generi alcun tipo di unità strutturale. I componenti di un mucchio restano reciprocamente indipendenti e la loro somma non presenta alcun tipo di autentica proprietà emergente. Dal punto di vista ontologico, *l'essere* di un mucchio equivale solo a un epifenomeno olistico, generato dall'impressione prodotta da un certo insieme di oggetti, o di eventi ravvicinati e disgiunti¹⁷. Correlativamente, il suo *esistere* non sembra altro che la somma degli effetti ontologici prodotti dall'occorrenza dei singoli componenti. Inoltre, la mancanza di una strutturazione ontologica intrinseca, che conferirebbe al mucchio la proprietà di essere un intero, si manifesta anche nella mancanza di una legalità intrinseca che determini come esso debba essere composto e, correlativamente, come esso debba essere scomposto. I mucchi si formano in modo casuale, senza alcun tipo di norma di composizione, e si possono eliminare senza dover rispettare alcuna legge di scomposizione¹⁸. Per questo motivo, non occorre alcun tipo di integrazione per diventare il componente aggiunto di un mucchio di persone, o per aggiungere un nuovo componente a un mucchio pre esistente di oggetti. Si pensi, ad esempio, all'epifenomeno olistico, di tipo acustico, prodotto da una massa di urla; o all'epifenomeno olistico, di tipo sociale, prodotto da un mucchio di persone che camminano su un marciapiede affollato. Per *aggiungere* le proprie grida a quelle degli altri, o per *aggiungersi* a una folla di persone, non occorre rispettare alcun vincolo di appartenenza e di partecipazione. Questo dipende dal fatto che non si trova in essi alcuna strutturazione intrinseca, che determini una specifica legalità *in rebus*. Per questo motivo, nei mucchi non troviamo, propria-

¹⁷ Per *epifenomeno olistico* intendo un effetto intenzionale di insieme, prodotto dalla somma di una serie di eventi particolari, tra loro disgiunti. L'epifenomeno non possiede cioè un grado di realtà, o, se preferiamo, un'individualità sostanziale, tale da renderlo degno di investigazione ontologica. Ad esempio, una moltitudine di soggetti individuali che camminano lungo un marciapiede produce una impressione olistica (epifenomeno) di massa. Ontologicamente parlando, questa massa non è alcunché di ontologico, perché corrisponde alla mera somma di individui disgiunti che agiscono in modo indipendente, gli uni rispetto agli altri. Possiamo affermare lo stesso a proposito di un evento ontologico come l'integrazione? A mio parere no e nel corso di questa trattazione proverò a mostrare come e perché.

¹⁸ Si pensi all'esempio di un cumulo di macerie, causato dall'esplosione di un edificio. Questo mucchio di frammenti si produce in modo del tutto casuale e viene causato da un evento (l'esplosione) che accade senza alcun vincolo *in rebus*. Esso infatti non rispetta alcuna legge di composizione e non ha nulla a che fare con le proprietà ontologiche dei singoli frammenti (infatti essere un frammento non implica alcuna proprietà ontologica determinata *in rebus*). Al contrario, esso avviene infrangendo la legge di composizione e scomposizione dell'intero da cui i frammenti derivano (l'edificio). Inoltre, l'esistenza di un cumulo di macerie, cioè la sua proprietà di essere in qualche modo percepibile, di essere misurabile (ad es. in termini di ampiezza, o peso) e di produrre determinati effetti concreti (ad es. schiacciare un corpo, oppure ostruire una carreggiata), non sembra altro che la somma dei singoli effetti, prodotti dai singoli frammenti. Il suo peso è la somma del loro peso e, di conseguenza, l'effetto di schiacciare un corpo umano è dato dalla suddetta somma.

mente parlando, parti, ma componenti indipendenti, che definisco genericamente come *pezzi*, o *frammenti*.

(ii) *Aggregati*

Anche un aggregato non è un intero, perché esso corrisponde più semplicemente a una trama di vincoli orizzontali tra parti interdipendenti, che tuttavia non generano attraverso il loro rapporto alcun ordine di unità superiore. L'aggregato presenta cioè un modo di essere e di esistere che non sembra meramente epifenomenico, ma che appare al tempo stesso riducibile al modo di essere e di esistere delle sue parti, quando esse si trovano nella condizione di essere o di agire insieme. Pertanto, gli aggregati sono fenomeni reali, ma non sono fenomeni ontologicamente emergenti. Per diventare parte propria di un aggregato sembra sufficiente *congiungersi* alle altre parti attraverso il rispetto di un determinato vincolo. A differenza dell'*aggiunta sommativa* che causa l'ampliamento del mucchio, l'*inclusione congiungente* che estende il dominio dell'aggregato non è totalmente libera e casuale. Essa infatti appare vincolata da un certo requisito di accesso. Per altro, essa non è ancora sufficientemente complessa e stratificata, da richiedere un vero e proprio processo di integrazione. Pensiamo ad esempio alla composizione del pubblico, che riempie gli spalti di un teatro. Esso viene composto da una serie di componenti indipendenti che, tuttavia, dovendo trascorrere parte del loro tempo in un contesto regolato da determinate norme, si trovano in una sorta di reciprocità normativamente definita. Per altro, questa interdipendenza non crea un ordine di unità sociale superiore, cioè un *soggetto collettivo* composto da membri che devono pensare, sentire e agire in modo coordinato e congiunto, in vista di uno scopo, o di un bene comune. Entrare a far parte di un simile aggregato non richiede pertanto alcuna forma di integrazione¹⁹. È sufficiente essere inclusi, o potersi includere, per mezzo del rispetto di una sorta di condizione di inclusione, che, nel caso del pubblico, corrisponde al fatto di aver pagato il biglietto. Chi paga il biglietto diventa automaticamente parte del pubblico, al pari di tutti gli altri e indipendentemente da ciascuno di essi. Poiché, a differenza dei mucchi, non si può essere par-

¹⁹ Vi sono invece altre forme di socialità, che dipendono dall'esistenza di veri e propri interi sociali. In esse le persone non sono semplicemente contigue, nella forma dell'una accanto all'altra, ma sono vincolate in ordini di unità che, da un lato limitano la loro indipendenza individuale, dall'altro consentono loro di raggiungere scopi altrimenti impossibili. Piana (2014) scrive: "La vita-in-comunanza (*Gemeinschaftsleben*) è vita di 'persone', in un legame attuale e potenziale continuo. La storicità intersoggettiva (*intersubjektive Historizität*) non è un 'essere-l'uno-accanto-all'altro' di essere e divenire personali e di storicità singolo-personali (tradizionalità), ma unità di umanità collegate, di vincoli, e vincoli di vincoli, di intrecci di forma molteplice, di mediatezze in una connessione continua, che hanno in questo essere-in-relazione (*Verbundenheit*) la loro storicità, l'unità di un esserci umano (personalmente collegato), di una vita in comunanza storica, che non può essere spezzata in una separata singolarità di vite" (p. 116).

te di un aggregato in modo del tutto arbitrario, libero, o casuale, sussiste una differenza essenziale tra essere il *frammento* di un mucchio ed essere il componente di un aggregato. Definisco allora quest'ultimo, in continuità con la mereologia, come *parte propria*²⁰. Infine, l'aggregato non possiede proprietà emergenti, che siano irriducibili alla composizione delle singole parti proprie. Potremmo ad esempio attribuire al pubblico la proprietà di essere un pubblico attento, come se vi fosse appunto un intero portatore di una proprietà autenticamente ologica. Questa proprietà, in realtà, non sembra altro che una circostanza fortuita (non strutturale ed intrinseca al modo di essere del fenomeno in questione), prodotta dalla somma di una serie di individui che assistono con attenzione allo spettacolo²¹. Allo stesso modo, potremmo attribuire al pubblico la proprietà di essere maleducato, ma anche in questo caso si tratterebbe dell'impressione olistica determinata dalla somma di alcuni atteggiamenti individuali, incuranti delle norme comportamentali suggerite dal senso comune. Infine, potremmo attribuire al pubblico un'azione strutturalmente unificata e vincolante, come l'applauso prolungato e fragoroso offerto alla *band* al termine del concerto. Anche in questo caso, a ben vedere, non ci troviamo in presenza di una *agency* collettiva, realizzata attraverso una certa organizzazione strutturale, ma abbiamo una mera somma di azioni individuali concomitanti. L'aggregazione degli spettatori può produrre l'aggregazione dei loro applausi, ma quest'ultima non si produce in base ad alcun tipo di organizzazione strutturale, che detiene il potere di ordinare e coordinare i comportamenti individuali, in vista del compimento di un'azione unitaria e congiunta. Capita piuttosto che le azioni individuali delle persone aggregate possano contagiarsi l'una con l'altra. Il contagio tuttavia è un fenomeno per lo più subcosciente, che non chiama in causa alcuna legalità o disposizione di matrice collettiva²².

²⁰ Come suggerito anche da De Monticelli (2013), ritengo che la mereologia classica può essere considerata come quella parte dell'ontologia che spiega in modo completo e soddisfacente l'esistenza di questa tipologia di enti, ontologicamente riducibile alle proprietà delle loro parti proprie.

²¹ Come ho più ampiamente argomentato in di Feo 2022, si tratta di una *proprietà olistica*, cioè di un risultato epifenomenico, prodotto dalla combinazione di differenti proprietà individuali svincolate e indipendenti. Nel nostro caso la proprietà di essere attenti di cui sono portatori i singoli spettatori.

²² Ci sono dei momenti nel corso dello spettacolo in cui gli spettatori sanno di poter esprimere il proprio assenso e altri in cui l'applauso sarebbe inappropriato (ad es. nel mezzo di un monologo). Nei momenti appropriati, tuttavia, ciascuno sembra libero di applaudire o meno, a seconda del proprio grado di soddisfazione. A volte capita che l'applauso di una parte del pubblico contagia anche gli altri, provocando un incremento nel loro grado di approvazione. O, ancora, può capitare che durante un concerto si crei un'atmosfera particolarmente coinvolgente, che fa da aggregante psico-fisico. In ogni caso, a mio parere, nulla di tutto questo trasforma il pubblico in un'autentica sostanza individuale di tipo collettivo (soggetto collettivo). Per un approfondimento fenomenologico del fenomeno del *contagio*, cfr. Scheler [1923] 2016.

Ricapitolando:

- Per i *mucchi*, è ontologicamente corretto parlare di *somma* dei *pezzi*, o dei *frammenti*²³. Questa non implica il rispetto di alcuna legalità, perché non vi è nessuna norma che governa la composizione e la scomposizione di questo epifenomeno. Ogni componente può essere aggiunto (o aggiungersi) e può essere sottratto (o sottrarsi), indipendentemente dagli altri componenti e senza violare alcun vincolo di ordine strutturale²⁴.
- Per gli *aggregati*, è ontologicamente corretto parlare di *inclusione* delle *parti proprie*. Questa richiede il rispetto di una forma basilare di legalità, che corrisponde a un determinato criterio di aggregazione. Ogni parte diventa autenticamente propria solo nella misura in cui essa può essere congiunta (o congiungersi) alle altre parti proprie, nel rispetto della norma (o del criterio) che rende ognuna di esse tale.
- Per gli *interi*, è ontologicamente corretto parlare di *integrazione* delle *parti costituenti*. Questa esige il rispetto di una legalità ontologica *in rebus*, da cui dipende l'unità strutturale dell'intero e la sua individuazione identitaria. Ogni nuova parte diventa autenticamente costituente solo attraverso un certo processo di composizione, che implica una correlazione inscindibile tra vincoli orizzontali (parte-parte) e vincoli verticali (parte-intero)²⁵. In ultimo, mi sembra importante sottolineare che a differenti tipologie di processi di costituzione corrispondono diverse specie di interi, a cui appartengono diverse tipologie di parti costituenti. Poiché, come vedremo, ciascuna di queste specie ha un proprio ordine di strutturazione, allora per ciascuna di esse si profila anche una diversa tipologia di integrazione ontologica.

1.3. LE PROPRIETÀ EMERGENTI DELL'INTERO

Ho precedentemente argomentato che un ordine di unità superiore (intero) è tale se possiede almeno una proprietà emergente. L'emergentismo ha avuto nel corso degli ultimi decenni molti sostenitori e altrettante tesi atte

²³ Propriamente parlando, nei mucchi non troviamo alcun tipo di inclusione, perché questa presupporrebbe che i mucchi siano qualcosa, cioè un tipo di ente, entità o fatto con una propria consistenza ontologica.

²⁴ Anche il verbo *aggiungere*, o *aggiungersi*, va inteso in modo fittizio, perché di fatto non vi è nulla di ontologicamente consistente a cui aggiungere qualcosa, o a cui potersi aggiungere. Ugualmente, anche lo *status* di componente appare fittizio, perché il frammento di un mucchio non compone nulla di ontologicamente consistente. *Sono pertanto i vincoli in rebus ad offrirci i parametri per distinguere un dato ologico da un dato epifenomenico.*

²⁵ Possiamo immaginare l'intera tessitura del mondo sociale come l'intreccio di trama e ordito. La trama orizzontale dei vincoli interpersonali e sociali si ancora al filo verticale dei vincoli istituzionali, in una tessitura progressivamente ascendente in termini di complessità, stratificazione ed emergenza ontologica.

a confutarlo. Non è compito e scopo di questa ricerca ripercorrere la storia di questo dibattito. Mi limito pertanto a chiarire la mia nozione di *emergenza ontologica*. In generale, possiamo definire emergente ogni proprietà che è attribuibile a un intero, senza essere ontologicamente riducibile, o causalmente riconducibile al modo di essere delle sue parti costituenti, o del suo substrato costitutivo²⁶. Una proprietà emergente è dunque una *proprietà ologica*²⁷. Essa emerge grazie alla trama complessiva dei rapporti che ordinano la struttura dell'intero e si manifesta fenomenicamente nel suo correlato modo di apparire, agire e interagire con il mondo circostante. Sussiste una correlazione intrinseca tra essere una sostanza emergente ed essere una sostanza portatrice di proprietà emergenti. Il fatto di possedere almeno una proprietà irriducibile ai livelli sottostanti della propria strutturazione diventa un indicatore necessario e sufficiente per determinare lo statuto ontologico del suo portatore, in quanto ente, entità, o fenomeno emergente. Dai livelli più microscopici della sua strutturazione ontologica, a quelli più complessi, il mondo si configura come una stratificazione ascendente di diversi gradi di emergenza. La molecola, ad esempio, sembra un caso di intero microscopico. Essa viene generata da un certo tipo di legame covalente tra atomi e presenta proprietà emergenti rispetto a quelle dei suoi costituenti. Essa corrisponde cioè già a un ordine di unità superiore, dotato di proprietà ologiche. Tali proprietà diventano a loro volta necessarie per la strutturazione di ulteriori gradi di emergenza ontologica. Le molecole possiedono cioè caratteristiche nuove, che conferiscono loro un potere fondazionale emergente. Grazie a questo, esse possono creare nuove condizioni di esistenza, fungendo da fondamento per nuovi ed ulteriori ordini di unità superiore. Ora, se ascendiamo la scala dei diversi gradi di emergenza ontologica, ci troviamo alla presenza di interi sempre più complessi, che possiedono proprietà inimmaginabili ai livelli più basilari di questa scala. Pensiamo, ad esempio, alle proprietà estetiche e cinestetiche di cui diventa portatore un organismo vivente complesso, come il corpo umano: l'armonia delle sue forme, l'eleganza della sua andatura, la fluidità dei suoi movimenti, il grado di espressività dei suoi gesti;

²⁶ Per un'introduzione ai temi propri dell'*emergentismo* e al dibattito che li riguarda, cfr. Kim 1984, 1999; Humphreys 1997, 2016; Baker 1999, 2000; Clapp 2001; Gillett 2002; Conni 2005; O'Connor, Wong 2005; Chalmers 2006; Wong 2006, 2010; Francescotti 2007; Moore 2015; Findlay 2010; Zhok 2011; Wilson 2015.

²⁷ Se una proprietà è ologica, cioè appartiene all'intero in quanto tale, allora essa è anche emergente. Come ho ampiamente argomentato in di Feo (2022), la nozione di *proprietà ontologica* è affine alla nozione di *primary kind* di Baker (2000, 2019). Secondo Baker, ogni cosa autenticamente esistente deve possedere una propria *primary kind*, cioè una proprietà grazie alla quale essa è precisamente ciò che è: essere una scultura, essere un albero, essere una persona, etc. Si tratta di una proprietà primitiva, o se preferiamo primaria, ovvero non derivata, che l'ente possiede in quanto tale, grazie al fatto di essere l'ente che è. Ciò esclude, ad esempio, che *essere un corpo umano* equivalga a essere un cumulo di particelle aggregate nella forma di una corporeità umana.

etc. In generale, possiamo rintracciare autentiche proprietà emergenti (*olologiche*), in presenza di un autentico rapporto di *unità ontologica* tra un *substrato costituente* (o *costitutivo*) *s* e un *sostrato costituito* *S*, che appaiono però irriducibili l'uno all'altro, tanto sul piano ontologico, quanto su quello metafisico. La *discontinuità ontologica* tra *s* ed *S* delinea una *forma estensiva* di emergenza (*emergenza fondazionale*): *S* diventa il fondamento (*ground*) per l'esistenza di enti, o per il verificarsi di fatti, che *s* non avrebbe la capacità di rendere possibili. In questo dominio rientra anche il potere contro-fondazionale di condizionare lo *status* ontologico e l'individuazione identitaria delle proprie parti costituenti, o costitutive. La *discontinuità metafisica* tra *s* ed *S* mostra invece una *forma intensiva* di emergenza (*emergenza qualitativa*): alla luce delle sue proprietà ologiche, *S* è *qualcosa di diverso* da *s* e, in un certo senso, *qualcosa di più* di *s*. Le due forme appaiono evidentemente interconnesse: dove troviamo *emergenza qualitativa* possiamo trovare anche le condizioni per una possibile *emergenza fondazionale*. Questo discorso diventa molto importante anche per un'adeguata comprensione dei processi di integrazione. Infatti, l'emergenza qualitativa e fondazionale di un intero può giocare un ruolo determinante sulle condizioni di inclusione e di integrazione di una nuova parte. In base alla sua identità ologica si delineano i criteri di inclusione che governano normativamente i requisiti di ingresso²⁸. Inoltre, in forza della sua organizzazione strutturale, l'integrazione della nuova parte deve sottostare a una serie di regole, o vincoli *in rebus*, che diventano imprescindibili per il buon esito del suo decorso²⁹. Prendiamo un esempio emblematico nell'ambito degli *interi di tipo sociale*: lo Stato. Esso possiede prima di tutto una serie di proprietà *emergenti*: può essere istituzionalmente democratico, militarmente attrezzato, economicamente indebitato, etc. Si tratta evidentemente di proprietà indiscutibilmente ologiche, che hanno una matrice essenzialmente normativa. L'identità democratica di uno Stato non viene generata dalla somma delle sue parti (i cittadini) e non viene prodotta dalla combinazione delle loro proprietà, come se la democrazia fosse l'effetto epifenomenico di una moltitudine di relazioni particolari tra soggetti individuali in sé democratici. Semmai, accade che sia l'intera struttura istituzionale, come ordine di unità globale che integra una molteplicità di soggetti individuali e di corpi intermedi, a determinare e a garantire il fatto che i rapporti tra i cittadini rispettino i principi democratici. Il cuore di questa identificazione è l'atto costituente fondamentale di uno Stato, ovvero la sua *Costituzione*. Questa stabilisce i principi che devono governare

²⁸ Ad esempio, una famiglia monogama esclude l'inclusione e l'integrazione di altri partner.

²⁹ Ad esempio, si può diventare parte integrata di un'organizzazione professionale solo firmando un contratto, in cui ci si impegna a ricoprire un certo ruolo, a rispettare certe regole, a seguire certi principi, etc.

tutti i rapporti strutturali dello Stato, a qualsiasi livello essi si realizzano. In questo senso, la Costituzione si configura come una vera e propria *legge di composizione*, che determina dall'alto le possibili forme di interazione attraverso le quali uno Stato può esistere e possedere una propria identità. Ugualmente, la proprietà di essere militarmente attrezzato di uno Stato non dipende dal fatto che la maggior parte dei suoi cittadini detengano armi, per la propria difesa personale. Essa dipende piuttosto da un'organizzazione di alto livello che detiene il potere politico ed economico per sviluppare e coordinare un piano complessivo di sviluppo militare. Anche in questo caso, l'emergenza della proprietà ologica in questione dipende da una complessa trama normativa, che organizza quei poteri e quelle competenze che appaiono funzionali alla salvaguardia dell'intero apparato istituzionale. Infine, uno Stato può essere economicamente indebitato, anche se la maggior parte dei suoi cittadini non lo sono. Questa situazione dipende dalle scelte politiche, finanziarie e amministrative di alto livello, attraverso le quali esso si amministra, o, se preferiamo, viene amministrato dai funzionari preposti a farlo, secondo le leggi che lo consentono. In forza di queste ed altre proprietà ologiche, l'intero-Stato detiene inoltre un *potere causale* e un *potere fondazionale* che risultano indisponibili alle sue parti. Dal punto di vista causale, esso può provocare guerre, può violare i diritti fondamentali di persone appartenenti a minoranze etniche, può salvaguardare l'incolumità dei suoi cittadini, etc. Dal punto di vista fondazionale, esso può creare le condizioni per l'esistenza di nuovi soggetti collettivi internazionali, in quanto membro fondatore; oppure può creare le condizioni per l'esistenza e la distinzione di minoranze etniche all'interno dei suoi confini; o, ancora, può fondare corpi intermedi preposti alla salvaguardia dell'ordine pubblico. Le due forme di potere appaiono spesso interconnesse: attraverso il suo potere fondazionale, che rende possibile l'esistenza di determinate entità sociali (l'esercito, le forze dell'ordine, il sistema sanitario, la Banca Centrale, etc.), lo Stato acquisisce un proprio specifico potere causale (provocare guerre, garantire l'ordine pubblico, emettere titoli di Stato, etc.)³⁰. In generale, ciò che caratterizza essenzialmente la costituzione di un qualsiasi tipo di intero sociale emergente e, di conseguenza, le possibili forme di integrazione in esso, sono le relazioni tra le persone. Tuttavia, non qualsiasi tipo di relazione, ma solo quei rapporti che svolgono un'autentica funzione fondazionale. Si tratta cioè delle *relazioni che istituiscono vincoli*. Inoltre, non qualsiasi tipo di vincolo, ma solo quei *vincoli fondazionali* che, diventando fondamento di altri vincoli di

³⁰ La nozione di *fondamento* viene discussa nel dibattito attuale sotto la nozione di *grounding*, cfr. Carrara *et al.* 2021, pp. 181-204. In una prospettiva più specificamente fenomenologica, la nozione di *fondamento* rimanda alla nozione husserliana di *Fundierung*. Per un'introduzione su questo tema, cfr. Husserl [1900-1901] 2005b: "Sulla teoria degli interi e delle parti" (*III Ricerca logica*); Piana 1977; Simons 1992; Conni 1999, 2005; De Monticelli, Conni 2008, pp. 79-84, 133-194; di Feo 2022.

ordine superiore, strutturano una trama normativa ascendente e al tempo stesso profondamente unificata.

La strutturazione normativa è ciò che trasforma una trama di relazioni sociali tra persone in un intero sociale e/o istituzionale dotato di qualità emergenti e capace di compiere azioni altrimenti indisponibili a una massa disorganizzata di individui.

Come vedremo meglio nella seconda e terza parte di questa indagine, l'integrazione in un intero sociale comincia davvero solo quando il nuovo membro acquisisce questo tipo di *vincoli fondazionali*, da cui dipende l'esistenza e l'identità del collettivo. Potremmo dire, in altre parole, che *il diritto fondamentale all'integrazione sociale in una collettività comincia con l'acquisizione dei doveri che essa considera fondamentali per la sua esistenza e identità*. Solo in questo modo la persona può diventare un membro autentico della collettività e i suoi diritti possono diventare uno strumento efficace per alimentare la sua partecipazione sociale.

1.4. I DIVERSI GRADI DELL'EMERGENZA ONTOLOGICA

Il livello di emergenza ontologica e metafisica sembra direttamente proporzionale al grado di discontinuità tra substrato costituente e intero costituito. Dal punto di vista ontologico, i due devono al tempo stesso essere intrinsecamente uniti, in modo tale che esista sempre tra loro un rapporto di continuità. I diversi gradi dell'emergenza ontologica riguardano pertanto i diversi gradi di discontinuità, che sono possibili in seno a una continuità ontologica³¹. Esistono specie di interi in cui la discontinuità risulta debole e altri in cui lo strato emergente assume un forte carattere di indipendenza rispetto ai costituenti di base. Nel primo caso, registriamo una condizione di *emergenza in senso debole*. Nel secondo caso registriamo invece una condizione di *emergenza in senso forte*. Questa distinzione risulta a mio parere molto importante, per comprendere in particolare i processi di integrazione sociale. Infatti, in presenza di un intero sociale *emergente in senso forte* (ad es. lo Stato), l'integrazione (ad es. di un immigrato) dipende primariamente dalle condizioni di carattere generale che l'intero stabilisce, in relazione alla propria identità ontologica e a tutte le conseguenti norme preposte a garantirla (ad es. le leggi sull'immigrazione e l'integrazione degli stranieri). Al contrario, in presenza di un intero sociale *emergente in senso debole* (ad es. una coppia di partners), l'integrazione dipende primariamente dai rapporti che il nuovo membro (ad es. un figlio in adozione)

³¹ Come sostiene Baker 1999, 2000, 2002, 2004, 2019, con la sua *Constitution Theory*, in un rapporto di costituzione troviamo un substrato e un sostrato ontologicamente uniti, tra i quali vige tuttavia un rapporto di differenza metafisica.

stabilisce con le persone del gruppo. In linea molto generale ed essenziale, *il grado di emergenza di un intero sociale appare direttamente proporzionale al grado di complessità strutturale che caratterizza la sua trama normativa costituente*. Maggiore è il numero di regole imposte per governare le relazioni di base tra le persone, maggiore è il numero di corpi intermedi preposti alla gestione dell'intero apparato normativo. Di conseguenza, maggiore risulta essere il grado di discontinuità tra le proprietà ologiche, che appartengono all'intero in quanto tale, e le proprietà costituenti, che caratterizzano il modo di essere e di relazionarsi delle parti. Il grado di indipendenza del sostrato e quindi il suo grado di emergenza possono riguardare due aspetti: quello ontologico, legato all'esistenza dell'intero, e quello metafisico, relativo all'identità dell'intero. Un ordine di unità emergente sembra tanto più *ontologicamente indipendente* rispetto al modo di essere e di rapportarsi dei suoi costituenti, quanto più la sua esistenza diventa indipendente da essi. Inoltre, un ordine di unità superiore risulta tanto più *metafisicamente indipendente*, quanto più esso possiede la capacità di determinare e custodire la propria identità, indipendentemente dalle fluttuazioni e dal pluralismo delle identità particolari delle proprie parti costituenti. Al massimo grado di emergenza, accade che le proprietà dell'intero e il suo potere fondazionale hanno la capacità di garantire l'esistenza delle sue stesse parti e, di conseguenza, la propria. Ancora una volta, questo appare in modo lampante nell'esempio dello Stato, che ha precisamente il potere di tenere insieme una moltitudine di genti, che non hanno alcun rapporto tra loro e che spesso hanno punti di vista molto contrastanti, di tipo culturale, religioso, politico, economico, etc. La sua trama normativa consente di garantire la tenuta dei vincoli fondazionali, pur nel dinamismo complesso dei rapporti e dei conflitti sociali tra le singole parti, che siano singoli cittadini, o soggetti collettivi più complessi (movimenti, partiti, *lobbies*, etc.). La trama normativa di un intero socio-istituzionale si tesse attraverso due essenziali forme di disseminazione. La prima è capillare, ovvero riguarda una sconfinata proliferazione di norme finalizzate a governare i rapporti tra le parti, nel modo più dettagliato possibile, compatibilmente a certi valori che custodiscono l'identità dell'intero³². La seconda è, per

³² In una democrazia, il governo delle relazioni di parte si ferma su una soglia inviolabile, che è vincolata al valore fondamentale e inalienabile della libertà individuale. Questa soglia delimita lo spazio della vita privata. Per altro, anche nella *privacy* certi comportamenti vengono proibiti e puniti, nella misura in cui essi violano i diritti fondamentali di cui ogni cittadino deve beneficiare. Pertanto, la definizione e la custodia di uno spazio di privacy non è qualcosa che si determina *nonostante* la trama normativa che regola la vita sociale, o in contrapposizione ad essa. Essa è piuttosto *una dimensione che viene delimitata e salvaguardata dalle leggi con cui l'intero governa le parti*. Essa non è un prodotto delle parti, che in questo modo si difendono dall'ingerenza dello Stato, ma è il prodotto di un potere normativo emergente, che è in grado di garantire a tutte le parti, nessuna esclusa, tale diritto, indipendentemente dal potere particolare (fisico, economico, sociale, etc.) che esse detengono nel loro ambito più circoscritto di vita. Il potere dell'intero sulle

così dire, una trama normativa a maglia larga, che deve garantire l'unità e l'identità complessiva dell'intero sistema socio-istituzionale (ad es. le leggi costituzionali). In relazione a interi emergenti in senso forte, l'integrazione ha primariamente a che fare con questa trama di norme e di leggi, che definisco con il termine molto generale di *regole costitutive*. Come vedremo meglio, nel paragrafo dedicato, esse hanno un dinamismo *top-down*, cioè discendente dall'intero verso le parti. Viceversa, negli interi emergenti in senso debole, l'integrazione sociale ha prevalentemente a che fare con le norme che prendono forma in seno alle relazioni tra le persone (*regole costituenti*). Anche per questa tipologia di regole, che hanno invece un dinamismo *bottom-up*, vedremo meglio nel paragrafo dedicato in che cosa consistono e come si costituiscono. Per il momento, i concetti che ritengo necessario puntualizzare si possono sintetizzare nel seguente schema:

- *Interi emergenti in senso forte*: dinamismo *top-down* dell'integrazione, la quale deve cominciare dal rapporto diretto con l'intero, in relazione alle *regole costitutive* con cui esso determina le condizioni essenziali della sua esistenza e della sua identità.
- *Interi emergenti in senso debole*: dinamismo *bottom-up* dell'integrazione, la quale può cominciare dal rapporto diretto con le parti dell'intero, in relazione alle *regole costituenti* con cui esse governano le loro relazioni e contribuiscono alla fondazione del loro ordine di unità superiore.

1.5. CLASSIFICAZIONE TIPOLOGICA DEGLI INTERI E DEI LORO SPECIFICI PROCESSI DI INTEGRAZIONE

Come ho più ampiamente analizzato e argomentato in un altro saggio (di Feo 2022), sembra ontologicamente possibile individuare e distinguere quattro specie di interi. Il criterio fondamentale di questa classificazione è strettamente connesso al loro processo di costituzione. Poiché esistono diversi tipi di processi di costituzione, che sono caratterizzati da diversi tipi di legalità ontogenetica, allora esistono anche diverse specie di interi. A un determinato tipo di costituzione corrisponde una e una sola specie di intero. Poiché ad ogni specie di intero corrisponde anche un diverso processo di integrazione, ritengo prima di tutto importante richiamare in modo sintetico le nozioni fondamentali di questa classificazione ontologica.

(i) *Costituzione di prima specie*

Definisco tale ogni processo di generazione che si configura come *auto-costituzione* ontogenetica. Rientrano in questa tipologia tutti i processi che

sue parti limita il potere che una di queste può pretendere di esercitare nei confronti di un'altra.

si sviluppano in modo auto-generativo, in base a una legalità ontologico-metafisica geneticamente predeterminata. Da essi dipende l'esistenza di interi *auto-costituenti* (o di *prima specie*), che hanno la proprietà essenziale di possedere intrinsecamente tutte le condizioni necessarie per il loro pieno sviluppo. Tutti gli esseri viventi, vegetali e animali, sono esemplari di questa prima specie. Ad esempio, essere un cavallo, ovvero essere un intero-organismo vivente che possiede questa *primary kind* e diventare pienamente tale, dipende da un'organizzazione strutturale intrinseca, integralmente fondata sulla predisposizione genetica di questa specie di essere vivente. Occorre sottolineare, per altro, che nulla si costituisce in una pura indipendenza ontologica, perché ogni tipologia di costituzione ontologica avviene sempre in relazione all'ambiente circostante e grazie alle risorse che questo può offrire. *L'autonomia ontogenetica non deve quindi essere intesa come autosufficienza*³³. Essa va piuttosto intesa come la *proprietà essenziale di possedere tutto ciò che occorre per diventare ed essere il tipo (o la specie) di ente che si è* (compresa la proprietà essenziale di essere dipendente dal reperimento contingente di determinati tipi di risorse esterne). Gli interi auto-costituenti di prima specie si sviluppano inoltre in modo essenzialmente uniforme, cioè ciascuno conformemente al *dover essere* della propria specie. Pertanto essi sono tutti accomunati da una *individuazione primaria*, che gli consente di esemplificare nella loro individualità una determinata identità di specie (*teleonomia*)³⁴. Inoltre, in relazione all'ambiente circostante e alle situazioni che influiscono sulla sua esistenza concreta, ciascuno di essi acquisisce caratteristiche particolari. Diventa allora possibile distinguere due alberi della stessa specie, in base alla loro forma, alla ricchezza della loro fioritura, etc.; o due animali della stessa specie, in base al loro aspetto, al loro comportamento, etc. Queste caratteristiche delineano un livello di *individuazione secondaria*, che differenzia individualmente tutti gli esemplari di un certo tipo di individuazione primaria. Un cavallo, un albero, un fiore, un corpo umano, sono evidentemente degli interi, in quanto sono sostanze individuali composte, che si costituiscono secondo

³³ Il fatto che un essere vivente necessiti di determinati tipi di risorse non dipende dalle risorse, non è cioè una proprietà che lo stesso riceve dall'esterno. È piuttosto un fatto determinato dal suo modo di essere. La etero-dipendenza trova il suo fondamento (*ground*) nella predeterminazione ontogeneticamente autodeterminante dell'essere vivente.

³⁴ Il termine *teleonomia* nella sua accezione originale viene inteso dal biologo Monod (2017) in una cornice evuzionistica di sapore darwiniano. Ovvero, la determinazione ontogenetica degli esseri viventi stabilisce una certa legalità dei processi, in cui non solo essi possono diventare gli esemplari di una certa specie, ma anche quel tipo di esemplari che hanno le migliori caratteristiche per garantire la conservazione della specie. La *teleonomia* di Monod sembra quindi iscriversi in una sorta di teleologia evuzionistica del mondo naturale. In realtà, questa teleologia oggi viene messa in discussione da molti autorevoli studiosi. Per questo motivo io preferisco utilizzare il termine *teleonomia* solo relativamente al rapporto che vincola il processo di costituzione di un *token*, o di un esemplare, al dover essere del suo *type*, o della sua specie.

una determinata legalità ontogenetica, da cui dipende anche un'intrinseca organizzazione strutturale delle parti. Essendo interi, queste sostanze possiedono quindi delle *parti costituenti*. Tuttavia, nei processi di costituzione della prima specie, l'intero non si costituisce attraverso la composizione (l'unione) di parti precostituite (come nel caso del montaggio di parti, che genera un tavolo). Avviene piuttosto che le parti e l'intero si costituiscano congiuntamente in una interdipendenza ontologica: mentre prende forma l'intera sostanza (ad esempio il corpo umano), prendono forma le sue parti (ad esempio i suoi organi vitali). Quest'ultime sono allora tanto *parti costituenti*, in quanto la determinazione delle loro funzioni svolge un ruolo nello sviluppo dell'intero, quanto *parti costituite*, in quanto la loro costituzione dipende dallo sviluppo dell'intero. Per questo motivo, definisco le parti degli interi auto-costituenti come *parti costitutive*. *L'integrazione di una parte all'interno di un intero di prima specie implica allora che essa divenga parte costitutiva di questo, nel rispetto delle leggi di costituzione che lo rendono ontologicamente possibile e identitariamente distinto*. Essa può avvenire quindi spontaneamente, all'interno delle dinamiche che determinano lo sviluppo auto-costituente dell'ente naturale (ad es. l'ibridazione naturale), oppure può essere prodotta dall'intervento dell'essere umano (ad es. attraverso innesti vegetali, o ibridazioni animali). Nel primo caso abbiamo un'*integrazione ontogenetica auto-costituente*. Nel secondo caso abbiamo un'*integrazione ontogenetica etero-poietica*³⁵. In ogni caso, per avere successo, l'*integrazione* negli interi di prima specie deve rispettare delle rigide norme, che si delineano in base alle loro caratteristiche ontologiche e, correlativamente, in base alle caratteristiche ontologiche che rendono la nuova parte ontogeneticamente compatibile.

(ii) *Costituzione di seconda specie*

Definisco tale il processo di costituzione che si configura come *auto-poiesi* ontologico-identitaria. Il termine *auto-poiesi* chiama immediatamente in causa il lavoro di Maturana e Varela (2020). Tuttavia, mentre nella loro analisi esso include le caratteristiche del processo di costituzione di prima specie che ho precedentemente descritto come *auto-costituente*, qui il termine viene impiegato in modo differente, nel rispetto del senso che esso ricava dalla sua radice greca. Nel greco classico, infatti, il termine *poiesis* chiama in causa un atto che produce qualcosa³⁶. L'auto-costituzione degli enti naturali non sembra, propriamente parlando, una produzione, ma una

³⁵ Nella gran parte dei casi, l'intervento etero-poietico, atto a integrare parti che modificano lo sviluppo dell'intero, appartiene all'integrazione di quarta specie, che vedremo al quarto punto di questo paragrafo.

³⁶ In modo sintetico: αὐτός ποιέω – *creare da sé* (Num. 16.11); αὐτοποίητικός – *che produce una realtà vera* (Plat. *Soph.* 266a); αὐτοποίητος – *che si è fatto da sé* (Sophr. 12). Correlativamente: ἕτεροποιός – *che rende diverso, che trasforma* (Procl. in *Crat.* 20; Simp. in *Epict.* 99).

generazione. Ora, se utilizziamo il termine *poiesi* in un'accezione affine al *fare qualcosa*, nel senso produttivo del termine, l'auto-poiesi significa allora *compiere un atto ontologicamente produttivo su sé stessi*. Come tale, essa può appartenere solo a quelle tipologie di interi che hanno questa facoltà specifica. La loro costituzione non risulta cioè integralmente riducibile al divenire ciò che essi devono essere, in base a quanto vi è di predeterminato nel loro patrimonio genetico. Gli interi auto-poietici hanno cioè la capacità di interagire, o addirittura di interferire con il loro processo di costituzione, svolgendo un ruolo inedito e imprevedibile sulla loro *individuazione secondaria*. Questa capacità richiede almeno le seguenti facoltà di alto livello:

- Essere *psico-fisicamente auto-senzienti*, cioè avere la capacità di sentire sé stessi a livello psichico e corporeo, mentre si sperimentano determinate situazioni.
- Essere *mentalmente coscienti*, cioè avere la capacità di elaborare a livello cognitivo l'esperienza auto-senziente, elaborando un'immagine di sé, in termini di *ego* psico-fisico. Questo consente, inoltre, di visualizzare il proprio processo di sviluppo.
- Essere *mentalmente autocoscienti*, cioè avere la capacità di elaborare a livello cognitivo l'esperienza cosciente, elaborando un'immagine di sé in termini di *ego* mentale. In questo senso, l'io mentale include come parti di sé l'io psichico e quello corporeo, in un'unica *interezza egoica*. Questo consente, inoltre, di visualizzare il proprio processo di maturazione.
- Essere capaci di modificare poieticamente questa identità, attraverso atti che le conferiscono nuove proprietà. Questa capacità presuppone non solo l'autocoscienza, ma anche una dimensione di alto livello degli appetiti, che non si riduce al soddisfacimento dei bisogni psico-fisici primari, e una dimensione di alto livello dell'autodeterminazione agentiva, che non si riduce al mero dispiegamento di comportamenti istintuali. Comunemente chiamiamo la prima *desiderio* e la seconda *volontà*³⁷. La capacità di scegliere azioni finalizzate all'appagamento dei propri desideri è ciò che comunemente chiamiamo *libero arbitrio*, mentre la possibilità di compiere effettivamente tali azioni è ciò che comunemente chiamiamo *libertà*.

L'intero auto-poietico è pertanto un essere in grado di sviluppare liberamente e autonomamente un orizzonte di attese nei confronti di sé stesso (desideri) e di compiere scelte (volontà) finalizzate all'appagamento di tali attese. Inoltre, mentre i desideri hanno correlati specifici, molti dei

³⁷ Mentre il bisogno si delinea essenzialmente come segno di una mancanza, a cui *bisogna* rispondere, il desiderio va oltre. Esso reca in sé già un andare oltre, nei termini di una *tendere a*. Pertanto, mentre il primo appare essenzialmente determinato dalla predisposizione ontogenetica dell'organismo vivente (che di per sé stesso è un intero di prima specie), il secondo racchiude già un dinamismo auto-poietico. L'atto del desiderio protende l'essere umano verso una dimensione superiore di compimento, che non viene necessariamente predeterminata dal suo dover essere.

quali non hanno a che fare per forza, o direttamente, con l'autodeterminazione della propria identità, vi è un ulteriore tipo di correlazione intenzionale che sembra invece unificare l'intero essere personale in rapporto alla sua auto-poiesi identitaria. Questa tensione viene comunemente chiamata *speranza*. Quando non viene degradata al livello dei desideri, la speranza ha come proprio correlato il *fine ultimo* dell'esistenza, il cui compimento coincide anche con un certo compimento della propria autodeterminazione identitaria³⁸. Tutto ciò circoscrive l'auto-poiesi a quella dimensione di *essere personale* che sembra appartenere solo all'*homo sapiens*. L'interoperosa si configura pertanto come un *intero di seconda specie*, alla cui costituzione identitaria contribuiscono una serie di dimensioni costitutive: la corporeità senziente, l'interiorità psichica, la coscienza e l'autocoscienza. Tra queste dimensioni vi sono rapporti strutturali – ad es. il bisogno lega la dimensione coscienziale dei desideri alla dimensione fisica del soggetto –, e rapporti che invece vengono determinati dalla persona – ad es. la volontà

³⁸ Sinteticamente, appagare gli appetiti basilari risulta ontologicamente necessario per la vita. Tuttavia, il fatto straordinario che tale appagamento provochi piacere crea la condizione per cui esso diventi qualcosa di più, ovvero il correlato di atti che appartengono alla dimensione del desiderio. Quest'ultima, che occupa, per così dire, una via di mezzo tra appetiti e speranze, pende in genere dalla parte dei bisogni fisiologici e primari. Per questo motivo l'educazione svolge un ruolo molto importante per la maturazione del desiderio. Essa offre alla persona nuove prospettive di appagamento, di più alto livello (estetiche, intellettuali, sociali, artistiche, etc.). Gran parte del progresso e dello sviluppo culturale che arricchisce le civiltà umane dipende, a mio parere, da questa elevazione del desiderio, che spinge le persone a investire le proprie risorse per scopi di più alto livello. Vi è poi un'ulteriore tensione insita nell'essere umano, per la quale egli tendenzialmente non si accontenta di soddisfare i propri bisogni e i propri desideri. Senza potermi addentrare in una complessa teoria antropologica, direi in modo molto sintetico che la capacità straordinaria di sperimentare il valore inestimabile della vita, unita alla straordinaria possibilità di presentificare la propria fine (come morte di sé e dei propri cari e come fine del proprio mondo di relazioni e valori), suscitano nell'essere umano una domanda di senso che riguarda la sua *intera* esistenza e, almeno per alcuni, l'esistenza della sua intera specie. Da questa domanda scaturiscono diverse risposte (esistenziali, religiose, assiologiche, culturali, filosofiche, etc.), alcune delle quali configurano un *fine ultimo*. Quest'ultimo è il correlato di una dimensione più alta di tensione esistenziale, che va ben al di là dei bisogni e dei desideri. Si tratta appunto della dimensione della *speranza*. Mentre i desideri sono molti, tanti quanti sono gli scopi particolari che attirano l'interesse della persona, la speranza, avendo un correlato ultimo, dovrebbe essere tendenzialmente una, o comunque dovrebbe abbracciare un ambito molto più circoscritto di fini. Nutrire molte speranze equivale a non averne autenticamente una, oppure equivale ad assumere (o confondere) molti scopi particolari come fini ultimi. Ciò fa precipitare la dimensione della speranza nel dinamismo mutevole e incostante dei desideri. Tutte queste dimensioni ed eventuali distorsioni entrano in gioco nel dinamismo dell'auto-poiesi e determinano l'identità che ogni persona aspira ad essere. Desiderare l'oggetto di un appagamento fisiologico (ad es. il cibo), al di là del dominio che gli compete, significa livellare la dimensione motivazionale verso il basso. Assumere come oggetto di speranza uno scopo particolare (ad es. una certa posizione professionale), come fosse un fine ultimo, significare ripiegare il proprio anelito spirituale su un livello di esperienze che non possono rispondere alle sue domande fondamentali di senso. In ognuna di queste traiettorie possibili, la persona fa di sé *qualcuno*.

di assoggettare i propri bisogni ai propri desideri. Va inoltre sottolineato che l'attesa, o la speranza, nei confronti di sé, possono essere assiologicamente orientate da ciò che la persona ritiene giusto, o sbagliato, buono o cattivo, legittimo o illegittimo, etc. L'auto-poiesi umana si configura pertanto come un processo di autodeterminazione intrinsecamente assiologico³⁹. Per questo motivo, come sostiene Hartmann (1926), la persona umana è un essere essenzialmente morale. Ora, l'integrazione a questo livello riguarda tutto ciò che la persona include nel suo mondo, attraverso i suoi atti. Questo mondo personale (di valori, idee, principi, relazioni, progetti, sentimenti, timori, speranze, etc.) può essere un mondo armonico e ben formato, nella misura in cui le sue parti vengono ben integrate tra loro⁴⁰. Questa *integrazione auto-poietica* corrisponde al fatto che le parti di questo mondo personale concorrono in modo coerente, coordinato e congiunto all'individuazione di una certa identità personale. La varietà delle parti costituenti e la complessità delle loro relazioni strutturanti configurano un'identità che, per quanto unificata, risulta sempre articolata e stratificata. La sua interezza e la sua unità di fondo dipendono dal fatto che essa appartiene a una e una sola coscienza e viene costituita essenzialmente dai suoi atti. Per altro, poiché l'auto-poiesi è un processo inesauribile, coesistente all'esserci ontologico del soggetto incarnato, il mondo complesso e stratificato della persona, cioè la sua identità specifica, risulta sempre in divenire. In questo senso *l'auto-poiesi esistenziale è di per sé stessa un continuo processo di integrazione, o di reintegrazione*. Dal punto di vista ontologico mi sembra importante sottolineare come dal processo auto-poietico dipenda una *individuazione* di terzo livello (*terziaria*) fortemente individualizzante. Essa delinea ciò che in metafisica viene definita come *haecceitas*. Una sostanza è portatrice di *haecceitas* se la sua differenziazione individuale è essenzialmente inscritta nella sua ontogenesi, tale per cui, se tale sostanza esiste, allora essa è essenzialmente tesa a sviluppare una propria identità

³⁹ Vi possono essere casi estremi, in cui l'auto-poiesi esistenziale venga radicalmente orientata da scopi a-morali, come potrebbe essere quella di un militare che agisce nella piena indifferenza dei valori (ad es. il valore della vita), essendo totalmente proteso a diventare una *macchina* da guerra performante. In questo caso l'auto-poiesi si configura come un processo di disumanizzazione. La persona, che tale soggetto ha deciso di essere, si trova cioè svuotata di quei contenuti assiologici che la rendono umana. Ciò che le resta di umano è solo la parte corporea che essa utilizza per i suoi scopi.

⁴⁰ Pensiamo, solo per fare un esempio, al caso di una persona che ha sempre vissuto rispettando il principio dell'onestà e che, a un certo punto, viola questo suo *ordine del cuore*, commettendo un piccolo furto veniale. Questo atto introduce nel suo mondo una nuova possibilità, che confligge con un principio che la persona stessa considerava inviolabile. Pur non avendo direttamente a che fare con l'autodeterminazione della sua identità, questo atto può avere quindi un forte impatto destrutturante, capace di incidere nel suo percorso di auto-poiesi esistenziale. La persona non commette il furto con il preciso intento di cambiare la sua identità, ma questo atto la può cambiare profondamente, ben al di là di quanto essa stessa sospetti. Per un approfondimento sulla teoria fenomenologica dell'*ordine del cuore*, cfr. Scheler [1913] 2008; De Monticelli 2003, 2009.

unica e irripetibile. Questa specie di destinazione ontologicamente preordinata viene intesa nella tradizione filosofica, in particolare quella di matrice aristotelica, come *teleologia*. Non si tratta tuttavia di una *teleonomia*, come negli interi di prima specie, ovvero una destinazione predefinita, che deve (o dovrebbe) realizzarsi istanziando un preciso tipo (o specie) di ente. Si tratta piuttosto di un'essenziale *propensione* a sviluppare una propria identità personale, che rimane imprevedibile e non-replicabile⁴¹. Un ultimo punto deve essere chiarito, per evitare fraintendimenti. Perché vi sia auto-poiesi la condizione necessaria e sufficiente è che vi sia, come abbiamo visto, la capacità di autodeterminarsi attraverso delle scelte che hanno come loro fonte delle motivazioni proprie (bisogni, desideri, speranze, scopi, interessi, principi, etc.). Essa non richiede invece che vi sia una tensione unificante e unificata al compimento di una identità precisa e definita. Questa condizione appare piuttosto rara e si fonda su un ordine del cuore particolarmente maturo e consapevolmente orientato. In tal caso incontriamo persone totalmente dedite a un fine ultimo, in quanto chiamate integralmente in causa da una *vocazione*. In genere, invece, l'autodeterminazione passa attraverso un continuo processo di plasmazione⁴². A volte esso sembra semplicemente frutto di una volubile incoerenza; altre volte appare come il frutto di un percorso consapevole, che avanza per tentativi; altre volte ancora esso dipende dalla biografia di una persona che non ha potuto acquisire sufficienti competenze di alto livello. Esistono quindi diverse forme di auto-poiesi, che vanno da una volubilità radicale, priva di fondamenti, a una indefettibile autodeterminazione vocazionale. Esistono infine due tipi essenziali di auto-poiesi: una *individuale* e una *collettiva*. La prima, come ho già ampiamente descritto, è di tipo essenzialmente esistenziale. Attraverso di essa la persona determina la propria identità in relazione alle circostanze della sua vita. La seconda è invece l'effetto degli atti e delle azioni attraverso le quali un intero soggetto collettivo delinea

⁴¹ In questo senso, tutti gli enti esistenti hanno una propria *individuazione secondaria* (individuale), sebbene vi siano diversi gradi di differenziazione, a seconda del tipo di oggetto, o della specie di essere vivente. Tuttavia, solo l'essere umano sembra possedere una vera e propria *haecceitas*. Ci tengo a sottolineare che questa ipotesi ontologica non è mossa da alcuna esigenza di antropocentrismo assiologico. Alla possibilità intrinseca di sviluppare una propria *haecceitas* appare infatti connessa anche la possibilità di compiere il male, in tante e tali forme, che nessun altro essere vivente sembra in grado di concepire.

⁴² Husserl ([1936] 2015, "Appendice XXIV") scrive: "La domanda che l'io pone a sé stesso attraverso la sua autoconsiderazione riguarda ciò a cui esso in tutta la sua vita, che è una totalità di sforzi e un attivo realizzarsi, vuol giungere. La possibilità, o meglio: la possibilità attiva di compiere una simile considerazione fa parte dell'essenza fondamentale dell'uomo [...]. Il risultato dell'autoconsiderazione è l'unità di una rappresentazione anticipante di uno stile, in definitiva concordante, di attuazione [...]. L'anticipazione di uno stile attivamente possibile di esistenza, in quanto 'stile di vita' suo, in quanto stile che realizza 'ciò a cui egli propriamente vuol giungere', dà necessariamente come risultato la trasformazione di questa anticipazione in una volontà universale corrispondente che reggerà la sua vita futura" (pp. 509-510).

la propria identità particolare, in relazione alle vicende che lo riguardano. Attraverso la prima si delineano identità personali individuali uniche e irripetibili, come la mia, la tua, quella di Socrate, quella di Francesco di Assisi, quella di Hitler, etc. Attraverso la seconda si delineano identità collettive particolari uniche e irripetibili, come quella della mia famiglia, quella del tuo *clan*, quella dei cittadini di Atene del V secolo a.C., quella dei diversi Ordini francescani; quella della Nazione tedesca durante le vicende della prima metà del XX secolo. Vi è evidentemente una profonda relazione tra i due tipi di auto-poiesi, perché quella collettiva dipende, almeno in parte, da ciò che ogni persona desidera, o spera di essere. Nei soggetti collettivi quantitativamente ridotti ed emergenti in senso debole, l'auto-poiesi individuale ha in genere una influenza determinante su quella collettiva. Nei soggetti collettivi dotati di una complessa strutturazione e organizzazione normativa, questa influenza risulta meno significativa e addirittura, in certi casi, rischia di essere ribaltata. Le persone allora subordinano la loro autodeterminazione individuale al dinamismo auto-poietico della collettività. Non mancano poi casi diversi e particolari, dove, ad esempio, la forza di una auto-poiesi individuale diventa il volano per una auto-poiesi collettiva, anche in soggetti collettivi emergenti in senso forte⁴³.

(iii) *Costituzione di terza specie*

Definisco il processo di costituzione della *terza specie* come *etero-poiesi*. Seguendo la scelta terminologica argomentata al punto precedente, intendo per *etero-poiesi* ogni processo di costituzione che dipende *essenzialmente* dall'intervento di un fattore costituente esterno, che non rientra tra le parti dell'intero. Dipendere essenzialmente da un fattore costituente esterno significa che quest'ultimo non è accessorio, ma imprescindibile per la *creazione* dell'intero. Non si tratta semplicemente di un fattore esogeno che interviene su un processo di costituzione in atto, producendo in modo causale delle variazioni significative. Ad esempio, l'ibridazione naturale tra specie diverse, che avviene in determinate circostanze, o eventi particolari. Si tratta invece di un processo che *si fonda* sull'intervento di un fattore costituente esogeno, senza il quale la trasformazione ontologica non sarebbe possibile. Per questo motivo la costituzione etero-poietica è creativa, ma nel senso demiurgico del termine, configurandosi cioè come plasmazione e non come creazione *ex nihilo*. L'etero-poiesi plasma, o forgia, la materia, conferendogli nuove proprietà emergenti: le proprietà funzionali di un ingranaggio di metallo, le proprietà estetiche di una statua di marmo, etc. Gli interi di terza specie appaiono essenzialmente caratterizzati dalla pro-

⁴³ Ne sono un esempio tutte quelle profonde e radicali trasformazioni sociali, culturali, istituzionali e valoriali, che hanno avuto come loro fondamento l'emergere di una particolare identità personale, capace, nel bene, o nel male, di coinvolgere e orientare l'intera collettività.

fonda compenetrazione ontologica e dalla differenza onto-metafisica tra un substrato materiale e un sostrato qualitativamente emergente. La parte costituente vera e propria è l'artefice della poiesi (l'artigiano, l'artista, etc.). Attraverso il suo intervento (il suo lavoro, la sua opera creativa, etc.) egli rende il substrato parte costitutiva del sostrato. La legalità ontologica di questo processo dipende dal progetto che l'autore dell'etero-poiesi intende realizzare, per ottenere determinate proprietà ologiche (*primary kind*). Trattandosi di una creazione che avviene per mezzo della plasmazione di un substrato, in questa specie di intero non troviamo né composizione, né scomposizione. Di conseguenza, l'integrazione in questo tipo di intero non può essere di tipo compositivo, ovvero essa non può realizzarsi per mezzo dell'aggiunta di una nuova parte. Essa avviene piuttosto attraverso un intervento successivo alla costituzione dell'intero, con cui il demiurgo modifica la sua opera. Questo intervento si integra nell'intero nella misura in cui lo modifica, senza compromettere la sua identità emergente. Oltre questo limite, cioè oltre il limite ontologico e metafisico che delinea il dominio dell'intero precostituito, l'intervento poetico diventa una nuova etero-poiesi, che crea un nuovo intero di terza specie.

(iv) *Costituzione di quarta specie*

Definisco infine il processo di costituzione di *quarta specie* come *compositivo*. Da questo processo dipende la costituzione di tutti i tipi di interi composti, che si generano attraverso *rapporti di collegamento fondazionali* tra parti precostituite e indipendenti⁴⁴. Se la generazione di un ordine di unità superiore di quarta specie viene determinato dalle parti stesse che lo compongono, le quali si uniscono in modo autonomo, allora abbiamo una *composizione auto-costituente* (come quella di due atomi che strutturano una molecola in seno a un complessivo processo di costituzione ontogenetica), o una *composizione auto-poietica* (come quella di due persone che si uniscono sentimentalmente strutturando un ordine superiore di vita congiunta). Se invece la generazione avviene grazie all'intervento di un fattore esterno che unisce le parti tra loro, allora abbiamo una *composizione etero-*

⁴⁴ In relazione a questa specie di intero, possiamo recuperare la nozione husserliana di *rapporto di collegamento fondazionale* (Husserl [1900-1901] 2005b), che si realizza quando "certi contenuti indipendenti gli uni rispetto agli altri fondano nuovi contenuti come 'forme che li collegano' [...]. Ciò che unifica veramente ogni cosa, dovremmo dire propriamente, sono i rapporti di fondazione. Di conseguenza anche l'unità degli oggetti indipendenti si realizza solo mediante la fondazione. Dal momento che essi, in quanto indipendenti, non sono fondati gli uni negli altri, ciò che risulta è che essi stessi, e precisamente nel loro insieme, fondano nuovi contenuti che si dicono contenuti che conferiscono unità in rapporto ai membri fondanti, proprio in forza di questa situazione" (p. 69). Questa nozione si iscrive in una più ampia e generale analisi dei rapporti di fondazione (*Fundierung*), che rappresenta, a mio parere, un caposaldo fondamentale per comprendere le condizioni di esistenza e di identità di tutto ciò che possiede la proprietà di esser un intero.

poietica (come avviene nella Fecondazione in Vitro, o come può avvenire a livello sociale, quando le persone vengono unite da un'autorità superiore al fine di costituire un nuovo soggetto collettivo). Per fare ancora degli esempi, una banda di criminali, che nasce dall'iniziativa dei suoi membri e che si struttura organizzativamente in base alle regole che questi si impongono, corrisponde a un intero di quarta specie *auto-poietico*. Un violino che si costituisce attraverso la composizione di parti precostituite (le parti della cassa armonica, il manico, le corde, etc.), grazie all'intervento del liutaio, è un intero compositivo *etero-poietico*. Si noti che le suddette parti, il manico, il ponte, le corde, etc., sono a loro volta interi di terza specie. Negli interi di quarta specie l'integrazione appare essenzialmente di tipo compositivo. Essa avviene cioè per mezzo dell'inclusione di una nuova parte nella trama dei rapporti che già vincolano le parti costituenti dell'intero. *L'integrazione di quarta specie* può essere *auto-costituente*, se la nuova parte entra a far parte di un certo legame in modo naturale, compatibilmente alle possibilità o alle esigenze dell'intero, così come esse vengono determinate dalla sua caratterizzazione ontogenetica. Oppure può essere *auto-poietica*, se la nuova parte si unisce all'intero di propria iniziativa, interagendo direttamente con le sue parti costituenti. Infine può essere *etero-poietica*, se la nuova parte viene unita all'intero, in forza di un fattore, o di un agente esterno. *L'integrazione sociale di cui mi occupo in modo specifico in questa ricerca è di tipo compositivo e può svilupparsi sia in senso auto-poietico, che in senso etero-poietico*. Per altro, dato che nessuno può diventare autenticamente membro di un gruppo in modo del tutto passivo, nell'etero-poiesi compositiva troviamo sempre il condizionamento della dimensione auto-poietica.

Ricapitolando:

- Interi di prima specie: ontogenesi auto-costituente e *integrazione ontogenetica di tipo auto-costituente* (integrazione di prima specie)⁴⁵.
- Interi di seconda specie: auto-poiesi esistenziale e *integrazione esistenziale di tipo auto-poietico* (integrazione di seconda specie).
- Interi di terza specie: etero-poiesi creativa e *integrazione creativa di tipo etero-poietico* (integrazione di terza specie).
- Interi di quarta specie: (i) composizione auto-costituente e *integrazione compositiva di tipo auto-costituente*; (ii) composizione auto-poietica e *integrazione compositiva di tipo auto-poietico*; (iii) composizione etero-poietica e *integrazione compositiva di tipo etero-poietico*.

⁴⁵ L'innesto etero-poietico rimane generalmente incluso nell'integrazione auto-costituente, perché rimane ontologicamente dipendente dal processo di costituzione dell'intero che lo accoglie, o lo rigetta.

1.6. CLASSIFICAZIONE TIPOLOGICA DELLE PARTI

Dal momento che l'integrazione implica il divenir parte di un determinato intero e dal momento che esistono diverse specie di interi, che si differenziano in base a diversi tipi di processi di costituzione e a diverse forme di strutturazione intrinseca, esistono allora, come abbiamo visto, anche diversi tipi di integrazione. Ciascuno di questi implica un divenir parte, compatibilmente alla tipologia di parte costitutiva, costituente, o costituita, dell'intero chiamato in causa. Bisogna pertanto distinguere ontologicamente i diversi tipi di parti.

- *Parte mereologica*: definisco tale ogni frammento che appartiene alla composizione di tutto ciò che *non* possiede proprietà strutturali intrinseche, tali da poter essere considerato un aggregato, o un intero ⁴⁶.
- *Parte propria*: in continuità con la mereologia, definisco tale ogni parte che, appartenendo alla composizione di un aggregato, si distingue come *propria*, differenziandosi da tutto ciò che invece non partecipa all'ordine dei rapporti che determinano il fenomeno dell'aggregazione ⁴⁷.
- *Parte costituente*: alla luce dei fondamenti dell'ologia, definisco tale ogni parte che contribuisce alla fondazione esistenziale e identitaria di un intero. Le parti costituenti sono il fondamento (*ground*) ontologico dei loro interi di appartenenza ⁴⁸.
- *Parte costitutiva*: definisco tale quella particolare tipologia di parte costituente, che diventa tale attraverso il processo di costituzione dell'intero. Essa partecipa alla fondazione esistenziale e identitaria dell'intero solo grazie al fatto che l'intero stesso è il fondamento della sua esistenza e della sua individuazione funzionale. Gli interi di appartenenza sono il fondamento (*ground*) esistenziale e identitario delle loro parti costitutive ⁴⁹.
- *Parte costituita*: definisco tale ogni parte che, pur non essendo costituita, viene resa costituente, essenzialmente in forza del potere fondazionale emergente dell'intero a cui essa appartiene. Anche in questo caso, gli interi di appartenenza sono il fondamento (*ground*) esistenziale e identitario delle loro parti costituite ⁵⁰.

⁴⁶ Ad esempio, il frammento di un cumulo di macerie.

⁴⁷ Ad esempio, la persona che occupa una posizione in una fila, secondo una lista di attesa.

⁴⁸ Ad esempio, il socio fondatore di un *team* professionale.

⁴⁹ Ad esempio, un organo vitale all'interno dell'organismo vivente.

⁵⁰ Ad esempio, il cittadino di uno Stato. In questo caso il rapporto fondazionale tra l'intero e la parte non va inteso in senso causale, come se il primo sia la causa dell'esistenza della seconda. Infatti, è di tutta evidenza il fatto che la persona non necessita dello Stato per esistere, nel senso ontologico del termine. Il rapporto di fondazione va piuttosto inteso secondo la nozione husserliana di *Fundierung*: l'essere cittadino di una persona non sembra possibile se non in relazione all'esser Stato del suo collettivo di appartenenza. Pertanto, relativamente allo *status* di appartenenza ontologica che determina la proprietà in oggetto, lo Stato svolge il ruolo fondazionale.

Poiché, come ho già argomentato, l'integrazione riguarda solo ed esclusivamente gli interi, allora essa può comportare solo una di queste tre possibilità: diventare una nuova parte costituente, costitutiva o costituita. Per quanto riguarda poi l'integrazione specificatamente sociale, questa implica solo ed esclusivamente l'acquisizione dello *status* di parte costituente, o di parte costituita. La seconda possibilità si può realizzare solo in presenza di interi sociali emergenti in senso forte.

Inoltre, l'integrazione in un intero può implicare il fatto che la nuova parte occupi una posizione più o meno significativa, in relazione alla sua esistenza e alla sua identità.

Di conseguenza, al di là che essa diventi parte costituente, costitutiva o costituita, la nuova parte può assumere una delle seguenti proprietà:

- *Parte fondamentale*: definisco tale ogni parte di un intero che svolge un ruolo imprescindibile per la sua esistenza e/o identità⁵¹.
- *Parte centrale*: definisco tale ogni parte di un intero che svolge un ruolo significativo, ma non imprescindibile, per la sua esistenza e identità⁵².
- *Parte periferica*: definisco tale ogni parte di un intero che svolge un ruolo accessorio per la sua esistenza e identità⁵³.

Più il processo di integrazione ha successo, più la nuova parte ha la possibilità di svolgere un ruolo centrale all'interno del suo contesto di appartenenza. Al livello più alto di questo compimento essa diventa una parte fondamentale dell'intero. Al livello più basso, al di sotto del quale l'integrazione appare ontologicamente fallimentare, essa diventa una parte periferica. Se i posti per svolgere il ruolo di parte fondamentale possono essere limitati, compatibilmente alle caratteristiche ontologiche dell'intero, un ordine di unità superiore fortemente inclusivo è in grado di offrire per lo meno un ampio spettro di possibilità per acquisire un ruolo centrale all'intero delle sue dinamiche costituenti.

Infine, come vedremo meglio nella terza parte di questo lavoro, dedicata all'ontologia qualitativa, nel caso in cui l'integrazione non si compia in modo ontologicamente soddisfacente, la nuova parte può assumere una delle seguenti proprietà:

- *Parte isolata*: definisco tale ogni parte di un intero che appare integrata in esso in termini di appartenenza, ma non in termini di partecipazione. Essa fa cioè parte dell'organizzazione strutturale dell'intero e come tale

⁵¹ Ad esempio, la Costituzione diventa *parte costituente fondamentale* della trama normativa che costituisce uno Stato democratico; oppure l'apparato radicale è *parte costitutiva fondamentale* di molte specie vegetali.

⁵² Ad esempio, la Magistratura svolge un ruolo *centrale* per il buon funzionamento dell'intero apparato istituzionale, così come centrale diventa la funzione che svolgono i polmoni nell'organismo umano.

⁵³ Ad esempio, un'apprendista svolge un ruolo *periferico* all'interno di un'organizzazione professionale, così come periferica appare la funzione che svolge il dito di una mano in relazione all'organismo nella sua interezza.

gode dei benefici che tale appartenenza garantisce. Tuttavia la sua posizione non le consente di svolgere alcun ruolo minimamente significativo, nemmeno accessorio, in seno alle dinamiche costituenti dell'intero⁵⁴.

- *Parte esclusa*: definisco tale ogni parte di un intero che appare integrata in esso in termini di partecipazione, ma non in termini di appartenenza. Essa viene cioè sfruttata dall'intero, al punto da svolgere perfino un ruolo significativo per la sua esistenza, ma non gode di un posizionamento all'interno di esso, tale da poter beneficiare di un reale *status* di appartenenza, con tutti i possibili benefici conseguenti⁵⁵.

Isolamento ed esclusione sono i due aspetti fondamentali dell'emarginazione, sia che essa venga intesa in termini generali, come possibile condizione ontologica di una parte in seno a un intero, sia che essa venga intesa in termini più specifici, come possibile condizione ontologico-sociale di una persona in seno a un collettivo. La somma delle due delinea una condizione di totale rigetto della parte, cioè di una rottura radicale dei rapporti con l'intero. Ricapitolando, un'*integrazione sufficiente* consente di diventare parte costituente, costitutiva o costituita di un intero, in modo da svolgere in esso per lo meno un ruolo periferico. Un'*integrazione apprezzabile* consente invece alla parte di svolgere un ruolo centrale. Infine in un'*integrazione ottimale* la parte viene messa nelle condizioni di svolgere un ruolo fondamentale, in seno alle dinamiche più significative per l'esistenza e l'identità dell'intero. Diversamente, l'integrazione risulta fallimentare. Tale fallimento pone la parte isolata o esclusa nella condizione di *vulnerabilità ontologica* propria di un corpo estraneo.

1.7. PROPRIETÀ ONTOLOGICHE INTRINSECHE

È possibile individuare in diverse specie di interi diverse caratterizzazioni ontologiche, che sono tali in quanto *intrinsecamente connesse ai loro rapporti di collegamento fondazionali*. Esse possono svolgere un ruolo in favore, o contro, i processi di integrazione. Ci sono, come vedremo, tanto rapporti di collegamento fondazionali le cui caratteristiche non favoriscono la costituzione di *nuovi momenti di unità* e dunque l'integrazione di nuove parti, quanto rapporti che invece strutturano contesti più favorevoli a tali processi, proprio in forza delle loro proprietà intrinseche.

⁵⁴ Ad esempio, un organo artificiale trapiantato in un organismo vivente, che non viene rigettato ma che tuttavia non riesce a svolgere alcuna funzione utile all'organismo stesso. Oppure, una persona che gode dello *status* di membro all'interno di un gruppo, ma che non può svolgere alcun ruolo in esso, essendo esclusa da tutti i processi decisionali e dalle conseguenti forme di *agency* collettiva.

⁵⁵ Ad esempio, in molti contesti sociali lo schiavo veniva considerato una risorsa umana imprescindibile, pur non godendo della maggior parte dei diritti fondamentali, al pari degli altri cittadini.

Anzitutto mi sembra importante chiarire la nozione di *proprietà ontologica intrinseca*, per distinguerla da altri tipi di caratteristiche che possono appartenere a un intero in modo essenziale, o accidentale. Mentre una proprietà essenziale caratterizza in modo necessario un intero, tale che esso non potrebbe esistere ed essere ciò che è, senza di essa, una proprietà accidentale può appartenere o meno all'intero, senza che ciò influisca in alcun modo su di esso, sia a livello esistenziale, sia a livello identitario⁵⁶.

Osservando il processo di costituzione di un intero possiamo rintracciare sia proprietà essenziali, sia proprietà accidentali. Ad esempio, nell'auto-costituzione di un ente naturale, come un esemplare della famiglia dei felidi, il leone, troviamo una serie di processi ontogenetici che appaiono essenziali, nel senso che risultano necessari affinché l'esemplare giunga al suo pieno sviluppo. Ciò consente a ogni singolo leone di essere ed esistere come esemplare di una certa specie. Si verificano poi circostanze accidentali, che possono condizionare tale processo: come il fatto che il leone perda la madre prematuramente, oppure venga catturato e imprigionato in uno zoo. L'essere orfano, o l'essere catturato, sono proprietà di tipo biografico che non caratterizzano intrinsecamente il modo di essere del nostro esemplare. Tuttavia, poiché i processi di costituzione degli enti e delle entità di taglia media non sono impermeabili al mondo esterno, sussiste un'intrinseca correlazione tra la loro teleonomia essenziale e la loro biografia contingente. Da tale correlazione può dipendere la determinazione di alcune proprietà che diventano vere e proprie caratterizzazioni intrinseche del processo di costituzione che rende possibile l'esistenza e l'identità dell'intero. Tali proprietà non vengono cioè predeterminate ontogeneticamente, ma la predeterminazione ontogenetica dell'intero fa sì che, al compiersi di determinate circostanze, tendenzialmente esse lo caratterizzino. In altre parole, dato il verificarsi di determinate tipologie di eventi contingenti, le proprietà essenziali dell'intero fanno sì che *tendenzialmente* esso acquisisca determinate proprietà ontologiche. Alcune possono essere più volubili e quindi apparire o scomparire, al verificarsi di determinate circostanze, altre possono invece sedimentarsi in modo da caratterizzare stabilmente l'intero (*habitus*). L'*habitus* racchiude precisamente una o più proprietà sedimentate nel mondo di essere dell'intero, in seguito alle sue vicende biografiche. Così, se la proprietà di essere orfano del leoncino rimane estrinseca e contingente, il correlato sviluppo di una particolare capacità adattiva all'ambiente, senza la quale l'esemplare non potrebbe raggiungere l'età adulta, diventa una sua caratteristica intrinseca. Ugualmente, se il divenire un leone cresciuto in cattività è una proprietà estrinseca e accidentale, l'essere un esemplare con deboli capacità adat-

⁵⁶ Sul dibattito ontologico-metafisico intorno al tema delle *proprietà*, cfr. Russell [1912] 2018; Williams [1952-1953] 2018; Carrara *et al.* 2021, pp. 123-144. Per un'introduzione alla storia di questo dibattito, cfr. Galluzzo 2011, pp. 55-114.

tive a un *habitat* ostile, che non garantisce il facile reperimento di risorse, diventa una caratterizzazione intrinseca al modo di essere di questo esemplare. Questo *habitus* di proprietà ontologiche, può essere in buona parte prodotto dai condizionamenti esterni, nella misura in cui l'intero detiene capacità limitate di autodeterminazione, oppure può dipendere prevalentemente dagli atti auto-poietici con cui l'intero si interfaccia alle sue vicende biografiche. Si pensi a come, nel caso dell'essere umano, determinate circostanze contingenti (familiari, sociali, economiche, culturali, etc.) determinino la costituzione per lo più passiva di determinati tipi di indole caratteriale (flemmatica, mite, collerica, associale, etc.). Pur essendo caratterizzazioni sulle quali la persona può lavorare auto-poieticamente, queste rimangono vere e proprie sedimentazioni ontologiche. Contemporaneamente, può sortire lo stesso effetto anche una concatenazione di atti scelti e consapevoli con cui la persona delinea attivamente un proprio stile di vita, di linguaggio, di comportamenti, etc. La personalità, cioè l'insieme delle proprietà ontologiche stabili, è un tratto distintivo dell'intero essere personale, in cui troviamo tanto le sedimentazioni passive (*habitus personale*), quanto quelle attivamente determinate (*stile personale*)⁵⁷. Fatte queste doverose premesse, supportate da esempi chiarificatori, ritengo possibile e legittimo differenziare questa tipologia di proprietà con la seguente definizione: una *proprietà ontologica* è una proprietà che caratterizza in modo intrinseco e non contingente il modo di essere di un intero, essendo il suo processo di costituzione passibile di condizionamenti accidentali, provenienti dall'ambiente esterno. Tale proprietà può caratterizzare sia l'ordine strutturale dell'intero, cioè i rapporti tra le sue parti costituenti (*proprietà ontologica intrinseca*), sia la sua caratterizzazione globalmente emergente (*proprietà ologica*)⁵⁸. Per restringere il campo agli interi di quarta specie, in cui è possibile indagare i processi di integrazione sociale, notiamo, ad esempio, che a ognuno di essi appartiene la caratteristica essenziale di dipendere da un certo rapporto di collegamento tra le parti. Allo stesso tempo, possiamo anche trovare in ognuno di essi diversi gradi di unità tra le parti, che presentano diverse proprietà ontologiche. Quest'ultime possono avere una matrice interna, auto-poietica, se dipendono da ciò le parti intendono realizzare con il loro rapporto, e una esterna, che dipen-

⁵⁷ Pur essendo prevalentemente passivo, l'*habitus* rimane sempre personale e non sub-personale, perché, come sostiene De Monticelli (2003, 2009), dove vi è un essere umano personale vi è sempre una correlazione intenzionale e, dove vi è una correlazione intenzionale, vi è pur sempre un minimale ruolo costituente della coscienza. Anche nelle dinamiche più istintuali possiamo cioè rintracciare un livello basilare di *risposte personali*, perché la soggettività umana è intrinsecamente personalizzata e, quindi, ogni suo tipo di esperienza intenzionale rientra nell'ambito delle esperienze dell'intero essere personale.

⁵⁸ Nell'esempio precedente della personalità, l'*habitus* è tendenzialmente una sedimentazione di proprietà ontologiche strutturali, mentre lo *stile* appare tendenzialmente determinato da una concatenazione di proprietà ontologiche emergenti.

de invece da fattori contingenti. Anche i rapporti di collegamento fondazionali di tipo sociale possiedono una serie di proprietà intrinseche che *tendenzialmente* determinano una certa caratterizzazione dei loro interi. L'avverbio *tendenzialmente* deve essere evidenziato per sottolineare come la caratterizzazione ontologica non determini una rigidità e una ripetitività qualitative assolute, quanto piuttosto *un modo di essere della relazione tra le parti che tende a configurare e a custodire una certa fisionomia dell'intero nella variabilità delle circostanze fattuali*. Come dicevo, ci sono proprietà ontologiche che, caratterizzando in modo intrinseco e duraturo i diversi ordini di unità sociale, possono condizionare in modo significativo la loro capacità di integrazione. Mi soffermo ora su quelle che hanno maggior rilevanza in questo senso.

Alcune delle proprietà che intendo evidenziare riguardano i rapporti di collegamento fondazionali tra le parti di un intero, alcune riguardano invece l'intero e il rapporto che esso può intrattenere con le sue parti. Per quanto riguarda le prime, propongo l'analisi delle seguenti caratterizzazioni intrinseche: (i) *staticità vs dinamicità*; (ii) *stabilità vs instabilità*; (iii) *impermeabilità vs permeabilità*. Per quanto riguarda le seconde, propongo l'analisi delle seguenti caratteristiche: (iv) *rigidità vs flessibilità*; (v) *dipendenza quantitativa vs indifferenza quantitativa*.

(i) *Staticità ontologica vs dinamicità ontologica*

- Ricontriamo un'intrinseca *staticità* quando nel rapporto di collegamento tra le parti costituenti il dinamismo dell'interazione risulta assente o ridotto, al punto tale da non rappresentare un aspetto rilevante per il suo compimento. In generale possiamo trovare questa caratterizzazione in interi che appartengono alla regione degli oggetti materiali, dove i rapporti di collegamento fondazionali sono prevalentemente di tipo strutturale e coinvolgono parti inanimate. Un esempio emblematico lo troviamo nel rapporto di collegamento tavola-gambe che costituisce in genere l'intero-tavolo.
- Troviamo invece un'intrinseca *dinamicità* quando il dinamismo dell'interazione tra le parti assume un ruolo rilevante nell'economia del loro rapporto di fondazione ontologica. In generale possiamo trovare questa proprietà in interi appartenenti alle regioni ontologiche della fisica, della biologia e delle entità sociali. In questi ambiti i rapporti di collegamento fondazionali tra le parti dipendono in molti casi dalla loro capacità dinamica di combinazione, interazione, modificazione e comunicazione.

La differenza essenziale degli *interi sociali* consiste nel fatto che il dinamismo relazionale delle loro parti costituenti non dipende dal funzionamento di processi causali, ma dalla *agency* almeno in parte consapevole e motivata dei membri-persona. Attraverso il proprio atto di assenso (*fiat*), più o meno esplicito, più o meno consapevole, gli individui si predispongono a sentire, pensare e agire come *parti relativamente non-indipendenti*

di un gruppo. A differenza degli interi statici, gli interi dinamici appaiono *tendenzialmente* più predisposti a sopportare fluttuazioni e accogliere integrazioni, senza smarrire la loro coesione e senza compromettere i momenti di unità, che rappresentano il nucleo fondamentale della loro costituzione ontologica e della loro individualizzazione.

Al tempo stesso, essendo animati internamente da un rapporto dinamico tra le parti costituenti, i loro rapporti di fondazione ontologica sembrano *tendenzialmente* più esposti al rischio di infrazione. In altre parole, se da un lato il dinamismo delle parti e dei loro rapporti di collegamento consente agli interi una maggiore capacità di adattamento ai mutamenti, soprattutto quelli dipendenti da fattori esterni (ad es. di tipo ambientale, come nel caso degli organismi viventi, o di tipo sociale, come nel caso dei soggetti collettivi), d'altro lato esso li espone maggiormente al rischio di un cambiamento radicale.

Il punto interessante da sottolineare è il fatto che queste caratterizzazioni ontologiche, come anche tutte quelle che seguono, dipendono in modo intrinseco dalla tipologia di rapporto che fonda l'intero, la quale appare a sua volta intrinsecamente connessa alle caratteristiche essenziali delle parti coinvolte. Per questa ragione, qualsiasi tentativo di costringere eccessivamente il dinamismo dei rapporti sociali tra esseri umani, entro gruppi governati da regole (leggi, norme, proibizioni, etc.) di controllo e di conservazione oppressive, o il tentativo di ridurre al minimo le differenze e la variabilità dei rapporti tra i membri-persona, risultano progetti estremamente problematici, prima di tutto dal punto di vista strettamente ontologico. Questa criticità *in rebus* si palesa nel fatto che l'eccessiva costrizione nei confronti del dinamismo auto-poietico delle persone richiede l'uso della forza, per essere istituito, e della violenza, per essere garantito. Questa pratica non si scontra allora solo con la questione morale, legata al valore e alla custodia della libertà individuale delle persone, ma anche con *vincoli di natura ontologica*, che risultano iscritti nella legalità delle relazioni sociali tra esseri viventi essenzialmente protesi a interagire liberamente, secondo ordini motivazionali propri⁵⁹. Infatti, maggiore è il tentativo di minimizzare l'impatto imprevedibile dato dal dinamismo spontaneo delle persone, minore risulta il loro coinvolgimento attivo e creativo e maggiore la loro tendenza a svincolarsi. Un'eccessiva stretta normativa può creare quindi maggior stabilità strutturale, ma rischia di ridurre i processi di integrazione a meri processi di inclusione. Si crea di conseguenza un disequilibrio tra condizioni di appartenenza e possibilità di partecipazione, con la conseguente proliferazione di membri inclusi, ma isolati. In genere, gli interi dinamici appaiono più predisposti a integrare nuovi membri.

⁵⁹ Sul tema dei *vincoli* e delle *essenze*, intese appunto come vincoli possibili di variazione, o co-variazione, entro i quali ritroviamo le condizioni di possibilità ontologica per il darsi di un certo *oggetto*, cfr. De Vecchi 2017, 2020a; De Monticelli 2018a.

(ii) *Stabilità ontologica vs instabilità ontologica*

- Gli interi caratterizzati da *stabilità ontologica* sono quelli in cui il rapporto di fondazione tra le parti, statico o dinamico che sia, non sembra *tendenzialmente* soggetto per sua natura a fluttuazioni. Più il rapporto di fondazione ontologica risulta stringente, come nel caso di *parti co-dipendenti*, che intrattengono rapporti di reciproca compenetrazione fisica, o come nel caso di rapporti di collegamento sociali, capaci di attenuare o contenere al meglio l'eccentricità delle *parti relativamente non-indipendenti*, più l'intera struttura emergente risulta ontologicamente stabile⁶⁰. *La stabilità non va confusa con la staticità*. Infatti possiamo distinguere diversi gradi di stabilità anche all'interno di interi dinamici. Si pensi ad esempio alla differente stabilità che caratterizza tendenzialmente un *clan* e uno Stato. Questa differenza dipende dalla diversa natura dei loro vincoli di fondazione. Il vincolo sentimentale o affettivo proprio dei membri di un *clan* sembra soggetto *per sua natura* a maggiori fluttuazioni rispetto ai vincoli istituzionali che uniscono i cittadini. Quest'ultimi infatti non dipendono dalla volubile propensione delle persone, ma da norme il cui rispetto viene garantito dalla collettività nella sua interezza, per mezzo del potere politico e istituzionale conferito per rappresentanza alle parti che svolgono ruoli e compiti di governo. Inoltre, l'innesto dei rapporti di collegamento interpersonali e sociali in seno a una tessitura più ampia e stringente di vincoli normativi emergenti può conferire loro una maggiore stabilità.
- Gli interi caratterizzati da *instabilità ontologica* sono invece quelli in cui il rapporto di fondazione tra le parti appare *tendenzialmente* soggetto per sua natura a fluttuazioni che possono compromettere la loro unità.

⁶⁰ Il concetto di *eccentricità* identifica la proprietà essenziale propria di ogni possibile tipologia di parte costituente che, per sua natura, non si lascia integralmente determinare da un solo, unico ed esclusivo rapporto di dipendenza. La parte in questione tende cioè a riposizionarsi in una pluralità di rapporti differenti. Maggiore è il suo grado di eccentricità, maggiore è la spinta centrifuga che essa contrappone alla forza centripeta dei vincoli che la riguardano. Ad esempio, l'appartenenza e la partecipazione dei membri-persona richiedono un assenso e si dispiegano in una concatenazione di atti che chiamano in causa una straordinaria pluralità di ragioni (interessi, motivazioni, desideri, valori, etc.), le quali non sono strettamente riducibili a quanto prescritto dal vincolo che le unisce. Per questo motivo l'eccentricità appare come una proprietà ontologica che caratterizza fortemente la differenza antropologica. È interessante notare come questa stessa nozione occupi un ruolo centrale e fondamentale nell'antropologia filosofica di Plessner (2010), al punto da configurarsi come un vero e proprio tratto distintivo dell'essere umano. Per certi versi questa intuizione è affine a quella che ispira e orienta anche l'antropologia filosofica di Scheler ([1928] 2013). Qui la nozione di *eccentricità* si declina in termini di trascendenza del posizionamento ontologico-esistenziale dell'essere umano, rispetto alla sua mera immanenza empirica, fisica e materialista. Anche nell'antropologia di Stein ([1932] 2000), infine, la configurazione della persona come coscienza (polarità noetica) profondamente toccata dalla dimensione della trascendenza rappresenta la differenza ontologica della natura umana. Su questo tema, cfr. Pansera 2007.

Nel caso dei soggetti collettivi umani, l'instabilità dell'intero sembra essenzialmente connessa a una spiccata eccentricità delle loro *parti*, che, pur essendo *relativamente non-indipendenti*, tendono a contrapporsi alla spinta centripeta prodotta dai loro rapporti di collegamento. Come la stabilità non va confusa con la staticità, così *l'instabilità non va confusa con la dinamicità*. Infatti possiamo distinguere diversi gradi di instabilità anche all'interno di interi statici. In ogni caso, maggiore è la spinta delle forze centrifughe, più la struttura complessiva appare precaria. In termini molto generali, interi intrinsecamente più stabili e quindi più predisposti a reggere eventuali fattori destabilizzanti sembrano dotati di maggiori risorse per sopportare e supportare l'integrazione di nuove parti⁶¹.

Combinando questa proprietà a quella precedente, possiamo affermare che i contesti sociali meglio predisposti all'integrazione sociale dei propri membri, o di persone provenienti dall'esterno, sono quelli che riescono a coniugare stabilità e dinamicità strutturale. All'opposto, troviamo quei soggetti collettivi che, proprio attraverso la caratterizzazione statica dei loro rapporti strutturali, appaiono più instabili, cioè meno resilienti in rapporto a possibili eventi destabilizzanti.

(iii) *Impermeabilità ontologica vs permeabilità ontologica*

- *L'impermeabilità ontologica* è una caratteristica intrinseca propria di quegli interi in cui i rapporti fondazionali non sono ontologicamente predisposti a farsi influenzare da fattori esterni. Per quanto i soggetti collettivi umani non possano mai essere interi pregnanti, anch'essi possono essere intrinsecamente caratterizzati da un certo grado di impermeabilità. Si pensi ad esempio a un soggetto collettivo come la *setta*. Nonostante si tratti di un tipo di intero sociale costituito da membri-persona, che per loro natura sono tendenzialmente eccentrici, quest'ultimi vengono vincolati tra loro da legami che tentano invece di istituire la massima spinta centripeta. Questa si genera attraverso una netta separazione tra *noi* e *gli altri*. Soggetti collettivi come le sette tentano di mantenere un elevato grado di impermeabilità, limitando al minimo l'interferenza di eventuali fattori sociali costituenti esogeni. La segretezza dei rapporti tra i membri e la ritualità con cui vengono rinsaldati i loro vincoli hanno precisamente la funzione di marcare una distanza tra il gruppo e il mondo esterno. Inoltre la coesione dei membri si basa sulla condivisione di valori e di credenze che non ammettono obiezioni o punti di vista differenti. La mancanza di un dialogo con l'esterno e di un *polemos* interno sembrano

⁶¹ Ad esempio, una coppia fondata su un forte legame sentimentale, da cui dipende anche un alto grado di unità sociale, sembra più predisposta ad accogliere un nuovo membro, senza che tale estensione ne comprometta l'unione. Infatti, maggiore è l'intensità del legame sentimentale, minore è la spinta centrifuga generata dalla tensione eccentrica delle parti coinvolte. Minore è la spinta centrifuga, più le parti sono tendenzialmente protese a custodire il loro vincolo, nella fluttuazione degli eventi.

le conseguenze più evidenti di un gruppo sociale tendenzialmente impermeabile. L'impermeabilità insomma si difende e si manifesta in una serie di strategie collettive (suggerzioni, ritualità, forme di appagamento emotivo, minacce, ricatti, etc.) volte a ridurre ai minimi termini l'autonomia personale delle parti e la loro possibilità di intessere interazioni sociali diversificate. Questa proprietà condiziona fortemente le possibili forme di integrazione. Essa sembra in genere funzionale alla stabilità, tuttavia denuncia in molti casi proprio un elevato rischio d'instabilità. Nell'esempio della setta, l'impermeabilità appare infatti come il frutto di una serie di strategie fondazionali atte a creare condizioni intrinseche di autoconservazione dell'intero, in contrapposizione all'eccentricità essenziale delle sue parti costituenti. L'impermeabilità dei rapporti di collegamento di una setta risponde precisamente all'esigenza di fondare un intero capace di resistere alla sua stessa criticità ontologica, in quanto soggetto collettivo fortemente omologante e oppressivo. In relazione ai processi di integrazione risulta interessante notare come l'impermeabilità rappresenti in genere una caratteristica che li ostacola. La chiusura dell'intero su sé stesso si traduce in una riduzione dei rapporti con l'esterno, che viene adottata per ridurre al minimo possibili fattori di disturbo e forme di contaminazione destabilizzanti. Non c'è possibilità di accoglienza per soggetti *pericolosamente* eccentrici, cioè portatori di valori, interessi e idee diverse da quelle che garantiscono l'unione del gruppo. Le poche persone ammesse non vengono propriamente integrate, perché la loro *inclusione* esige la rinuncia alla loro inalienabile sovranità individuale, in favore di un'*inclusione fusionale* con gli altri membri del collettivo. Questo discorso ci riporta ancora una volta a un ambito di indagine molto rilevante, in ordine alla comprensione dei fenomeni sociali, che riguarda la loro *ontologia qualitativa*. Per quanto riguarda l'integrazione, essa può essere sintetizzata nella seguente tesi: *non tutti i momenti di unità che annettono una nuova parte all'intero possono essere considerati buoni esempi di integrazione. Il dover essere ontologico-qualitativo, tanto della persona, quanto del collettivo, definisce il criterio di valutazione assiologico-qualitativa dell'integrazione sociale*⁶². Quando *il dover essere* non viene rispettato, allora abbiamo una violazione della legalità ontologico-qualitativa, che può riguardare le parti costituenti, l'intero, o entrambi⁶³.

⁶² Tratto il tema dell'*ontologia qualitativa* nella terza parte di questo lavoro, articolandola in un duplice senso: il primo riguarda la legalità essenziale che consente a un certo tipo di entità sociale x di essere compiutamente tale, il secondo riguarda la legalità essenziale che consente a un certo tipo di entità sociale x di essere compiutamente tale compatibilmente alla legalità ontologica della persona umana che la abita.

⁶³ Il male, a mio parere, denuncia sempre una cattiva relazione con la realtà. La matrice di questa cattiva relazione non è tanto e solo una mancanza di razionalità, quanto piuttosto una mancanza di sensibilità, che raggiunge il suo apice quando la persona approda a uno stato di insensibilità assiologica. Sono molti i fattori che possono concorrere

- La *permeabilità ontologica*, al contrario, è una proprietà intrinseca che caratterizza la strutturazione di interi *aperti*, cioè ontologicamente predisposti a interagire con l'esterno. In questo caso, i rapporti di collegamento fondazionali tra le parti non solo non temono le contaminazioni esterne, ma si alimentano di queste. L'apertura verso l'esterno li rafforza, accentuando il grado di appartenenza e il livello di partecipazione delle loro parti costituenti. Questa caratteristica appartiene in genere a quei soggetti collettivi che fondano le loro condizioni di esistenza e di identità sul contributo unico e irripetibile delle persone che li compongono. Si pensi a un *team* professionale, in cui il contratto collettivo tra le parti richiede che ciascuna agisca nel modo più libero e creativo possibile, in vista della realizzazione del massimo profitto aziendale. Questo esempio ci presenta un intero sociale che si colloca agli antipodi rispetto alla setta, poiché le sue parti, pur essendo vincolate le une alle altre da un impegno congiunto di tipo contrattuale, vengono incentivate a fare leva sulle proprie risorse personali. In una simile tipologia di soggetto collettivo l'integrazione delle persone sembra molto meno problematica, almeno dal punto di vista ontologico, poiché non limita la loro autonomia, sacrificando la loro unicità personale. Al contrario, il *team* chiede ai suoi membri di dare il loro contributo, ciascuno secondo il proprio stile e in modo da valorizzare al meglio i propri talenti. La sfida più difficile per questa tipologia di interi diventa quella di mantenere il giusto equilibrio tra la stabilità dei vincoli strutturali e l'autodeterminazione variabile delle parti.

(iv) *Rigidità ontologica vs flessibilità ontologica*

- Usando i termini *rigidità* e *flessibilità* in senso ontologico non faccio più riferimento, come nei casi precedenti, ai rapporti orizzontali di collegamento tra le parti, ma al rapporto verticale che vincola l'intero alle sue parti costituenti e viceversa. In linea generale ho evidenziato più volte come vi sia un'intrinseca connessione tra le parti e l'intero, nella misura in cui i rapporti tra le prime, in quanto momenti di unità del secondo, siano di fatto il suo fondamento ontologico. Ho anche sottolineato come vi siano diverse tipologie di rapporti di fondazione (esistenziale, identitario, etc.), da cui deriva una certa tipologia di relazione tra il sostrato co-

alla determinazione di questo stato e non mi sembra questo il luogo per poter esaminare in profondità un tema così vasto e importante. Possiamo tuttavia accennare al fatto che una delle primissime dimensioni in cui appare questo processo di perdita di sensibilità è la relazione con l'altro. Gli altri esseri umani vengono percepiti come entità spersonalizzate, cioè mere entità oggettuali, catalogabili come utili o inutili a uno scopo, piacevoli o sgradevoli in ordine al proprio appagamento personale, etc. Sullo sfondo di questa spersonalizzazione dell'altro troviamo una personalità assiologicamente dormiente, o addirittura una personalità tendenzialmente predisposta al male, a causa di un profondo disordine nella sua dimensione del *sentire*. Su questo tema, cfr. De Monticelli 2003, 2009.

stituente e la struttura emergente. Questa relazione verticale, da un lato vincola l'esistenza e l'identità dell'intero alle sue parti costituenti, dall'altro consente all'intero di esercitare su di esse un contro potere causale, (ad es. di tipo normativo, come nel caso delle leggi di uno Stato). Ora, *la rigidità e la flessibilità ontologica degli interi riguardano precisamente la loro proprietà ontologica di essere più o meno sensibili ai cambiamenti e alle fluttuazioni che avvengono nei rapporti tra le loro parti*. In un intero rigido una modificazione nelle caratteristiche del suo vincolo di fondazione comporta un cambiamento della sua identità emergente. La rigidità è quindi una proprietà ontologica che caratterizza *tendenzialmente* gli *interi emergenti in senso debole*. Se il sentimento che lega i due *partner* di una coppia perde di intensità e si trasforma (ad es. in un legame di amicizia), allora la coppia si smembra, o cambia identità, diventando altro (ad es. una coppia di amici). Mi sembra interessante sottolineare che la rigidità ontologica dell'intero rivela una dipendenza diretta dell'ordine di unità emergente rispetto al suo rapporto di fondazione. *Tendenzialmente*, interi ontologicamente rigidi non rappresentano un contesto favorevole all'integrazione di nuovi membri, in quanto ogni *nuovo momento di unità* potrebbe avere ripercussioni sui loro rapporti di fondazione e quindi sulla loro stessa stabilità esistenziale e identitaria ⁶⁴.

⁶⁴ Nel caso della coppia, in genere l'integrazione di un nuovo membro non appare sostenibile. Pensiamo che cosa accade di solito quando un terzo individuo tenta di entrare a far parte della relazione amorosa tra due partner, tramite l'instaurazione di un rapporto sentimentale con uno di essi. Essendo incompatibile con il noi-coppia, la relazione con una parte terza non può integrarsi e deve rimanere clandestina. Per questo motivo la maggior parte delle relazioni extraconiugali restano segrete, oppure distruggono la coppia. Diventa inoltre molto complicato, se non impossibile, per la parte che intrattiene due relazioni, una coniugale e una extraconiugale, vincolarsi con entrambi i partner, dando vita allo stesso tempo a due soggetti collettivi con una propria struttura di vita emergente. Così, uno dei due rimane il coniuge con cui continuare a costruire insieme una famiglia e l'altro il partner di un rapporto disimpegnato, che non può diventare un vero e proprio vincolo fondazionale. La criticità di questa situazione dipende dal fatto che la relazione occasionale infrange il vincolo di reciproca fedeltà su cui si regge il rapporto di collegamento fondazionale del soggetto collettivo familiare. In certi casi, come sappiamo, la violazione è fugace e non ha ripercussioni significative, in altri casi può invece coinvolgere tante e tali risorse da rendere impossibile il mantenimento del vincolo coniugale. Al di là di questo esempio e in un senso più generale, il *tradimento* rappresenta una delle più diffuse e più gravi violazioni sociali. Esso non è solo una violazione di carattere morale, ma anche una vera e propria *violazione di carattere ontologico che mina la stabilità sociale dei collettivi*. Colui che tradisce impegni, promesse, accordi, mina i fondamenti del suo stesso mondo. Egli contribuisce infatti ad alimentare un ambiente in cui individualismo e superficialità assiologica rendono sempre più problematica la costituzione di legami duraturi e affidabili, progetti sociali credibili e perfino piani di sviluppo economico e politico coerenti e futuribili. L'antidoto non può essere che un'educazione che miri a rendere consapevoli le persone del valore fondamentale dei vincoli sociali e quindi del profondo senso di responsabilità che occorre maturare, prima di istituire qualsiasi tipo di rapporto di collegamento fondazionale. Soprattutto quelli da cui dipende la buona esistenza di altre persone e il bene comune dell'intera collettività.

- La *flessibilità ontologica* riguarda invece interi la cui stabilità e identità appaiono meno sensibili alle fluttuazioni interne. In questo caso sussiste un legame meno stringente tra le parti costituenti, con le loro relazioni, da un lato, e le condizioni di esistenza e identità dell'intero, dall'altro. Sempre restando nel campo degli interi sociali, possiamo trovare esemplari di questo genere in diverse tipologie di soggetti collettivi comunitari, come ad esempio i *clan* familiari, o i *clan* amicali. Pur essendo unificati da un forte sentimento reciproco tra le loro parti costituenti, queste tipologie di soggetti collettivi possiedono per loro natura una maggiore *flessibilità ontologica* rispetto alla coppia. Anzitutto essi non sono rigidamente vincolati al numero delle parti, perché in genere i *clan* possono essere composti da molti membri, senza che tale estensione comprometta le loro condizioni di esistenza e di identità. Inoltre, all'interno del *clan* possono trovare cittadinanza diverse tipologie di rapporti. Ad esempio, alcuni membri possono essere legati da un rapporto sentimentale esclusivo, senza che ciò li estrometta dal gruppo. Molti *clan* sono infatti costituiti da membri singoli, coppie e famiglie. Nel *clan* viene quindi tollerata una maggiore varianza quantitativa e qualitativa, che ci autorizza in genere ad attribuirgli una maggiore *flessibilità ontologica*. Bisogna fare attenzione a non confondere questa proprietà con altre caratterizzazioni ontologiche di tipo fondazionale, sebbene vi possa essere tra queste una stretta correlazione. Pensiamo ad esempio alla proprietà ontologica della *permeabilità*. Ci possono essere *clan* molto chiusi e *clan* più aperti e questo dipende, come abbiamo visto, dalle caratteristiche ontologiche dei loro rapporti fondazionali. Se questi esigono un elevato senso di appartenenza e si configurano come un vero e proprio rapporto esclusivo (*o noi, o gli altri*), allora il *clan* diventa un soggetto collettivo tendenzialmente impermeabile, pur essendo portatore di una proprietà ontologica come la flessibilità. Ne sono un esempio i *clan* mafiosi che, in genere, sono soggetti collettivi dotati di flessibilità, benché intrinsecamente impermeabili. Infatti essi possono variare molto, sia in termini quantitativi, sia per la tipologia di soggetti coinvolti, ma restare al tempo stesso fortemente impermeabili, in quanto contrapposti al mondo esterno e a contaminazioni che non riconoscono la legittimità dei loro parametri di appartenenza.

(v) *Dipendenza quantitativa vs indifferenza quantitativa*

- Gli interi quantitativamente limitati sono quelli in cui la configurazione di una determinata *primary kind* risulta *tendenzialmente* vincolata a un certo numero di possibili connessioni, pena la sua compromissione. Ciò significa che se in questi interi non si pone un limite all'integrazione di nuove parti, essi possono presto o tardi entrare in uno stato di criticità ontologica. Prendiamo ancora una volta come esempio il *clan* familiare. Per quanto esso possa essere pensato in modo allargato, includendo non solo parenti, ma anche amici, la sua estensione non può essere illimitata.

Esiste infatti un limite oltre il quale l'ordine di unità di un possibile soggetto collettivo famiglia appare compromesso. Il limite quantitativo non è il correlato di un modello culturale (infatti ci possono essere famiglie piccole, e famiglie molto ampie, anche con decine di figli e altri parenti annessi) e non sembra nemmeno particolarmente interessante provare ad immaginare quale potrebbe essere il numero limite di integrazioni. In ogni caso, se la proprietà di essere una famiglia è espressione di un modo di essere dell'intero, che è essenzialmente caratterizzato da legami sentimentali, allora, al di là delle possibili varianze di matrice soggettiva, o culturale, *nel soggetto collettivo in questione l'unità e l'identità ontologica appaiono essenzialmente dipendenti da una certa limitazione quantitativa*. Le persone non sembrano infatti capaci di intrattenere un numero illimitato di autentici vincoli di natura affettiva e sentimentale. Inoltre, l'estensione quantitativa dei membri genera l'esigenza di una crescente trama di obbligazioni, diritti, attese, pretese, interessi, etc., che vanno normativamente garantiti attraverso un ordinamento normativo sempre più complesso. Pertanto, a un certo punto, l'interazione interpersonale rischia di ritrovarsi innestata in una struttura organizzativa che appare incompatibile con il dinamismo spontaneo dei rapporti sentimentali. Inoltre, va sottolineato che il limite alla varianza quantitativa può valere non solo in senso estensivo, per mezzo dell'integrazione di nuovi membri, ma anche in senso riduttivo, per mezzo dell'esclusione dei membri appartenenti. Ad esempio, un *clan* familiare non può essere costituito da un solo membro. Per alcuni soggetti collettivi il limite quantitativo sembra rigorosamente determinato (ad es. la coppia), per altri appare molto più flessibile (ad es. un *team* professionale).

- Quantitativamente indifferenti risultano al contrario quegli interi la cui esistenza e identità appaiono *tendenzialmente* indipendenti rispetto alla quantità delle possibili parti coinvolte. Un esempio sul piano sociale lo troviamo evidentemente nello Stato. Benché il numero di cittadini possa subire grandi fluttuazioni, ciò non compromette la sua unità, esistenza e identità. Le politiche di integrazione che utilizzano le statistiche numeriche, come argomento in favore di una chiusura nei confronti degli stranieri, mascherano dietro ai numeri interessi di natura diversa. L'idea che un aumento quantitativo della popolazione, attraverso l'integrazione di persone straniere, rischia di compromettere *di per sé* l'unità sociale e l'identità collettiva è un'opinione sbagliata (*doxa*), non rigorosamente fondata. Al contrario, una democrazia che non sente l'urgenza etica e politica di integrare le minoranze tradisce la sua stessa identità, cioè i valori che stanno alla base della sua Costituzione. Più in generale, gli Stati si fondano su vincoli di tipo istituzionale, che, essendo tipizzati e tipizzanti, in modo da valere per un numero indeterminato di soggetti indifferenziati, non subiscono alcuna variazione essenziale a causa di significativi incrementi o decrementi demografici. Ovviamente, anche per

gli Stati, come per ogni altro tipo di soggetto collettivo, esistono dei limiti quantitativi, oltre i quali la loro *primary kind* viene meno. Uno Stato composto da dieci persone appare francamente fittizio, ontologicamente impossibilitato a essere ed esistere come tale. In termini molto generali, minore è la dipendenza quantitativa di un soggetto collettivo, maggiore è la sua possibilità di accogliere nuovi membri.

Ricapitolando, le proprietà ontologiche intrinseche che tendenzialmente favoriscono i processi di integrazione sociale sono: *dinamicità, stabilità e permeabilità*. Quando queste si inscrivono in soggetti collettivi *ontologicamente flessibili* rispetto a fluttuazioni interne di carattere qualitativo o quantitativo, dovrebbero configurarsi le migliori condizioni possibili per il felice compimento dell'integrazione. Senza dimenticarci mai che, almeno nel caso delle entità sociali, tutto ciò ha essenzialmente una matrice di carattere normativo, nell'intreccio tra regole costituenti (*bottom-up*) e regole costitutive (*top-down*). In base alle regole con cui decidiamo di governare i nostri rapporti decidiamo quale tipo di mondo vogliamo abitare.

1.8. LE DINAMICHE ESSENZIALI DELL'INTEGRAZIONE ONTOLOGICA

Il percorso che sto svolgendo nella prima parte di questo lavoro ha lo scopo di sintetizzare le nozioni fondamentali di un'ontologia fondazionale che ha come proprio oggetto specifico ogni tipo di ente, entità, o fenomeno, dotato di quelle proprietà necessarie per essere catalogato come un intero. Questa ontologia fondazionale si propone di offrire all'ontologia sociale adeguati fondamenti teorici, per comprendere nel modo più soddisfacente possibile la genesi ontologico-identitaria delle strutture emergenti di tipo sociale (*soggetti collettivi*). Ritengo che questo sia un passaggio preliminare e imprescindibile per fondare un'analisi rigorosa dei processi di integrazione. Comprendere le condizioni di esistenza e di identità di un contesto di integrazione, in particolare di un intero di tipo sociale, equivale infatti anche a comprendere le condizioni ontologiche che consentono a una persona, o a un gruppo di persone, di farne parte in modo autentico e soddisfacente. Le dinamiche di questo processo, come ho già anticipato, dipendono essenzialmente dalle leggi di costituzione dell'intero e hanno sviluppi differenti nella misura in cui l'integrazione avviene in un intero emergente in senso debole, o in un intero emergente in senso forte. Nel primo caso, il nucleo del processo consiste essenzialmente nel divenir parte dei *rapporti di collegamento fondazionali* tra le parti costituenti, costitutive, o costituite, dalle quali dipende l'esistenza e il buon funzionamento dell'intero (*integrazione dal basso, bottom-up*). A partire da un rapporto di collegamento vincolante con almeno una di queste, diventa possibile entrare progressivamente in una trama sempre più complessa e ramificata di

vincoli ascendenti, fino a raggiungere un vero e proprio rapporto di dipendenza, o co-dipendenza, con l'intero stesso. Nel secondo caso, il processo muove invece direttamente da un rapporto di collegamento con l'intero. Assumendo cioè lo stesso rapporto di dipendenza verticale che definisce lo *status di appartenenza* delle sue parti costituenti, costitutive, o costituite, la nuova parte può entrare progressivamente anche nella trama dei rapporti di collegamento fondazionale che strutturano l'intero (*integrazione dall'alto, top-down*). Nel caso dell'integrazione dal basso, l'accoglienza offerta dalle parti deve prima o poi trovare conferma dall'alto, attraverso l'istituzione di un vincolo verticale che conferisce alla nuova parte un compiuto e completo *status di appartenenza*⁶⁵. Correlativamente, nel caso dell'integrazione dall'alto, l'accoglienza concessa dall'intero deve prima o poi declinarsi in una tessitura di legami che consentono alla nuova parte di interagire con le altre. Questo sviluppo orizzontale del vincolo di dipendenza verticale completa l'appartenenza con una partecipazione apprezzata e riconosciuta anche a livello sociale e/o interpersonale. Si verificano ovviamente anche molte situazioni miste, in cui l'integrazione comincia fin da principio, beneficiando tanto del rapporto verticale con l'intero, quanto dei rapporti orizzontali con i suoi membri. In ogni caso, il processo si compie solo nella combinazione tra le due dimensioni. Viceversa, non solo esso rimane incompiuto, ma può addirittura generare situazioni critiche, sia per la parte integrata, sia per il collettivo. Pensiamo, ad esempio, come una comunità possa vivere un'esclusione di tipo istituzionale perpetrata ai danni di una persona a cui essa si sente profondamente legata. Questo evento potrebbe avere ripercussioni non solo sulla parte esclusa, ma anche sui membri della comunità. Infatti, un soggetto collettivo che ostacola le relazioni interpersonali può alimentare dissenso tra i suoi membri, generando un turbamento nel vincolo verticale che li lega collettivamente ad esso. Oppure, all'opposto, si pensi alle molte situazioni di isolamento sociale in cui si trovano le persone che, pur avendo ricevuto uno *status di appartenenza* dal gruppo, rimangono poi escluse dai membri che lo compongono. Questa condizione può creare situazioni critiche, non solo per la parte isolata, ma anche per l'intero che l'accoglie come suo membro. Ad esempio, in caso di *mobbing*, un'azienda, che ha il dovere di tutelare i diritti e la sicurezza di *tutti* i suoi dipendenti, potrebbe trovarsi nella situazione critica di dover prendere provvedimenti disciplinari verso una parte dei suoi membri, creando così un ambiente ancora più conflittuale. Inoltre, quanto l'intero viene costretto a prendere le parti di qualcuno in particolare, questo posizionamento, voluto o dovuto che sia, può creare paradossalmente un'ulteriore situazione di isolamento. Inoltre, poiché l'integrazione consiste essenzialmente nel divenir parte di una certa trama

⁶⁵ Due persone legate da un sentimento si appartengono reciprocamente, ma non sempre questo implica anche che esse appartengono anche alle famiglie del partner.

di vincoli di dipendenza, o co-dipendenza, e poiché nel mondo delle entità e delle istituzioni sociali questi vincoli sono essenzialmente di natura normativa (modelli di comportamento, regole, leggi, legami, etc.), allora le due traiettorie dell'integrazione sociale incontrano primariamente due tipologie diverse di normatività. Quella dal basso ha essenzialmente a che fare con le *regole costituenti* che nascono in seno ai rapporti tra le parti (*normatività bottom-up*)⁶⁶, mentre quella dall'alto ha a che fare con le *regole costitutive* che vengono istituite dal collettivo nella sua interezza e totalità (*normatività top-down*)⁶⁷.

Due esempi ci possono aiutare meglio a focalizzare questi due dinamismi essenziali, *bottom-up* e *top-down*, nell'ambito specifico dell'integrazione sociale: (a) una *persona estranea*, che prova a integrarsi in un *clan* attraverso il rapporto sentimentale con uno dei suoi membri; (b) una *persona straniera*, che prova a integrarsi in un nuovo contesto socio-culturale.

- (a) Una persona che si limita a intessere un rapporto di collegamento (ad es. sentimentale) con un membro di un *clan*, senza partecipare ai momenti significativi della vita del gruppo, non svolgerà mai un ruolo ontologicamente significativo al suo interno. I momenti ontologicamente significativi sono infatti quelli da cui dipende l'esistenza e l'identità del collettivo. L'integrazione richiede pertanto al nuovo membro di estendere la tessitura dei suoi vincoli, attraverso una serie di atti interconnessi: istituendo legami anche con gli altri membri del *clan*, attraverso la condivisione di momenti di vita, in cui diventa possibile costruire rapporti di stima, di fiducia, etc.; offrendo il proprio contributo in seno ad azioni congiunte e orientate al raggiungimento di scopi di ordine collettivo; rispettando le regole del *clan*; facendo proprie le sue ritualità; adeguandosi, almeno in parte, al suo stile di vita. Solo in questo modo il nuovo soggetto diventa a tutti gli effetti un membro del collettivo e non resta un individuo marginale. Si noti che queste sono *dinamiche essenziali di ogni possibile percorso di integrazione, in ogni possibile forma di organizzazione sociale umana*. Le differenze culturali si declinano in forme differenti di ritualità, di pratiche relazionali, di strategie di cooperazione, etc., ma la dinamica essenziale resta la stessa, perché universali sono, sia il rapporto di fondazione ontologica che intercorre tra i vincoli costituenti e i gruppi sociali, sia il rapporto di dipendenza che caratterizza ogni autentico *status* di appartenenza delle parti all'intero.
- (b) Una persona straniera, che viene legalmente ammessa in un nuovo Paese, rimane un corpo estraneo se non riesce a intessere relazioni sociali e interpersonali con almeno alcuni membri di questo. Sono molto più diffuse di quanto si pensi situazioni di stranieri che vengono

⁶⁶ Ad esempio, gli obblighi e i diritti che si acquisiscono in base a una promessa.

⁶⁷ Ad esempio, gli obblighi e i diritti che si acquisiscono in base a una legge.

ammessi a vivere legalmente nelle democrazie occidentali, rimanendo tuttavia ai margini della società. Essi vivono chiusi in gruppi ristretti di minoranza, senza poter sviluppare competenze che gli consentano di svolgere un ruolo nella vita pubblica del Paese ospitante. La tessitura sociale delle nostre città e dei nostri territori nasconde una molteplicità di nicchie isolate, abitate da minoranze etniche e culturali non integrate, che vivono ripiegate su sé stesse, limitando il più possibile l'interazione con la collettività locale. Inoltre, non è un mistero che anche nella cittadinanza locale ci siano molte persone che vivono isolate, essendo incapaci di integrarsi nella tessitura delle relazioni e dei vincoli che danno vita al loro stesso territorio di appartenenza. Il problema di un'integrazione incompiuta non affligge solo lo straniero, ma riguarda tutti noi, ogni qualvolta restiamo ai margini di un collettivo e ogni volta che restiamo degli estranei, anche all'interno dei nostri stessi gruppi di appartenenza.

Rimanere stranieri in casa degli altri, o estranei a casa propria, sono le due facce di una stessa moneta, quella che si paga per un'integrazione sociale incompiuta.

2.

ONTOLOGIA DELL'INTEGRAZIONE SOCIALE

Un collettivo felice, ben organizzato, armonicamente cooperativo, culturalmente vivace e socialmente accogliente è tale se è composto da membri che hanno le competenze e le motivazioni per svolgere in esso un proprio ruolo sociale, compatibile con il proprio percorso di fioritura personale.

2.1. PREMESSA

Nella prima parte di questa ricerca ho focalizzato l'attenzione sul tema dell'integrazione in senso generale e dal punto di vista ontologico. Ho distinto due forme essenzialmente diverse di enti composti da parti: gli *aggregati* e gli *interi*. Ho in seguito argomentato le ragioni per cui essi corrispondono a *porzioni di realtà* che presentano condizioni di esistenza e di identità differenti. Mentre l'inclusione in un aggregato non richiede il rispetto di vincoli di appartenenza (se non, in certi casi, limitatamente al fatto di possedere le stesse caratteristiche delle altre parti aggregate), l'integrazione in un intero richiede invece di intessere il medesimo tipo di rapporto di dipendenza, o co-dipendenza, orizzontale che lega le parti dell'intero tra di loro. Congiuntamente, essa richiede di acquisire il medesimo vincolo di dipendenza verticale con l'intero, in modo che la nuova parte ottenga un autentico *status* di appartenenza ad esso. Ho anche mostrato come l'integrazione cominci con un momento di inclusione che dal punto di vista ontologico corrisponde essenzialmente alla costituzione di un *vincolo*. L'inclusione è in genere solo il primo passo per diverse tipologie di percorsi di integrazione, che si compiono quando il nuovo membro diventa *parte costituente e/o costituita*, di un soggetto collettivo. Come vedremo meglio nella terza parte, ci sono percorsi che restano incompiuti, perché il nuovo membro rimane una *parte isolata*, o *esclusa*, che resta ai margini del collettivo, tanto in termini di appartenenza, quanto in termini di partecipazione. In sintesi, possiamo ricavare dalla prima parte la seguente tesi generale: *integrarsi ontologicamente in un intero significa divenire una sua*

parte costituente in seno alla tessitura dei vincoli di dipendenza che lo strutturano e lo individualizzano¹. Ho anche cercato di evidenziare un aspetto fondamentale per la corretta valutazione del valore e dell'importanza dei processi di integrazione. Se l'integrazione di una nuova parte rappresenta un *nuovo momento di unità dell'intero*, allora essa può svolgere un ruolo molto importante nella sua fondazione ontologico-esistenziale e identitaria. Questo significa che essa rappresenta un processo ontologicamente significativo non solo per la persona che la richiede, ma anche per il collettivo che la offre. Del resto, in molti casi succede esattamente l'opposto, che sia cioè il collettivo a richiederla e la persona ad accettarla (ad es. per lavorare nel modo migliore, il gruppo classe ha bisogno che tutti gli alunni si integrino in esso). L'integrazione sociale può essere allora riconsiderata come un'*occasione* che il nuovo membro offre al gruppo, per continuare a esistere, o per rinnovare la propria identità. Inoltre, come vedremo, essa può rappresentare anche un'*occasione* per verificare se il collettivo conserva effettivamente la sua identità originaria, o se invece la sua progressiva strutturazione delinea di fatto una nuova individualizzazione. Infatti, in base alle *norme* che il collettivo determina per regolare l'integrazione dei nuovi membri, possiamo comprendere in profondità le sue *proprietà ontologiche* (ad. es. la sua permeabilità, o impermeabilità; la sua stabilità o instabilità, etc.) e *identitarie* (ad es. i valori che lo orientano, gli scopi che lo motivano, etc.). Possiamo così verificare se tali caratterizzazioni siano compatibili con l'identità che il collettivo stesso si attribuisce, o se invece esse testimoniano un cambiamento ontologico-identitario². Per questo

¹ Sulla condivisione delle qualità di valore personali e del sacro, che creano unità sociale tra gli individui, vincolandoli gli uni agli altri, cfr. Scheler [1916] 2013.

² Come possiamo ad esempio giudicare la politica di molte democrazie occidentali, in cui l'ammissione degli stranieri e la loro integrazione dipende in larga misura dalle loro possibilità economiche? I ricchi possono accedere molto più liberamente e facilmente a una serie di diritti, di quanto non possano farlo coloro che invece hanno bisogno di essere accolti e sostenuti, proprio per potersi ricostruire una vita a livello comunitario, sociale e professionale. Paradossalmente, chi è economicamente più debole beneficia di minori garanzie rispetto a coloro che possiedono un potere economico maggiore, sufficiente per garantirsi autonomamente una serie di privilegi. Le frontiere geopolitiche sono diventate barriere economiche, porte che si possono aprire pagando il giusto prezzo e che invece tendono sempre di più a chiudersi per scongiurare possibili crisi economiche a livello locale. Questa dinamica appare ad esempio abbastanza evidente in un Paese democratico come la Svizzera. Non di rado accade che anni di impegno professionale e sociale di una persona straniera vengano vanificati con un'espulsione dal Paese, quando questa perde il proprio posto di lavoro. Lo spettro di un individuo in più a carico dell'assistenza sociale attiva procedimenti di espulsione dal territorio, indipendentemente dalle relazioni sociali che la persona ha intessuto nel corso degli anni. Non di rado accade che persone richiedenti asilo vengano improvvisamente obbligate al rimpatrio, senza che in queste decisioni si tenga minimamente conto del loro percorso di integrazione e dell'impegno che esse hanno profuso nel tentativo di formarsi e di inserirsi nel tessuto sociale. Chi riceve l'espulsione viene caricato su un aereo e viene rispedito come merce indesiderata al suo Paese. Se invece il rimpatrio coatto non è possibile, per mancanza di accordi politici

motivo ritengo che *la qualità dell'integrazione sociale di cui i membri godono all'interno del proprio collettivo sia una testimonianza inequivocabile della sua qualità ontologica.*

In questa seconda parte restringo il focus sull'ontologia sociale e quindi sui processi di integrazione delle persone all'interno dei diversi tipi di soggetti collettivi di cui esse possono diventare membri.

2.2. GLI INTERI SOCIALI

Prima di tutto, mi sembra necessario chiarire che cosa sia un intero di tipo sociale, ovvero in che senso certi tipi di gruppi possono essere considerati veri e propri ordini sociali di unità superiore, dotati di proprietà emergenti. Possiamo individuare un vero e proprio *intero sociale collettivo* se i rapporti tra i suoi membri manifestano l'esistenza di una forma di organizzazione strutturale intrinsecamente unificante. In essa le parti risultano vicendevolmente dipendenti, in seno a un comune e condiviso *status* di appartenenza, che le *vincola collettivamente* al loro stesso rapporto di unità. Si potrebbe obiettare che l'argomento appena esposto sia una sorta di tautologia. Infatti, se prendiamo almeno due soggetti x e y che stipulano

con lo Stato di provenienza (si veda il caso dell'Eritrea), allora la persona espulsa viene incentivata economicamente a lasciare il territorio. Chi non accetta tale incentivo subisce un confinamento a tempo indeterminato in un centro di raccolta. Ad alcuni viene anche imposta l'incarcerazione. Una volta confinato nell'apposito centro, l'espulso entra in un limbo sociale che può durare anni. Egli riceve una quota minima per sopravvivere, ma non può uscire dall'area municipale circostante, cercare lavoro, avere un conto in banca, trovarsi un'abitazione e nemmeno impegnarsi in attività socialmente utili, come il volontariato. Ancora, ci sono casi di individui che vengono ammessi a vivere sul territorio con un permesso di soggiorno provvisorio che può durare molti anni, senza ottenere mai il diritto al ricongiungimento familiare. In alcuni casi, viene perfino negata agli stranieri residenti la possibilità di ospitare familiari stretti (ad es. genitori o figli) provenienti da Paesi extra-europei, anche solo per brevi periodi di vacanze, con la generica motivazione che essi non offrono sufficienti garanzie per il loro rimpatrio. Da questa serie di casi emerge un orientamento politico primariamente impegnato a disincentivare al massimo l'immigrazione, fino al punto di lambire in certi casi una vera e propria violazione dei diritti umani. Senza potermi dilungare oltre sul caso elvetico e tantomeno su fenomeni simili in altri Stati democratici, ritengo che i fatti mostrino come in molte democrazie occidentali il criterio principale per l'ammissione e l'integrazione degli stranieri sia diventato oggi prevalentemente economico. Dietro il consenso o il respingimento si nasconde spesso una domanda inconfessabile: *quanto ci costa la tua integrazione?* Questa domanda rimane inconfessabile perché mostra chiaramente un pensiero politico che abita e governa la democrazia, avendo messo in secondo piano i valori universali di uguaglianza e di giustizia che la fondano. La Carta universale dei diritti umani resta una promessa internazionale congiunta ancora tutta da adempiere, un impegno imperituro che inchioda le democrazie ai loro doveri politico-assiologici e che si offre come una cartina tornasole per verificare la loro autentica identità. Su questo tema, cfr. di Feo 2020, e i paragrafi conclusivi di questo lavoro.

un accordo, essi non possono che essere vincolati da esso. Tuttavia, ciò non fa necessariamente di essi i membri di un collettivo. Essi potrebbero cioè avere degli obblighi reciproci, come in un accordo commerciale, senza diventare membri di un *noi*³. Il punto su cui dobbiamo focalizzare l'attenzione è allora il seguente: almeno in certi ordini di unità, le parti non sono solo vincolate individualmente, ma lo diventano anche *collettivamente*. Ovvero, se *x* e *y* fondano un autentico soggetto collettivo, allora essi non hanno solo dei vincoli individuali l'uno rispetto all'altro, ma si trovano anche nella condizione di essere *congiuntamente* vincolati all'intero che essi stessi costituiscono. L'obbligo di *x* verso *y*, e viceversa, si iscrive cioè nella trama normativa che stabilisce i criteri di appartenenza di entrambi al soggetto collettivo che essi stessi costituiscono attraverso il loro accordo. In questo caso vige tra le parti un vero e proprio *vincolo fondazionale*. L'interazione tra *x* e *y* procede allora attraverso un modo di pensare, sentire e agire che appare essenzialmente diverso, perché ancorato all'ordinamento che rende possibile la loro unità. Esso non ha più soltanto la forma di ciò che io devo fare nei confronti dell'altro, ma anche di ciò che *noi* dobbiamo congiuntamente fare in relazione agli obblighi e alle responsabilità che derivano dal *nostro status comune e congiunto di appartenenza*. Quest'ultimo dipende dal fatto che *esiste* un ordine di unità emergente, il quale unifica ontologicamente le parti e ne determina l'identità, almeno relativamente allo *status* (ad es. di cittadino), al *ruolo* (ad es. di medico) e alle *funzioni* (ad es. quella di salvaguardare la salute pubblica), che esse acquisiscono al suo interno. Ciò che conferisce all'intero sociale questo potere ontologico e metafisico non è essenzialmente il consenso dei membri, sebbene esso svolga in molti casi un ruolo importante per il benessere delle collettività. Ciò che consente all'intero di esercitare questo potere fondazionale è il suo apparato normativo. Attraverso le sue regole, o leggi strutturali, esso stratifica una gerarchia vincolante di ruoli e di funzioni, a cui corrisponde una certa distribuzione, o accentrimento dei poteri e delle responsabilità. A questo *corpus* strutturale possono appartenere anche una serie di *corpi intermedi*, ovvero una serie di ordini di unità dotati di un proprio apparato normativo, che consente loro di esercitare il proprio ruolo ontologico. Essi regolano l'accesso alle risorse, stratificano poteri e responsabilità, delineano un certo stile di vita, determinano il confine dello spazio privato, etc. Definisco qualsiasi tipo di ordine superiore di unità sociale dotato di queste proprietà con il termine generico di *soggetto collettivo*. Esistono soggetti collettivi semplici, che includono solo i loro membri, ad esempio una famiglia, e soggetti collettivi complessi, che includono al loro interno altri soggetti collettivi, come loro parti costituenti,

³ Ad esempio, l'accordo commerciale tra un fornitore e un venditore vincola le due parti relativamente a certi obblighi, tuttavia non genera un soggetto collettivo, in cui essi diventano parti costituenti di un *noi*.

ad esempio uno Stato. La complessità del collettivo appare direttamente proporzionale alla complessità del suo apparato normativo. La stratificazione delle sue funzioni risulta strettamente dipendente dall'organizzazione funzionale che il suo apparato normativo è in grado di determinare. La duplice dimensione dei vincoli strutturali (*orizzontali e verticali*) di un intero si specifica a livello sociale in una correlazione intrinseca tra appartenenza e partecipazione. Appartenere in modo autentico e compiuto a un gruppo significa poter e/o dover partecipare alle sue dinamiche fondamentali, ovvero ai processi decisionali che ne determinano le priorità, gli scopi, le strategie, etc. Congiuntamente, significa avere un ruolo partecipante nel dispiegamento di quelle azioni collettive che contribuiscono alla salvaguardia della sua esistenza e alla determinazione della sua identità. Un soggetto collettivo risulta un *vero e proprio intero sociale* se possiede precisamente *condizioni di appartenenza e regole di partecipazione*, che vengono determinate dal suo ordinamento strutturale. In termini molto generali propongo di seguito una serie di possibili caratterizzazioni ontologiche che, svolgendo un ruolo nell'esistenza dei soggetti collettivi, ricoprono un'importanza rilevante anche per comprendere i processi di integrazione sociale.

- (i) Ogni soggetto collettivo dipende da un proprio momento fondazionale, in cui le relazioni tra le parti determinano, in modo più o meno consapevole e in modo più o meno auto-poietico, un vincolo normativamente fecondo. Poiché da esso dipende in genere la caratterizzazione tipologica dell'intero sviluppo normativo, allora *il rapporto di collegamento fondazionale originario determina spesso l'individuazione primaria di un soggetto collettivo*⁴.
- (ii) Al tempo stesso, essendo composti da persone, cioè da *interi auto-poietici* essenzialmente protesi alla costituzione di una propria *baecceitas*, gli interi sociali possiedono anch'essi un'*individuazione secondaria* fortemente diversificante. Ogni soggetto collettivo ha cioè una propria *primary kind*, in cui si compenetrano in modo intrinseco proprietà tipologiche e proprietà particolari. Negli interi sociali emergenti in senso debole, quest'ultime dipendono prevalentemente dall'*baecceitas* dei

⁴ Ad esempio, sebbene un soggetto collettivo come la famiglia possa strutturarsi nel tempo, attraverso una serie di livelli normativi che non sono direttamente collegabili con il suo tipo di rapporto fondazionale (in genere di tipo sentimentale), in quanto derivati dal suo riconoscimento giuridico e istituzionale, essa rimane essenzialmente un collettivo fondato sul legame interpersonale tra i membri che la compongono. La custodia di questo legame permette quindi la custodia della sua individuazione primaria e, di conseguenza, della sua esistenza e della sua identità ologica. Se invece una famiglia rimane insieme solo a causa dei vincoli giuridici che impongono alle persone di non separarsi, allora essa smarrisce la sua reale caratterizzazione ontologica. Dalla sua disgregazione deriva un nuovo tipo di unione e quindi un nuovo tipo di ordine di unità. Ovvero, un soggetto collettivo di tipo sociale, che unisce giuridicamente delle persone che non sono più legate tra loro da un legame sentimentale.

loro membri costituenti⁵. Negli interi sociali emergenti in senso forte, le proprietà ologologicamente individualizzanti dipendono dalle caratteristiche strutturali globali che delineano la forma ultima e unificante dell'intero ordine di unità superiore⁶.

- (iii) Il processo di costituzione sociale, che scaturisce dal rapporto di collegamento fondazionale, segue un certo sviluppo normativo, la cui concatenazione delinea in molti casi una legalità intrinseca di *composizione* e una correlata legge di *scomposizione*⁷.
- (iv) Maggiore è la complessità e la stratificazione della strutturazione normativa, maggiore diventa la complessità dei ruoli e delle funzioni coinvolte. Una fitta rete di rapporti di co-dipendenza garantisce una maggiore resilienza dell'intero, sia rispetto a crisi interne, sia rispetto a tentativi esterni di smembramento. Al tempo stesso, una maggiore stratificazione implica un'invasione del normativo, che in molti casi non contribuisce ad alimentare il senso di appartenenza e identificazione delle persone.

⁵ La *primary kind* della coppia Cleopatra e Marco Antonio è precisamente data dall'interconnessione tra la *proprietà tipologica* di *essere una coppia di partner* e l'insieme di proprietà individuali determinate dal modo unico e irripetibile con cui Cleopatra e Marco Antonio vivono la loro unione sentimentale. Di conseguenza, la suddetta *primary kind* si delinea precisamente come: *essere la coppia di partner Cleopatra e Marco Antonio*. Qui gioca un ruolo essenziale l'*auto-poiesi esistenziale* con cui le singole persone coinvolte delineano la propria identità, in relazione alle vicende personali che le riguardano.

⁶ La *primary kind* del soggetto collettivo Stato italiano è data dall'interconnessione tra la *proprietà tipologica* di *essere uno Stato democratico* e l'insieme delle proprietà individuali determinate dalla sua storia, in cui si è delineata una certa identità nazionale, con una propria cultura, lingua, principi, scelte politiche, traumi collettivi, crisi sociali, etc. Di conseguenza la suddetta *primary kind* si delinea precisamente come la correlazione intrinseca tra l'individuazione primaria di tipo istituzionale e l'individuazione secondaria di un'intera Nazione: *essere lo Stato democratico che governa la Nazione italiana*. Qui gioca un ruolo essenziale l'*auto-poiesi sociale* con cui l'intera collettività ha delineato e continua a ridefinire la propria identità, in relazione alle vicende storiche che la riguardano.

⁷ Ad esempio, il processo di strutturazione gerarchica di uno Stato, attraverso la complessa organizzazione normativa dei suoi corpi intermedi, determina una legge di scomposizione ontologica specifica. Questa impone che lo smantellamento delle istituzioni avvenga tenendo conto dei loro rapporti di dipendenza. Ad esempio, uno Stato non si smembra separando le persone che esso unifica. Non è generando inimicizia tra di esse che si scompare la sua impalcatura istituzionale. Questo può funzionare semmai per soggetti collettivi che si fondano su rapporti interpersonali, come le coppie, le famiglie, i *clan*, etc. Correlativamente, queste tipologie di soggetti collettivi comunitari non si smantellano destrutturandoli dal punto di vista giuridico, o istituzionale. Una famiglia può rimanere tale, anche se disconosciuta dalle istituzioni. Addirittura, il tentativo di smembrare un gruppo in modo coercitivo e non compatibile con la sua legalità fondazionale può avere l'effetto contrario di consolidarlo. È esattamente l'effetto che ha ottenuto l'invasione militare della Russia in Ucraina. Il tentativo di smantellare le istituzioni democratiche con la forza dell'aggressione militare ha sortito l'effetto opposto, unendo ancora di più il popolo ucraino nella rivendicazione del proprio diritto di autodeterminazione democratica. L'uso di una simile violenza mostra una profonda cecità politica, a cui fa da sfondo una cecità di tipo ontologico. Banalmente, sembra la stessa cecità di chi prova a smantellare un tavolo a picconate, avendo lo scopo di poterlo poi ricomporre e riutilizzare a proprio piacimento.

Per questo motivo, non sempre a un alto livello di unificazione strutturale corrisponde un forte sentimento di unità. Negli interi sociali emergenti in senso forte conta essenzialmente il primo, mentre negli interi sociali emergenti in senso debole conta prevalentemente il secondo.

- (v) La stretta normativa dell'intero sociale nei confronti dei suoi membri si stratifica a vari livelli, che ho già sinteticamente suddiviso tra quelli di tipo *orizzontale*, che regolano i rapporti tra le parti, e quelli di tipo *verticale*, che determinano una dimensione di appartenenza collettiva. Questa è la tessitura ontologico-normativa che funge da fondamento per l'esserci e l'esistere di un autentico *noi*. I suoi membri non interagiscono ciascuno limitatamente alle proprie credenze, principi, desideri, interessi e scopi personali. Essi *prendono posizione nel mondo* anche *nella prospettiva dell'intero*, cioè avendo come orizzonte motivazionale gli interessi e gli scopi che delinano, o almeno dovrebbero delinare, il bene collettivo. I *membri* di un autentico soggetto collettivo non pensano, non sentono e non agiscono solo e semplicemente come individualità indipendenti, sebbene socialmente aggregate. Essi assumono una specifica modalità di posizionamento nel mondo, che possiede caratteristiche essenzialmente diverse da quelle che caratterizzano le loro prese di posizione indipendenti. In ontologia sociale, questa modalità viene in genere definita come *intenzionalità collettiva*⁸. Vedremo meglio in seguito che cosa significhi un posizionamento nel mondo in questa prospettiva del *noi* (*we-intention*) e come essa svolga un ruolo determinante anche nei processi di integrazione.

In sintesi, il punto che qui mi sembra primariamente importante sottolineare riguarda *l'intrinseca relazione che intercorre tra la dimensione normativa di un soggetto collettivo e la dimensione coscienziale dei suoi membri*. Certo, non sempre una struttura normativamente unificante è capace di alimentare una coscienza collettiva. Il mondo è pieno di Stati popolati da cittadini che si disinteressano del bene comune, o di famiglie abitate da membri che pensano solo a sé stessi. Per altro, quello che conta sottolineare dal punto di vista ontologico è il fatto che *senza una vera trama di vincoli fondazionali la noit  manca del suo fondamento ontologico*. Essa pu  fungere come un vago sentimento, ma resta ontologicamente priva del suo ancoraggio fattuale. Per esempio, pensiamo al *noi* universale a cui pu  fare riferimento l'umanista, il quale si ispira individualmente a una comunanza di specie che, tuttavia, non ha il potere di creare autentici vincoli di co-appartenenza. Oppure pensiamo al *noi* particolare a cui pu  fare riferimento una persona esclusa, o emarginata, *illudendosi* che le sue prese di posizione rappresen-

⁸ Per un'introduzione generale ai temi e alle questioni proprie dell'*ontologia sociale*, cfr. Quinton 1976; Gilbert 1992, 2013, 2015; Searle 1996, 2007, 2010, 2013; Ferraris 2005, 2009, 2012; De Vecchi 2012b, 2015, 2020a, 2020b, 2022; Andina 2016; De Vecchi, Tossut 2016; Salice, Schmid 2016; Baker 2019; Epstein 2021.

tino davvero un gruppo. Il primo è un noi vago e astratto, il secondo è un noi illusorio⁹. Poiché l'ontologia dell'integrazione sociale chiama in causa quella dei soggetti collettivi e poiché quest'ultima pone al centro il ruolo ontologico dei vincoli normativi, allora diventa prima di tutto necessario focalizzare la nostra attenzione sulle norme che strutturano il nostro mondo.

2.3. FENOMENOLOGIA DEL NORMATIVO

2.3.1. *Normatività a-priori e diritto positivo: la persona come parametro ontologico-qualitativo*

Per sviluppare un'eidetica del normativo dobbiamo prendere le mosse da una prima distinzione fondamentale, che rimanda al grande lavoro fenomenologico di Reinach (1913). Egli mostra come non esista solo un diritto positivo, caratterizzato da proposizioni contingenti e relative, finalizzate all'ordinamento di circostanze specifiche, ma vi siano anche delle *condizioni a-priori* che rendono possibile l'esistenza di una qualsiasi formalizzazione normativa. Queste condizioni essenziali configurano un livello fondamentale e fondazionale che Reinach definisce come *diritto a-priori*. Esso corrisponde a una serie di proposizioni necessarie, cioè sempre vere, qualsiasi siano le circostanze specifiche che necessitano di un ordinamento normativo. Il diritto positivo non deve essere allora inteso come un costrutto meramente convenzionale, arbitrariamente svincolato da qualsiasi tipo di dover essere. Al contrario, un diritto positivo adeguatamente conforme al suo dover essere diventa l'espressione di certi *nessi essenziali che lo rendono possibile, ragionevole, adeguato e perfino giusto*¹⁰. Tutta l'accurata analisi eidetica che Reinach svolge sull'atto della promessa ha

⁹ Ci sono anche casi in cui le persone pensano e agiscono in nome di un gruppo, identificandosi con esso, senza tuttavia esserne parte. In questo caso gli atti compiuti nella prospettiva del *noi* sono illusori, perché non hanno alla radice alcun *noi*. O meglio, hanno alla radice un *noi* a cui appartengono altre persone. Di conseguenza, gli atti compiuti dal soggetto non integrato, sebbene compiuti con le migliori intenzioni e con un reale senso di identificazione, non hanno alcuna rilevanza per il collettivo a cui essi fanno riferimento, né in termini esistenziali, né in termini identitari. Essi non rientrano nella trama delle correlazioni vincolanti che strutturano l'essere e l'agire del gruppo e quindi rimangono gli atti individuali e disgiunti di un individuo esterno e indipendente.

¹⁰ Su questo tema, oltre a Reinach 1913, cfr. Kelsen [1934] 2007; Conte [1995] 2007, 2000, 2007a, 2007b, 2019; Di Lucia 1997, 2008, 2012a, 2012b; Mulligan 2000; Passerini Glazel 2005, 2012; Salice 2008; De Vecchi 2012a. Una delle principali novità proposte dall'analisi di Reinach riguarda l'interpretazione di questo a-priori materiale, come relazione necessaria tra contenuti (o idee) che sono di fatto entità temporali *in rebus* e non ipostasi sostanziali eterne ed immutabili. Egli fa emergere cioè un nuovo tipo di relazione che, sebbene riguardi entità temporali, non sembra soggetta alle dinamiche del divenire e che, sebbene appartenga a fatti concreti, non dipende da processi di tipo causale.

precisamente lo scopo di mostrare l'esistenza e il funzionamento di questi nessi essenziali. La correlazione a-priori tra obbligazione del promittente e pretesa del promissario ci offre un esempio di questa legalità trascendentale. La scoperta di Reinach risulta fondamentale anche per l'analisi fenomenologica del mondo sociale e delle sue strutture normative emergenti. Essa indica infatti almeno due aspetti molto importanti: (i) se le stratificazioni normative del mondo sociale non sono meramente convenzionali, ma poggiano su un a-priori, allora esse dovrebbero sempre rispettare un certo *dover essere ontologico*; (ii) se c'è questa correlazione tra nessi essenziali e declinazioni positive, allora non c'è prodotto normativo che non possa essere universalmente apprezzabile dal punto di vista qualitativo, rispettivamente come conforme, o non conforme, alle esigenze del suddetto *dover essere*.

(i) *L'a-priori normativo: deroghe e violazioni del diritto positivo*

Per quanto riguarda la fedele corrispondenza tra l'a-priori e la sua declinazione fattuale, Reinach sostiene che la ricorrente mancanza di questa corrispondenza non rappresenta una contraddizione, ma una *deroga* sul piano fattuale. Egli mostra come sia inscritta nell'a-priori stesso la possibilità che il diritto positivo istituisca un rapporto di *deroga* con la legalità essenziale che lo fonda, a seconda delle circostanze¹¹. Infatti, la contraddizione in senso stretto chiamerebbe in causa due proposizioni dello stesso tipo, aventi tuttavia contenuti opposti. Ora, Reinach fa notare che mentre le proposizioni del diritto a-priori sono giudicative, cioè attestano un certo stato di cose, le proposizioni del diritto positivo sono invece delle *statuizioni*, cioè stabiliscono come deve essere realizzato un certo stato di cose¹². Pertanto la deroga non comporterebbe contraddizione. Nell'analisi di Reinach manca tuttavia, a mio parere, il riconoscimento del fatto che certe statuizioni possono diventare veri e propri atti giudicativi, che *di fatto* pongono in essere situazioni ontologicamente contraddittorie. La contraddizione riguarda il rapporto tra la norma e il suo destinatario, nella misura in cui la prima sancisce un dovere positivo ontologicamente incompatibile con il dover essere del secondo. Faccio in particolare riferimento al *nesso essenziale che intercorre tra ogni tipo di statuizione sociale e i propri destinatari*, che sono in ultimo sempre le persone umane. *Qualsiasi norma sociale*

¹¹ Le *connessioni essenziali necessarie*, sostiene Reinach (1913), possono essere in certe circostanze sospese, senza tuttavia perdere il loro carattere essenziale di necessità. Possiamo parlare in questo caso di *nomotropismo* (Conte 2000): A si riferisce necessariamente a B, ma non si deve conformare necessariamente ad esso. Il diritto a-priori continua sempre a esercitare il suo ruolo sul diritto positivo, come punto di riferimento, anche quando viene meno l'adempimento da parte di quest'ultimo.

¹² Una proposizione giudicativa è in altre parole una proposizione apofantica che, descrivendo stati di cose, di fatto ne afferma l'esistenza. Descrivendo esigenze normative strutturate secondo nessi essenziali, il diritto a-priori afferma anche la loro esistenza essenziale, che risulta tale, in quanto indipendente rispetto al divenire mutevole delle circostanze fattuali e delle norme preposte a governarle.

è cioè essenzialmente tale, in quanto destinata a ordinare contesti in cui le persone agiscono, o interagiscono tra di loro. Pertanto qualsiasi forma o tipo di statuizione sociale risulta intrinsecamente vincolata, dal punto di vista ontologico e qualitativo, al dover essere proprio dell'essere umano. Il nesso meramente ontologico appare banalmente rintracciabile nei limiti che le possibilità umane pongono alle statuizioni. Una legge che imponesse alle persone di comunicare telepaticamente nei luoghi pubblici, per non disturbare, sarebbe in questo senso un esempio estremo, ma chiarificatore. Il nesso ontologico-qualitativo sembra invece più sottile e implica un'indagine eidetica dell'essere umano nella sua interezza, in quanto persona. Lo scopo è *comprendere quali limiti il suo dover essere impone, al fine di poter garantire una normatività qualitativamente adeguata*. Pertanto, potremmo dire che il nesso essenziale tra le statuizioni sociali e i vincoli ontologici dell'essere personale si articola in una duplice e interconnessa correlazione: *quella oggettiva determinata dai limiti ontologici del suo poter essere e quella assiologica inscritta nelle possibilità essenziali del suo dover essere*¹³. Ora, se le statuizioni infrangono questi vincoli, allora non ci troviamo più in presenza di una deroga, ma di una vera e propria violazione ontologica. Vediamo più dettagliatamente come e, soprattutto, perché avvengono queste violazioni. Come vedremo meglio in seguito, esistono vincoli sociali che emergono spontaneamente in seno alle relazioni tra le persone (*regole costituenti; normatività bottom-up*), e vincoli che invece vengono stabiliti in modo indipendente rispetto al dinamismo spontaneo delle interazioni umane (*regole costitutive, normatività top-down*)¹⁴. Quest'ultimi hanno il

¹³ Sui caratteri essenziali di questo dover essere ritornerò in modo più dettagliato nell'ultima parte, quando presenterò l'analisi ontologico qualitativa dei processi di integrazione sociale.

¹⁴ Il concetto di *spontaneità* ha una precisa denotazione in fenomenologia, in particolare nelle ricerche di Reinach (1913) sugli atti sociali. Gli atti spontanei (*spontane Akte*) sono atti nei quali l'io non ha solo un ruolo attivo (*aktive Erlebnisse*) (ad es. prova un sentimento, a differenza dei vissuti passivi (*passive Erlebnisse*) come essere sopraffatto da uno stato d'animo opprimente), ma ha anche un ruolo fattivo (*tätig*). Inoltre, secondo Reinach, ogni atto spontaneo possiede tre caratteristiche essenziali: (i) si riferisce a un correlato intenzionale; (ii) si attua in una temporalità istantanea (*Punktualität*), e (iii) viene compiuto direttamente dall'io (*Tätigkeit*), che in questo modo si manifesta per ciò che è nel qui ed ora. Stando a questa definizione non dovremmo definire come spontanei solo accordi e atti performativi di carattere interpersonale, ma anche patti e atti performativi di carattere sociale. Tuttavia, mi permetto di distinguere le due dimensioni e di attribuire l'accezione di spontaneità solo agli atti in cui non è semplicemente l'io a manifestarsi, ma l'intera persona, nella compresenza di tutte le sue parti costituenti. Questo avviene precisamente nei rapporti in cui le persone interagiscono tra loro per farsi conoscere come tali e per incontrare l'altro come tale. Questo non avviene ad esempio tra due persone che si relazionano esclusivamente in veste del loro ruolo, per sancire una *partnership* commerciale. O meglio, una comunicazione interpersonale avviene sempre, anche in queste circostanze, perché l'*haecceitas* individuale è sempre fungente e manifesta. Tuttavia, la caratteristica essenziale di questa interazione non è quella di un rapporto di collegamento tra persone, ma quella di un rapporto di collegamento tra professionisti, ciascuno secondo il proprio

compito di ordinare in modo standardizzato l'intero mondo sociale, nella complessità dei rapporti che intercorrono tra diverse tipologie di parti costituenti (membri persona, corpi intermedi, strutture apicali di governance, etc.). Emergendo in seno ai rapporti interpersonali, cioè nella spontaneità dell'interazione faccia a faccia, le *statuizioni costituenti* presentano in genere una scollatura meno marcata rispetto all'apriori materiale dei vincoli sociali, che dovrebbe legare tra loro le persone, compatibilmente al loro dover essere. Empatia, simpatia, manifestazione dell'altro nella sua unicità individuale (*haecceitas*), etc., dovrebbero cioè alimentare una maggiore sensibilità verso il valore di cui ciascuna persona è portatrice. Di conseguenza i vincoli interpersonali (affettivi, amicali, sentimentali, etc.) dovrebbero in genere essere orientati da una maggiore sensibilità e da un maggiore rispetto nei confronti delle persone coinvolte. Questa dimensione appare invece fortemente inibita nei processi formali, in cui prendono forma *statuizioni costitutive* (leggi, regolamenti, etc.) di tipo tecnico-documentale. Essendo preposte a ordinare rapporti di non-indipendenza tra entità di genere diverso (corpi intermedi, organizzazioni, dipartimenti, organi di governo, etc.), esse necessitano di un margine molto più ampio di astrazione, che le distanzia dalla *concretezza dell'haecceitas umana*¹⁵. Di conseguenza, esse richiedono un margine di *deroga* molto più ampio, rispetto al dover essere inscritto nella legalità ontologica della persona umana¹⁶. *Ora, quanto più ampio risulta il margine di deroga, tanto più la statui-*

ruolo. Nella distinzione da me proposta, la terza caratteristica essenziale evidenziata da Reinach assume quindi una diversa caratterizzazione, che mi conduce alla seguente definizione: *spontaneo è quell'atto compiuto direttamente dalla persona per potersi manifestare come tale*. Di conseguenza, l'atto sociale spontaneo è quell'atto compiuto dalla persona per potersi manifestare a un'altra persona e, eventualmente, per permettere all'altra persona di rispondere a sua volta con un atto simile. Queste sono appunto le caratteristiche essenziali e specifiche che identificano un rapporto *interpersonale*, distinguendolo da ogni altra forma di rapporto sociale.

¹⁵ De Vecchi (2012a, 2013b) distingue acutamente tra *atti eterotropici*, che hanno come destinatario qualcuno e sono direttamente rivolti ad esso, e *atti eteroscopici*, che invece sono essenzialmente caratterizzati dal fatto di essere destinati a qualcuno, senza che tale correlazione chiami in causa la risposta di un destinatario. Ora, nel secondo tipo di atti sembra tendenzialmente più facile che, in vista di un certo tipo di scopo, si possano prescrivere azioni o rapporti non conformi al dover essere del loro destinatario, proprio perché essi non sono atti direttamente connessi alla risposta di una persona in carne ed ossa. Se l'atto *eteroscopico* è un atto di empatia, quindi un atto che beneficia della datità in carne ed ossa dell'altro, allora questo pericolo appare significativamente ridotto. Se invece esso corrisponde all'elaborazione di una legge destinata a una tipologia generica e stereotipica di soggetti, allora il pericolo di un'eccessiva astrazione teorica, o ideologica, appare molto più elevato.

¹⁶ La spontaneità offre in altre parole una maggiore garanzia di compatibilità rispetto al dover essere di un vincolo tra persone, proprio perché essa avviene nei rapporti faccia a faccia tra esseri individuali in carne ed ossa. Il vantaggio di questi rapporti è che essi possono beneficiare di un'autentica condivisione nel qui ed ora delle situazioni vitali e possono essere orientati da atti empatici che mettono gli esseri umani l'uno di fronte all'altro nella ricchezza e nell'interezza della loro dimensione personale. Tuttavia, non

zione normativa rischia di porre in essere stati di cose ontologicamente contraddittori rispetto al nesso essenziale che la vincola al dover essere dei suoi destinatari ultimi. Nelle statuizioni emergenti altamente standardizzate la dimensione personale dei destinatari sembra infatti vaporizzata e stereotipicamente ridotta a modelli, formule e definizioni, che risultano funzionali alla formalizzazione della norma. Al contrario, avendo di fronte una persona in carne ed ossa, si entra direttamente in relazione con il suo *dover essere ontologico e assiologico*, così come esso si manifesta nella sua unicità individuale, la quale traspare da ogni suo gesto, parola, sentimento, espressione e presa di posizione. Per altro, come ci dimostrano i fatti, questo aspetto esperienziale di prossimità non garantisce sempre il rispetto dei diritti fondamentali dell'altro. La cronaca ci racconta ogni giorno situazioni in cui la violazione della dignità umana si consuma proprio nell'ambito dei rapporti interpersonali più intimi. Inoltre, la storia ci mostra come l'odio razziale si sia profondamente radicato proprio in territori abitati da persone di razza ed etnia differente. La prossimità non è quindi di per sé garanzia di qualità. Tuttavia, dal punto di vista eidetico credo che si possa comunque affermare un principio generale: *la possibilità di entrare in una relazione faccia a faccia e l'opportunità di sperimentare il valore di un'intersoggettività solidariamente aggregante, nel rispetto e nella valorizzazione delle differenze, rappresentano una fonte potenzialmente inesauribile di adeguatezza normativa*. Esse consentono infatti di attingere sempre e di nuovo alla concretezza assiologica dell'*haecceitas* umana. Inoltre, mentre nei rapporti faccia a faccia la spersonalizzazione dell'altro può dipendere da una circostanziale insensibilità e/o devianza (soggettiva e/o collettiva), negli ordinamenti normativi di livello superiore essa risulta in qualche modo necessaria per la costituzione della statuizione stessa. Laddove questa spersonalizzazione si declina in stereotipizzazioni disumane e discriminatorie (le leggi razziali per lo straniero, le norme discriminatorie per le minoranze, etc.), allora la statuizione diventa una vera e propria *prescrizione giudicativa*, capace di alimentare una coscienza collettiva deviata. Questo tipo di violazione ontologica può inoltre istituire ruoli, delineare obblighi e progettare pratiche che possono diventare con il tempo spersonalizzanti, condizionando profondamente anche il dinamismo spontaneo delle relazioni

si tratta di una garanzia assoluta, poiché spontanei sono anche rapporti violenti, atti di sopraffazione, etc., al punto che occorrono proprio delle leggi per arginare questi fenomeni. La mia analisi non intende quindi in alcun modo configurarsi come un'apologia della spontaneità e dei rapporti naturali, affine alla filosofia sociale di Rousseau ([1755] 2018, [1762] 1997), demonizzando cioè l'organizzazione sociale. La spontaneità offre maggiori garanzie solo nella misura in cui essa appartiene a soggetti la cui sensibilità è stata educata al valore dei legami e delle persone. Sussiste dunque una reciproca fecondazione tra esperienza spontanea e cultura circostante, nella quale possono giocare un ruolo significativo precisamente le statuizioni di livello superiore (normatività *top-down*). Proprio quest'ultimo aspetto è il punto che mi interessa mettere maggiormente in evidenza.

interpersonali¹⁷. Nella misura in cui i soggetti, o il gruppo di specialisti preposti alla statuizione di una legge, ragionano in termini puramente tecnicistici, senza fare più riferimento alle forme essenziali di una buona interazione interpersonale e ai valori che la rendono tale (rispetto, uguaglianza, solidarietà, aiuto reciproco, cooperazione spontanea, bene comune, etc.), allora il loro agire non sembra più il risultato di atti personali che hanno come loro correlato il mondo della vita. Essi diventano piuttosto il braccio esecutivo di un apparato strutturalmente costruito per raggiungere il massimo livello di funzionalità, indipendentemente da questioni che chiamano in causa la sfera dei valori personali¹⁸. Inoltre, attraverso regole fondate su pregiudizi, modelli di comportamento finalizzati alla segregazione, slogan propagandistici incentrati sulla stigmatizzazione delle differenze, etc., si creano *stereotipi* che eclissano il valore dell'unicità e della diversità identitaria, plasmando una coscienza collettiva assiologicamente cieca e paradossalmente autocontraddittoria. Il carattere di auto-contraddittorietà consiste nel fatto che questa coscienza collettiva deviata diventa patrimonio di coscienze individuali, che, per prime, dovrebbero riconoscere invece il valore inalienabile dell'essere personale. Difendere i diritti fondamentali dell'altro, in quanto essere umano, significa sempre difendere anche i propri, e viceversa. La spersonalizzazione giunge al suo vertice quando il carattere giudicativo delle statuizioni non trova più fronti di resistenza. Al posto di sostenere contro ragioni assiologicamente fondate, facendo valere le ragioni eccentriche del proprio posizionamento esistenziale nel mondo, i membri del collettivo si lasciano fagocitare, accondiscendendo in modo passivo a un conformismo di gregge. Vi è poi, non meno rilevante e devastante, l'aspetto prescrittivo delle statuizioni discriminatorie. Esse impongono e/o legittimano comportamenti violenti nei confronti di persone appartenenti a minoranze; creano spaccature insanabili in seno alle società; configurano stratificazioni normative emergenti che logorano le identità democratiche; pongono, più in generale, sull'intera collettività una coltre di nebbia, che offusca la luce della ragione¹⁹. Così facendo,

¹⁷ Questo fenomeno può avvenire solo dove vi è un'emergenza ontologica di tipo sociale. Diversamente, in quella di tipo fisico e naturale, la continuità e la compatibilità tra i diversi livelli della stratificazione emergente sembrano rigorosamente garantite dalla necessità dei processi fondazionali.

¹⁸ Nei regimi totalitari i valori vengono offuscati da un orientamento ai beni, che, tra l'altro, non vengono ridistribuiti in modo egualitario e solidale. Se l'orientamento ai beni prevale sull'orientamento ai valori, allora anche il valore del fruitore dei beni, in quanto essere personale, rischia di rimanere sullo sfondo. Compito della filosofia è anche quello di far riemergere con instancabile insistenza le diverse sfere di valore, per non ricadere in epoche di drammatico oscurantismo assiologico. Una classificazione fenomenologica delle possibili *sferi di valore* la troviamo in Scheler [1916] 2013.

¹⁹ Anche nei rapporti faccia a faccia possono prevalere passioni, che inducono a violare i diritti dell'altro, o conformismi, che rendono inautentico il rapporto interpersonale. Tuttavia si tratta di eventi circoscritti ai singoli rapporti e alle specifiche persone che li

le statuizioni pongono in essere nuovi stati di cose. La discriminazione che esse statuiscono configura la differente dignità tra le persone come un vero e proprio *dato di fatto*²⁰. Il diritto positivo allora non produce più solo un cambiamento nel mondo, in deroga a un certo dover essere, ma afferma anche una certa visione alternativa della realtà. Le devianze dovute a un *eccesso di astrazione teorica* (come accade ad esempio nella definizione delle statuizioni economiche che regolano i mercati finanziari), a una *radicalizzazione ideologica* (come avviene ad esempio nelle forme di estremismo politico), o a un *annichilimento della sensibilità personale* (come avviene nel funzionario d'apparato, che applica le procedure senza tener conto del fatto che i loro destinatari sono persone dotate di una propria dignità, sensibilità, etc.), *producono statuizioni che configurano di fatto una realtà differente rispetto a quella assiologicamente carica, propria del mondo della vita.* Norme eccessivamente astratte, radicalizzate, o spersonalizzanti, non sono più destinate alle persone, ma a *tipi di individui* (ad es. l'immigrato), *enti astratti, classi sociali stereotipate* (ad es. la classe operaia), o *gruppi sociali standardizzati* (ad es. i musulmani), *che non hanno più nulla a che fare con l'essere umano nella sua unicità ontologico-assiologica*²¹.

In generale, sostengo quindi la seguente tesi: *per evitare che la deroga delle statuizioni sociali si trasformi in una vera e propria violazione ontologica, dobbiamo sempre vagliare le norme, quale che sia il loro livello e la loro funzione, giudicandole qualitativamente in base alle caratteristiche essenziali*

vivono. Ben diversa appare l'influenza che una buona o cattiva statuizione può avere sulla collettività nella sua interezza.

²⁰ Il razzismo non è un prodotto naturale e spontaneo, ma è sempre un prodotto culturale, che ha la sua matrice in determinati principi, da cui dipendono determinati modelli di comportamento (più o meno formalizzati), i quali radicano nelle persone convinzioni radicate dalla realtà. Tutti gli *ismi* palesano nelle loro radicalizzazioni una scissione rispetto alla complessità del reale, che denota una mancanza di riferimenti ontologici rigorosamente fondati.

²¹ Per essere più precisi, una statuizione che pone in essere rapporti stereotipati tra membri di etnie diverse, che non vengono più considerati in modo paritario come persone, non rappresenta dal punto di vista formale una vera e propria contraddizione, rispetto all'apriori di un vincolo sociale tra persone. Essa in effetti ha un contenuto diverso: non tratta di un vincolo tra persone, appunto, ma di un vincolo tra soggetti di etnie diverse. Tuttavia, quella che potrebbe essere giustamente considerata come una non contraddizione, dal punto di vista formale, istituisce di fatto un ordine di rapporti di non-indipendenza incompatibile rispetto al dover essere delle persone coinvolte. In questo senso la scollatura tra statuizione e a-priori materiale deborda i limiti della deroga e diventa una vera e propria contraddizione. Il punto è in fin dei conti molto semplice: *la realtà non è abitata da soggetti di etnie diverse, da individui, da classi sociali, da stranieri, da emigranti, ma solo ed esclusivamente da persone.* Sulla possibilità di una vera e propria *contraffazione eidologica*, cfr. Di Lucia 2012b: "Una contraffazione eidologica si ha quando una entità è presentata falsamente come realizzazione ('istanziamento') di un *eidos*" (on line p. 5/8). Lo stesso dicasi di una norma che pretende di regolare la vita delle persone, affermando la necessità essenziale delle sue esigenze normative, senza tuttavia fondarsi sulla legalità d'essere dei suoi destinatari.

dei loro destinatari, in quanto persone. Nel rispetto dei vincoli ontologici dell'essere personale ritroviamo le caratteristiche essenziali di un vincolo sociale conforme al suo dover essere. Come vedremo meglio nell'ultima parte, mi riferisco in primo luogo al rispetto dell'uguaglianza tra le parti coinvolte, in termini di dignità e diritti fondamentali, fondata sul riconoscimento delle proprietà essenziali della persona, nella sua accezione ontologico-universale. In secondo luogo, mi riferisco al rispetto di tali proprietà, che sul piano fattuale si traduce nella tutela di uno spazio di autonomia individuale, attraverso il quale la persona possa decidere di sé, in relazione alle circostanze della propria vita, senza che tale diritto leda quello altrui. In terzo luogo, mi riferisco al rispetto dell'essere personale nella sua interezza, tale che nessuna delle sue parti costituenti (corporeità, psiche e mente) possa essere in qualche modo sottoposta a forme di violenza, alienazione, o manipolazione. In base a questi principi fondamentali, il principio di uguaglianza, quello di autonomia relativa e quello di integrità ontologica, dovremmo giudicare ogni statuizione del diritto positivo. Di conseguenza, anche i diversi percorsi di integrazione sociale che la tessitura normativa del mondo sociale rende possibili. Dovremmo in altre parole promuovere ordinamenti normativi e processi di integrazione sociale che consentano alle persone di pensare, sentire e agire insieme, in un contesto di uguaglianza, in modo che ciascuna possa portare a compimento il proprio percorso di maturazione identitaria (haecceitas), nell'interezza del proprio essere.

(ii) *Universalità qualitativa*

Se il primo punto ci offre argomenti a sostegno della necessità di individuare nessi essenziali invariati, che ci consentano di valutare qualitativamente una norma e i vincoli sociali ad essa correlati, il secondo punto va oltre, affermando che questi nessi essenziali ci possono aiutare a far emergere i caratteri invariati di un diritto universalmente apprezzabile. Dal mio punto di vista, i rapporti di non-indipendenza tra le parti, che ogni forma di norma sociale istituisce a-priori, occupano in questo senso un posto centrale. Come sembra possibile sondare un a-priori materiale del diritto positivo, così sembra possibile sondare anche un a-priori materiale dei nessi di collegamento che esso istituisce tra un certo tipo di parti, le quali, a loro volta, sono ciò che sono, essendo essenzialmente caratterizzate da un certo tipo di legalità ontologica. In altre parole, nella formulazione di una statuizione bisognerebbe sempre porsi una domanda fondamentale: *i vincoli che questa norma esige e realizza in favore del collettivo, risultano umanamente sostenibili, sia in senso ontologico, in quanto possibili, sia in senso qualitativo, in quanto auspicabili?* Se sì, davvero questa norma rappresenta la soluzione migliore per coniugare il bene collettivo e quello dei suoi membri persona? Queste domande esprimono, a mio parere, una legittimità ontologica universale, a cui corrisponde un dovere fondamentale per ogni legislatore. Per *diritto universale* non intendo appunto tanto una serie

di precetti veritativi, quanto piuttosto una serie di *domande fondamentali basate sul riconoscimento dei nessi essenziali tra la norma e gli effetti ontologici* (vincoli) *che essa produce sui suoi destinatari* (persone). Nessun legislatore dovrebbe mai, in nessun modo e per nessuna ragione, ignorare questo dovere fondato *in rebus*. Dal punto di vista dei nessi essenziali del diritto a-priori, che dovrebbe fondare le norme sociali, vi sono allora tre ambiti intrinsecamente connessi: *forma a-priori del diritto, tipi essenziali di vincoli sociali, caratteristiche ontologiche delle parti vincolate*²². Inoltre, dal mio punto di vista bisogna anche stabilire un nesso essenziale di tipo gerarchico tra di essi: *in base alle caratteristiche ontologiche dell'essere personale, che esprimono un dover essere vincolante e inviolabile, si configurano le caratteristiche essenziali di un vincolo sociale che deve sempre rispettare tale inviolabilità. Di conseguenza si delinea anche il profilo essenziale di una normatività sociale, la cui funzione dovrebbe sempre essere quella di fondare esclusivamente tipi di vincoli che non violano la legalità ontologica della persona umana.*

2.3.2. *La tessitura ontologica del mondo sociale: regole costituenti e regole costitutive*

Ho ampiamente sottolineato come l'ontologia dei soggetti collettivi chiami essenzialmente in causa la loro strutturazione normativa e come questa svolga un ruolo determinante nei processi di integrazione. Approfondendo ora fenomenologicamente il dinamismo costituente delle possibili trame normative che determinano l'esistenza e l'identità dei diversi tipi di soggetti collettivi, possiamo individuare due tipi essenziali di normatività: (i) quella che dipende dall'ordine globale dei rapporti strutturali dell'intero e (ii) quella che invece si costituisce a partire dai rapporti interpersonali, o sociali, tra le sue parti costituenti. La prima viene imposta dall'intero alle parti, delineando le condizioni della loro possibile interazione. La seconda genera o modifica l'intero a partire dai rapporti fondazionali tra le parti. Nel primo caso abbiamo un sistema normativo *top-down* che svolge un

²² Come sostiene Reinach (1913), questo diritto a-priori non ha nulla a che fare con il diritto naturale, il quale pretende di fondare i propri principi su presunte evidenze, che sarebbero universali benché proprie degli enti psico-fisici. Si tratta invece di una dimensione normativa, costituita da evidenze intuitive che sono per loro stessa essenza indipendenti dalle caratteristiche fattuali dell'ente. Mentre per fondare il diritto naturale sarebbe necessario e sufficiente osservare il mondo nella sua fattualità, per il diritto a-priori scoperto da Reinach l'osservazione del mondo è condizione necessaria, ma non sufficiente. A partire dall'osservazione delle circostanze accidentali la riduzione fenomenologica deve spingere lo sguardo al di là di queste, per intercettare intuitivamente le invarianti eidetiche di una legalità essenziale. Si tratta appunto della legalità eidetica dei nessi essenziali che delineano l'ordinamento categoriale della realtà, conformemente alla sua strutturazione ontologica.

ruolo fondazionale rispetto ai rapporti tra le parti costituenti dell'intero. In genere questo tipo di normatività può appartenere a una struttura sociale emergente in senso forte, che è capace di unificare le sue parti dall'alto, stabilendo le regole della loro interazione. Nel secondo caso abbiamo invece un processo *bottom-up* di costituzione del normativo, che prende forma a partire dalla dimensione basilare delle relazioni umane. Attraverso il dinamismo spontaneo delle interazioni interpersonali, esso intesse via via la trama dei momenti di unità, attraverso i quali va costituendosi, o modificandosi, l'ordine superiore di unità sociale²³.

Definisco la prima tipologia di norme come *regole costitutive* e la seconda tipologia come *regole costituenti*²⁴. Dalle prime può dipendere l'esistenza e l'identità di determinate tipologie di *rapporti di fondazione ontologica* da cui può scaturire l'esistenza e l'individuazione primaria di determinate tipologie di *interi sociali*. Quest'ultimi possono essere *interi compositazionali auto-poietici*, nella misura in cui le parti *si uniscono* tra loro in base alle *regole costitutive* imposte dal loro intero di appartenenza. Altrimenti, possono essere *interi compositazionali etero-poietici*, se le parti *vengono unite* tra loro, in base a queste stesse regole determinate dall'alto. Dalla seconda tipologia essenziale di regole, cioè quelle *costituenti*, può invece dipendere l'esistenza di *interi sociali di quarta specie* che si costituiscono a partire dai *rapporti di fondazione ontologica auto-poietica* tra le loro *parti costituenti*. Vediamo meglio come si caratterizzano queste due tipologie fondamentali di strutturazione ontologico-normativa.

(i) *Regole sociali costitutive*

Come argomentato da Conte (1983), le regole costitutive rendono possibile l'esistenza del contesto a cui esse stesse vengono applicate. Conte si sofferma ad esempio sul gioco degli scacchi e mostra come il suo funzionamento dipenda precisamente dalle regole che lo creano. Possiamo distinguere almeno due forme essenziali di regole costitutive: (a) *eidetiche* e (b) *emergenti*.

²³ Analizzando fenomenologicamente la normatività nella prospettiva dell'intero e in relazione al ruolo che essa svolge in esso (costituente), o attraverso di esso (costitutiva), scelgo di non utilizzare la nozione di *normatività emergente* per indicare quel tipo di regole che nascono per così dire dal basso, in seno alle dinamiche relazionali (cfr. Terravecchia 2012). Definisco invece *regole costituenti* quelle che prendono forma attraverso le interazioni di base e *regole emergenti* quelle regole che invece vengono stabilite dall'alto, per ordinare e governare i sottostanti contesti socio-relazionali.

²⁴ Sulla nozione di *regola costitutiva*, cfr. Znamierowski [1923] 2007; Spiegelberg [1935] 2007; Searle 1964, 1969, [1969] 2007, 2021; Conte 1983, 2007b; Di Lucia 2003; Zelanec 2003, 2007; Roversi 2021. Conte (1983) definisce *costitutive* quelle regole che creano il contesto della loro applicazione e validità. Ne sono un esempio le regole del gioco, che creano il gioco stesso. Per un'introduzione più generale ai temi della filosofia del normativo, cfr. Passerini Glazel 2007; Lorini, Passerini Glazel 2012; Lorini 2016; Di Lucia, Fittipaldi 2021.

- (a) *Regole sociali costitutive di tipo eidetico* – Queste regole dipendono dalla *legalità in rebus* che caratterizza il modo di essere e/o di funzionare di determinati enti, fatti, o entità. In ambito sociale questo aspetto diventa particolarmente importante per comprendere la fenomenologia di certi atti sociali e la concretizzazione dei loro *poteri deontici*²⁵. Prendiamo l'esempio classico dell'atto sociale *promessa*. Come mostrano in modo dettagliato le indagini eidetico-fenomenologiche di Reinach e di molti altri dopo di lui, la promessa non è un atto che può essere istanziato in modo libero e arbitrario, a seconda delle intenzioni e delle credenze di coloro che lo compiono. *Quando il vincolo di reciprocità trascendentale tra obbligazione del promittente e diritto del promissario si declina sul piano fattuale attraverso un atto sociale, si instaura un reale ed effettivo rapporto di collegamento vincolante tra il soggetto promittente e il soggetto promissario*²⁶, che non può essere arbitrariamente dissolto. Come osserva Reinach (1913), l'obbligazione sussiste indipendentemente dal fatto che il promittente decida di rinnezarla, o ignorarla. Egli non è legalmente legittimato a svincolarsi unilateralmente dall'impegno assunto, senza l'approvazione della controparte. Questa illegittimità non dipende da una legge convenzionale estrinseca, che decide come l'atto del promettere debba essere utilizzato. Essa corrisponde invece a una *legalità intrinseca all'atto stesso*, cioè al suo modo di essere. Essa ci permette di riconoscere una vera promessa, da un mero inganno. Nella prima il *vero* promittente compie l'atto sapendo di acquisire un certo vincolo e avendo l'intenzione di rispettarlo. Nella seconda, il *falso* promittente inganna il suo interlocu-

²⁵ Sulla nozione di *potere deontico*, cfr. Searle 1996, 2010; Di Lucia 2003, 2012a; Conte 2007a.

²⁶ Cfr. Reinach [1913] 1990; Di Lucia 1997; De Vecchi 2012a; Mulligan 2000. Essendo espressione di una legalità trascendentale, la correlazione essenziale tra obbligazione del promittente e diritto del promissario sembra un raro caso di universale *ante-rebus*. Essa non viene cioè istanziata da un atto concreto e particolare (universale *in rebus*). Al contrario, ogni singolo atto concreto e particolare del promettere si struttura in base alla legalità trascendentale del *type promessa*. Con questo, non intendo sostenere tuttavia un platonismo delle essenze, che si reificano in una sorta di ipostasi iperuranica (cfr. De Vecchi 2012b). L'universale *ante-rebus* potrebbe avere anche un'origine *in rebus*, essendo stato generato da una certa prassi e dalla sua sedimentazione per reiterazione. Tuttavia, una volta che un certo tipo di prassi ha delineato un certo tipo di atto, si genera un modello con le sue leggi di costituzione, che funge da paradigma *ante-rebus*. Ovvero, esso funge da condizione essenziale per poter compiere una determinata tipologia di atto, conformemente al suo dover essere. Dal punto di vista genetico, gli universali possono quindi anche avere un'origine *in rebus* (fanno eccezione le leggi fondamentali della logica, della matematica e della strutturazione ontogenetica del mondo), ma dal punto di vista del loro ruolo intenzionalmente fondazionale, essi fungono *ante-rebus*, come fondamenti paradigmatici. Infatti, la legalità essenziale dell'atto-promessa continuerebbe a sussistere anche se a partire da oggi nessuno compisse più questo tipo di atto, proprio perché ritenuto troppo vincolante. Anche con l'estinzione dei suoi *token*, il *type* promessa resterebbe l'universale *ante-rebus* che esso è.

tore, sfruttando il fatto che egli riceve la promessa secondo il vincolo che questa impone. Anche colui che compie impropriamente l'atto fa quindi leva sulla sua legalità intrinseca, con il preciso intento di sfruttarla in modo ingannevole. D'altro lato, il promissario non acquisisce alcun diritto di pretesa, al di là di quanto legittimato dal contenuto della promessa. La sua aspettativa e la sua possibilità di rivendicazione risultano quindi intrinsecamente dipendenti dall'obbligazione del promittente e vengono determinate da questa. Mi sembra importante sottolineare come questo vincolo non sia un fatto che succede all'atto del promettere, ma sia una correlazione *trascendentale a-priori* che appartiene all'essere stesso della promessa. Non è la relazione a fondare il vincolo, ma è la struttura essenziale dell'atto *in quanto intero pregnante* a rendere i soggetti coinvolti *parti costituenti* di un'interazione sociale vincolante²⁷. Così, quando il promittente compie il suo atto, egli sta assumendo l'intero-promessa e, quando si rivolge al promissario, lo fa secondo le proprietà intrinseche della sua *legalità eidetica*. La promessa funge fin da principio nella sua interezza e colui che la compie agisce fin da principio, in modo più o meno consapevole, come *parte di un vincolo*. Allo stesso modo, il promissario riceve originariamente l'atto come *controparte* del promittente e quindi come parte del vincolo che la promessa è in quanto tale²⁸. Ancora, sia chi compie la promessa, sia il suo destinatario, sanno che essa rimane vincolante fino al suo adempimento. In genere, essi sanno anche che il suo mancato adempimento determina una grave violazione sociale. La gravità è legata al fatto che tradire la promessa, o, peggio, compiere una falsa promessa, sono fatti che minano il sentimento della *fiducia reciproca*, cioè uno dei fondamenti basilari per l'esistenza e il funzionamento di un sano contesto sociale. La legalità *in rebus* che caratterizza questa e altre tipologie di atti sociali ci offre un esempio di *normatività costitutiva eidetica*. Essa infatti è costitutiva in quanto predeterminata rispetto alle interazioni sociali che essa stessa rende possibili, ed è eidetica perché non viene imposta convenzionalmente dall'alto, ma appartiene all'essere stesso dell'atto. *L'intero eidetico della promessa, cioè il vincolo essenziale tra obbligazione del promittente e diritto del promissario, diventa così il nucleo essenziale di un vincolo sociale ontologicamente rilevante, cioè capace di condizionare in modo significativo la condizione*

²⁷ Sulla nozione di *intero pregnante*, cfr. Husserl [1900-1901] 2005b; Conni 2005; di Feo 2022.

²⁸ Passerini Glazel (2005), afferma: "il token di un atto istituzionale 'fa scattare' [triggers, löst aus] gli effetti del type; ma gli effetti che il token fa scattare sono effetti del type; sono gli effetti che ineriscono al tipo di atto istituzionale di cui il token è istanziazione; sono effetti intrinseci, effetti essenziali del tipo di atto istituzionale di cui il token è istanziazione" (p. 265).

di indipendenza dei soggetti coinvolti²⁹. Mi sembra inoltre opportuno sottolineare come questo primo tipo di regole costitutive non sia ontologicamente emergente, cioè non dipenda dal potere di cui può disporre un'unità sociale di ordine superiore. In certi casi una promessa rimane un semplice vincolo reciproco tra due parti, che non diventano collettivamente interdipendenti. Altre volte essa può diventare un vero e proprio vincolo fondazionale³⁰. Pensiamo, ad esempio, alla promessa espressa nel rito del matrimonio. Essa ha il potere di fondare un nuovo soggetto collettivo, la famiglia, e di strutturare un'intera vita congiunta. In generale, tutti gli atti sociali che generano vincoli, in forza dei loro poteri deontici (promesse, comandi, divieti, dichiarazioni, permessi, etc.), giocano un ruolo fondamentale nella strutturazione del nostro mondo sociale. Atto dopo atto, essi non vincolano solo le persone tra loro, ma le uniscono in trame ascendenti sempre più complesse, che vanno via via assumendo una vera e propria organizzazione strutturale. Inoltre, una volta che la trama strutturale viene costituita, essi svolgono un ruolo fondamentale anche per salvaguardarla e renderla concretamente efficace.

- (b) *Regole sociali costitutive emergenti* – Queste regole hanno invece il potere di creare nuovi contesti relazionali, in cui diventa possibile interagire compiendo determinate tipologie di atti, nel rispetto di determinati criteri, ruoli, gerarchie, etc. Strutture sociali complesse possiedono la capacità di istituire questi tipi di regole, nelle quali possiamo quindi individuare il loro potere fondazionale emergente. Attraverso di esse, l'intero sociale ha il potere di creare le condizioni ontologiche per fondare l'esistenza e l'identità di contesti che altrimenti non esisterebbero. In essi, il rapporto di dipendenza, o co-dipendenza, tra le parti non viene determinato direttamente da queste, in seno al dinamismo spontaneo delle loro interazioni. Esso dipende piuttosto dall'ordinamento costitutivo, che nel momento stesso in cui rende possibile l'esistenza del contesto, definisce anche le regole che lo governano. Questo tipo di fondazione ontologica *top-down* svolge un ruolo determinante nella costituzione di molte forme di unità sociale che strutturano il

²⁹ Una singola promessa crea un vero e proprio vincolo tra l'autore, il promittente, e il destinatario, il promissario. Tuttavia, in genere, essa non ha il potere di rendere promittente e promissario veri e propri membri di un *noi* collettivo. Pur svolgendo ciascuno un ruolo essenziale per il compimento dell'atto, essi non diventano cioè parti di un soggetto collettivo che pensa, sente e agisce in modo strutturato e congiunto. I due soggetti sono vincolati dalla normatività intrinseca dell'atto, hanno uno scopo comune, cioè che la promessa si compia, ma ciascuno agisce individualmente, svolgendo la sua parte. L'atto in oggetto non viene pertanto compiuto propriamente da un *noi*, ma da un io e un tu, l'uno rivolto verso l'altro.

³⁰ Quando Paperino promette a Paperina che andrà al cinema con lei la prossima domenica pomeriggio, questo atto lo vincola fino al suo adempimento. Domenica sera i due torneranno ad essere svincolati e reciprocamente indipendenti. Questo tipo di promessa non fa di loro un *noi* normativamente strutturato e intenzionalmente fungente.

nostro mondo. Un esempio lo troviamo nelle normative che regolano la costituzione di nuove società commerciali. Esse rendono possibile la nascita di nuovi soggetti collettivi economici in seno a un determinato sistema socio-istituzionale, definendo, per così dire, le *regole del gioco* in base alle quali le persone possono associarsi e possono competere. Un altro esempio lo troviamo nelle leggi statali, che regolano e spesso ridefiniscono (almeno in parte) i vincoli entro i quali si possono declinare i rapporti di cittadinanza. Nel primo esempio, l'intero emergente istituisce le regole che stabiliscono le condizioni per la costituzione di un nuovo rapporto di fondazione ontologica tra le parti. Da quest'ultimo può infatti dipendere la fondazione di nuovi soggetti collettivi. Nel secondo esempio, l'intero emergente istituisce le regole costitutive che definiscono (o ridefiniscono) i rapporti di fondazione ontologica tra le sue stesse parti costituenti.

Ricapitolando: *la legalità eidetico-costitutiva ha il potere di rendere determinate forme di interazione sociale ontologicamente vincolanti. Le regole costitutive di una struttura sociale emergente hanno invece il potere di creare (o di escludere) le condizioni per la costituzione di nuovi contesti sociali e, correlativamente, di nuovi soggetti collettivi. Inoltre, attraverso di esse, l'intero (un gruppo, un collettivo, un team, un clan, uno Stato) ha il potere di ridefinire il dinamismo dei rapporti di fondazione ontologica da cui dipende la sua stessa esistenza e identità.*

(ii) *Regole sociali costituenti*

Le *regole sociali costituenti* sono invece quelle norme che prendono forma nella tessitura dei rapporti interpersonali, o sociali, tra le persone in carne ed ossa. In genere le proprietà di queste regole appaiono strettamente connesse alla tipologia di relazione tra le parti e vengono decise congiuntamente da quest'ultime, per custodire, governare e sviluppare il loro stesso rapporto. In presenza di un legame sentimentale tra partner avremo la tessitura di regole (accordi, abitudini, compiti, etc.) che hanno primariamente a che fare con l'organizzazione di un'intima unione. In presenza di un legame sociale tra persone che decidono di agire insieme in vista di uno scopo comune, avremo invece la determinazione di regole che consentono la strutturazione di azioni congiunte, senza interferire sulla sfera sentimentale dei partecipanti. Le norme di questo tipo vanno configurandosi e articolandosi *nel dinamismo stesso delle relazioni*, in base all'intensità e al tipo di legami, in vista degli scopi congiunti che di volta in volta prendono forma. Inoltre, esse possono essere alimentate da valori condivisi e contribuire al radicamento di questi stessi riferimenti assiologici comuni. In ultimo, non possiamo tralasciare un dato fenomenologico molto importante per comprendere la varietà e la stratificazione degli atti sociali che possiedono un proprio carico normativo. Si tratta della capacità, per altro non solo umana, di comunicare intenzioni normative (ad es. l'intenzione di vietare un

contatto fisico, piuttosto che l'intenzione di comunicare un assenso, etc.) in modo non verbale. *Le nostre relazioni faccia a faccia sono pregne di questo tracciamento normativo sottotraccia e spesso fungente in modo inconsapevole*. Basta uno sguardo per far intendere al proprio interlocutore che non si è disponibili per un colloquio, oppure un sorriso per incentivarlo. È sufficiente occupare la propria posizione in una fila per marcare il proprio diritto di precedenza rispetto a chi sopraggiunge in seguito. Questi sono solo alcuni esempi tra molti, che ci aiutano a intuire l'imponenza di questa comunicazione muta, ma non meno esigente dal punto di vista normativo. Utilizzando le nozioni di *atti muti*, proposta da Sacco (1993, 2015), e *atti semantici*, proposta da Di Lucia (2008), raccogliamo pressoché l'intera pluralità degli atti non verbali performativi³¹. Atti performativi verbali e non verbali, atti semantici e atti dichiarativi concorrono tutti insieme e unitamente allo sviluppo normativo *bottom-up* che può dare vita a forme di vita congiunta via via sempre più complesse, fino a determinare la strutturazione organizzativa di veri e propri soggetti collettivi. Come anticipato, questo dinamismo ontologicamente costituente poggia molto spesso su atti sociali dotati di una propria legalità eidetico-costitutiva. Evidentemente, le regole sociali costituenti possono prendere forma anche in seno a contesti sociali precostituiti sulla base di determinate regole sociali costitutive³². Pertanto, sebbene via siano differenze essenziali tra regole costituenti, regole costitutive eidetiche e regole costitutive emergenti, vige quasi sempre una profonda contaminazione tra di esse. *La mia tesi è che gli atti sociali dichiarativi e performativi (promesse, comandi, accordi, etc.) sono il cuore di questa straordinaria e complessa tessitura normativa*³³. Esistono

³¹ Un'indicazione molto interessante di come possa avvenire una tessitura di rapporti vincolati, senza dover ricorrere necessariamente alla formalizzazione linguistica o documentale di espliciti accordi, la troviamo nella teoria degli *atti muti* di Sacco (1993, 2015). Sul tema, cfr. Di Lucia 2008. Secondo Sacco vi è una pluralità di atti non dichiarativi e tuttavia performativi, in quanto capaci di manifestare intuitivamente la loro intrinseca esigenza normativa. La semplice occupazione di un certo spazio, da parte di una persona, indica che questo spazio è momentaneamente indisponibile a tutti gli altri. Allo stesso modo, l'abbandono comunica immediatamente che lo stesso spazio è diventato disponibile. La muta occupazione dello spazio ventriloqua un divieto, così come il suo abbandono ventriloqua un permesso. Questo è solo un esempio di come il comportamento umano sia costellato di esigenze normative che si aspettano di essere riconosciute intuitivamente dagli altri, al fine di coordinare un'interazione sociale non conflittuale. Agli atti muti si aggiungono poi quelli che Di Lucia (2008) definisce come *atti semantici*, i quali "non si compiono attraverso il compimento di atti parlati di linguaggio" ma "sono resi possibili (come gli atti parlati) da un codice semiotico" (p. 6).

³² Si pensi ad esempio ai legami amicali, o sentimentali, che possono legare profondamente tra loro due membri di un *team* professionale. In queste dinamiche interpersonali possono prendere forma nuove norme vincolanti, che legano le persone al di là dei vincoli che le uniscono professionalmente.

³³ Gli atti performativi, come qualsiasi altro tipo di interazione sociale, sono a loro volta possibili perché alla base di tutto funge un'intenzionalità di base, l'intenzionalità intersoggettiva, che mette in comunicazione tra loro gli esseri umani. L'intersoggettività

atti sociali performativi che sono *deonticamente efficaci* (promesse, comandi, accordi) in quanto hanno il potere di *creare vincoli* tra le persone. Esistono atti sociali dichiarativi, che sono *ontologicamente generativi* (dichiarazioni, attestati, annunci, confessioni, etc.) in quanto hanno la capacità di *rendere fattuali determinati contenuti* (propositi, desideri, sentimenti, affetti, credenze, etc.) che, altrimenti, resterebbero inespressi e quindi socialmente inefficaci³⁴. La combinazione di questi atti ha il potere di unire le persone, motivandole a coltivare un crescente senso di reciproca responsabilità, fiducia, impegno, dedizione e cura. Le promesse alimentano la responsabilità; gli adempimenti nutrono la fiducia reciproca; gli obblighi intensificano l'impegno; gli accordi strutturano i legami; i comandi consolidano i rapporti di dipendenza; i permessi motivano il senso di gratitudine. Congiuntamente, le dichiarazioni incoraggiano le promesse, sostengono il senso del dovere e incentivano la disposizione al sacrificio reciproco. Più le aspettative dell'uno trovano risposta nell'impegno dell'altro, più la presa stringente dei legami si intensifica e l'*agency* cooperativa trova in essa il suo fondamento. Più l'*agency* congiunta si stratifica e diventa complessa, più essa richiede una strutturazione normativa dei rapporti interpersonali. In questo processo di costituzione le persone smettono progressivamente di sentire, pensare e agire solo come entità individuali indipendenti. Esse cominciano cioè a interfacciarsi con il mondo anche nelle forme cognitive, emotive, percettive, etc., proprie di una *intenzionalità collettiva (we-intention)*³⁵. Esse diventano così *parti relativamente vincolate* le une alle altre e *parti ontologicamente costituenti*, dalla cui trama relazionale possono *emergere* nuove forme di vita collettiva³⁶. Un esempio concreto può es-

è il grembo da cui prendono vita molte forme di unità che strutturano ontologicamente il nostro mondo sociale. Sulla nozione di *atto performativo*, cfr. Reinach [1913] 1990; Austin 1975; Di Lucia 1997; Mulligan 2000; Conte 2007a; De Vecchi 2012a, 2020b.

³⁴ Una dichiarazione d'amore, ad esempio, risuona come l'offerta di un legame unico e incondizionato. Essa cambia profondamente il rapporto tra le persone, le quali si trovano di fronte a una scelta fortemente vincolante.

³⁵ Sul tema dell'*intenzionalità collettiva* tornerò nello specifico nell'ultima parte di questo saggio. Per una introduzione generale a questo tema, cfr. Schweikard, Schmid 2021. Più specificatamente, cfr. Searle 1983, 1990, 1996, 2010; Tuomela, Miller 1988; Tuomela 1989, 1991, 1995, 2004, 2005, 2010, 2013; Gilbert 1990, 1996, 2006, 2008, 2009, 2013; Pettit 2001, 2002, 2003; Tollefsen 2002; Cohen, Morgan, Pollack 2003; Pacherie 2003; Schmid 2003, 2013, 2018; Petersson 2007, 2017; Hindriks 2009, 2018; Tomasello *et al.* 2009; Tomasello, Moll 2010; De Vecchi 2011, 2012b, 2013b; Tomasello 2014; Szanto, Moran 2015; Salice, Schmid 2016; Schloßberger 2016; Szanto 2016; Zahavi 2018, 2021; León 2020; Overgaard, Salice 2021; Siewert 2022.

³⁶ L'avverbio *relativamente* ricopre un'importanza determinante per la corretta comprensione del posizionamento dell'essere umano in quanto parte di ordini di unità sociale. Esso esprime la relatività del rapporto di dipendenza che modifica lo *status* di indipendenza individuale di una persona appartenente a un gruppo. Il tentativo di creare le condizioni per un totale assoggettamento dell'essere umano a un unico soggetto collettivo, totalitario ed esclusivo, non appare solo deprecabile dal punto di vista morale, ma rappresenta prima di tutto una violazione ontologica. Quest'ultima viola la legalità di

sere il soggetto collettivo *coppia di partner*. Questo si costituisce come tale a partire dal legame sentimentale tra le sue parti. In seno a questo legame si creano occasioni straordinarie di condivisione, in cui le persone verificano e/o educano la loro compatibilità. Nella condivisione comincia pian piano a prendere forma un *modo comune* e reciproco di pensare, sentire e agire. Esso mostra la possibilità e, in certi casi, il valore di potersi unire in un ordine superiore di unità, cioè in una vera e propria forma di vita congiunta. A questo punto le interazioni personali si posizionano in un nuovo orizzonte di senso, che motiva atti performativi e dichiarativi sempre più vincolanti, in relazione agli impegni e alle responsabilità reciproche che essi mettono in campo. Inoltre, l'esigenza o il desiderio di compiere insieme azioni sempre più significative e complesse richiede la definizione di nuovi tipi di accordi. In seno a questo dinamismo spontaneo, che non ha bisogno di imposizioni dall'alto, o di oggettivazioni formali, prendono pian piano forma ruoli comuni, o suddivisi, a cui si associano responsabilità congiunte e suddivise. Queste riguardano sia la custodia della relazione sentimentale tra le parti, sia l'ordinamento della vita congiunta su di essa fondata. Pensiamo, ad esempio, a come certe consuetudini motivate dal sentimento (ad es. accompagnare il partner sul posto di lavoro) possano via via strutturarsi in vere e proprie norme del rapporto. La propensione sentimentale motivata diventa cioè una vera e propria responsabilità, a cui si associa un certo *dover essere* (ad es. il dovere di accompagnare il partner sul posto di lavoro) e a cui può associarsi anche una certa aspettativa da parte del partner³⁷. Oppure, pensiamo al potere fortemente vincolante che una promessa fatta in un particolare momento di enfasi sentimentale (ad es. *'mi prenderò sempre cura di te'*) può esercitare per un lungo periodo di tempo (ad es. per tutta la durata della malattia del partner). Essa può diventare la matrice normativa di una concatenazione complessa di atti e di eventi, che va ben al di là delle intenzioni del promissario. Questi sono solo due esempi di come un *dover essere normativo* possa emergere anche dai rapporti più spontanei. Essi ci mostrano inoltre come ciò possa accadere anche quando le persone coinvolte non hanno una chiara consapevolezza degli effetti che i loro atti possono produrre. Inoltre ci permettono di intuire anche come i processi di fondazione ontologico-normativa possano oltrepassare le intenzioni delle persone coinvolte. *Anche nella spontaneità più inconsapevole c'è molta più normatività di quanto normal-*

un essere essenzialmente eccentrico, che deve poter alimentare il suo percorso di auto-poiesi attraverso una pluralità di relazioni, cooperazioni, appartenenze, responsabilità, etc.

³⁷ Se, a un certo punto, un partner smette di accompagnare l'altro, magari senza una ragione sufficientemente ragionevole, questa interruzione dell'abitudine, che corrisponde a un vero e proprio cambiamento strutturale nella vita di coppia, può essere recepito come il segno di un cambiamento più radicale, che ha a che fare con l'intensità del legame sentimentale fondante.

mente si pensi³⁸. Mi sembra infine interessante notare come la costituzione normativa dal basso nasca molto spesso come rapporto di collegamento fondazionale tra parti indipendenti (quindi come costituzione o fondazione di quarta specie), in base alla loro decisione auto-poietica di relazionarsi in modo vincolato, e come essa si sviluppi in seguito come una sorta di *processo auto-poietico endogeno*. Il processo di costituzione dei soggetti collettivi non è cioè solo una composizione delle parti, ma anche una trasformazione dell'intero dall'interno, per mezzo dell'interazione poieticamente generativa delle parti stesse. Ci troviamo pertanto in presenza di un processo di costituzione in cui la *composizione auto-poietica di quarta specie* e la *costituzione auto-poietica di seconda specie* si compenetrano e si contaminano a vicenda. Per questo motivo si possono trovare molte analogie tra l'autodeterminazione esistenziale e identitaria delle persone individuali e l'autodeterminazione sociale e identitaria dei soggetti collettivi. Inoltre, maggiore è il peso che giocano i sentimenti e i valori nella costituzione di un gruppo, maggiori sono le analogie che possiamo trovare tra l'auto-poiesi dell'identità collettiva e l'auto-poiesi dell'identità personale³⁹.

³⁸ Il mondo sociale, nella pluralità delle sue entità, fatti e istituzioni, sembra in effetti fondato sulla propensione ontogenetica delle persone umane a cooperare all'interno di un framework normativo condiviso, fin dalle forme più elementari e inconsapevoli della loro interazione sociale. Cfr. Warneken, Chen, Tomasello 2006; Warneken, Tomasello 2007; Tomasello *et al.* 2009; Warneken, Gräfenhain, Tomasello 2012. Inoltre, sull'idea che certe proprietà essenziali non debbano essere necessariamente date, ma possano anche essere tendenzialmente possibili, Stein ([1917] 2016) parla di '*Wesenmöglichkeiten*' a proposito della relazione essenziale tra sentimento ed espressione (corporea, verbale o legata ad un certo comportamento e azione). Lo stesso tipo di nesso essenziale viene evidenziato da Reinach (1913), il quale mostra come la correlazione tra obbligazione del promittente e adempimento della promessa non sia essenziale in quanto sempre e necessariamente posta in essere. Il fatto che l'obbligazione sia essenzialmente protesa al suo adempimento non implica la necessità fattuale dell'adempimento stesso. La promessa può infatti anche rimanere incompiuta.

³⁹ In questo senso si possono comprendere meglio sia la tesi della persona collettiva di Scheler ([1916] 2013), che le analogie tra persona e comunità evidenziate da Stein ([1922] 1996). Secondo Husserl ([1905-1920] 2001), afferma Bianchin (2001): "Il concetto di persona si applica di conseguenza, per analogia, tanto agli individui quanto alle soggettività 'di ordine superiore'. Questa applicazione sembra possibile in virtù del fatto che la continuità nel tempo è ciò che caratterizza entrambi, così che tanto nel caso degli individui quanto in quello delle soggettività collettive ciascun atto particolare ricorre come la replica di una convinzione stabile, che riflette la relativa permanenza di una 'personalità'. Mentre però nel primo caso sussiste un sostrato corporeo individuale, la personalità 'portatrice' degli atti ha nel secondo solo l'unità intenzionale di una 'coscienza comunicativa', il cui sostrato reale è unicamente la pluralità degli individui" (p. 100). Diversamente da Husserl e Scheler, Hartmann (1926) ritiene che la persona possa essere solo un essere individuale in carne ed ossa. Fenomenologicamente parlando, il punto di vista di Hartmann si fa preferire, non tanto perché l'essere personale deve necessariamente essere una sostanza individuale (cfr. Stein [1922] 1996, [1932] 2000), ma perché esso corrisponde al tracciamento di una parabola esistenziale che emerge attraverso un progressivo processo di individuazione, prima psico-fisico-emotivo e poi 'spirituale'. Questo percorso caratterizza essenzialmente la vita di un soggetto in carne ed ossa, ontologicamente proteso alla

Ricapitolando: *le regole sociali costituenti prendono forma in seno alle relazioni umane e hanno il potere di creare nel tempo strutture normative complesse, fino a costituire vere e proprie strutture emergenti.*

(iii) *Correlazione ontologica tra regole costitutive e regole costituenti*

Già nel punto precedente ho sottolineato come esista un rapporto molto stretto tra le due tipologie essenziali di costituzione socio-normativa. Dal punto di vista ontologico questo rapporto deve essere meglio determinato come *intrinseco* e *non accidentale*. Infatti, il potere normativo emergente di un intero sociale non appare all'improvviso e magicamente. Esso dipende sempre da un certo processo di costituzione, in cui inevitabilmente giocano un ruolo decisivo le relazioni interpersonali e quindi anche le loro possibili *regole costituenti*. Pertanto, pur rappresentando un *nuovo contenuto* rispetto alla normatività costituente, tanto l'intero, quanto le regole costitutive che esso ha il potere di stabilire, devono mantenere sempre una certa compatibilità e continuità con la tessitura normativa *bottom-up*. In caso contrario, non ci sarebbe più alcuna relazione di co-dipendenza verticale tra l'intero e le parti. Se le regole costitutive di un intero diventano incompatibili con le sue regole costituenti, allora la struttura emergente ha perso ogni legame di dipendenza con la dimensione dei propri vincoli di fondazione originari. Correlativamente, quando le interazioni tra le parti si sviluppano incompatibilmente con le esigenze e le pretese normative dell'intero, allora vi è in corso una crisi strutturale, che testimonia, tra le altre cose, un indebolimento della presa normativa *top-down*. Al di là delle molte circostanze fattuali, in cui queste diverse tipologie del normativo possono differenzialmente intrecciarsi, possiamo allora individuare una sorta di correlazione ontologica. In base alla legalità eidetico-costituitiva di determinati atti sociali fortemente vincolanti (atti dichiarativi e/o performativi), le persone

maturazione di una propria identità personale unica e irripetibile. In questa parabola svolgono un ruolo determinante esperienze che sono indisponibili a un soggetto collettivo. Per citarne solo alcune: l'esperienza fondamentale della nascita, della cura, dello stupore, del tremore, dell'amore, per non dimenticare quella protensione intenzionale che pone anticipatamente l'individuo alla presenza della sua stessa morte. Pertanto, se tanto la persona individuale, quanto un certo tipo di collettività, possono essere considerate *unità di sviluppo*, che mantengono nel tempo un certo ordine di concatenazioni motivazionali, da cui procedono certi tipi di atti identificanti, solo la prima è un'autentica unità di sviluppo teleologicamente protesa alla maturazione assiologico-identitaria di una *baecceitas* in permanente formazione. Inoltre, mentre nella persona in carne ed ossa l'unità sostanziale delle sue parti costituenti consente di tracciare un'unica parabola di vita, nella collettività invece un'eccessiva esposizione alla novità rompe i legami costituenti e genera qualcosa di nuovo, sulle ceneri di ciò che ha semplicemente cessato di esistere. Quando pertanto utilizzo il concetto di *auto-poiesi* in relazione all'autodeterminazione sociale di un collettivo, non intendo conferire a quest'ultimo una dimensione personale sovrapponibile a quella della singola persona. Intendo piuttosto sottolineare la stretta correlazione tra l'auto-poiesi dei membri del collettivo e le risposte che quest'ultimo assume nei confronti delle circostanze storiche, in ordine a un comune e congiunto orizzonte di valori e di scopi.

entrano a far parte di interazioni che le legano tra loro, obbligandole e/o motivandole ad agire insieme. In questa particolare forma di dinamismo interazionale, che eccede la semplice e circostanziale condivisione, diventano utili, desiderabili, o necessarie, nuove regole costituenti che consentano alle persone di cooperare in modo più duraturo e strutturato di quanto i singoli atti performativi non consentano. Infine, man mano che si sviluppa la tessitura di nuove regole costituenti, va strutturandosi una dimensione ontologicamente emergente, che appare dotata, tra le altre cose, di un proprio potere normativo (*top-down*). Da quest'ultimo possono dipendere a sua volta nuove possibilità di interazione sociale in cui può nuovamente dispiegarsi il potere ontologicamente fondazionale degli atti sociali. In modo complementare, più prende forma una tessitura normativa emergente, più vi saranno regole costitutive con cui le parti stesse saranno in grado di governare il dinamismo delle loro relazioni vincolanti. Pertanto, anche le forme più complesse ed emergenti di organizzazione socio-istituzionale non possono mai essere considerate mere formazioni convenzionali. Infatti, *l'intero mondo sociale degli esseri umani si radica fin da principio sulla legalità eidetica di determinate tipologie essenziali di atti e continua a sussistere attraverso di esse*. Perfino per un soggetto collettivo complesso e stratificato come lo Stato, che non si riduce a una concatenazione di atti sociali tra persone in carne ed ossa, la legalità ontologica di un atto come la promessa rappresenta una delle sue condizioni fondamentali di esistenza.

2.4. INTEGRAZIONE DAL PUNTO DI VISTA NORMATIVO

Non soltanto le norme che regolano l'organizzazione dei soggetti collettivi configurano le dinamiche essenziali dell'integrazione sociale, ma esse diventano per così dire anche un termometro del grado di appartenenza dei membri e della connessa qualità della loro partecipazione. In termini essenziali, affinché una norma sociale possa essere pienamente tale, non basta che essa venga elaborata e promulgata, ma è necessario che essa sia anche *recepita, compresa e adempiuta*. In mancanza di una di queste condizioni il dover essere intrinseco all'essere della norma rimane ontologicamente incompiuto. Per il compimento ontologico di una norma sociale devono essenzialmente realizzarsi i seguenti momenti: (i) *elaborazione*; (ii) *comunicazione*; (iii) *comprensione*; (iv) *adempimento*.

(i) *Elaborazione*

Prima di tutto non esistono norme fini a sé stesse. Nel momento in cui il contenuto di una norma viene elaborato, di qualunque tipo essa sia, esso è *essenzialmente* riferito ad almeno un destinatario. Perfino le regole che una persona impone a sé stessa hanno senso perché chi le elabora diventa

al tempo stesso il loro destinatario⁴⁰. La differenza specifica di una norma sociale riguarda il fatto che essa deve avere come destinataria almeno una persona diversa da colui che ne determina il contenuto. Per utilizzare la terminologia proposta da De Vecchi (2012a), possiamo dire che i contenuti di una norma sociale sono contenuti essenzialmente *eteroscopici*, cioè essenzialmente destinati a un altro (*ἕτερος*)⁴¹. Al contenuto della norma dovrebbero inoltre appartenere essenzialmente un *oggetto* (ad es. l'oggetto del divieto, o della concessione) e un *campo di applicazione*⁴². La configurazione del campo di applicazione può essere determinata da una molteplicità di elementi interconnessi: i luoghi, i tempi, le caratteristiche di un determinato contesto, le proprietà delle persone interessate, etc.⁴³ La definizione di tutti questi elementi può essere più o meno necessaria. Nei rapporti faccia a faccia della normatività *bottom-up*, la comunicazione della norma avviene in modo spontaneo all'interno di un flusso continuo di scambi. Pertanto il contesto può essere pregno di *implicature*

⁴⁰ Non a caso, scoprire la presenza dentro di sé di una legge morale (Kant), che non sembra dipendere da una propria precisa intenzione, aprirebbe la coscienza a un'alterità trascendente e, al tempo stesso, *più intima a sé di sé stessi*, parafrasando Agostino d'Ippona. Chi ci ha resi destinatari di questa esigenza normativa categorica? Questa è la domanda che sembra riempire di stupore l'anima di Kant.

⁴¹ Questo aspetto essenziale della norma risulta molto importante anche per comprendere più in generale la normatività ontologica determinata dal *dover essere in rebus* degli enti e delle entità che ci circondano. In sé, la struttura dei vincoli che caratterizza il modo di essere di un *ente artificiale* rappresenta la dimensione ontologica della sua normatività. L'artefatto viene costruito secondo un certo modello che struttura in modo vincolato i rapporti tra le parti. Questo modello contiene in sé una duplice esigenza normativa: come deve essere costruito l'artefatto in modo che esso svolga le sue funzioni e come esso deve essere utilizzato dal suo fruitore, compatibilmente agli scopi per cui esso viene realizzato. Per quanto riguarda invece gli enti naturali, che non dipendono ontologicamente da un'intenzionalità, i vincoli *in rebus*, che li rendono ciò che sono, non hanno di per sé valenza normativa. Essi acquisiscono tale valenza nel momento in cui l'ente diventa oggetto di un'esperienza soggettiva e quindi il correlato intenzionale di una coscienza. Solo nella correlazione intenzionale soggetto-oggetto il modo di essere di quest'ultimo esprime un'esigenza normativa. Proprio perché solo in tale correlazione la legalità *in rebus* diventa il contenuto dato a un destinatario.

⁴² Per esempio, prendiamo il seguente comando: *non devi mangiare pane!* L'oggetto del divieto è chiaro: si tratta dell'azione di mangiare il pane. Non appare tuttavia chiaro il contesto, cioè i tempi e i luoghi della sua applicazione. Il contesto di applicazione di una norma è in genere dato dall'intreccio tra coordinate temporali e coordinate spaziali. Esso è quasi sempre necessario, a meno che non si tratti di una norma incondizionata, che come tale deve essere sempre considerata vigente (ad es. non uccidere!). A volte il contesto appare talmente chiaro che non deve essere esplicitato per rendere la norma intelligibile e ragionevole. È chiaro che se una moglie vieta al marito di mangiare il pane mentre sono seduti insieme a tavola, il divieto riguarda questa specifica situazione. Inoltre, sono probabilmente chiare anche le ragioni di questa esigenza normativa (ad es. per rispettare la dieta imposta dal medico).

⁴³ Ad esempio: le persone imputate devono attendere l'esito del processo all'interno del Palazzo di Giustizia, nelle stanze preposte, per tutta la durata del tempo che occorre alla giuria per emettere la sentenza.

conversazionali che consentono di non dover formalizzare tutta una serie di chiarimenti verbali (sull'oggetto, sul contesto, sul destinatario, etc.)⁴⁴. Ad esempio, un padre che rivolge al proprio figlio un comando perentorio e sintetico (ad es. "dammelo!"), non ha bisogno di molte parole per far comprendere al destinatario l'oggetto della norma (ad es. il giocattolo che il figlio tiene in mano) e la ragione dell'obbligazione (ad es. il fatto che il figlio ha sottratto il gioco a un suo compagno). Inoltre, egli non ha nemmeno bisogno di giustificare il comando, legittimando la sua autorità nei confronti del figlio. Diversamente, per norme che necessitano di essere applicate in contesti allargati e che esigono di essere rispettate da una pluralità di persone diverse, occorre una standardizzazione che renda l'esigenza normativa il più possibile formale. In questo caso l'elaborazione deve esprimere in modo *chiaro e circoscritto* il suo oggetto (ad es. il divieto di fumare) e i suoi campi di applicazione (ad es. in tutti i luoghi pubblici). Colui che formula la norma ha quindi una responsabilità ontologica fondamentale: *quella di elaborare una norma giustificata, in relazione al contesto e alle persone interessate, la cui esigenza normativa, essendo essenzialmente eteroscopica, sia intelligibile prima di tutto per i suoi destinatari.*

(ii) *Comunicazione*

Poiché il contenuto di una norma è essenzialmente *eteroscopico*, allora tale contenuto esprime un'*esigenza normativa* che deve poter essere comunicata. Di conseguenza, il fatto di essere essenzialmente rivolta a qualcuno iscrive nel dover essere della norma la *necessità* di essere *esplicitamente rivolta* al proprio destinatario. Essa insomma *deve* tradursi in un vero e proprio *atto sociale* che è essenzialmente *eterotropico*. Ovvero, un atto in cui l'altro, il destinatario, non è solo parte essenziale del contenuto, ma anche parte essenziale del suo compimento fattuale. Banalmente, se il padre del nostro esempio precedente pensa che il figlio non deve rubare i giochi dei compagni, ma non gli rivolge mai tale comando, per una qualsiasi ragione, allora la norma rimane priva dell'atto che rende fattualmente fungente la sua esigenza normativa. Ugualmente, se un direttivo aziendale elabora una nuova procedura di sicurezza sul lavoro destinata a tutti i dipendenti, ma non si preoccupa di comunicarla in modo che tutti la ricevano, allora l'atto non sembra conforme al dover essere che gli viene imposto dall'esigenza normativa che lo fonda. Nel primo caso, il carattere *eteroscopico* del contenuto normativo manca di quella *attualizzazione eterotropica* che lo renderebbe realmente fungente. Nel secondo caso, invece, osserviamo un'*attualizzazione eterotropica* non conforme al dover essere determinato dal suo contenuto *eteroscopico*. Nel primo caso l'esigenza normativa rimane incompiuta, nel secondo caso essa appare invece deficitaria. Ovviamen-

⁴⁴ Cfr. Grice 1981.

te, nel momento in cui tocchiamo l'ambito della comunicazione, si apre un ampio ventaglio di temi e di problemi, che qui non posso trattare in modo dettagliato. Si pensi solo a tutte le tematiche legate all'elaborazione di una comunicazione efficace, che vanno dal registro del linguaggio, alle diverse tecniche di disseminazione. Limitandoci al nostro tema, bisogna per lo meno sottolineare, in termini molto generali, il seguente punto: *se la norma deve essere comunicata a tutti i suoi destinatari, allora a questa responsabilità fondamentale si connette anche la responsabilità non meno determinante che tale comunicazione li raggiunga attraverso modi e strumenti adeguati*. Anche questa esigenza, si noti, non è un fatto relativizzabile in modo soggettivo, o culturale. Se una norma non viene comunicata al suo destinatario, allora essa è una *norma universalmente incompiuta*. Ugualmente, se essa viene comunicata in modo non adeguato, allora essa è *universalmente una norma non adeguatamente compiuta*. Immaginiamoci solo, per assurdo, che il padre comunichi al figlio le sue regole attraverso atti documentali scritti e recapitati per mezzo di posta certificata. O immaginiamoci un'organizzazione aziendale che si limiti a far circolare le norme sulla sicurezza per mezzo del passaparola occasionale fra i suoi dipendenti. In entrambi i casi avremmo una comunicazione non idonea rispetto al tipo di vincolo che autorizza l'emissario della norma a imporre un certo tipo di regola ai suoi destinatari.

(iii) *Comprensione*

Se la norma sociale esprime un'esigenza normativa che viene essenzialmente riferita a un destinatario e che quindi deve essere per sua stessa natura comunicata, allora essa deve poter essere per sua stessa natura anche compresa. Se ciò non avviene, l'esigenza normativa non adempie alla sua pre-determinazione intenzionale. Se includiamo il momento della comprensione come momento essenziale del dover essere ontologico della norma, allora colui che la comunica – che non è necessariamente colui che la elabora – ha un'ulteriore responsabilità ontologica di carattere fondamentale. Egli deve fare in modo che l'esigenza normativa arrivi al suo destinatario e che gli giunga in una forma che gli sia comprensibile. Se ciò non avviene, la colpa del mancato adempimento non risulta solo a carico del destinatario. Nel valutare la colpa, occorre verificare anche se il comunicatore ha fatto tutto il possibile relativamente alla sua responsabilità. Sappiamo che, per quanto riguarda le norme di uno Stato, vale il principio per cui *la legge non ammette ignoranza*. Questo principio trova indiscutibilmente la sua giustificazione nel fatto che le leggi di uno Stato non possono ammettere eccezioni e non possono differenziarsi a seconda del tipo di persone e delle loro specifiche competenze. Tuttavia questo principio legittimo impone allo Stato una responsabilità fondamentale, che consiste nel *fare il possibile* affinché tutti possano sapere che esiste una determinata legge e possano comprenderla, almeno nelle sue articolazioni principali. Compito dello Stato è cioè quello

di impegnare costantemente parte delle sue risorse per diffondere il più possibile una *cultura* del normativo. Per fare un esempio vicino al nostro tema dell'integrazione, prendiamo in considerazione le leggi sull'immigrazione. Ogni Paese, come sappiamo, elabora delle leggi specifiche per gli immigrati, che spesso sono persone che giungono da altre culture, parlano lingue diverse e agiscono quotidianamente secondo stili di vita e di comportamento molto differenti. In genere, il legislatore non elabora queste leggi e non le comunica avendo come proprio interlocutore primario queste persone. Bensì esse chiamano prima di tutto in causa gli organi istituzionali preposti a governare i flussi migratori e i processi di integrazione. Di conseguenza, la gran parte delle norme che determinano come devono essere trattati gli stranieri si configurano come leggi *sugli* immigrati e non come leggi *per* gli immigrati. Eppure, affinché la loro integrazione abbia successo, sarebbe assolutamente necessaria anche la seconda tipologia di leggi e sarebbe necessario istruire fin da principio i loro destinatari, affinché comprendano come, attraverso tali leggi, l'acquisizione di determinati diritti sia essenzialmente connessa all'assunzione di determinati doveri. Non si può cioè in alcun modo dare per assodato che, una volta entrato nel Paese ospitante, la persona immigrata sia automaticamente e consapevolmente assoggettata alle sue leggi, *esattamente come tutti gli altri*. Per questo motivo, l'educazione linguistica e l'educazione civica dovrebbero essere una priorità fondamentale nell'agenda di ogni politica d'integrazione. Del resto, l'educazione civica dovrebbe essere una materia obbligatoria *per tutti*. Moltitudini di persone passano la loro intera vita in contesti istituzionali di cui ignorano completamente il funzionamento. Di conseguenza, le leggi si svuotano della loro ragionevolezza e vengono recepite dal senso comune come oscure ingerenze che bisogna subire e sopportare, per non avere problemi con gli apparati di potere. L'esigenza normativa che non viene compresa può adempiersi solo attraverso la minaccia della pena. La paura delle conseguenze diventa allora la ragione di uno pseudo-adempimento, che si compie solo sul piano fattuale, senza promuovere una vera e propria integrazione normativa nel tessuto socio-istituzionale. Di conseguenza, prendono piede quelle forme degradate di costume, per cui aggirare la legge diventa un vanto, come se la trasgressione dei vincoli fosse un modo per affermare la propria libertà. Ovviamente, comunicazione e comprensione variano in modo essenziale, a seconda che ci troviamo sul piano delle relazioni faccia a faccia, o sul piano delle statuizioni istituzionali. Per quanto riguarda il primo, che è essenzialmente il piano delle *regole costituenti* (*bottom-up*), quest'ultime prendono forma per lo più nel dinamismo spontaneo delle relazioni. Qui, come ho già anticipato al punto precedente, gran parte delle informazioni, che definiscono l'oggetto e delineano il campo di applicazione, possono rimanere sottointese. Colui che compie l'atto e colui che lo riceve agiscono infatti secondo un'abitudine condivisa, in un contesto pregrado di *implicazioni conversazionali*. Il problema sorge quando il

destinatario non può beneficiare di questo *habitus* sociale. L'integrazione nella trama delle norme costituenti che regolano e favoriscono l'unione sociale dal basso risulta allora piuttosto problematica e può richiedere anche molto tempo per compiersi in modo soddisfacente. Si tratta del tempo che occorre investire nella frequentazione di spazi, luoghi e persone fisiche, o che si ha la possibilità di dedicare alla condivisione. Qui gioca un ruolo fondamentale anche l'accoglienza che viene offerta dai membri del collettivo in seno alla cerchia delle loro relazioni interpersonali. Per quanto riguarda invece il secondo piano, che è essenzialmente quello della *normatività costitutiva emergente (top-down)*, quest'ultima viene elaborata per lo più in modo formale, attraverso una verbalizzazione documentale che può essere molto complessa. Per essere compresa, essa può allora richiedere competenze di alto livello. In certi casi, la complessità burocratica e/o giuridica può rendere incomprensibile la norma perfino ai suoi diretti destinatari più colti, al punto che diventa necessaria la mediazione di esperti, tecnicamente competenti⁴⁵. Pertanto, coloro che si possono permettere l'assistenza continua di questi esperti possono anche muoversi più agevolmente tra le strettoie normative, potendo raggiungere scopi che altri invece ritengono impossibili, perché apparentemente ostacolati dalle leggi. Troviamo qui un altro esempio di come, nei fatti, il potere economico infranga, almeno entro certi limiti, la presunta uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge. In ogni caso, per comprendere e fare proprie le norme costitutive occorrono in genere competenze di medio-alto livello, di cui non tutti possono disporre. L'integrazione normativa implica quindi due diverse tipologie di *competenze*. Le prime, che rientrano tra ciò che definisco come *competenze sociali di basso livello*, hanno a che fare con l'acquisizione di un *habitus* normativo che funge da *sfondo* nelle forme basilari dell'interazione sociale⁴⁶. Le seconde, che definisco come *competenze sociali di alto livello*, hanno invece a che fare con l'acquisizione di una strumentazione linguistica e concettuale più elevata, che può essere utilizzata in modo consapevole per lo svolgimento di azioni e interazioni sociali più complesse. Poiché l'integrazione si compie nell'incontro tra le due dimensioni, allora appare evidente come essa richieda l'acquisizione di entrambe le tipologie di competenze, almeno a

⁴⁵ Il principio incondizionato per cui la *legge non ammette ignoranza* viene spesso esteso al di là della sua applicazione all'ambito specifico della legge penale. Questa generalizzazione non tiene conto del *gap* che sussiste tra il registro della comunicazione istituzionale e le effettive possibilità di comprensione di molti suoi destinatari. Ora, se lo scopo essenziale di una legge è quello di essere compresa, per poter essere rispettata, allora il registro linguistico della *normatività top-down* risulta spesso corresponsabile del suo stesso fallimento.

⁴⁶ Altre competenze sociali di basso livello sono, ad esempio, la capacità di comunicare con gli altri, essendo in grado di capire e di farsi capire; l'attitudine a interagire in modo coordinato e non conflittuale; il rispetto verso l'altro, nel senso più generale del termine; una certa sensibilità empatica, attraverso la quale poter comprendere la disponibilità relazionale dell'altro, o l'opportunità di certi atteggiamenti in certe circostanze.

un livello sufficiente per poter creare tanto vincoli interpersonali autentici, quanto vincoli sociali significativi.

(iv) *Adempimento*

Abbiamo appena visto come la norma che non viene compresa si svuota del suo valore (morale, etico, sociale, etc.) ed appaia come un fastidioso peso da sopportare. Eppure, colui che adempie all'obbligazione della norma offre un contributo essenziale al suo compimento. In questo senso, chi rispetta le regole del proprio gruppo di appartenenza (ad es. le regole costituenti di una vita familiare, o le leggi costitutive di uno Stato) svolge un ruolo fondamentale per la salvaguardia della sua esistenza e della sua identità. Al contrario, chi le mette in discussione rappresenta, a torto, o ragione, un fattore di criticità che può destabilizzare la struttura ontologico-normativa del gruppo. In ogni caso, il rinnovamento ontologico-normativo di un collettivo non si realizza attraverso la trasgressione della legge, ma attraverso la sua rinegoziazione. Ora, vi è un aspetto qualitativo nell'adempimento della legge che riflette anche il grado di integrazione. La persona che rispetta la legge solo per paura delle conseguenze è un membro che subisce passivamente il suo *status* di appartenenza al collettivo. Il rispetto passivo delle sue norme costituenti, o costitutive, corrisponde insomma a una forma minimale di partecipazione, che possiamo definire come *appartenenza passiva*. Ad essa corrisponde anche un senso minimale di responsabilità nei confronti dell'esistenza e del bene del gruppo. Al contrario, il rispetto attivo e collaborativo delle regole mostra un alto grado di partecipazione, che viene animato da un forte senso di responsabilità nei confronti della collettività. In questa prospettiva, se le norme vengono messe in discussione, ciò avviene nell'interesse dell'intero e non della parte. Il membro che *appartiene attivamente* al collettivo si impegna per il suo continuo rinnovamento normativo, nella prospettiva di migliorare le condizioni di esistenza di coloro che lo abitano, senza comprometterne l'unità ontologica. Inoltre, nell'adempimento attivo della norma non troviamo solo il rispetto dell'autorità che la elabora e la promulga, ma anche il riconoscimento del *valore* di cui tale autorità è portatrice. In questo riconoscimento appare vividamente fungente l'unità tra l'autorità normante e i destinatari normati, cioè tra l'intero collettivo, che il primo rappresenta, e i suoi membri. Tradotto nel nostro linguaggio ontologico, il vincolo verticale di co-dipendenza tra l'intero e la parte risulta vivo e attivo. Ugualmente, non si recepisce solo il contenuto dell'esigenza normativa, ma anche il *valore* che essa ricopre per l'esistenza e l'identità dell'intero collettivo. Il massimo livello di integrazione normativa si compie allora quando la norma non viene più subita come una esigenza imposta dall'alto, ma viene recepita da colui che la riceve come un'esigenza giustificata e ragionevole. L'adempimento viene allora sostenuto e alimentato da un'identificazione di carattere normativo, che reca in sé anche altri tipi di identificazione, come quella di carattere cul-

turale, politico e assiologico⁴⁷. *Adempimento attivo e passivo introducono quindi nell'ontologia del normativo una differenza qualitativa tra una norma sufficientemente compiuta e una norma compiutamente realizzata*. L'integrazione dal punto di vista normativo ci mostra, ancora una volta, come la dimensione psicologica del partecipante e la sua prospettiva di prima persona non siano sufficienti per comprendere il livello e la qualità della sua appartenenza e della sua partecipazione sociale. Inoltre, essa ci mostra come l'acquisizione delle norme non ricopra un ruolo significativo solo nel processo compositivo che fonda l'esistenza dei collettivi, ma anche nel processo auto-poietico con cui le persone determinano le coordinate fondamentali della loro parabola esistenziale.

In sintesi: *i momenti essenziali di una norma compiutamente realizzata ci mostrano anche i tratti essenziali di una compiuta integrazione normativa, nella quale l'esigenza delle regole non deve solo essere compresa dal destinatario nella sua legittimità, ma deve poter diventare anche una risorsa per il suo processo di auto-poiesi esistenziale*.

2.5. TIPI DI LEGALITÀ CHE GOVERNANO L'INTEGRAZIONE SOCIALE

Come ho ampiamente argomentato, nella tessitura normativa di un intero sociale possiamo trovare due tipologie essenziali di legalità: (i) la legalità *bottom-up* delle *regole costituenti*, e (ii) la legalità *top-down* delle *regole costitutive*. Ora occorre comprendere in che senso queste due tipologie influiscano sull'integrazione sociale, determinandone le condizioni essenziali di possibilità.

(i) *Integrazione normativa bottom-up*

Come anticipato, questo tipo di legalità si costituisce a partire da una pluralità di atti, verbali (performativi e dichiarativi) e non verbali (atti muti e semantici). Questi delineano una serie di regole che ordinano forme basilari di condivisione, cooperazione e interazione sociale. L'introduzione di queste regole non sembra immediata, soprattutto per chi non appartiene originariamente a un certo tessuto sociale (ad es. lo straniero). Difficol-

⁴⁷ La stessa dinamica la possiamo rintracciare anche nel rapporto che i fedeli delle religioni monoteiste credono di intrattenere con il divino prima di tutto attraverso l'obbedienza ai comandamenti. La legge divina diventa legge spirituale, quando il modo di vita che essa intende delineare diventa il modo di vita che il credente desidera vivere e custodire. Ciò avviene attraverso una conversione interiore che si traduce in una profonda adesione alla presunta volontà divina. Il credente si riconosce cioè nel comandamento ricevuto, riconoscendo che la sua esigenza normativa può tracciare la via di una vita umanamente felice. Se non avviene questa identificazione interiore, la legge rimane qualcosa di estraneo alla coscienza e la religione diventa uno sforzo incessante di adempimento, che spesso costringe la persona ad andare perfino contro sé stessa.

tà in questo senso le può incontrare tuttavia anche una persona che non viene ostacolata da barriere culturali e linguistiche. Ciò avviene ogni qualvolta ci troviamo in una condizione di estraneità, in relazione ai membri di un gruppo ristretto, che hanno sviluppato nel tempo un proprio modo di comunicare e di intendersi. Poiché le regole costituenti non vengono formalizzate attraverso la trascrizione di contenuti che esprimono in modo chiaro e oggettivo diritti e doveri, la via preferenziale per farle proprie è la *relazione*. Solo stando con i membri di un collettivo, cercando di intessere con loro rapporti interpersonali, diventa possibile acquisire progressivamente le norme che strutturano la loro unione sociale. La relazione faccia a faccia con le persone, nella forma della condivisione, appare la via preferenziale per potersi appropriare della normatività costituente che li rende parti del loro ordine di unità superiore. Questa capacità di agire insieme, in modo coordinato e congiunto, non appartiene solo agli esseri umani. Esistono infatti molte specie animali che sono in grado di costituire dei gruppi. Il branco dei lupi è ad esempio una struttura organizzata, con una propria forma basilare di *agency* collettiva, una propria gerarchia e una propria distribuzione di funzioni. All'interno del branco ogni lupo deve rispettare il suo ruolo e il ruolo degli altri. Ne emerge un gruppo dotato di un potere collettivo sovra individuale⁴⁸. Tuttavia è evidente che un lupo non potrebbe essere parte di un soggetto collettivo umano e viceversa. Le condizioni di appartenenza e di partecipazione di un essere umano a un collettivo e di un lupo a un branco appaiono profondamente diverse. Questa differenza dipende dalla diversità ontologica tra le due specie di esseri viventi, da cui dipendono anche possibilità diverse di normatività. La normatività istintuale del branco non equivale alla normatività sociale di un gruppo umano e tale differenza dipende ovviamente dal diverso grado di competenze cognitive e linguistiche dei loro esemplari. Tuttavia, in entrambi i casi possiamo affermare che una volta che il rapporto di collegamento vincola due o più membri del gruppo, in una trama di rapporti di co-dipendenza, allora prende progressivamente forma una strutturazione normativa di tipo collettivo. L'aspetto che maggiormente mi interessa consiste nel fatto che nel processo di costituzione normativa *bottom-up* gli esseri umani si legano tra di loro, prima di ritrovarsi vincolati tra loro da una struttura di ordine superiore. Troviamo molti esempi nella sfera comunitaria delle interazioni umane, dove le persone, prima di essere vincolate tra loro da regole collettive, risultano vincolate tra loro da rapporti interpersonali, o da una profonda condivisione assiologica. La persona che desidera integrarsi in queste tipologie di soggetti collettivi non deve prima di tutto essere ammessa attraverso vincoli che dipendono da norme emergenti, ma deve piuttosto intessere un legame interpersonale, o assiologico,

⁴⁸ Il successo nella caccia, ad esempio, aumenta in modo esponenziale quando il lupo caccia in branco.

con uno o più membri del collettivo. La natura essenzialmente relazionale della normatività *bottom-up* (*regole costituenti*) determina il fatto che essa non venga assunta dal nuovo membro attraverso atti formali, ma *venga introiettata attraverso la condivisione quotidiana della vita collettiva, in seno alle relazioni che la fondano*. Vi è pertanto una prima dimensione fondamentale dell'integrazione sociale, che corrisponde appunto alla progressiva introiezione delle norme collettive, per mezzo dell'esperienza diretta. *Facendo proprie le regole costituenti che strutturano la trama dei momenti di unità dell'intero, il soggetto risulta parzialmente integrato poiché diventa parte attiva in seno ai suoi rapporti di fondazione esistenziale e identitaria*. Come anticipato, definisco questa prima dimensione essenziale dell'integrazione come *integrazione dal basso*.

(ii) *Integrazione normativa top-down*

Il secondo tipo di legalità appartiene invece al potere emergente del collettivo, nella misura in cui quest'ultimo diventa capace di governare e rinegoziare le condizioni di interazione e di unione tra le sue parti. Questo potere normativo emergente, che rispecchia un elevato grado di organizzazione sociale, sembra essere una peculiarità esclusiva degli interi sociali umani. Il menzionato esempio del branco di lupi palesa una forma di *agency* e di vita collettiva istintuale, in cui si delineano delle norme comportamentali, ma in cui non sembra possibile rintracciare l'esistenza di regole emergenti capaci di rinegoziare la relazione tra le parti, in base a una strutturazione normativa di alto livello. Possiamo affermare che un branco possiede le proprie regole costituenti, ma non possiede alcuna regola costitutiva. In molti casi l'integrazione di un nuovo membro all'interno di un soggetto collettivo umano richiede prima di tutto il rispetto di questa normatività emergente. Il caso più evidente sono, ancora una volta, le leggi dello Stato, che determinano le condizioni in base alle quali una persona può accedere al suo territorio e vivere in esso secondo un certo pacchetto di diritti e di doveri. Al di fuori dei parametri stabiliti dalla legge non ci sono le condizioni sufficienti per diventare un nuovo membro del collettivo. Non bastano allora i rapporti diretti con i suoi membri, anche se si tratta di rapporti di collegamento capaci di istituire veri e propri vincoli interpersonali di co-appartenenza. Senza l'assenso dell'intero, il soggetto rimane incatenato in una condizione di illegalità, che lo costringe a vivere, lavorare, amare, etc., in una condizione permanente di *clandestinità*. Come anticipato, definisco questa seconda dimensione essenziale dell'integrazione sociale come *integrazione dall'alto*.

L'integrazione sociale si realizza compiutamente solo attraverso una convergenza tra l'integrazione dal basso, nei rapporti di fondazione ontologica tra le parti, e l'integrazione dall'alto, in rapporto alle esigenze normative dell'intera struttura emergente. Inoltre, un'integrazione sociale qualitativamente soddisfacente è quella in cui queste due dimensioni si coniugano in modo da sostenersi reciprocamente. In tal caso le due diverse traiettorie

dei momenti integrativi convergono e consentono ai membri di strutturare gruppi di appartenenza (famiglie, *clan*, *team*, etc.) compatibili con le condizioni di esistenza e di identità dell'intero collettivo. Un'integrazione ottimale è pertanto quella in cui le persone non solo vengono ammesse nella collettività in base alla sua normatività emergente, ma prendono parte in modo significativo anche ai suoi rapporti di collegamento costituenti. L'analisi fenomenologica fin qui presentata pone allora al centro delle nostre relazioni, dei nostri collettivi e dei nostri processi di integrazione i *vincoli sociali*. Essi costituiscono la tessitura ontologica dell'intero mondo sociale e meritano quindi di essere assunti come uno dei temi fondamentali dell'ontologia sociale e di questa ricerca in particolare.

2.6. ONTO-METAFISICA DEI VINCOLI SOCIALI

2.6.1. *Premessa: i vincoli nel senso comune*

Come ho cercato di argomentare fin qui, integrarsi significa divenir parte di un intero, ovvero ricevere per così dire l'offerta di una serie di vincoli. Grazie ad essi, l'appartenenza assume una consistenza fattuale (non solo psicologica), al di là di una mera giustapposizione, e la partecipazione acquisisce una rilevanza significativa in rapporto alla vita e all'identità dell'intero stesso. Ho inoltre cercato di mostrare come da un punto di vista eidetico-ontologico il divenir parte di un intero si compia solo attraverso l'acquisizione di un duplice ordine di vincoli: *quello orizzontale*, che stringe le parti costituenti tra loro in legami di dipendenza, o co-dipendenza, e quello *verticale*, che lega le parti al loro ordine di unità superiore (l'intero), per mezzo delle esigenze normative che procedono dalla sua complessiva strutturazione. Nonostante i vincoli sociali svolgano un ruolo fondamentale nella strutturazione del nostro mondo, nelle società cosiddette *occidentali* essi vengono recepiti, intesi e vissuti in un modo prevalentemente negativo⁴⁹.

Ritengo allora interessante una preliminare investigazione del senso comune, per comprendere almeno in linea generale le ragioni di questa svalutazione. In generale possiamo riconoscere come tutta la nostra vita sia immersa in una complessa trama di vincoli di varia specie (legami, obbligazioni, impegni, etc.) che ci condizionano profondamente. Molti di questi fungono per lo più in modo anonimo e atematico, senza chiamare in causa una nostra esplicita presa di posizione. Molti dei vincoli che ci motivano o ci costringono a orientare le nostre azioni funzionano alle nostre spalle,

⁴⁹ Sulla relazione intrinseca e al tempo stesso dialettica tra senso comune (*doxa*) e conoscenza rigorosa della realtà (*episteme*), cfr. Husserl [1923-1924] 2007; De Monticelli, Conni 2008, pp. 31-37; De Monticelli 2018a, pp. 167-172.

senza mettere in discussione la nostra autonomia. Molti di essi ci permettono infatti di agire con successo nell'ambiente circostante e in relazione alle persone che lo abitano. Come tutti i meccanismi che funzionano nel substrato dell'abitudine, essi vengono a galla soprattutto quando qualcosa si inceppa e si creano circostanze problematiche. Questo crea una situazione tipica: non si parla quasi mai dei vincoli che ci orientano nella vita in modo efficace, ma si evidenziano quelli che invece ci creano problemi. Così, mentre il senso comune rimane generalmente miope nei confronti del loro valore, esso si desta prevalentemente quando diventa necessario difendere l'autonomia individuale da un obbligo che appare ingiustificato. Di conseguenza, il concetto di *vincolo* non gode di buona fama, specie nella nostra cultura occidentale contemporanea, dove la libertà individuale rappresenta un'ideale e un valore di somma e primaria importanza. Inoltre, prevale un'idea culturalmente diffusa per cui la dimensione dell'indipendenza individuale sembra venir messa maggiormente in discussione da vincoli di tipo sociale, civile e istituzionale, piuttosto che da quelli di tipo interpersonale⁵⁰. La ragione di questa differenza potrebbe essere ricollegabile al fatto che nel nostro senso comune i legami sentimentali vengono per lo più intesi come il frutto di rapporti spontanei, in cui le persone agiscono liberamente. Sullo sfondo appare la dicotomia tra sfera privata, intesa come lo spazio *sacro* della libertà individuale, e sfera pubblica, intesa come lo spazio di un'inevitabile ingerenza. Assiologicamente parlando, la bilancia sembra pendere decisamente dalla parte dell'autonomia e dell'indipendenza individuale, in una visione generale in cui la dimensione dei vincoli appare giustificabile solo se essa è capace di garantire e servire la sfera privata, chiedendole il minor sacrificio possibile⁵¹. In generale mi sembra possibile evidenziare alcune sfumature di senso prevalenti, che il termine *vincolo* e il correlato concetto possiedono nella mentalità comune.

(a) Esso viene inteso come *qualcosa* che chiama sempre in causa un rapporto tra parti distinte, che siano persone (genitore-figlio, soci in affa-

⁵⁰ Questa tendenza sembra piuttosto radicata nella nostra cultura, nonostante la cronaca nera racconti quotidianamente le conseguenze drammatiche di rapporti devianti proprio in seno a soggetti collettivi comunitari come coppie e famiglie.

⁵¹ Anche le recenti criticità mondiali, come quella ambientale, o quella sanitaria legata alla pandemia da Covid-19, hanno cominciato a smuovere le coscienze, almeno in una certa porzione della popolazione mondiale, quando si è cominciato a sperimentare come un problema di carattere collettivo abbia inevitabilmente ricadute sulla dimensione privata dei singoli individui. L'opinione pubblica (che in un certo senso rappresenta la versione più consapevole e formalizzata del senso comune) ha cominciato a prendere sul serio questi temi, prevalentemente in rapporto al pericolo che essi rappresentano per il benessere dei propri nuclei ristretti di vita. La straordinaria implementazione di regole comportamentali applicata durante la pandemia da Covid-19 e la straordinaria propensione della maggior parte della popolazione al rispetto di tali regole ci offrono un emblematico esempio di come il pericolo conferisca alle norme un potere di condizionamento superiore a quello ordinariamente riscontrabile.

- ri, etc.), cose e persone (il prigioniero - la catena, il cittadino - la legge, etc.), o entità sociali (due Stati). Difficilmente il senso comune attribuisce invece al vincolo una dimensione interiore e auto-riflessa (ad es. l'impegno che una persona stabilisce con sé stessa, nel momento in cui assume un determinato proposito, come un impegno da rispettare).
- (b) Esso viene inoltre inteso come un rapporto che impone sempre una limitazione, che può essere di tipo fisico, sentimentale, giuridico, etc. Dal punto di vista sociale, il fatto di essere vincolati viene inteso prevalentemente come una limitazione nella propria libertà di azione, o di movimento. Pertanto, quando si pensa al vincolo in relazione alle persone, immediatamente sembra esserci un rischio per il valore inviolabile della loro autonomia individuale⁵².
 - (c) Il senso di limitazione attribuito al vincolo prevalere su quello di unione. Nella prima accentuazione le parti coinvolte rimangono giustapposte, o al limite perfino contrapposte, mentre nella seconda esse diventano protagoniste di un rapporto che, proprio unificandole, le rende capaci di creare un nuovo ordine di unità. Questo senso del vincolo, come condizione per poter creare *insieme* qualcosa di nuovo e di più grande, rimane insomma spesso adombrato.
 - (d) La sfumatura più positiva la troviamo in genere nell'ambito dei rapporti affettivi e sentimentali. Non a caso, infatti, il vincolo viene qui inteso come legame che unisce le parti. Questo ci dimostra che solo dove prevale il senso di unione su quello di limitazione, o costrizione, il concetto di *vincolo* e la sua intrinseca esigenza normativa vengono recepiti in modo positivo e adempiuti in modo attivo.

Per superare questi limiti del senso comune, ritengo allora necessario mostrare come l'opportunità di stringere legami (sentimentali, sociali, istituzionali), in molte circostanze, non rappresenta una minaccia all'autonomia individuale, ma un'*occasione* per poterla declinare in azioni personali e sociali autenticamente significative, per sé stessi e per gli altri.

⁵² Nelle varie forme di complottismo, le regole straordinarie imposte in situazioni di crisi vengono addirittura interpretate come una strategia oppressiva, che viene attuata dai più svariati generi di soggetti politici ed economici, più o meno occulti, che agiscono per i generi più svariati di scopi, anch'essi più o meno occulti. Occorre sottolineare che non sto in alcun modo auspicando un'acritica accettazione delle norme sociali e un cieco affidamento a coloro che le stabiliscono. Sto piuttosto auspicando un atteggiamento critico, che non disconosca il loro valore fondamentale in ordine alla costituzione e allo sviluppo della convivenza sociale. Non solo un valore utilitaristico, semplicemente legato al fatto che un certo vincolo offre più vantaggi che svantaggi, ma un valore assiologico. In altre parole, sostengo che i vincoli sociali non sono un bene solo nella misura in cui portano vantaggi, ma soprattutto nella misura in cui offrono condizioni sane di appartenenza reciproca, a livello interpersonale, o di appartenenza collettiva, a livello sociale. Essi possono allora essere portatori di altri valori fondamentali, come la solidarietà, l'accoglienza, la cura, l'uguaglianza, la giustizia, etc.

2.6.2. Al di là del senso comune. La riscoperta dei vincoli ontologici

Una verifica rigorosa delle intuizioni di senso comune (*doxa*) richiede di fare un passo al di là di questo, evidenziando (i) che cosa sfugge alla sua presa concettuale, (ii) che cosa di questa si può confutare e (iii) che cosa invece deve essere salvato, perché rigorosamente verificabile attraverso l'indagine fenomenologica.

In prima istanza e in termini molto generali evidenzio una lacuna che ritengo fondamentale. Nella mentalità comune troviamo un orientamento di senso prevalentemente rivolto alla dimensione pragmatica del fare, a discapito della dimensione ontologica dell'essere. Viviamo cioè in un orizzonte in cui il *dover essere* suona sempre più come un'indebita violazione della libertà personale, come una minaccia al pluralismo e come una limitazione fastidiosa rispetto a un campo sempre più vasto di possibilità d'azione. La costituzione di questo orizzonte può essere almeno in parte ricondotta al radicamento di un modello individualistico di autodeterminazione, che esige la possibilità di essere tutto ciò che si decide di diventare nelle diverse circostanze della propria vita. Questa libertà d'essere viene inoltre prevalentemente associata a un'autonomia del fare: per poter diventare ciò che vogliamo essere, dobbiamo prima di tutto essere liberi di fare tutto ciò che ci consente di raggiungere di volta in volta il nostro scopo. Tuttavia, questa teorica co-estensione delle due dimensioni non può essere nei fatti realizzata, perché appare evidente anche ai più libertari come la pacifica e ordinata convivenza sociale non consenta di poter fare tutto ciò che si vuole. Pertanto una limitazione all'incondizionata libertà del fare viene comunemente accettata, per lo più come un compromesso necessario. In aggiunta, modelli prescrittivi di carattere sovra-individuale portano il marchio delle costrizioni obsolete⁵³. Ad esempio, come *deve essere* un buon genitore, un buon cittadino, un buon medico, un buon insegnante, etc., lo può decidere solo il soggetto, in base al suo modo di intendere il senso e il valore della sua professione, del suo ruolo familiare, etc. Questa tendenza appare ancora più acuta in ambito morale, dove la proposta di principi sovra-individuali viene sempre più percepita come un'anacronistica recrudescenza di epoche oscurantiste⁵⁴. Le ragioni in ba-

⁵³ Paradossalmente, hanno tuttavia sempre molto successo modelli di comportamento che, nascondendosi dietro a varie strategie di divulgazione commerciale, o propagandistica, hanno il potere di generare una dilagante tendenza al conformismo sociale.

⁵⁴ Afferma Hartmann ([1926] 1969): "Io posso giudicare di quel che devo fare soltanto quando 'vedo' quanto nella vita è fornito di valore" (p. 37). Si possono certamente fare molte cose e in molti modi diversi, anche del tutto irragionevoli, ma un fare fondato su un autentico atto di giudizio chiama in causa una relazione intrinseca con la dimensione dei valori e il dover essere che in essi si manifesta. La prima forma di contatto con questa dimensione si trova nella facoltà del sentire, attraverso la quale il valore chiama a sé la persona e la provoca a una risposta. Hartmann afferma: "i valori non se ne stanno pigri e indifferenti di fronte a ciò che è contrario al valore; hanno piuttosto un modo loro

se alle quali si è configurato questo nuovo orizzonte di senso sembrano molteplici e affondano le radici nelle complesse vicende storiche, culturali e intellettuali della modernità⁵⁵. Senza poter ricostruire un'esaustiva storia delle idee, mi limito a osservare come il nostro tempo attuale si caratterizzi fortemente come l'epoca di un progresso continuo e irreversibile. Questo appare così accelerato da configurare il presente come un tempo di continua transizione. L'intuizione eraclitea del divenire appare oggi più che mai 'vera', con tutti i problemi che questo termine suscita in relazione a un'ontologia radicalmente transitoria. L'unica verità stabile, insuperabile e universale sembrerebbe appartenere alla relatività del soggettivo e del contingente. L'accelerazione esponenziale del progresso scientifico e tecnologico supporta questa visione del mondo e alimenta un'idea distorta di emancipazione. Questa non viene più intesa prevalentemente come maturazione consapevole del proprio ordine di valori, interessi, ragioni, etc., ma come capacità di *rompere i vincoli* della propria tradizione culturale (familiari, morali, sociali, religiosi, etc.), in nome della propria indipendenza individuale. Anche in ambito filosofico avviene qualcosa di simile. In particolare, la tradizione metafisica soffre di questo clima culturale, sebbene ultimamente si vedono i segni di una possibile rinascita. I suoi principi vengono spesso respinti come l'emblema di un universalismo violento che alimenta un monismo culturale oppressivo⁵⁶. In nome della salvaguardia di ogni possibile punto di vista, non sembra esserci più spazio per chi sostiene, dal suo punto di vista, le ragioni di una verità che chiede di essere riconosciuta come tale *per tutti*⁵⁷. In questa evaporazione dei punti di rife-

particolare per negarlo" (p. 214). Si sperimenta cioè un rapporto di tensione, fino a che una forza reale (il soggetto) non venga coinvolta e si impegni a tradurre la tendenza ideale in un tendere reale.

⁵⁵ Dal punto di vista filosofico, cfr. Nietzsche [1878] 1979, [1885] 1986, [1886] 1977, [1887] 1984; Derrida [1962] 2008, [1964] 2002, [1967] 2010. Per un'analisi di tipo sociologico, cfr. Bauman 2011a, 2011b, 2014. Dal punto di vista sociale, si consideri inoltre il processo di secolarizzazione che ha interessato in modo crescente gli ultimi secoli della storia occidentale. Su questo tema, cfr. Gaddo, Tortarolo 2017; Santambrogio 2019.

⁵⁶ Un'espressione di questa visione la troviamo nel pensiero di Derrida, il quale appare prevalentemente teso a confutare la legittimità di una sfera di riferimenti trascendentali, a-priori rispetto a quanto di volta in volta delineato nel corso della storia, nelle forme contingenti del suo sviluppo. La decostruzione ritiene di mettere la ragione umana in una condizione permanente di aporia, che renderebbe impossibile attingere a qualsiasi criterio di carattere veritativo. La filosofia della decostruzione rappresenta la riproposizione in chiave moderna di ciò che Husserl ([1923-1924] 1989) definisce come *scetticismo radicale*. Sul rapporto tra fenomenologia e scetticismo, nell'orizzonte di una ricerca che aspira a contenuti veritativi, cfr. anche De Monticelli, Conni 2008, pp. 48-57; De Monticelli 2018a, pp. 119-130.

⁵⁷ Vi è una differenza essenziale tra una verità che pretende di essere riconosciuta come tale *da tutti* e una verità che invece chiede di essere riconosciuta *tale per tutti*. La prima pretende di essere tale, imponendosi in modo violento e universale. La seconda propone contenuti veritativi nell'interesse di tutti, lasciando a ciascuno lo spazio per l'assenso, o il dissenso. In ogni caso, come sostiene Husserl ([1923-1924] 2007, lez. 28 e lez. 31), la

rimento sovra-individuali anche i vincoli sociali non trovano più appiglio in *punti di ancoraggio* assiologici capaci di raccogliere intorno a sé l'assenso collettivo. Quest'ultimo, al contrario, appare fluido, irrequieto e debole. Il bersaglio ideale per proposte sociali e politiche il cui obiettivo non è più affermare e difendere valori, ma accumulare consenso, sfruttando le criticità del momento. Il populismo dilagante si esprime precisamente in proposte sociali e politiche che non hanno punti di ancoraggio stabili. Esse hanno infatti lo scopo di rispondere a ciò che contingentemente anima le genti, le preoccupa, le minaccia. Non importa, ad esempio, in base a quali principi vengano formulate le varie proposte elettorali, ma a quali problemi contingenti esse promettono di rispondere. Molti di coloro che si propongono di agire in rappresentanza del popolo si muovono fin da principio in quest'orizzonte, cercando di non compromettere le loro possibilità mimetiche con la dichiarazione di principi innegoziabili. *Quando il dover essere diventa l'appendice di un dover fare, che viene determinato dal contingente, allora l'azione non esprime più un'identità assiologicamente radicata, ma una pseudo-identità fluida, manipolabile e potenzialmente auto-contraddittoria.* Nell'orizzonte contingente del fare, la dimensione più fondamentale dei valori (il valore della persona, i valori della democrazia, il valore della solidarietà, etc.) passa in secondo piano e diventa spesso il problema, la pietra di inciampo che ostacola l'applicazione delle strategie sociali e politiche⁵⁸. In relazione a questa evanescenza di punti di riferimento assiologicamente stabili, la filosofia ha, a mio parere, il ruolo di far riemergere la ragionevolezza di un fare ontologicamente fondato. *L'ontologia e la metafisica hanno una funzione essenzialmente etica: il loro com-*

verità deve sempre essere intesa come polo infinito, che non è disponibile all'essere umano se non come polo teleologico. Trattasi di un'idea che costituisce l'istanza fondativa della ragione. Condizione di ogni manifestazione, senza che essa si manifesti mai, se non come orizzonte. Del resto, quasi ogni nostro atto avanza in sé una pretesa di verità, che chiama implicitamente in causa la razionalità della nostra esperienza nel suo complesso. Il darsi della cosa rappresenta il criterio ultimo rispetto al quale si devono verificare tutti i nostri giudizi. L'evidenza che abbiamo raggiunto deve potersi giustificare precisamente come tale, anche se sappiamo che a ogni evidenza appartiene sempre una certa relatività. Quallsivoglia evidenza adeguata ci pone sempre davanti a un processo crescente di evidenze relative. Da qui deriva una coscienza del costante e libero avvicinamento allo scopo, che in questo processo appare coscienzialmente co-incluso, diventando evidente come tale, come idea, pur restando evidentemente non raggiunto, malgrado appunto l'evidenza dell'approssimazione ad esso.

⁵⁸ Lasciare per settimane imbarcazioni di profughi al largo, in mare aperto, può essere una risposta adeguata al problema dell'immigrazione? Una strategia politica, qualunque essa sia, può permettersi di violare la dignità di una minoranza, pur di raggiungere i suoi scopi? Possiamo davvero distinguere le genti in esseri umani di serie A e di serie B, a seconda della loro cittadinanza? Le risposte possono essere affermative solo se prevalgono le ideologie sulle evidenze ontologiche, o se prevale la volubilità del fare sulla responsabilità dell'essere. È ciò che avviene ormai sempre più spesso, ogni qual volta la strategia politica non si fonda più su una seria riflessione, che la pone di fronte al problema della sua identità democratica e dei valori che la fondano.

pito è investigare la dimensione dell'essere perché possano emergere criteri universali di ragionevolezza. Questo mi sembra precisamente il contributo che la ricerca filosofica può offrire alla maturazione del senso comune da cui siamo partiti. Ontologia e metafisica non devono essere fini a sé stesse, restando sospese in una cornice teorica. Esse devono confrontarsi autenticamente con la realtà, sapendo che i risultati di tale confronto possono avere ricadute sulla dimensione pragmatica del fare.

Il dover esser ontologico e assiologico di un fenomeno x rappresenta il vincolo fondamentale di un agire che ha come proprio scopo non solo l'esistenza di x , ma anche il fatto che x esista conformemente alle condizioni che lo rendono compiutamente tale⁵⁹.

In relazione all'oggetto di questa ricerca, applico precisamente questo principio ai fenomeni intrinsecamente connessi del *vincolo* e dell'*integrazione*.

2.6.3. Eidetica dei vincoli

2.6.3.1. Elementi essenziali di una struttura vincolata

In termini generalissimi, il vincolo si configura come un rapporto che unisce due o più enti tra loro. Si può trattare di un legame attivamente assunto, o passivamente subito. Esso può rappresentare una mera limitazione, oppure un'unione funzionale, in seno a un sistema più o meno complesso (intero). Esso può coinvolgere tanto enti semplici (ad es. le particelle atomiche), quanto enti complessi (interi); tanto soggetti individuali, quanto soggetti collettivi. Può essere fisico (una corda, una catena, un legame chimico, etc.), psico-fisico (un affetto, un sentimento, etc.), esistenziale (in relazione a un progetto di vita), morale (in relazione a un valore) e sociale (un contratto economico, un accordo politico, etc.). Può essere semplice (ad es. meramente fisico), oppure stratificato (ad es. una scelta personale, condizionata dal proprio ruolo sociale e determinata da un certo valore). Può essere un *vincolo unilaterale di dipendenza*, che unisce un'entità a un'altra; un *vincolo bilaterale di co-dipendenza*, che unisce tra loro due entità; o ancora un *vincolo articolato in forme multiple di dipendenza*, che unisce tra loro più entità in una trama stratificata di dipendenze unilaterali e/o bilaterali. Può essere un *vincolo paritario*, in cui le parti vincolate si trovano sullo stesso piano di dipendenza, o un *vincolo gerarchico*, in cui si generano rapporti di subordinazione. Ancora, come vedremo meglio in seguito, può essere un *vincolo orizzontale*, che non genera alcuna struttura di ordine superiore, o un *vincolo fondazionale*, che invece costituisce

⁵⁹ Su questo tema, cfr. le referenze indicate alla nt. 27.

il fondamento di un ordine superiore di unità. Infine, se si tratta di un *vincolo intenzionale*, allora può essere consapevolmente fungente, o può funzionare come *condizionamento sub-cosciente*. Al di là di tutte le possibili differenze, dal punto di vista eidetico una *struttura essenziale* del genere vincolo richiede che vi siano i seguenti elementi:

- (i) Almeno *un ente o un'entità indipendente* che viene vincolata (ad es. il mulo, il mio libero arbitrio, la mia persona), assumendo quindi una condizione di *non-indipendenza*.
- (ii) Un *punto di ancoraggio* a cui la parte indipendente viene vincolata (ad es. la staccionata, un mio valore di riferimento, un'altra persona).
- (iii) Un tipo di *strumento* che leghi la prima al secondo (ad es. la corda che lega il mulo alla staccionata; il mio assenso che mi vincola a un certo valore; l'amore che mi lega a un'altra persona).

2.6.3.2. Elementi essenziali di un vincolo sociale

Vediamo ora come i suddetti elementi essenziali si declinano nell'ambito delle interazioni sociali.

- (i) Il primo punto si modifica come segue: vi deve essere almeno una persona che viene *unita* a un'altra (vincolo unilaterale), o due persone che si uniscono tra loro (vincolo bilaterale), modificando così la loro condizione di indipendenza individuale. Come ho ampiamente argomentato nella prima parte, due entità indipendenti possono unirsi in modo autonomo (rapporto di collegamento auto-poietico), o possono essere unite da un fattore vincolante esterno (rapporto di collegamento etero-poietico)⁶⁰. Nel momento in cui si costituisce il vincolo, esso ha il potere di modificare parzialmente (*relativamente*) lo *status ontologico* di indipendenza delle persone coinvolte.
- (ii) La funzione propria del *punto di ancoraggio* può essere svolta da una delle parti, come nel caso di un vincolo unilaterale di tipo sentimentale, in cui la persona amata diventa il centro di attrazione gravitazionale della vita dell'altro. Oppure essa può essere svolta da entrambe le parti, come in un legame sentimentale reciproco, dove ognuna diventa il punto di ancoraggio dell'altra. In seno alle strutture emergenti, cioè in seno a ordini di unità sociale superiori, dotati di una propria strutturazione ontologico-normativa, la funzione del punto di ancoraggio viene svolta dall'intero. La struttura stratificata e a volte piramidale permette a ogni vincolo di ordine superiore di fungere da punto di ancorag-

⁶⁰ Come ampiamente argomentato nella prima parte di questo lavoro, due parti indipendenti non sono per loro essenza vincolabili in modo necessario. Piuttosto la loro vincolabilità appare essenzialmente possibile. Pertanto, in riferimento alle persone, possiamo dire che il loro divenir parte di un ordine di unità vincolante è una *possibilità essenziale* inscritta nel loro modo di essere.

gio per la tessitura dei rapporti di collegamento sottostanti. Inoltre, poiché i vincoli posizionati ai vari livelli della stratificazione strutturale sono momenti, o parti di un'unica concatenazione vincolante, allora essi trovano tutti insieme il loro punto di ancoraggio collettivo nell'ordine di unità globale nella sua interezza⁶¹. Nelle forme di vincolo bilaterale, la forza dell'attrazione risulta tanto più unificante, quanto più le due parti tendono a convergere, lasciandosi stringere insieme dal loro rapporto di collegamento⁶². In un ordine di unità sociale superiore, invece, il punto di ancoraggio sembra in grado di esercitare tanta più forza di attrazione e di resistenza, quanto più alto è il suo grado di emergenza ontologica⁶³.

(iii) *A seconda della natura delle parti costituenti, si configurano tipologie di vincoli possibili e impossibili. All'interno dei primi esistono inoltre dei vincoli più o meno adeguati, in relazione alle caratteristiche ontologiche delle parti.*

- *Vincolo fisico*, quando un essere umano viene impossibilitato a muoversi e/o agire liberamente, attraverso l'utilizzo di strumenti come corde, catene, sbarre, etc. In questo caso lo strumento vincolante lega fisicamente la persona a un punto di ancoraggio materiale.
- *Vincolo interpersonale*, quando l'indipendenza psicologica e corporea di una persona viene limitata da un'attrazione che interessa la sua sfera affettiva e/o sentimentale. In questo caso il vincolo unisce tra loro (non necessariamente in modo reciproco) soggetti capaci di pro-

⁶¹ Ad esempio, i vincoli di cittadinanza si ancorano al potere dell'intero collettivo, tanto che la loro trasgressione implica per l'individuo la problematica contrapposizione con la forza incomparabile delle istituzioni. La qualità del punto di ancoraggio svolge un ruolo determinante nel funzionamento del vincolo. Come un gancio avvitato in un legno marcio offre poca resistenza alla spinta dell'animale incatenato che cerca di fuggire, allo stesso modo norme e leggi promulgate da un collettivo instabile, volubile e debole, difficilmente hanno la capacità di vincolare ad esso le sue parti costituenti.

⁶² In certi casi, le parti convergono, in altri, una tende a convergere di più e l'altra meno. La prima svolge allora un ruolo preponderante all'interno del vincolo, offrendosi come punto di ancoraggio maggiormente affidabile e resistente. In questo modo, essa sopperisce all'incertezza dell'altra parte e si contrappone alla sua spinta eccentrica. Svolgendo un'indagine onto-fenomenologica sul grado di unità di molte tipologie di soggetti collettivi umani, sarebbe molto interessante focalizzare l'attenzione anche su questa dinamica essenziale. L'intensità del senso di appartenenza e la qualità della partecipazione collettiva sono l'espressione di questa struttura, delle forze che la tengono insieme e che, al tempo stesso, la mantengono in tensione. Esse testimoniano, tanto la qualità del contributo strutturale che ogni parte offre all'unità dell'intero, quanto la criticità che ogni parte rappresenta in forza della sua spinta eccentrica.

⁶³ In un soggetto collettivo emergente in senso debole, come una coppia di coniugi, il potere di ancoraggio della sua struttura normativa appare più debole, in quanto fortemente dipendente dalla forza del vincolo sentimentale tra i partner. In un soggetto collettivo emergente in senso forte, come lo Stato, il potere di ancoraggio della sua struttura normativa appare molto più forte, in quanto indipendente rispetto alla volubile propensione dei suoi cittadini a pensare, sentire e agire in modo unitario e congiunto.

vare certi tipi di sentimenti e capaci di cogliere intenzionalmente il legame che essi istituiscono ⁶⁴.

- *Vincolo sociale*, quando i comportamenti e gli atti di una persona dipendono, almeno in parte, dalle norme che regolano la sua appartenenza e la sua partecipazione in seno ai suoi contesti di vita sociale. Rientrano in questa tipologia sia i vincoli aggregativi, sia quelli fondazionali. I primi sono rapporti di dipendenza, o co-dipendenza che non generano ordini di unità superiore, mentre i secondi danno vita a veri e propri interi sociali. Sia i primi, che i secondi, si realizzano attraverso *atti sociali performativi* (promesse, accordi, patti, etc.) che, in forza dei loro poteri deontici, hanno appunto il potere di vincolare le persone tra loro.
- *Vincolo morale*, quando le prese di posizione (atti) di una persona vengono vincolate dal senso di responsabilità connesso al dover essere di un determinato valore ⁶⁵. Il bene, la giustizia, l'uguaglianza, etc., attraggono la persona sensibile, ponendola alla presenza di un'esigenza normativa (dover essere assiologico). La risposta a questa *chiamata* genera un vincolo, che può essere personale (la mia risposta), o collettivo (la nostra risposta). Più l'intensità della risposta risulta forte, più la persona *sente* la sua esistenza vincolata al valore che la interpella. Colui che si sente seriamente chiamato in causa dal dover essere di un dato valore lo sente necessario e sperimenta questa chiamata come un vero e proprio *imperativo categorico* ⁶⁶. In certi casi, la risposta si configura come una vera e propria *vocazione di vita*.

⁶⁴ In questa sfera rientrano anche tutti quei tipi di vincoli psico-fisici non volontari e consapevoli, che appartengono tanto a un livello pre-personale, in quanto antecedente alla fioritura di una propria capacità autonoma di posizionamento affettivo e sentimentale in seno alla trama delle relazioni umane, quanto a un livello sub-personale, in conseguenza di rapporti che hanno il potere di condizionare la persona anche in fasi più avanzate della sua vita.

⁶⁵ Per un approfondimento sulla *teoria dei valori*, dal punto di vista fenomenologico, cfr. Scheler [1916] 2013; Hildebrand [1922] 2000; Hartmann [1926] 1969; De Monticelli 2003, 2019a, 2019b; De Vecchi 2015, 2020; Salice 2016.

⁶⁶ La differenza tra un generico desiderio di bene e un'esistenza decisamente coinvolta da tale chiamata appare nella differenza essenziale tra possibilità e necessità. Colui che non si sente seriamente impegnato dal valore nutre verso di esso una propensione labile e generica, nella forma di una vaga intenzione: 'sarebbe bene che, potendo!'; 'magari fosse!'. Colui che invece è saldamente vincolato al valore intrattiene con esso un vero e proprio rapporto di subordinazione, libero e al tempo stesso caratterizzato da un forte senso di dedizione. Per una critica al concetto kantiano di *imperativo categorico*, cfr. Scheler [1916] 2013. La critica di Scheler ha il merito di evidenziare un aspetto essenziale della coscienza morale. Essendo quest'ultima la coscienza di una persona, cioè di una fonte d'atti unica e irripetibile, l'universalità dell'impegno morale non può essere cristallizzata in una necessità universale e non può essere ridotta a un contenuto indifferenziato, sebbene di carattere essenzialmente formale. Oggettività e monismo non possono cioè aiutarci a comprendere la dimensione morale delle persone. Ognuna di esse può maturare un certo livello di sensibilità assiologica (differenza personale), può sentirsi più o meno

- *Vincolo esistenziale*, quando le prese di posizione (atti) di una persona appaiono vincolate a un *fine*, cioè a uno scopo considerato determinante per il felice compimento del proprio percorso di maturazione personale e identitaria. Quest'ultimo diventa la sorgente motivazionale primaria degli atti cognitivi (ad es. atti di discernimento, o atti conativi), degli atti emotivi (connessi alla dimensione della sensibilità personale) e delle azioni concrete, con cui la persona porta avanti la sua autodeterminazione poetica⁶⁷.

Mentre le prime tre forme di vincolo (fisico, interpersonale e sociale) necessitano essenzialmente di una controparte esterna e quindi di un rapporto di collegamento tra entità altrimenti indipendenti (ad es. due persone), nelle ultime due forme (morale ed esistenziale) il vincolo appare essenzialmente interiore. Questa 'interiorità' può essere personale, in caso di valori e fini individuali, o collettiva, in caso di valori e fini che unificano un certo ordine di unità sociale. Essi si istituiscono rispettivamente, nell'intima dimensione di un'intenzionalità auto-riflessa, e nell'ambito di un'intenzionalità collettiva di matrice assiologica. Nella prima, valori e fini diventano la sorgente motivazionale primaria dell'auto-poiesi personale, nella seconda essi governano l'auto-poiesi sociale di un collettivo⁶⁸.

chiamata in causa da un'ampia varietà di valori (differenza dei correlati intenzionali) e può infine rispondere secondo una propria intensità e un proprio stile (unicità personale). Universale sembra allora 'solo' la possibilità (e non la necessità) di sentire la chiamata assiologica e di sperimentarla come un imperativo categorico, o come un vero e proprio fine esistenziale.

⁶⁷ La differenza essenziale tra vincoli esistenziali e vincoli morali consiste nel fatto che, mentre i primi prendono forma attraverso un processo demiurgico del soggetto, nella misura in cui questo diventa progressivamente capace di definire il profilo dei propri scopi, i secondi nascono dalla correlazione con 'qualcosa' che il soggetto non forgia, ma trova già pienamente essente fuori di sé. I valori possono infatti assumere sfumature diverse nei vari contesti culturali e possono, come abbiamo detto, avere un'eco diversa in ogni singolo soggetto. Tuttavia, essi non esistono grazie alla loro codificazione culturale e non sono arbitrariamente plasmabili. Al contrario, essi precedono le culture e le rendono possibili, come dati di realtà intenzionali qualitativamente offerti nella fruizione dei beni. *Non sono le culture o le persone a inventare i valori, ma è la scoperta dei valori a fondare le culture e a forgiare la personalità degli individui.* La forma più elevata di esistenza personale risulta, a mio parere, quella in cui la persona assume come proprio fine il valore da cui essa si sente chiamata. La vita diventa allora una concatenazione di atti finalizzati a promuovere e custodire quei beni che consentono al valore di concretizzarsi, tanto nella sfera personale, quanto nella sfera interpersonale dei rapporti sociali. In questa parabola la persona va delineando la propria identità proprio alla luce della sua *vocazione assiologica*. Nessun percorso di integrazione dovrebbe impedire alle persone di poter scoprire, custodire e perseguire la propria destinazione esistenziale.

⁶⁸ Nel noto film *Papillon*, la radicalità inestinguibile di questa chiamata interiore appare in tutta la sua forza, attraverso le vicende di un carcerato che dedica tutta la vita alla conquista della libertà, affrontando viaggi pericolosi e vicende drammatiche. Egli non può tradire la sua vocazione anche in età molto avanzata, quando, pur godendo di una condizione di esilio tutto sommato agiata, decide tuttavia di rischiare la vita, pur di non rinunciare alla propria libertà. Nell'ultima scena, Papillon si tuffa da un'alta scogliera e affronta su una zattera galleggiante fatta di noci di cocco l'oceano vasto e turbolento. Il

2.6.3.3. Leggi essenziali di vincolabilità

In termini generali sostengo che la condizione universale di vincolabilità delle parti viene predeterminata dalla loro *compossibilità essenziale*: non si lega un mulo al comando del padrone, così come non si vincola la volontà di una persona a una staccionata. Allo stesso modo non si integra una persona in un collettivo addomesticandola, così come non si addomestica un lupo facendogli comprendere le leggi che governano il suo branco. *Benché non necessaria e solo possibile in determinate circostanze, la vincolabilità di due entità indipendenti diventa pertanto espressione di un a-priori materiale.* Allo stesso modo, per quanto molteplici e variabili possano essere, anche le modalità di costituzione del vincolo devono rispondere a delle condizioni di possibilità predeterminate. Il mulo, ad esempio, non si lega da solo alla staccionata; la nostra volontà non si vincola a un certo proposito alle nostre spalle, cioè senza che noi compiamo un atto di assenso, o indipendentemente da noi, cioè per mezzo della decisione di un altro. Queste evidenze non sembrano semplicemente il frutto di una concatenazione di associazioni, la cui regolarità può essere verificata come tale solo al suo compiersi; ma sono *certezze apodittiche che governano in modo universale l'esperienza umana*⁶⁹. Il contenuto di queste certezze trova un fondamento rigoroso in una sorta di *legge ontologica della vincolabilità*, che come tale vale per tutte le tipologie di enti, qualsiasi essi siano, e che potrebbe essere formulata come segue: *sono vincolabili tra loro solo entità ontologicamente compatibili* (I-LV). Non essendo l'unica legge, definisco questa come la *prima legge della vincolabilità*. Alla luce di questa diventa possibile derivare anche una corrispondente *legge ontologica degli interi*, che può essere espressa come segue: *poiché i rapporti di collegamento tra le parti di un intero stabiliscono vincoli di dipendenza o co-dipendenza e poiché quest'ultimi possono legare tra loro solo parti ontologicamente compatibili, allora possono esistere solo interi composti da parti ontologicamente compatibili*⁷⁰.

film non mostra l'esito finale di quest'ultimo viaggio, ma appare chiaro che si tratta di un'impresa impossibile. Mentre si vede l'ostinato fuggiasco scomparire all'orizzonte, si capisce che per questa persona rinunciare al proprio scopo significa rinnegare sé stesso e tutte le imprese della sua vita. Fa da contro altare la figura dell'amico, compagno di precedenti fughe, il quale desidera la libertà, ma non ad ogni costo. Per questa persona la libertà rappresenta una condizione desiderabile, ma non un valore fondamentale, cioè un imperativo categorico.

⁶⁹ Cfr. Hume [1739-1740] 2008. Secondo l'empirismo humeano le cose non sono altro che i dati di senso, così come essi si associano nella coscienza. I complessi stessi si associano e poiché essi si presentano gli uni con gli altri secondo una certa regolarità empirica, allora noi ci attendiamo conseguenze analoghe, al sussistere di analoghe circostanze fattuali. A ciò si riduce tutto ciò che chiamiamo causalità della natura. Per una critica fenomenologica a Hume, cfr. Husserl [1923-1924] 1989, lez. 25.

⁷⁰ Il sillogismo che ho proposto sembra approdare a una conclusione priva di valore speculativo. Infatti, sembra del tutto evidente che un intero non possa essere composto di parti ontologicamente incompatibili. Tuttavia, il concetto di *compatibilità ontologica*

Due entità indipendenti perdono quindi la loro indipendenza reciproca nella misura in cui qualcosa le lega tra loro, *compatibilmente al loro modo di essere*. Una promessa vincola due persone, un accordo vincola molte persone a uno scopo congiunto, una vite vincola la gamba alla superficie del tavolo, il senso di responsabilità vincola la persona a un valore, etc. Ne consegue una seconda legge: *un vincolo è sempre un tipo di legame ontologicamente compatibile con tutte le parti coinvolte* (II-LV).

Inoltre, poiché un vincolo vero e proprio esiste solo se le parti collegate, sebbene interdipendenti, sono reciprocamente distinte e non sono fuse l'una nell'altra, allora mi sembra possibile formulare anche una terza legge: *la vincolabilità di due o più entità dipende essenzialmente dalla possibilità che esse possano perdere (o rinunciare), almeno in parte, la loro indipendenza (fisica e/o intenzionale), senza essere ontologicamente dissolte l'una nell'altra* (III-LV) ⁷¹. Alla luce di queste leggi diventa possibile derivare anche una corrispondente *legge ontologica dell'integrazione*, che può essere espressa come segue: *poiché integrazione significa divenir parte di una trama di rapporti di collegamento vincolanti, può essere integrato solo ciò che è ontologicamente compatibile e che è per sua natura predisposto a perdere (o rinunciare), almeno in parte, la propria indipendenza, senza tuttavia dissolversi in una mescolanza senza distinzione con le altre parti costituenti di un intero*.

2.6.3.4. I momenti essenziali della genesi di un vincolo fondazionale sociale

All'eidetica strutturale segue l'eidetica dei processi essenziali che presiedono alla costituzione di una struttura-vincolo. Al di là delle molteplici varietà di vincoli sociali, ritengo che sia possibile individuare in modo molto sintetico gli elementi essenziali della loro genesi. Questa analisi di tipo eidetico è tutt'altro che superflua e lontana dalla dimensione concreta dell'integrazione. Infatti, conoscere le condizioni essenziali che consentono la costituzione di un vincolo può essere utile per preparare contesti che

apre, a mio parere, un campo di investigazione nuovo e potenzialmente fruttuoso, rispetto al concetto più ristrettivo di omogeneità. In un approccio ontologico monistico, i due concetti infatti coinciderebbero. Al contrario, proporre una ologia che sostiene la possibilità di veri e propri interi composti da parti compatibili, ma non necessariamente omogenee, apre il campo a una visione della realtà più complessa e stratificata. In essa troviamo infatti una varietà di veri e propri interi composti da parti che, pur appartenendo a tipi ontologici diversi, contribuiscono ai processi di costituzione congiuntamente, nonostante la loro eterogeneità. In questa prospettiva, un'entità come lo Stato può ad esempio essere considerata un vero e proprio intero, composto non solo di persone (cittadini), ma anche di una serie di corpi intermedi di natura istituzionale.

⁷¹ Un vincolo non è né una somma di parti giustapposte, né una fusione di ingredienti che si dissolvono l'uno nell'altro, ma un rapporto di collegamento tra parti ontologicamente indipendenti.

siano predisposti alla sua formazione e che siano quindi ontologicamente compatibili con lo sviluppo di autentici processi di integrazione sociale. Prendiamo in considerazione la situazione, per altro meno ricorrente, in cui non esistano già dei vincoli tra le parti coinvolte. Questo ci consente di evidenziare tutti i *momenti tipo* della costituzione di un rapporto di collegamento vincolante.

- In un momento $t1$ devono esistere (i) degli enti individuali indipendenti tra loro, ma potenzialmente vincolabili, grazie alla loro compatibilità ontologica (ad es. due persone sconosciute). (ii) Deve inoltre profilarsi una potenziale situazione contingente e specifica, in cui sussistano le condizioni potenziali per qualche tipo di interazione tra le parti indipendenti. Definisco la prima (i) come *circostanza favorevole endogena* e la seconda (ii) come *circostanza favorevole esogena*⁷². Inoltre definisco $t1$ come *fase potenziale*⁷³.
- In un momento $t2$, la situazione potenziale in $t1$ comincia la sua transizione verso una fase nuova di attualizzazione. Ciò avviene se le parti, pur rimanendo ancora indipendenti, iniziano a interagire tra loro⁷⁴. Le forme

⁷² La combinazione di potenzialità endogene e potenzialità esogene crea ciò che definisco come *circostanza favorevole*, richiamando la nozione di Baker 2000, 2019. Questa circostanza non è un evento accidentale e imprevedibile, ma è la predisposizione dei fattori ontologicamente necessari per il verificarsi di un dato evento.

⁷³ Se prendiamo ad esempio in considerazione la distinzione essenziale proposta da Schütz ([1932] 1974), tra persone che intrattengono rapporti faccia a faccia, perché abitano nello stesso tempo gli stessi luoghi, e i *contemporanei*, cioè persone che abitano nello stesso tempo luoghi diversi e distanti, allora possiamo riconoscere come il posizionamento spazio-temporale determini rapporti di collegamento molto differenti tra loro. Di conseguenza, ne derivano anche tipologie di interi sociali altrettanto diversi e distinti. Per questo motivo sostengo che una Nazione, che è basata su rapporti tra contemporanei estranei, ma congiuntamente subordinati allo stesso ordinamento di leggi, non potrà mai essere a tutti gli effetti una vera e propria comunità. Questa infatti appare essenzialmente costituita da membri legati tra loro in prima persona, in una trama di relazioni faccia a faccia e in seno a un dinamismo essenzialmente solidale. Semmai uno Stato potrebbe ispirarsi alla comunità, cercando di proporre leggi che offrano alla propria popolazione la possibilità di essere una Nazione governata in modo giusto e solidale.

⁷⁴ Anche se in questo contesto sto utilizzando una terminologia che richiama chiaramente la teoria aristotelica potenza-atto, tuttavia non intendo affermare che nella situazione potenziale vi sia una predisposizione teleologica al compimento di una certa forma e solo di quella. Nella potenzialità sono piuttosto iscritte determinate possibilità essenziali, o tendenze intrinseche. Cfr. De Vecchi 2018, p. 579. Ci troviamo inoltre nel campo libero e imprevedibile delle interazioni umane, dove si possono concretizzare una molteplicità di situazioni differenti. L'interazione può rimanere spesso una relazione occasionale, non impegnativa e non vincolante. Tuttavia, laddove esiste una potenziale situazione di interazione, è molto probabile che gli esseri umani in qualche modo interagiscano. Inoltre, laddove vi è interazione tra esseri umani, allora sembra molto probabile che si istituiscano anche certi tipi di vincoli. Sono fondamentalmente concorde con il primo assioma della comunicazione, formulato da Watzlawick, Beavin e Jackson (1971). Come è noto, questo assioma sostiene che l'essere umano non può non comunicare, dal momento che ogni persona è una concatenazione continua di atti e di comportamenti che veicolano contenuti. Non sono invece concorde sul quarto assioma, secondo il quale solo

di questa interazione possono essere molteplici, coscienti o sub-coscienti, spontanee o formalizzate, libere o imposte, etc. In genere la relazione o l'interazione di contatto precede l'istituzione di eventuali rapporti di collegamento. Definisco allora *t2* come *fase di transizione dalla potenzialità all'attualità*.

- In un momento *t3*, la situazione potenziale in *t1* viene finalmente attualizzata da atti dichiarativi e/o performativi, di tipo interpersonale e/o sociale, che hanno il potere di unire le persone in vincoli normativi (obbligazioni, impegni congiunti, etc.). Come abbiamo visto, questi atti presuppongono nel loro funzionamento il fatto che l'altro li recepisca e li accolga. Definisco gli atti che attualizzano la potenziale predisposizione delle parti dipendenti ad acquisire un nuovo *status ontologico* di dipendenza relativa come *fattori di collegamento ontologico sociale*. Definisco il momento *t3* come *fase di attualizzazione*.

Questi tre momenti sintetizzano a mio parere il nucleo essenziale e minimale di un processo di costituzione dei vincoli. Ricapitolando:

- *t1*: situazione potenziale di interazione tra parti indipendenti;
- *t2*: situazione interazionale di potenziale transizione dalla condizione di indipendenza alla condizione di non-indipendenza relativa delle parti coinvolte;
- *t3*: situazione interazionale di attualizzazione del potenziale di partenza, per mezzo del compimento di atti che istituiscono un vero e proprio rapporto di collegamento ontologico tra le parti.

2.6.3.5. Conclusione metafisica⁷⁵

A questo punto ritengo che sia legittimo e possibile rispondere alla domanda metafisica (*che cos'è un vincolo?*) in modo essenziale e apodittico: *un vincolo è un rapporto di collegamento ontologico che lega tra loro delle parti indipendenti, rendendole inter-dipendenti, o rendendo almeno una di esse dipendente*. Da questa definizione apparentemente semplice e ovvia diventa possibile dedurne altre più specifiche, che ricoprono un'importanza determinante per comprendere la costituzione del nostro intero mondo sociale e dei possibili processi di integrazione in esso. Prima di tutto, ve-

le parole veicolano contenuti veri e propri, mentre il linguaggio non verbale definirebbe solo il campo della relazione. A volte, può bastare uno sguardo per comunicare un divieto, un permesso, un sentimento di gratitudine, etc.

⁷⁵ Con il termine *metafisica* non intendo in alcun modo aprire il campo di questa investigazione ontologica a una serie di sostanze immateriali, appartenenti ad una sorta di dimensione dell'essere superiore (ad es. l'iperuranio platonico), o parallela, ammiccando a qualche forma di ontologia spiritualistica. L'espressione vuole più semplicemente distinguere dall'ontologia un ambito di indagine, per altro strettamente correlato ad essa, in cui la domanda fondamentale non è più 'che cosa esiste?', ma 'che cos'è essenzialmente questa cosa di cui predichiamo l'esistenza?'.

diamo quella di *vincolo intenzionale*: un vincolo intenzionale è un rapporto di collegamento tra parti indipendenti dotate di coscienza, che sono capaci di compiere atti tali da vincolarle a qualcosa, o a qualcuno. La caratterizzazione essenziale di questo rapporto di collegamento va identificata nel cambiamento ontologico del soggetto d'atti, per quanto riguarda il suo stato di indipendenza intenzionale antecedente al rapporto⁷⁶.

Di conseguenza definisco anche i *vincoli sociali*: un vincolo sociale è un rapporto di collegamento (interpersonale, economico, istituzionale, etc.) tra almeno due soggetti d'atti che, essendo capaci di prendere posizione l'uno di fronte all'altro, si trovano in uno stato di dipendenza o co-dipendenza intenzionale. La caratterizzazione essenziale di questo rapporto di collegamento va identificata nel cambiamento ontologico dei soggetti d'atti, per quanto riguarda il loro stato di indipendenza socio-intenzionale antecedente al rapporto⁷⁷. Nell'ambito dei vincoli sociali sembra inoltre possibile distinguere e definire due forme essenziali e distinte di unità: (i) *il vincolo interpersonale* e (ii) *il vincolo socio-istituzionale*.

- (i) *Il vincolo intenzionale di tipo interpersonale (legame) si crea in un rapporto di collegamento tra almeno due soggetti d'atti che, essendo capaci di prendere posizione l'uno di fronte all'altro nell'interessa della loro persona, si trovano in forza della loro intima prossimità in uno stato di dipendenza o co-dipendenza intenzionale*. La caratterizzazione essenziale di questo rapporto di collegamento va identificata nel cambiamento ontologico dei soggetti d'atti, per quanto riguarda il loro stato di indipendenza affettiva e/o sentimentale antecedente al rapporto.
- (ii) *Il vincolo intenzionale di tipo sociale e/o istituzionale si crea attraverso un rapporto di collegamento tra almeno due soggetti d'atti che, essendo capaci di prendere posizione l'uno di fronte all'altro in base al loro ruolo e/o alla loro funzione, si trovano in forza della loro interazione in uno stato di dipendenza o co-dipendenza intenzionale*. La caratterizzazione essenziale di questo rapporto di collegamento va identificata nel cambiamento ontologico dei soggetti d'atti, per quanto riguarda il loro stato di indipendenza sociale antecedente al rapporto.

⁷⁶ Ad esempio, quando il governo ha stabilito un nuovo *lock down*, a causa del Covid-19, allora abbiamo dovuto prendere atto del regolamento e tutto il decorso delle nostre scelte, azioni, programmi, relazioni, è cambiato drasticamente. Ci siamo trovati cioè *intenzionalmente* vincolati a una nuova esigenza normativa.

⁷⁷ Cleopatra ama Marco Antonio e viceversa. Entrambi riconoscono che la fonte e il destinatario di questo sentimento è l'altra persona che hanno di fronte. Entrambi riconoscono che quel senso di reciproca attrazione, che chiama in causa la loro attenzione, cura, senso di responsabilità, etc., corrisponde a uno specifico *tipo* di legame, che per le sue caratteristiche diventa inconfondibile.

2.7. FENOMENOLOGIA TIPOLOGICA DEI VINCOLI

2.7.1. *Vincoli fisici vs vincoli intenzionali*

Per delineare una fenomenologia tipologica dei vincoli, ritengo prima di tutto importante chiarire meglio la distinzione fondamentale tra due tipologie essenzialmente distinte di vincolo: (i) i *vincoli materiali*, capaci di creare rapporti fisici di collegamento e (ii) i *vincoli intenzionali*, capaci invece di creare rapporti di collegamento coscienziali. In via preliminare, la loro differenza essenziale consiste nel fatto che i primi esercitano la loro forza vincolante in modo fisico, mentre i secondi esercitano la loro esigenza normativa a livello cognitivo, affettivo, sentimentale, etc.

Ad esempio, il gelo invernale può diventare una limitazione fisica nei confronti dell'*agency* umana. L'obbligazione di una promessa diventa un vincolo coscienziale per il promittente. Spesso, le due dimensioni si intrecciano. Questo avviene in particolare negli artefatti, cioè in enti fisici di matrice intenzionale. Ad esempio, una banconota detiene una serie di caratteristiche fisiche da cui deriva il suo 'potere' di esercitare determinate *esigenze normative*. Essa può essere usata per acquistare merce per un valore equivalente, o inferiore al suo; può essere scambiata con altre banconote di valore diverso; non può essere stampata da privati; etc. Le sue limitazioni e le sue possibilità *oggettive* vengono determinate intenzionalmente dalle autorità preposte e vengono reificate fisicamente in un certo tipo di artefatto, che deve possedere determinate proprietà.

La combinazione di queste due dimensioni fa sì che l'oggetto banconota abbia una propria normatività di tipo *intenzionale* radicata in un certo modo di essere *materiale*. Mentre il gelo dell'inverno resterebbe tale anche se noi decidessimo di ignorarlo, ostinandoci a fare le nostre passeggiate estive in pantaloncini e canottiera (con tutte le conseguenze del caso), la banconota potrebbe perdere il suo carico normativo, qualora l'autorità preposta ne invalidasse la funzione. Per altro, fino a quel momento l'intenzionalità collettiva continuerebbe a proibirmi di utilizzare questo artefatto per acquisti oltre il suo valore, o effettuati in altri Paesi, in cui viene usata un'altra moneta. Vediamo meglio l'importanza che queste due dimensioni del vincolo ricoprono nella nostra vita quotidiana.

(i) *Vincoli materiali*

Come detto, la prima tipologia di vincolo riguarda tutte le forme di legame o limitazione che contribuiscono alla strutturazione materiale del mondo e al suo funzionamento fisico. I vincoli materiali possono essere sia naturali, cioè indipendenti dall'azione umana, sia artificiali, cioè dipendenti dalla

trasformazione etero-poietica degli ambienti di vita⁷⁸. Ciascuno di noi vive da sempre immerso in una *fitta ramificazione di connessioni naturali tra parti di interi*, da cui dipende la forma, la struttura, la resistenza, etc., di tutti gli enti che ci circondano. Inoltre, ciascuno di noi, in quanto essere vivente incarnato, è soggetto anche a diverse tipologie di vincoli ambientali. Come ogni altro essere vivente, l'essere umano vive in continua tensione con queste forze, cercando di ritagliarsi il proprio mondo in relazione ad esse. Se pensiamo all'esistenza primordiale degli esseri umani, i quali vivevano in piccoli *clan* e la cui vita dipendeva in larga misura dalla capacità di sopravvivere alle forze della natura, possiamo ragionevolmente ipotizzare come il peso dei *vincoli fisici di tipo naturale* giocasse un ruolo molto più rilevante nell'economia delle loro scelte e delle loro azioni sociali. Lo straordinario progresso scientifico e tecnologico ci ha offerto una crescente possibilità di allentare questa presa, in certi casi perfino di governarla e di utilizzarla a nostro beneficio. Al tempo stesso, la creazione di nuove macchine, di nuovi mezzi di comunicazione, di nuovi strumenti di lavoro, etc., ha dato vita a una straordinaria varietà di nuovi *vincoli fisici di tipo artificiale*, con cui *dobbiamo* avere a che fare⁷⁹. Se pensiamo a un vincolo naturale di tipo fisico come quello causato dalla forza di gravità, possiamo riconoscere come esso abbia alimentato da secoli il nostro sogno di volare e come tale sogno abbia a sua volta alimentato il nostro progresso. Oggi la tecnologia non ci ha svincolati definitivamente da questo limite, ma ne ha decisamente ridotto l'efficacia. Altri esempi di vincoli fisici di tipo naturale li troviamo nel patrimonio genetico da cui dipende la vita biologica. Esso determina, tra le altre cose, l'inevitabile processo di invecchiamento e l'universale mortalità di ogni forma di vita. Anche la sfida a queste limitazioni alimenta da sempre il progresso umano⁸⁰. Possiamo citare ancora *i vincoli*

⁷⁸ Nelle regole di un videogioco, o nella struttura di un motore a scoppio, troviamo esempi di vincoli fisici di tipo artificiale, mentre nella legge di gravità, o nella composizione atomica delle particelle d'acqua, troviamo esempi di vincoli fisici di tipo naturale.

⁷⁹ Mentre gli uomini primitivi erano nomadi e il nomadismo era subordinato a una serie di fattori naturali vincolanti (come le stagioni, il clima, gli spostamenti delle risorse di cibo, etc.), l'uomo moderno vive in case che gli consentono di abitare in modo stabile un determinato territorio. Questo progresso ha consentito di allentare i condizionamenti ambientali, permettendo di scegliere dove vivere, 'indipendentemente' da questi (entro certi limiti). Tuttavia abitare una casa moderna richiede il rispetto di un serie di regole e impone il compimento di una serie di azioni che erano sconosciute alle popolazioni nomadi. Per abitare una casa moderna, ad esempio, bisogna sostenere spese di manutenzione strutturale, pagare un affitto, o un mutuo, e quindi garantire un reddito, etc.

⁸⁰ Può essere interessante leggere antropologicamente il racconto biblico sapienziale del giardino dell'Eden (Gen. 3, 1-24) in quest'ottica. Adamo ed Eva abitano in una sorta di paradiso, dove possono godere di tutto ciò che occorre per vivere beatamente, senza dover sottostare a leggi, impegni, doveri, etc. In questo giardino traboccante di ogni bene esiste un solo vincolo, espresso nella forma di un divieto: *non mangiate di quell'albero*. Ci si potrebbe chiedere, banalizzando: che attrattiva può rappresentare una semplice 'mela' in confronto a tutti i beni di cui Adamo ed Eva godono? Come sappiamo, la mela

non è un semplice frutto e il suo divieto non simboleggia un mero capriccio divino. Essa rappresenta piuttosto un orizzonte di vita radicalmente nuovo rispetto a quello offerto dall'Eden. Si tratta dell'orizzonte della conoscenza. È interessante notare allora come l'albero di mele simboleggi l'albero della conoscenza proprio perché esso rappresenta l'unico limite vincolante per gli abitanti del paradiso terrestre. Il divieto offre paradossalmente la possibilità (nell'ottica biblica la tentazione) di un'esperienza inedita. Si tratta dell'esperienza della scoperta che attende l'essere umano al di là dei suoi vincoli naturali. La conquista di questa conoscenza consegna Adamo ed Eva alla loro nudità, ovvero allo scarto drammatico tra il loro limite (in cui è compresa anche la loro mortalità) e il loro tendere al di là di esso. Perché allora Adamo ed Eva non resistono a questa tentazione (occasione?), sacrificando la loro condizione paradisiaca di vita? Forse perché il richiamo di ciò che si potrebbe scoprire al di là del limite tocca le corde più profonde del loro stesso essere. Questo tratto di connaturalità si traduce biblicamente e teologicamente nel concetto di *peccato originale*. Tuttavia, dal punto di vista antropologico, mi sembra interessante notare come Adamo ed Eva si scoprano nella loro autenticità umana, cioè in tutta la loro nudità (fragilità, mortalità, etc.), proprio quando infrangono il divieto e rompono il vincolo con il loro Creatore. Nel momento in cui l'unica legge dell'Eden viene infranta, Adamo, Eva e tutti noi esseri umani precipitiamo dal Paradiso sulla terra e cominciamo quel lungo e travagliato viaggio che ci ha portati fin qui. Questo cammino, sembrano dirci tutte le successive narrazioni bibliche, di nuovo può essere autenticamente e compiutamente umano solo se esso consente di *generare nuovi vincoli* di appartenenza. Dopo la caduta dall'Eden, Adamo ed Eva diventano infatti i progenitori simbolici di una stirpe di famiglie, di *clan*, di popoli e infine dell'intera umanità. Inoltre, dal punto di vista biblico, l'esodo dal paradiso terrestre diventa la *storia dell'alleanza* tra Dio e l'essere umano. Come se la rottura del vincolo tra Creatore e creatura sia diventata l'occasione per stabilire una nuova unione tra il Dio della storia e l'umanità errante. Fedele alla sua strategia educativa, questo Dio della storia si manifesterà ancora una volta donando *vincoli*. Non più quell'unico divieto necessario per abitare l'Eden da creature, ma i *dieci comandamenti* necessari per abitare la storia come popolo liberato dalla schiavitù. Il Libro della Genesi ci offre evidentemente solo una narrazione sapienziale, che appare tuttavia straordinariamente ricca di suggestioni. Attraverso un racconto apparentemente ingenuo, esso ci offre lo spunto per un'intuizione antropologica fondamentale, che pone il rapporto con il limite al centro di tutta l'esistenza umana, tanto individuale, quanto collettiva. Senza voler avanzare suggestioni teologiche azzardate, per le quali non ho adeguate competenze, mi sembra tuttavia interessante chiudere questa lunga nota con una domanda per certi versi scandalosa: se ammettiamo che il Creatore sia colui che conosce fino in fondo la sua creatura, è allora possibile immaginare che egli abbia imposto il vincolo della mela proprio per offrire agli abitanti dell'Eden l'*occasione* per divenire pienamente umani? Il divieto potrebbe insomma essere il simbolo di una strategia pedagogica, proprio perché Colui che lo impone sa che presto o tardi esso verrà violato e che tale violazione segnerà l'inizio di un nuovo cammino? Mi rendo conto che una risposta affermativa sarebbe teologicamente scandalosa, perché ribalterebbe in modo paradossale il tradizionale simbolo della tentazione in un'offerta provocatoria e potenzialmente feconda. Per altro, a ben vedere, anche se la storia si riducesse a una lunga concatenazione di eventi drammatici, in cui la gioia è solo una fugace apparizione, l'Eden non apparirebbe tuttavia più appetibile. Difficilmente troveremo infatti persone ragionevoli e mature che sarebbero disposte a barattare la propria travagliata esistenza, con una vita eternamente e monotonamente appagante. L'appagamento illimitato, senza vincoli e sacrifici, non configurerebbe una sorta di limbo alienante e disumanizzante? Forse la storia nasce proprio dalla violazione di vincoli naturali passivamente subiti, diventando la via per poter sperimentare il valore salvifico di autentici vincoli di unione (alleanza) liberamente scelti. Nell'Eden la creatura è amata, ma non ama, mentre nella storia essa si scopre a sua volta amante, elevata e trafitta da questo sentimento divino. Per tutto ciò, forse, un solo giorno di lotta può valere

strutturali intrinseci all'essere di tutte le cose, grazie ai quali gli enti hanno una certa forma, peso, resistenza, etc. Essi orientano tutte le nostre forme di rapporto intenzionale con la cosa materiale in carne ed ossa (atti percettivi, atti intuitivi, atti cognitivi, etc.). Come ampiamente argomentato da Husserl e dagli altri fenomenologi che si sono occupati degli atti percettivi, *la cosa in sé non è un noumeno radicalmente trascendente*, ma il correlato intenzionale di una sintesi temporale e cinestetica che dipende dai vincoli strutturali intrinseci al suo proprio modo di essere. In altre parole, *la datità intenzionale di un ente fisico dipende essenzialmente dai vincoli di co-variazione che lo strutturano, ordinando le sue parti secondo determinati rapporti di dipendenza*⁸¹. Da un punto di vista fenomenologico i vincoli non devono quindi essere intesi principalmente in senso negativo, solo come limitazioni. Al contrario, *essi rappresentano la condizione di possibilità di una realtà ordinata e di una coscienza intenzionale in grado di conoscerla nella sua autenticità*. In questo senso, come argomenta in modo convincente De Monticelli (2018), i vincoli rappresentano un vero e proprio *dono* e tutta la fenomenologia si regge fondamentalmente su questa scoperta. Schematizzando, *fisici sono quei vincoli che si trovano nelle cose (vincoli strutturali di co-variazione intrinseci), tra le cose (vincoli ambientali), e tra l'essere vivente e la cosa (vincoli di resistenza)*. Attraverso la loro fisicità e in forza dei loro vincoli strutturali intrinseci, le cose impongono sempre dei limiti alle nostre possibilità di manipolazione, utilizzo, etc.

(ii) *Vincoli intenzionali*

Intenzionali sono invece quei vincoli il cui essere dipende in modo radicale dal fatto che esiste una coscienza in grado di coglierli. Correlativamente, il loro funzionamento dipende dal fatto che tale coscienza sia anche in grado di rispondere positivamente alla loro esigenza normativa (rispettandoli, accogliendoli, etc.). Non tutti i vincoli sociali vengono riconosciuti e rispettati consapevolmente, poiché molti di essi funzionano a livello sub-cosciente. Tuttavia, nessuno di essi può funzionare se non entra in funzione

più di un torpore millenario. Del resto, in un paradiso terrestre senza *polemos* e senza sfide, la possibilità di maturare una propria identità personale (*baecceitas*) si ridurrebbe ai minimi termini. Lì saremmo forse creature perfette, ma non saremmo quella complicata, travagliata e stratificata concatenazione di atti che ci consente di diventare le persone che siamo.

⁸¹ Cfr. De Vecchi 2018: "ogni individuale in quanto intero è un esemplare di una certa specie, e lo è, se e soltanto se soddisfa i caratteri essenziali di quella specie, i quali non sono altro che i vincoli che definiscono le parti che costituiscono un individuale come intero, affinché esso sia un esemplare di quella specie, e non di un'altra: affinché esso sia quel tipo di cosa che è. L'idea di fondo è quindi che le 'cose' sono interi costituiti da parti le quali stanno insieme, in modo da costituire un certo intero, sulla base di vincoli essenziali, definiti a-priori. Il punto fondamentale è il concetto di *vincolo* che lega e definisce le parti di una 'cosa' come sue proprie parti, come parti di un certo tipo di cosa" (pp. 571-572). Cfr. anche De Vecchi 2017.

un pur minimo livello di correlazione intenzionale, che sia di tipo psichico (ad es. provando attrazione verso qualcuno), intuitivo (ad es. cogliendo le condizioni di esistenza di un certo legame interpersonale), o cognitivo (ad es. razionalizzando un accordo, in un contenuto concettuale). La forza del vincolo intenzionale non dipende dall'unità strutturale di un ente fisico, ma dal grado di attrazione con cui una certa esigenza normativa colpisce il soggetto e lo motiva a rispondere. Tra i vincoli intenzionali troviamo quelli specificatamente sociali, i quali si costituiscono in seno alle relazioni interpersonali, o in seno a rapporti tra persone che interagiscono insieme in un determinato contesto, senza avere legami di prossimità⁸². Un'obiezione possibile nei confronti di questa prospettiva potrebbe essere sintetizzata nell'osservazione che essa confonde la dimensione ontologica dell'essere, con la dimensione intenzionale della coscienza. Secondo una possibile prospettiva dualistica, ciò che accade a livello intenzionale non avrebbe dignità ontologica, non essendo *qualcosa* che appartiene alla regione delle *cose fisiche*⁸³. Ciò che è intenzionale avrebbe cioè solo risvolti di carattere psichico e/o mentale, che restano rinchiusi nell'interiorità. Una persona che si sente legata da un certo rapporto sarebbe semplicemente un individuo che prova un certo sentimento. Tuttavia, nella misura in cui questo sentimento diventa la matrice di un legame fondazionale, allora esso ha il potere di trasformare la realtà. Modificando il precedente *status* della persona, quest'ultima può offrire il suo contributo per la fondazione di un *nuovo* soggetto collettivo (ad es. una famiglia). Quindi, sebbene invisibile, il vincolo intenzionale appare pienamente reale e degno di essere investigato ontologicamente. Per rendere meglio conto di questa concretezza fattuale dei vincoli intenzionali sottolineo di seguito almeno tre argomenti che ritengo ontologicamente decisivi.

- (a) *L'incarnazione dell'intenzionalità* – Sebbene la dimensione intenzionale degli atti di coscienza e la dimensione corporea del soggetto siano due livelli eterogenei e distinti, *non vige tra loro una separazione radicale*. Tutt'altro, l'intera vita umana si configura come un intreccio inscindibile tra di essi. Ciò che avviene a livello fisico si manifesta intenzionalmente e ciò che accade a livello intenzionale ha ripercussioni a livello fisico, determinando il concreto posizionamento corporeo

⁸² Su questa distinzione essenziale, cfr. Schütz [1932] 1974.

⁸³ Come afferma De Monticelli (1998) a proposito del *dualismo ontologico*: "Intendiamo dunque una metafisica per la quale da una parte c'è un tipo di enti che essenzialmente appaiono, 'cadono sotto i sensi', occupano spazio, entrano in rapporti causali con altre cose dello stesso tipo, e per tutte queste ragioni si lasciano studiare con i metodi delle scienze naturali, e dall'altra parte un tipo di enti che precisamente non godono di queste caratteristiche, e che, per difetto d'apparenza, ci costringono a non farci di loro che un'idea negativa" (pp. 124-125). Ora, proprio perché non si sviluppa mai un'ontologia pura, scevra da rapporti con un certo orientamento metafisico (e viceversa), ne consegue che alla "idea negativa" si accompagna una negazione di tipo ontologico, con tutte le conseguenti forme di riduzionismo fisicalista.

dell'individuo, l'organizzazione e lo svolgimento delle sue azioni e, più in generale, l'evoluzione dell'intera società umana⁸⁴. Senza cervello non ci potrebbe essere una mente, ma senza lo sviluppo di una dimensione mentale le funzioni e le potenzialità del cervello risulterebbero fortemente ridotte. Ciò che accade alla mente, accade anche al corpo. Un legame violato, una parola violenta che destruttura il nostro ordine di valori, un trauma psicologico, non hanno solo riverberi coscienziali, ma si ripercuotono sul cervello, sul sistema nervoso e sul corpo nella sua interezza. È proprio l'ontologia fenomenologica della soggettività umana a suggerire la necessità di un'ontologia più generale, che accosti alla regione della *fattualità fisica* quella della *fattualità intenzionale*, concependo le due come intrinsecamente co-dipendenti. Di conseguenza, *vige anche una stretta correlazione tra sentirsi intenzionalmente vincolati e acquisire una condizione reale di dipendenza*. Possiamo perfino affermare, in modo un po' provocatorio, ma fenomenologicamente fondato, che la mancanza di indipendenza fisica può avere un impatto minore di quella intenzionale sull'interezza del soggetto-persona. Un essere umano incatenato appare fisicamente limitato, ma può continuare a progettare in modo indipendente strategie di fuga, o addirittura può accettare liberamente la sua condizione in nome di un valore superiore⁸⁵. L'intenzionalità trasforma allora una catena in un simbolo di libertà interiore e di maturità personale. Dal punto di vista meramente fisico vediamo sempre e comunque lo stesso individuo incatenato, ma dal punto di vista intenzionale possiamo distinguere se egli è uno schiavo asservito, un ribelle domato, o un uomo libero.

⁸⁴ Il dualismo tra intenzionalità e realtà fisica riproduce forme classiche e obsolete di dualismo tra corpo e spirito, cervello e mente, interiorità psichica e mero organismo, emozioni e processi biochimici, etc. Senza poter aprire il vasto capitolo dell'*embodied mind*, o delle varie fenomenologie della corporeità, dell'espressione emotiva, della gestualità corporea, etc., si può attingere a una notevole letteratura che dimostra in modo convincente come non sia più plausibile concepire ancora i diversi livelli della soggettività umana come strati distinti e disgiunti. Su tema dell'*embodied mind*, cfr. Varela, Rosch, Thompson 1991; Gallese 2006; Gallagher, Zahavi 2009; Johnson 2017. Per quanto riguarda la stretta correlazione tra mente e cervello, cfr. Damasio 2012.

⁸⁵ I comportamenti di molti esseri viventi mostrano chiaramente un posizionamento intenzionale nell'ambiente circostante e diversi gradi di intelligenza, che consentono di risolvere problematiche a breve, o medio termine. La differenza ontologica tra l'essere umano e gli altri esseri viventi non consiste allora nel possedere un livello di vita cosciente, ma nel poter indirizzare la propria vita in base a correlazioni intenzionali di ordine superiore. A questo livello appartengono ad esempio i valori e i vincoli morali connessi. La vita vissuta dall'alto, nell'unità di corporeità, psiche e mente, è ciò che distingue un'esistenza personale da una vita biologica. Su questa *intima connessione psiche-corporeità*, cfr. Husserl [1913-1928] 2002b; Stein [1917] 2016, [1922] 1996, [1932] 2000; Scheler [1923] 2016; Plessner 2000, 2007.

- (b) *Il fondamento in rebus dei vincoli intenzionali* – Gli esseri umani non sono solo capaci di istituire tra loro rapporti di collegamento che ne vincolano l'indipendenza, ma sono anche in grado di *prendere atto* di questa situazione. *La limitazione d'indipendenza delle parti è per così dire il profilo apparente del vincolo che le soggiace.* Quando percepiamo una tessitura di vincoli normativi che strutturano un gruppo di persone, al punto da considerarle *una cosa sola*, non abbiamo semplicemente a che fare con la proiezione fittizia di qualcosa che non c'è. *La datità intenzionale di un soggetto collettivo (clan, famiglia, team, esercito, Stato, etc.) appare come il correlato di una serie di atti in presa diretta (perceptivi e intuitivi), che attestano l'esistenza di una concatenazione di rapporti e di azioni dipendenti, o co-dipendenti, in seno alla cosa stessa.* Al tempo stesso e con lo stesso livello di concordanza, possiamo percepire anche il grado di dipendenza che caratterizza le diverse situazioni, da quella moderate e qualitativamente apprezzabili di un'appartenenza spontanea, a quelle invadenti e qualitativamente deprecabili di un soggiogamento coercitivo. *Il valore, o il disvalore, del legame si co-manifesta con il darsi intenzionale del legame stesso, comunicando il bene o il male di cui esso è portatore*⁸⁶. Tutto ciò non sembra solo una visione della mente, ma è concretezza in cui appare un grado di esistenza diverso da quello meramente fisico-materialista (*fattualità intenzionale*).
- (c) *Il carattere trascendente del vincolo intenzionale* – Molti vincoli di tipo intenzionale (un legame d'amore, una norma comportamentale, l'esigenza normativa di un'entità sociale, etc.) non appaiono al soggetto come qualcosa di proprio, cioè come una sorta di emanazione della propria mente, o della propria psiche, autoprodotta e arbitrariamente manipolabile. Essi appaiono piuttosto come *dati di fatto* che si costituiscono fuori di lui e verso i quali egli si sente chiamato a prendere posizione. *Nella forza di un vincolo intenzionale autentico troviamo un margine di trascendenza.* La realtà coinvolge il soggetto proprio nella forma essenziale di *una chiamata in causa, di un invito a prendere posizione, a prendere atto e a rispondere di conseguenza.* Un'apparenza auto prodotta mentalmente o psichicamente può coinvolgere profondamente il soggetto, può condizionarlo in modo altrettanto potente, ma la sua datità, la sua manifestazione intenzionale, non ha la forma essenziale della chiamata, cioè dell'uscita da sé. Vincoli intenzionali come quello istituito da un atto performativo (ad es. la promessa), o quello

⁸⁶ Si noti per altro che lo stesso concetto di *individuo* è intenzionale. Esso presuppone cioè un atto di carattere cognitivo che coglie le caratteristiche di un determinato ente e che lo definisce come tale in base ad esse: se possiede una propria distinzione e differenza, una propria unità strutturale, fisica, o corporea, e se non ha bisogno di fattori estrinseci per caratterizzarsi come tale. Ugualmente intenzionale risulta quindi anche la constatazione della sua indipendenza ontologica.

istituito da un legame interpersonale (ad es. il rapporto genitoriale), o ancora quello istituito in seno ad una prassi sociale condivisa (ad es. le regole comportamentali a-tematicamente vincolanti), si *impongono* al soggetto, indipendentemente dalla sua propensione individuale, che può essere più o meno rispondente. Un padre può rinnegare il vincolo che lo lega al figlio, ma tale vincolo resta e incombe su di lui per il resto della vita. L'atto di rifiuto non cancella il vincolo, ma rappresenta una presa di posizione nei confronti di un *dato di fatto intenzionale* che persiste comunque. Il promittente può decidere di trascurare o abbandonare il suo impegno, voltando le spalle all'obbligazione che egli ha contratto con la sua promessa. Tuttavia, il suo disimpegno unilaterale non elimina la sua obbligazione e non estingue il diritto del promissario⁸⁷. Infine, il comportamento di una persona che infrange una regola comportamentale, come quella che prescrive di attendere il proprio turno in fila, non priva il vincolo della sua validità e della sua fatticità. Le altre persone infatti rimangono in fila e giudicano il comportamento del trasgressore in modo intersoggettivamente concordante, come una violazione indebita.

- (d) *La concordanza intersoggettiva dei vincoli intenzionali* – L'ultimo esempio presentato al punto precedente ci offre lo spunto per evidenziare un'ultima caratteristica essenziale, che conferisce consistenza fattuale a un dato di fatto puramente intenzionale. La garanzia che un dato di fatto intenzionale sia la manifestazione di qualcosa di reale viene offerta dalla sua *inter-oggettività*. Quest'ultima appartiene solo a quei dati che, presentando *un proprio modo di essere*, possono fondare un'ampia concordanza intersoggettiva, al di là di interessi di parte e al di là di negazioni dovute alla variabilità soggettiva delle possibili distorsioni intenzionali. Nell'esperire un vincolo intenzionale, da un lato possiamo riconoscere che *c'è qualcosa dentro di noi* che ci interroga, ci obbliga, ci autorizza, etc. Dall'altro, possiamo affermare che questo qualcosa dentro di noi dipende da *qualcosa che ci raggiunge da fuori*, interpellandoci, obbligandoci, autorizzandoci, etc. Si tratta cioè di qualcosa che non interpella solo uno di noi, ma di qualcosa che induce *noi* tutti a prendere posizione.

⁸⁷ Cfr. Reinach [1913] 1990. Il fatto che gli atti sociali siano dati di fatto e non un nulla di fatto sembra comprovato, secondo Reinach, dal fatto che essi possono essere invalidati, rifiutati, compiuti. Egli scrive: "Se viene fatta una promessa, con la promessa fa ingresso nel mondo qualcosa di nuovo: sorgono una pretesa (*Anspruch*) da un lato e un obbligo (*Verbindlichkeit*) dall'altro. Che sorta di entità (*Gebilde*) strane sono queste? Certamente, non è che esse siano *nulla (nichts)*". E ancora: "Come sarebbe possibile annullare un nulla (*Nichts*) mediante una rinuncia (*Verzicht*)? Come sarebbe possibile annientare un nulla mediante una revoca (*Widerruf*)? Come sarebbe possibile annullare un nulla mediante un adempimento (*Erfüllung*)?" (p. 148). Su questo tema in particolare, cfr. Di Lucia 2012b.

In conclusione, *non solo non vige una scissione dualistica tra intenzionalità e ontologia, ma l'ontologia è intenzionalità e l'intenzionalità è ontologia. Il mondo della vita umana è un mondo in cui si compenetrano dati di fatto fisici e dati di fatto intenzionali.* Tra quest'ultimi troviamo una tipologia di fatti, i *vincoli intenzionali*, che svolgono un ruolo fondamentale, tanto nella strutturazione del nostro mondo sociale, quanto nei processi di integrazione che consentono alle persone di farne parte. *Vincoli intenzionali autentici si ancorano nella strutturazione normativa delle collettività, che conferisce loro trascendenza oggettivante e oggettivazione intersoggettiva.*

2.7.2. *Vincoli intenzionali aggregativi e vincoli fondazionali*

All'interno dei vincoli intenzionali, propongo una seconda distinzione fondamentale tra (i) quelli che legano le parti senza fondare un ordine di unità superiore (*vincoli aggregativi*) e (ii) quelli che invece le legano, rendendole parti di strutture sociali emergenti (*vincoli fondazionali*).

(i) *Vincolo aggregativo*

In generale si tratta di un vincolo che può unire tra loro le persone senza che tale rapporto di collegamento generi una struttura sociale di ordine superiore. Essendo legate, le parti che danno vita a questo tipo di vincolo non sono più libere di agire l'una in modo del tutto indipendente rispetto all'altra. Tuttavia, questa co-dipendenza non genera una convergenza di azioni, tale da esigere un'organizzazione normativa emergente. Ciò può dipendere dal fatto che il *joint commitment* tra le parti è *puntuale* e non richiede una cooperazione complessa, oppure può dipendere dal fatto che al vincolo non corrisponde un vero e proprio *joint commitment*⁸⁸. Nel primo caso possiamo prendere come esempio due amici che si accordano per trascorrere insieme un pomeriggio di *shopping* (*vincolo aggregativo puntuale*). Questa condivisione richiede un certo accordo e coordinamento, tuttavia

⁸⁸ Come ha ampiamente e giustamente argomentato Gilbert (1990, 2013), il *joint commitment* è un fattore necessario per la costituzione di un soggetto collettivo, ma quello che invece la sua teoria non mette in luce è che esso non sembra un fattore sufficiente. Per fondare un vero e proprio soggetto collettivo, cioè un intero eccedente la somma delle parti, è necessario che il *joint commitment* non dia solo vita a un semplice aggregato, ma diventi il fondamento per la costituzione di una struttura crescente di vincoli emergenti. Inoltre, nella sua teoria fortemente razionalistica, Gilbert sottovaluta il potere unificante dei valori e della dimensione affettiva-sentimentale. Sul primo punto, cfr. De Vecchi 2015, 2020a. Sul secondo punto, cfr. Andina 2013. Come sottolinea Scheler ([1916] 2013), sono proprio i valori a offrire la condizione di condivisione e quindi di unione più universale possibile. Mentre intorno ai beni, immanenti e finiti, si possono strutturare forme di unità sociale circoscritte e inevitabilmente discriminatorie, intorno ai valori, trascendenti e indivisibili, si possono costruire le forme di comunità più ampie e solidali possibili.

non ha bisogno che le parti si leghino, al punto da dover pensare, sentire e agire in modo congiunto e co-dipendente. Alla mancanza di intenzionalità collettiva si accompagna anche l'assenza di una responsabilità collettiva. Essendosi accordati, i due amici hanno una responsabilità reciproca, tuttavia essi non hanno una responsabilità congiunta nei confronti del loro *noi*. Semplicemente perché, almeno dal punto di vista ontologico, essi non sono un *noi*, cioè non costituiscono un intero. Così, la cancellazione dell'accordo, o la sua violazione, non s'infrangono contro le esigenze di un certo ordine normativo che unifica le parti. Nel secondo caso possiamo prendere invece come esempi tre circostanze diverse: la prima, due persone estranee che sono obbligate a trascorrere insieme un pomeriggio contro la loro volontà (*vincolo aggregativo coercitivo*); la seconda, molte persone che assistono insieme a uno spettacolo (*vincolo aggregativo selettivo*); la terza, due persone che competono l'una contro l'altra all'interno di un contesto vincolato (*vincolo aggregativo contrapposente*). Le due persone costrette a condividere una certa situazione agiscono individualmente, in forza di un vincolo coercitivo, senza che vi sia tra loro alcuna forma di accordo. Non sussiste tra di esse alcuna forma di interdipendenza, o di unione fondazionale, ma solo un vincolo imposto. Le persone del pubblico, invece, assistono individualmente allo spettacolo, avendo ciascuna adempiuto a un certo obbligo. La loro partecipazione all'evento non si radica tuttavia in uno *status* di appartenenza ontologica e non genera un ordine superiore di vita congiunta. Infine, pensiamo alle competizioni sportive che si basano sulla possibilità di aggregare concorrenti contrapposti. Nel gioco del *tennis*, ad esempio, gli atleti che si sfidano sul campo risultano vincolati l'uno all'altro, pur essendo al tempo stesso *l'uno contro l'altro*. Essi devono rispettare le medesime regole costitutive, le quali definiscono le condizioni della loro partecipazione al gioco (ciò che i partecipanti *possono*, o *devono* fare e che cosa non *possono*, o *non devono* fare) e prescrivono ciò che ognuno *può*, *deve* o *non deve* fare, in risposta alle azioni dell'altro. Questa condizione condivisa di subordinazione a delle regole comuni non fa tuttavia degli avversari le parti costituenti di un soggetto collettivo di ordine superiore. In altre parole, essi non sono e non possono divenire un vero e proprio *noi*⁸⁹. Ai quattro suddetti tipi di vincoli corrispondono quattro tipi di aggregazione: (a) *aggregazione puntuale*, (b) *aggregazione coercitiva* (o *obbligatoria*), (c) *aggregazione selettiva* e (d) *aggregazione antagonistica*. In

⁸⁹ All'opposto, Searle (2010) considera anche i competitori come soggetti di *we-intentions*. Ciò dipende, a mio parere, dal fatto che la sua analisi dell'intenzionalità collettiva non poggia sull'analisi ontologica dei rapporti di non-indipendenza tra le parti. Lo sfondo ontologico ci permette infatti di individuare la differenza essenziale tra fare qualcosa insieme, ma individualmente, in quanto subordinati a un ordine di regole che riguardano me e il mio avversario, e fare qualcosa insieme nel vero senso della parola, in quanto vincolati gli uni agli altri da un rapporto di subordinazione congiunto, che *ci unisce* in vista di uno scopo collettivo.

nessuna di queste il processo di inclusione può essere considerato un vero e proprio processo d'integrazione. Non ci si integra in una coppia di amici che fanno *shopping*, in una coppia di persone costrette a stare insieme, in un pubblico a teatro e in una competizione contro un altro giocatore⁹⁰. L'unico evento ontologico che si realizza nel momento in cui si istituisce un rapporto di collegamento orizzontale non-fondazionale, o aggregativo, riguarda le parti vincolate (*parti proprie*), cioè la loro relativa perdita di indipendenza in seno a una specifica e puntuale circostanza, o azione.

(ii) *Vincolo fondazionale*

Diversamente stanno le cose nel momento in cui un vincolo orizzontale rappresenta il momento fondazionale di un intero di ordine superiore. *Le parti vincolate diventano allora parti costituenti di un apparato normativo e sociale emergente e acquisiscono un rapporto di non-indipendenza verticale nei suoi confronti*. In generale possiamo esemplificare questo processo come la costituzione di un livello ascendente e verticale di stratificazioni fisiche, strutturali e normative, in cui si strutturano nuovi tipi di vincoli. Nella strutturazione verticale, il vincolo ultimo distribuisce la sua forza unificante globale attraverso i diversi momenti di unità che lo costituiscono e lo stratificano. In presenza di un intero troviamo allora sempre una *struttura di ancoraggio globale* e, in molti casi, una serie di *nodi di ancoraggio intermedi* che si intrecciano al suo interno. Per capire meglio questa fenomenologia della dimensione verticale del vincolo propongo come sempre alcuni esempi chiarificatori.

- (a) Come primo caso, analizziamo un sistema di ancoraggio verticale semplice, che non richiede una struttura complessa di punti intermedi. Prendiamo ad esempio un soggetto collettivo emergente in senso debole come la *famiglia*. Oltre a essere legati affettivamente tra loro, i suoi membri risultano anche vincolati al soggetto collettivo nella sua interezza. Infatti l'esser parte della famiglia non significa avere semplicemente un rapporto vincolato con altre persone individualmente prese, ma significa anche avere un rapporto vincolante con tutti i membri congiuntamente uniti. In altre parole, i vincoli orizzontali tra le parti di un intero hanno ragion d'essere come funzionali al mantenimento della sua unità complessiva. Questo si traduce nel fatto che la responsabilità di parte inscritta nel rapporto orizzontale tra i membri del sog-

⁹⁰ Del resto, lo stesso senso comune coglie atematicamente questa differenza. Nessuno si sogna di descrivere in termini di integrazione la situazione di un soggetto che si unisce a una coppia di conoscenti che vanno insieme al cinema. Nel linguaggio comune diremmo piuttosto che egli *si aggiunge* ai due e che in seguito a questo atto essi diventano tre. Il fatto viene appunto colto intuitivamente come un incremento di carattere essenzialmente quantitativo, cioè come quel processo attraverso il quale si ampliano gli aggregati. Il senso comune non utilizza il termine di *integrazione* perché intuisce che esso rimanda ad un processo di inclusione ben più complesso, stratificato e problematico.

getto collettivo, ad esempio quella del genitore nei confronti del figlio, si iscrive nella responsabilità collettiva, cioè nella responsabilità che il genitore ha nei confronti dell'intera famiglia. La cura del figlio non si riduce solo alla cura di un individuo, ma diventa anche cura dell'intero collettivo familiare. L'essere parte dell'unità di vita congiunta della famiglia impegna ogni membro ad *agire in modo coordinato e congiunto nell'interesse dell'intero*. Anche il rispetto e l'obbedienza dei figli rientra in questa collaborazione collettiva. Tutti i membri del gruppo diventano *relativamente non-indipendenti* rispetto agli scopi che consentono di realizzare *il bene collettivo*. Le caratteristiche essenziali dell'ancoraggio verticale in un soggetto collettivo emergente in senso debole, come questo, sono almeno le seguenti:

- L'ancoraggio è diretto e non viene mediato da punti intermedi. Abbiamo cioè la minima distanza possibile tra la dimensione orizzontale dei vincoli tra le parti costituenti di base e la dimensione verticale dell'intero vincolo collettivo.
 - Di conseguenza, nel rapporto di co-dipendenza tra l'intero e i suoi membri, il peso della bilancia pende dalla parte dei secondi. Se è vero che i membri agiscono sul fondamento della loro unione vincolante, è anche vero che quest'ultima si fonda a sua volta interamente su ciò che essi decidono di fare.
 - Di conseguenza, anche la determinazione e la salvaguardia delle proprietà ologiche del collettivo viene determinata dalla modalità e dallo stile con cui le parti costituenti di base pensano, sentono e agiscono insieme.
 - Di conseguenza, la responsabilità collettiva pesa integralmente e direttamente sulle parti costituenti di base. La tenuta dell'intero dipende cioè integralmente dalla tenuta dei loro vincoli interpersonali.
- (b) Come secondo caso, possiamo invece prendere in considerazione un'organizzazione aziendale, la cui complessità richiede la suddivisione di ruoli e di responsabilità. Ne deriva un *organigramma* gerarchico che mostra chiaramente le stratificazioni piramidali di dipendenza tra i vari settori e quindi tra i singoli membri che vi appartengono⁹¹. La stratificazione strutturale di tipo sociale poggia su una stratificazione normativa emergente, in cui norme precedenti si congiungono in vincoli fondazionali diventando *parti costituenti di norme di ordine superiore*⁹².

⁹¹ È interessante notare come la persona assunta in un'impresa venga definita come *dipendente*. Si direbbe piuttosto che è l'impresa a dipendere da coloro che vi lavorano, perché senza di essi la stessa fallirebbe. Tuttavia il linguaggio comune (e quindi il senso comune) decide di ribaltare la logica, facendo prevalere i rapporti tra lavoratore e organizzazione, intuendo in questo modo la condizione del primo come parte non-indipendente dell'impresa che lo assume.

⁹² Similmente si costituisce anche la strutturazione fisica. L'intero edificio sta insieme attraverso una concatenazione complessa di vincoli fisici tra le sue parti costituenti.

Nell'organizzazione aziendale, ogni singolo dipendente risulta vincolato ai colleghi del suo livello e viene contemporaneamente vincolato all'intero, cioè agli scopi e ai valori (se ci sono) della sua azienda. Inoltre, se il dipendente si trova ai livelli inferiori, allora questo rapporto verticale di dipendenza viene mediato dai sovra-livelli intermedi, in accordo alle esigenze normative e strutturali dell'intera organizzazione. In questa struttura sociale complessa troviamo anche rapporti di dipendenza e co-dipendenza tra i diversi compartimenti, o settori intermedi, ciascuno dei quali è a sua volta un intero, strutturato secondo una specifica tessitura normativa. Le caratteristiche essenziali dell'ancoraggio verticale in un soggetto collettivo emergente in senso forte, come questo, sono almeno le seguenti:

- L'ancoraggio appare stratificato, cioè mediato da una serie di punti intermedi, ciascuno dei quali contribuisce secondo la sua specifica funzione alla tenuta dell'intero collettivo.
- Poiché questa stratificazione dipende dalle regole costitutive dell'intero, nel rapporto di co-dipendenza tra il collettivo e i suoi membri il peso della bilancia pende dalla parte del primo. Il collettivo continua a esistere grazie al contributo delle sue parti, ma esso rimane ontologicamente fondato sul suo ordinamento strutturale e normativo. L'unità e la tenuta dell'intero dipendono quindi prima di tutto dalla sua capacità emergente di tenere normativamente vincolate tutte le sue parti costituenti⁹³.
- Se la determinazione e la salvaguardia delle proprietà ologiche del collettivo viene stabilita dalla normatività costitutiva con cui esso de-

Quando il riduzionista afferma che un edificio come la Tour Eiffel non è altro che una miriade di particelle costrette in una certa forma, forse egli dimentica che l'intero edificio in metallo non starebbe in piedi se non vi fossero una serie di diversi strumenti di ancoraggio (bulloni, cavi, etc.) che, in base alle loro proprietà emergenti (forma, resistenza, etc.), vincolano le parti tra loro, tenendo insieme l'intera struttura. Le particelle stanno insieme perché vi sono ordini di unità superiore che tengono insieme l'intero grazie alle loro specifiche proprietà ologiche.

⁹³ Per altro, essendo un intero composto di persone, l'unità normativa di un collettivo beneficia o soffre della qualità delle relazioni interpersonali. Se all'interno di un *team* i membri sono legati anche da vincoli di amicizia e godono di stima reciproca, questi sentimenti incrementano la loro spinta motivazionale a lavorare in modo coordinato e congiunto. Inoltre, quando questi tipi di legami si innestano nei vincoli normativi che strutturano i rapporti professionali, allora i membri del *team* possono sentirsi spinti a scambiarsi promesse che vanno al di là di quanto richiesto dal loro ruolo. Questi atti istituiscono obbligazioni e diritti reciproci che non consolidano solo i rapporti umani, ma anche quella stessa trama di interconnessioni vincolanti in cui le promesse trovano il loro campo di applicazione. Un discorso simile vale anche per gli atti correlati del comando e dell'obbedienza, in seno a una trama di vincoli che istituiscono una gerarchia tra le parti. Nella misura in cui chi detiene l'autorità sa esercitarla, in modo umano e conforme al proprio ruolo, e chi occupa una posizione subordinata rispetta tale autorità, obbedendo ai comandi, questi atti coordinati e congiunti non consolidano solo la struttura gerarchica emergente, ma anche i rapporti interpersonali.

cide la propria identità e il proprio modo di essere, allora la modalità e lo stile con cui le parti costituenti svolgono il loro ruolo ai vari livelli assume un peso relativo. Più questo ruolo appartiene a un punto di ancoraggio determinante per la tenuta del collettivo, più esso diventa significativo a livello globale⁹⁴.

- Di conseguenza, la responsabilità collettiva si ridistribuisce sui membri in modo stratificato e differenziato, a seconda del ruolo che essi svolgono nel proprio settore.

In sintesi, definisco *fondazionale* quel *vincolo che, avendo il potere di fondare ontologicamente un intero, ha il potere di limitare l'indipendenza delle parti, tanto orizzontalmente, in relazione alle altre parti costituenti, quanto verticalmente, in relazione all'intero*. In certi tipi di interi sociali complessi, possiamo trovare inoltre una stratificazione ascendente e concatenata di vincoli fondazionali.

2.8. FENOMENOLOGIA STRUTTURALE E GENETICA DEI VINCOLI SOCIALI

Se ora concentriamo l'attenzione sui vincoli sociali, possiamo anzitutto affermare in modo molto generale che la loro costituzione ontologica dipende da alcune condizioni essenziali. Ci devono essere: (i) almeno due soggetti (persone individuali, o soggetti collettivi) capaci di interagire tra loro (*parti costituenti endogene*); (ii) determinate circostanze ambientali (ad es. di tipo normativo, o sociale) e temporali che consentano alla loro interazione di generare un certo vincolo (*circostanze favorevoli*); (iii) il costituirsi del vincolo stesso, per mezzo di atti deonticamente vincolanti (*atti performativi, dichiarativi, etc.*).

Di seguito propongo una distinzione stratificata di alcuni processi interazionali, da cui possono emergere diverse tipologie di vincoli sociali. In alcuni casi si tratterà di *vincoli aggregativi*, in altri casi si tratterà invece di veri e propri *vincoli fondazionali* capaci di attivare veri e propri *processi di costituzione*.

- (i) *Interazioni sociali standardizzate, abitudini sociali, coordinamento non vincolante, aggregazione socio-comportamentale*

Come evidenziato per la prima volta da Tönnies (1887) e come argomentato in seguito da Schütz (1932), attraverso un'attenta analisi tipologica delle diverse forme di interazione sociale, possiamo riconoscere la differenza

⁹⁴ Il ruolo dei membri di un organo dirigente ha certamente un impatto ontologicamente più determinante di quello dei membri appartenenti a un settore meramente esecutivo.

essenziale che distingue un contesto comunitario dal più ampio contesto della società. Secondo Schütz (1932), il primo è caratterizzato da relazioni interpersonali *faccia a faccia*, che alimentano la costituzione di legami di reciprocità affettiva e sentimentale. Il secondo corrisponde invece alla dimensione più allargata delle interazioni sociali tra persone che, pur non avendo alcun interesse l'una verso l'altra, devono coordinarsi tra loro, per condividere lo stesso mondo. Anche tra persone estranee, che si incontrano per la prima volta, funziona un certo sistema di vincoli comportamentali, che consente loro un coordinamento non conflittuale. Ci troviamo in una situazione di interazione sociale molto basilare, che funziona secondo determinate norme di comportamento consolidate, indipendentemente dall'abitudine con cui le persone frequentano o meno spazi ed eventi pubblici⁹⁵. Utilizzo l'aggettivo *abituale* facendo riferimento a una situazione tipo, mentre utilizzo l'aggettivo *abitudinario* facendo riferimento alla frequentazione reiterata di determinati contesti sociali specifici. Il primo delinea cioè situazioni che una persona ha già vissuto e grazie alle quali ha acquisito un certo *habitus comportamentale standardizzato* (ad es. come comportarsi al ristorante). Il secondo delinea invece situazioni particolari che la persona vive in modo frequente e ricorrente, acquisendo pertanto un certo *habitus comportamentale specifico* (ad es. come comportarsi al ristorante Belvedere, dove si è soliti cenare tutti i venerdì sera). Entrambi gli aggettivi designano un livello basilare di integrazione, che corrisponde appunto alla capacità di sapersi comportare in mondo socialmente conforme, potendo, almeno in certi casi, calare questo conformismo in un ambiente per così dire familiare. Vediamo prima di tutto la dimensione dell'abitudine. Andando a un concerto, o entrando in un centro commerciale, ci troviamo in mezzo a una moltitudine di persone sconosciute, che ci camminano accanto, fanno la fila agli sportelli, entrano con noi nello stesso negozio, etc. In questi casi entra in funzione una consuetudine che non sembra direttamente orientata da *esperienze abitudinarie particolari*, ma da *un'esperienza più generale e generica*. Quest'ultima suggerisce cosa è

⁹⁵ Cfr. Schütz [1932] 1974, 1944, 1945. La concezione schütziana di comunità appare piuttosto riduttiva rispetto alla ricchezza dell'esperienza umana. In primo luogo, non sempre i rapporti faccia a faccia rappresentano una condizione sufficiente per la costituzione di un autentico contesto comunitario. Essi possono infatti essere, esattamente all'opposto, veicolo di rapporti violenti, in cui viene meno ogni forma di empatia e solidarietà. In secondo luogo, esiste anche la possibilità di costituire soggetti collettivi comunitari, essenzialmente unificati in base a autentici rapporti di reciproca solidarietà, anche senza una assidua e predominante prossimità in carne ed ossa. Se nei rapporti faccia a faccia possono costituirsi forme di vita comunitaria per lo più fondate su rapporti di collegamento affettivi e/o sentimentali, è anche vero che una comunità di vita può costituirsi pure nella tessitura di una profonda reciprocità assiologica. Si tratta di forme di comunità elettiva in cui le persone costruiscono insieme forme più alte di solidarietà sociale e spirituale (ciò che Scheler 1916 definisce come *persona collettiva*).

meglio fare, per poter interagire in diversi tipi di contesti di vita sociale nel modo più fluido e meno problematico possibile⁹⁶. Ad esempio, quando ci troviamo in un certo commerciale affollato, *normalmente* non corriamo in mezzo alla gente, per raggiungere prima degli altri il negozio dove offrono i saldi migliori. Se lo facessimo, tuttavia non staremmo infrangendo alcuna regola scritta e quindi non saremmo penalmente perseguibili. Staremmo più semplicemente attuando un comportamento *anomalo*, non coordinato rispetto a quello di tutti gli altri. Le altre persone lo considererebbero stravagante, o ridicolo, ma non lo percepirebbero propriamente come la violazione di una regola che tutti stanno rispettando. Se invece ci comportassimo allo stesso modo in una situazione di contagio collettivo, in cui anche gli altri corrono irrazionalmente verso lo stesso negozio, allora nessuno percepirebbe il nostro modo di fare come stravagante, ridicolo, etc. In questa circostanza non consuetudinaria, il nostro comportamento apparirebbe perfettamente compatibile con quello delle altre persone presenti. Questo tipo di circostanze fa emergere una *consuetudine sociale non vincolante*, che rende possibile l'aggregazione tra persone sconosciute, senza tuttavia istituire tra di esse alcun vincolo di appartenenza e quindi alcuna regola di partecipazione. Non essendo vincolante, la consuetudine non motiva rapporti di collegamento fondazionali in grado di costituire veri e propri gruppi. Negli aggregati sociali non rintracciamo infatti emergenza ontologica. Il funzionamento delle interazioni sociali su larga scala, tra persone estranee, avviene per mezzo di modelli di comportamento standardizzati che suggeriscono, ma *non impongono*, cosa è meglio fare in determinate situazioni. Poiché tali modelli funzionano in modo intersoggettivo, essi producono in ciascun membro della società determinate aspettative nei confronti del comportamento altrui. Ogni persona agisce allora in modo più o meno consapevole, sapendo cosa gli altri si aspettano da lei, che corrisponde esattamente a ciò che lei si aspetta dagli altri. Chi esce fuori da questa circolarità di aspettative appare come un *pesce fuor d'acqua*, o un soggetto socialmente disadattato.

(ii) *Interazioni sociali standardizzate, regole sociali, vincoli sociali orizzontali, aggregazione sociale vincolata*

Nelle circostanze in cui avviene un'interazione tra persone reciprocamente sconosciute, spesso non basta la normatività *soft* della consuetudine, che

⁹⁶ Bisogna notare come in queste forme basilari di coordinamento sociale, in cui tutte le persone agiscono secondo una certa abitudine, che assume un potere normativo, entri in campo una forma basilare di intenzionalità intersoggettiva, che non rimanda a uno specifico stato di appartenenza collettiva. Se da un lato è fenomenologicamente interessante distinguere i vari livelli d'intenzionalità congiunta, dall'altro essi non devono essere intesi come modalità coscienziali impermeabili e compartimentate. Il focus di ogni possibile intenzionalità rimane infatti sempre la stessa e medesima persona, la quale può prendere posizione di fronte alla realtà in modo stratificato e congiunto.

consente di coordinarsi in modo fluido ed efficace. Diventano allora necessarie anche delle vere e proprie regole capaci di arginare comportamenti che ostacolano la convivenza sociale. Queste regole possono essere non scritte, in quanto consolidate dall'uso reiterato di buone strategie, oppure possono essere supportate da veri e propri atti formali⁹⁷. Un esempio lo troviamo nelle varie circostanze in cui le persone si dispongono in file ordinate, dovendo attendere il proprio turno. Questo comportamento permette di mantenere un certo ordine, in modo che ciascuno rispetti la posizione degli altri e possa rivendicare il rispetto della propria. Spesso non esistono regole scritte e pubblicamente visibili che prescrivono questo comportamento, semplicemente perché esse non servono. Ciò accade quando le persone riconoscono facilmente la norma e soprattutto quando non si creano situazioni tali da spingere qualcuno a trasgredirla. Immaginiamo di trovarci tra i clienti di una bancarella di frutta e verdura al mercato. Il fruttivendolo dà la precedenza al primo arrivato e tutti si fidano di questo criterio, perché il buon senso suggerisce che è nell'interesse del negoziante trattare tutti i clienti allo stesso modo. Talvolta egli può sbagliarsi, dando la precedenza alla persona sbagliata. Se l'errore è sporadico, allora esso può essere giudicato come uno sbaglio in buona fede e non come la violazione di una regola. Tuttavia, se l'errore si ripete con frequenza, allora i clienti sono autorizzati a pensare che il venditore non abbia rispetto per le regole basilari della vita sociale e quindi per le persone che le osservano⁹⁸. In breve tempo lo sprovveduto rimarrà senza clientela. Potrebbe verificarsi anche il caso opposto, in cui cioè il fruttivendolo si trovi spesso nella circostanza spiacevole di dover discutere con clienti che non rispettano la precedenza altrui. Questa mancanza di rispetto renderebbe necessario l'utilizzo di un *segno tangibile*, che notifichi in modo inopinabile l'ordine di arrivo della clientela. Il venditore potrebbe allora munirsi di un distributore di foglietti numerati. Il biglietto numerato formalizza in modo esplicito la regola non-scritta. In contrapposizione al riduzionismo fiscalista che contraddistingue molte ontologie sociali, possiamo notare come la regola in oggetto non sia ontologicamente determinata dalla sua reificazione (il

⁹⁷ Mentre occupa il proprio spazio, la persona può rimarcare il divieto di passo di un'altra intimandole di fermarsi con un gesto della mano. L'esigenza normativa intrinseca a un comune atto muto viene allora accentuata da un vero e proprio divieto, senza che nessuno proferisca parola, o formuli accordi. Il potere normativo di questi atti dipende dal fatto che essi valgono e funzionano allo stesso modo per tutti. In tal modo tutti hanno diritto a esercitare un proprio potere transitorio di occupazione di una certa porzione di spazio, in un certo lasso di tempo.

⁹⁸ La mancanza di rispetto per la regola non tradisce solo la legittima aspettativa dell'altro, ma anche tutte le prese di posizione che egli compie nel rispetto del suo stato di non-indipendenza relativa nei confronti della stessa norma. Tradire una norma, che garantisce il buon funzionamento delle interazioni tra tutte le parti di un intero sociale (soggetto collettivo, contesto, etc.), equivale quindi a tradire direttamente la parte lesa e indirettamente tutti gli altri membri della collettività.

numero scritto sul foglietto), ma dal funzionamento intersoggettivamente intenzionale della sua esigenza normativa⁹⁹. Non sono sempre e solo i documenti a far esistere i vincoli, ma spesso sono i rapporti di collegamento intenzionalmente vincolanti a rendere necessari atti formali di carattere documentale. Ancora, non sono sempre e solo i documenti a far funzionare collettivamente i vincoli, ma è la *dimensione intenzionale intersoggettivamente fungente di quest'ultimi a rendere efficace la loro pretesa normativa*. Spesso, il documento testimonia in modo formale qualcosa che appare già intersoggettivamente oggettivato a livello intenzionale. Nella gran parte dei casi l'intenzionalità collettiva precede e fonda l'atto di formalizzazione di una regola sociale e non viceversa. Solo così si possono elaborare norme intersoggettivamente ragionevoli e comprensibili, che possono attendersi il rispetto della maggior parte dei loro destinatari¹⁰⁰. Le regole di cui stiamo parlando in questo punto vincolano gli attori sociali in modo da coordinarli, ma non sono ancora sufficienti per *unirli* in un vero e proprio ordine di unità sociale superiore (*soggetto collettivo*). I clienti della bancarella non costituiscono in altre parole un autentico noi ontologico. Il loro rapporto di collegamento rimane semplicemente aggregativo¹⁰¹.

Nei due tipi di interazione sociale standardizzata che ho appena analizzato possiamo rintracciare un *primo livello propedeutico alla vera e propria integrazione*, il quale richiede al soggetto di riconoscere e rispettare le consuetudini normative che rendono possibile l'interazione sociale tra gente contemporanea, ma reciprocamente estranea¹⁰².

⁹⁹ Il riduzionismo di Ferraris (2005, 2009, 2012) è di carattere testuale, o documentale. Sulla scia di una certa tradizione post-modernista, in cui vanno annoverati, con le dovute distinzioni, filosofi come Derrida e Vattimo, egli non riconosce alcuna valenza ontologica a entità intenzionali e tanto meno a essenze *in rebus*, a meno che queste non vengano reificate nel corpo della scrittura. Su questo tema, oltre al citato Ferraris, cfr. Derrida [1962] 2008, [1967] 2010.

¹⁰⁰ Vi sono anche casi di regole nuove, elaborate a tavolino, che richiedono uno sforzo di comprensione da parte dei destinatari, per essere efficaci. Un caso emblematico sono le regole dei giochi. Esse definiscono un mondo nuovo e quindi elaborano criteri di ragionevolezza in qualche misura inediti. Le regole del gioco creano così un'insolita concordanza intersoggettiva, che si basa sulla formazione di un'intenzionalità condivisa che ha come suo correlato un nuovo genere di 'cose', o, se preferiamo, una realtà parallela.

¹⁰¹ La persona in fila deve aspettare il suo turno, lasciando passare chi la precede (dovere), e al tempo stesso può recriminare il proprio turno, nel caso in cui altri non rispettino lo stesso tipo di dovere (diritto). La fila pertanto proibisce che ciascuno agisca in modo indipendente rispetto agli altri. Ci troviamo in una chiara situazione di non-indipendenza sociale. Tuttavia le persone che compongono la fila non costituiscono un soggetto collettivo, perché il loro rapporto di non-indipendenza non istituisce un'agency coordinata e congiunta, che risponde alle esigenze di una trama normativa complessa, strutturata in vista di scopi collettivi. I componenti della fila non sono parti costituenti di un intero, ma *parti proprie* di un aggregato sociale vincolante.

¹⁰² L'interessante saggio di Schütz (1944) mostra come la condizione dello straniero renda problematica anche questa tipologia molto basilare di coordinamento comportamentale. Il discorso diventa per noi interessante, perché se è vero che un'integrazione

(iii) *Interazioni sociali abitudinarie, consuetudini comportamentali, coordinamento non vincolante, aggregazione sociale abitudinaria*

In questo punto riprendiamo il concetto di *abitudinarietà* introdotto in precedenza. In termini di integrazione, esso rappresenta un passo oltre la mera abitualità. Infatti, mentre quest'ultima non richiede alcun tipo di familiarità con determinati contesti particolari e con le persone che li frequentano, l'*abitudinarietà* configura invece una forma primaria e basilare di radicamento territoriale. Nella misura in cui alcune persone, più o meno sempre le stesse, condividono con una certa frequenza gli stessi spazi di vita, esse cominciano a ripetere con una certa consuetudine determinati comportamenti, in genere quelli che rendono più piacevole e redditizia la loro interazione sociale. A differenza del precedente tipo di coordinamento socio-comportamentale, quest'ultimo non sembra un mero costrutto standardizzato. Esso appare infatti direttamente dipendente dal carattere specifico delle persone coinvolte e dalle particolarità del contesto¹⁰³. In questo modo alcuni *comportamenti particolari* diventano *familiari* anche per persone che non appartengono allo stesso nucleo ristretto di affetti, o di amicizie. Comportamenti abitudinari generano cioè *aspettative particolari reciproche* anche tra persone che non solo legate tra loro da rapporti interpersonali significativi. Quando ciò avviene, nasce una vera e propria forma di *intesa*, che alimenta un certo *clima di familiarità*. Ad esempio, può bastare uno sguardo per capire immediatamente cosa sta pensando un collega; o di che umore è il barista che ci serve tutte le mattine il caffè; o cosa sta per dire il vicino di casa che incontriamo tutte le sere sulle scale. Ne conseguono allora una serie di *vincoli intenzionali abitudinariamente fungenti*. Al collega irascibile non rivolgiamo la parola, quando ci guarda con insofferenza; al barista imbronciato non facciamo battute umoristiche, quando intuiamo il suo stato d'animo; al vicino logorroico non facciamo domande personali, per non rischiare di trascorrere mezz'ora davanti al portone di casa. Correlativamente, il collega sa che gli basta guardarci in

sociale soddisfacente si compie nella misura in cui la persona (ad es. lo straniero) diventa parte costituente della collettività, è anche vero che prima di giungere a questo risultato diventa spesso necessario passare attraverso una serie di esperienze propedeutiche e intermedie, che preparano il campo e che non possono essere bypassate.

¹⁰³ Questo livello di interazioni è stato trascurato dalla filosofia sociale. Esso sembra ad esempio totalmente assente nella fenomenologia del mondo sociale di Schütz ([1932] 1974), il quale separa in modo troppo netto l'ambito dei rapporti interpersonali dall'ambito delle interazioni tra soggetti sconosciuti. Un'attenta fenomenologia di quel contesto sociale, che definiamo comunemente come *territorio*, ci mostra come vi siano livelli intermedi di interazioni, dove l'estraneità dell'altro viene contaminata dall'abitudinarietà delle relazioni sociali. Questa familiarità *sui generis* umanizza profondamente i rapporti sociali e getta un ponte tra la sfera 'calda' delle relazioni comunitarie e la sfera 'fredda' delle interazioni sociali. In questa sfera 'tiepida' i rapporti comunitari si intrecciano con le interazioni sociali, le quali vengono in questo modo animate e umanizzate.

un certo modo per invitarci al silenzio; il barista sa che gli basta accoglierci in modo non festoso, per evitare le nostre battute fastidiose; e infine, il nostro vicino sa che, quando gli passiamo accanto accennando un saluto frettoloso, non è il caso di intavolare una futile conversazione.

Si configura in questo modo un coordinamento sociale di carattere comportamentale che, di per sé, non implica alcun vincolo fondazionale tra le parti. I singoli individui agiscono secondo una certa consuetudine, che normalmente funziona e crea un certo clima familiare, attraverso una tessitura silenziosa di norme costituenti di tipo aggregativo.

(iv) *Cooperazione sociale, regolamenti collettivi, vincoli sociali fondazionali, soggetto collettivo sociale*

Quando le interazioni sociali vanno al di là di un coordinamento aggregativo e chiamano in causa una vera e propria *cooperazione* tra le persone, allora può essere necessario un vero e proprio *rapporto di collegamento fondazionale*. Siamo nel campo degli accordi, delle *partnership* e di ogni altro tipo di azione congiunta che non può realizzarsi senza l'esplicito compimento di atti sociali performativi e vincolanti¹⁰⁴.

Anche in questo caso possiamo distinguere tra: (a) *vincoli sociali non-fondazionali*, (b) *vincoli sociali fondazionali*.

- (a) *Vincoli sociali non-fondazionali* – I primi, rendono possibile una collaborazione limitata e contingente che non ha alcuna conseguenza ontologicamente emergente. Esistono molte forme di collaborazione che richiedono vincoli, senza tuttavia unire le parti in un ordine di unità superiore. Rientrano in questa tipologia tutte le forme di *agency* sociale in cui le persone, pur avendo un accordo e agendo insieme, non hanno interesse o necessità di vincolarsi in una trama complessa di impegni congiunti. Ad esempio, pensiamo a due estranei che spingono insieme un'automobile in panne; o a due conoscenti che organizzano una passeggiata domenicale al parco. In queste circostanze aggregative non viene richiesta alcuna integrazione. Per aiutare i due estranei a spingere il veicolo, o per condividere la passeggiata, basta *aggiungersi* come terza parte.
- (b) *Vincoli sociali fondazionali* – I secondi esigono invece la costituzione di una vera e propria *unità strutturale e normativa*, che consenta alle parti di impegnarsi reciprocamente in una cooperazione coordinata e congiunta a lungo termine. Di conseguenza esse cooperano l'una nell'interesse dell'altra e tutte insieme nell'interesse dell'intera organizzazione, comunità, *team*, etc. La costituzione di un'unità sociale di ordine superiore genera uno *strato ontologicamente emergente*, caratterizzato da nuove condizioni di appartenenza e di partecipazione, in cui si delineano allora anche condizioni specifiche di integrazione.

¹⁰⁴ Cfr. Gilbert 1989, 2013.

(v) *Rapporti istituzionali, norme giuridiche, vincoli istituzionali fondazionali, soggetto collettivo istituzionale*

Nell'ambito delle forme di unità sociale di ordine superiore può emergere l'esigenza di suddividere compiti e responsabilità in modo strutturato e gerarchico. Nasce così una stratificazione strutturale e normativa che si oggettiva nella costituzione di *corpi intermedi specializzati*. In un *clan* molto ampio può nascere ad esempio il gruppo che si occupa della caccia, quello che si occupa dell'educazione, quello che si occupa della difesa, quello che si occupa del rapporto tra il collettivo e la divinità, quello che si occupa di produrre gli strumenti utili alla comunità, etc. Di conseguenza *emerge* anche l'esigenza di distribuire le competenze e le responsabilità, di definire gli spazi in cui ciascun corpo intermedio può lavorare, etc. Inoltre *emerge* la necessità di coordinare tra loro tutti questi compartimenti. Occorre allora una *tessitura normativa di ordine superiore* che non si occupa più dei rapporti di base tra i membri-persona, ma dei rapporti di dipendenza e co-dipendenza tra i corpi intermedi di livello superiore e i loro ruoli. Nasce così una nuova stratificazione di rapporti, che definiamo *istituzionali*, in cui *emergono nuovi livelli di unità e di unificazione*, che chiamano in causa *nuove tipologie di rapporti sociali*. Questi richiedono a loro volta *nuovi ruoli specializzati, nuovi compiti istituzionali, nuove responsabilità collettive (emergenza qualitativa)*. In rapporto ai vincoli istituzionali, si delinea anche un livello istituzionale dell'integrazione, che richiede un riconoscimento formale della persona da parte della collettività.

(vi) *Relazioni interpersonali, atti interpersonali performativi, vincoli comunitari orizzontali, aggregazione comunitaria*

I contesti abitudinari di vita sono anche quei luoghi dove si possono creare *legami interpersonali* di carattere affettivo e/o sentimentale. In questo caso i rapporti tra le persone non si limitano più a sporadiche e generiche situazioni di condivisione, ma diventano relazioni stabili, che eccedono le circostanze favorevoli e puntuali, diventando *rapporti di collegamento duraturi e persistenti*. Ci troviamo allora nella circostanza in cui l'integrazione non riguarda più solo un radicamento territoriale, ma un più profondo *radicamento comunitario*¹⁰⁵. Quando l'altro non rimane più solo un individuo che incontriamo nelle diverse circostanze dell'aggregazione, ma diventa il destinatario di un nostro affetto, o sentimento, allora *il suo essere*

¹⁰⁵ I due livelli sono interconnessi e sarebbe molto interessante analizzare come il radicamento territoriale favorisca quello comunitario e viceversa. Senza queste forme di appartenenza la persona vive una condizione di spaesamento, trovandosi ad agire in un contesto sociale in cui non ha la possibilità di sperimentare la condizione confortevole e rassicurante di un radicamento. Nel radicamento si sperimenta il riconoscimento della propria individualità personale, in contrapposizione all'evaporizzazione della stessa nell'esercizio standardizzato del proprio ruolo sociale.

personale emerge dallo sfondo delle mere interazioni sociali. Può accadere allora che questa persona diventi la destinataria di atti sociali che hanno lo scopo di istituire con lei un legame, di fortificarlo e di custodirlo nel tempo. Se l'affetto, il sentimento, la stima, l'attenzione, la cura, la solidarietà, sono reciproche, allora si istituisce un rapporto intimo, in cui le persone si cercano, si comprendono, si ascoltano e si comunicano, per *aprire l'una all'altra il proprio mondo personale.* Questo rapporto diventa sempre più vincolante nella misura in cui motiva *atti interpersonali dichiarativi e performativi* (promesse, accordi, etc.), che alimentano un senso di reciproca responsabilità e che, a loro volta, in un circolo virtuoso, motivano ulteriori atti sociali vincolanti (il rispetto delle promesse e degli accordi, dichiarazioni di stima e di affetto, etc.). *Dove gli esseri umani possono essere autori e beneficiari di atti performativi di carattere essenzialmente solidale, si costituisce un tessuto comunitario animato da rapporti interpersonali che possono creare anche legami intimi e profondi.* Non sempre tuttavia da un tessuto comunitario emergono veri e propri soggetti collettivi. Ad esempio, due persone possono essere legate tra loro da un profondo sentimento di amicizia, grazie al quale fanno di poter contare l'una sull'altra, pur conducendo vite separate. In questo caso, il legame interpersonale motiva le parti ad aiutarsi nelle situazioni di bisogno, a confidarsi e a condividere momenti di svago, ma *non diventa un vero e proprio vincolo fondazionale.* Il 'noi' di cui i due amici si sentono parte resta una *dimensione orizzontale di impegni reciproci da cui non emerge una vita collettiva,* con una propria struttura normativa, una propria *agency* coordinata e congiunta e un proprio ordine di scopi unificanti. Ci troviamo allora nuovamente in una situazione di aggregazione, ma di un livello superiore rispetto ai precedenti, perché capace di legare in modo profondo e duraturo le persone. Questa rappresenta un tassello molto importante nella tessitura di quelle relazioni sociali che creano le condizioni essenziali per poter poi costituire insieme agli altri dei veri e propri *soggetti collettivi comunitari* (coppie, famiglie, *clan*, compagnie, etc.).

(vii) *Relazioni interpersonali, regole comunitarie, vincoli comunitari fondazionali, soggetto collettivo comunitario*

Dove prende forma un tessuto comunitario di relazioni tra persone intimamente unite, esistono le condizioni per cui il loro rapporto vada al di là della mera aggregazione.

Il rapporto può cioè spingersi oltre la dimensione orizzontale dei legami interpersonali ed esigere un livello più alto e ancora più profondo di unità. Esso si traduce nella realizzazione di rapporti di collegamento fondazionali capaci di strutturare veri e propri soggetti collettivi. Il legame orizzontale acquisisce allora anche una dimensione verticale e le persone assumono una nuova forma di intenzionalità (*we-intention*) unificata e unificante. *Una vera e propria comunità è allora un tipo di soggetto collettivo*

ontologicamente costituito in base a rapporti di collegamento fondazionali che hanno essenzialmente la forma dei legami interpersonali¹⁰⁶. Benché la comunità si radichi nella trama di rapporti spontanei tra persone reciprocamente legate tra loro, può capitare che determinati progetti e azioni comunitarie richiedano anche accordi, regole e strategie collettive. Da questa possibile articolazione normativa derivano obbligazioni più o meno paritarie, aspettative reciproche, benefici più o meno ridistribuiti, ma anche una corresponsabilità unitamente rivolta al bene comune. Questa tessitura di *vincoli* giustifica e autorizza i membri (e solo questi) a svolgere una serie di atti performativi, come promesse, dichiarazioni, donazioni, etc., che rinforzano a loro volta i legami. A livello comunitario la tessitura normativa si costituisce generalmente in seno alle relazioni (*endogenesi costituente*) e solo talvolta ha bisogno di essere consolidata dall'alto, per mezzo di ordinamenti formali (*endogenesi costitutiva*). Il punto più importante è il seguente: *solo chi fa parte di questa trama di vincoli comunitari appare legittimato a compiere nei confronti degli altri membri atti a loro volta vincolanti*. In altre parole, *solo gli atti sociali di un membro comunitario hanno un vero e proprio potere deontico in seno alla comunità*¹⁰⁷. L'integrazione sociale in un soggetto collettivo comunitario coincide precisamente con quel processo attraverso il quale una persona, o un gruppo di persone, passa dalla condizione di estraneità alla condizione di familiarità, divenendo parte destinataria e offrente di quei legami interpersonali che costituiscono la comunità stessa¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Cfr. Caminada 2015: "According to Husserl, the association through collective will is deeper if it is the effect of the bond of love. Love, as paradigmatic of affective intentionality, demands personal contact to the individuality of the beloved; it strives after attachment. Love, for Husserl, is striving after a community in life and striving for a community in which the life of the beloved is assumed and the beloved's will is endorsed. The lovers care for the realization of their mutual strivings and wills. If they group their inner passions, they live one in the other: 'I live as an I in her and she in me' (Hua 14, 172). The inner perspective of the beloved becomes a habitual, implicit moment of the passions of the lover. The community of lovers therefore attains an individuation and interpenetration of personal life that enacts a paradigmatic form of personality of higher order: love brings the lovers, in being intentional and habitual, one into the other (*Ineinandersein*). They carry each other, one in the other, in passive and active striving. They live an intimate, collective will, even if they are not always in actual contact (cf. Hua 14, 174)" (p. 288).

¹⁰⁷ Il comando di un estraneo non ha alcun potere sulle decisioni dei membri di un *clan*; la pretesa di un figlio non impone alcun vincolo familiare, a meno che non vi sia il consenso dei genitori; un amico, per quanto intimo, non ha alcuna facoltà di poter determinare l'organizzazione della nostra famiglia, etc.

¹⁰⁸ Per questo motivo esiste una differenza abissale tra l'essere amanti di molti partner occasionali ed essere invece il destinatario, o la destinataria (e al tempo stesso l'autore o l'autrice), di un amore unico e integrale. Allo stesso modo esiste una differenza essenziale tra avere molte amicizie, più o meno intime, ed essere parte di un gruppo di amici profondamente unito, che congiunge le parti in vista di un bene comune, attraverso il raggiungimento di scopi collettivi.

(viii) *Rapporti assiologici (o 'spirituali'), precetti morali (o religiosi), vincoli 'spirituali' fondazionali, soggetto collettivo 'spirituale'*¹⁰⁹

In ultimo non possiamo trascurare un tipo molto particolare di vincoli che definisco *spirituali*, perché dipendono dal fatto che *due o più persone entrano in un rapporto di co-dipendenza in forza del fatto che esse sono personalmente vincolate (vincolo intra-personale) a 'qualcosa', o 'qualcuno', che le trascende e al tempo stesso le accomuna*. Questo trascendente può essere un *valore*, come la giustizia, o un'entità *soprannaturale*, di carattere religioso¹¹⁰. Il valore istituisce un vincolo morale. Molti valori vengono appresi dal proprio tessuto comunitario e sociale e quindi rispecchiano i principi culturali che alimentano le loro trame normative costituenti. Per questo motivo, appartenere allo stesso contesto sociale significa spesso avere una sensibilità assiologica affine. Di conseguenza, significa avere una maggiore propensione comune a rispettare l'esigenza normativa di certi principi. La persona straniera che viene da fuori deve invece compiere anche un percorso d'integrazione assiologica. Ciò non significa che debba rinunciare ai propri valori, sostituendoli con quelli del gruppo. Per altro, ella non potrà mai essere un'autentica parte costituente del collettivo, senza condividere almeno quei principi che fondano la sua tessitura sociale e normativa. Ad esempio, chi non crede nel valore della democrazia non può diventare a tutti gli effetti un membro attivo e partecipativo all'interno di uno stato democratico. Di conseguenza, chi non crede in questo valore non dovrebbe mai immigrare in uno Stato che lo considera fondamentale. L'esito infatti non può che essere un'appartenenza deficitaria, animata dal dissenso e sopportata in modo parassitario. Essa nuoce, tanto alla persona non integrata, quanto al collettivo che l'accoglie. In ogni caso, il punto è che esistono soggetti collettivi fondati sulla condivisione di un valore o di una fede religiosa e che l'integrazione in essi richiede essenzialmente e prima di tutto la condivisione di questi principi. Talvolta può accadere che la condivisione assiologica crei le condizioni per la costituzione di vincoli interpersonali (come legami di amicizia), vincoli sociali (come quelli che spingono le persone ad agire insieme contro le ingiustizie, o a costruire

¹⁰⁹ Il termine *spirituale* fenomenologicamente traduce il termine *geistig*. Esso non indica una dimensione soprannaturale, ma la modalità di vivere la propria esperienza in modo personale, cioè non in modo causale e istintuale, ma secondo un certo ordine di motivazioni interiori e ragioni di alto livello.

¹¹⁰ Come argomenta Scheler ([1916] 2013), valori morali, estetici, culturali, etc., appartengono all'essere umano in quanto persona e, pertanto, fanno a loro volta emergere il valore della vita personale. Quando sono condivisi, questi valori hanno il potere di unire gli esseri umani personalmente, cioè nella pienezza e ricchezza di ciò che essi sono. Questi creano pertanto un tipo di unità sociale che per sua stessa essenza non viola il valore delle persone coinvolte, ma lo promuove in tutta la sua *haecceitas*. Su questo tema, cfr. anche Husserl [1905-1920] 2001; Caminada 2019a, 2019b, 2019d; De Vecchi 2020a, 2020c, 2022.

insieme una comunità di vita) e perfino vincoli istituzionali (come i valori di libertà, uguaglianza e fraternità sui quali si fonda la Costituzione della Repubblica Francese). Anche se questi soggetti collettivi assumono una fisionomia sociale, o istituzionale, *essi rimangono fondamentalmente di tipo assiologico o spirituale*, perché poggiano su vincoli di matrice morale e/o religiosa. Sono i principi che alimentano questi vincoli fondazionali a delineare la tessitura normativa dell'intero, i suoi criteri di appartenenza, le forme di partecipazione, etc. Una comunità spirituale può allora assumere anche una veste istituzionale, ma la condizione essenziale per un'autentica appartenenza e partecipazione deve rimanere il rapporto vincolante con il valore, o con l'entità sovranaturale che la fonda. Quando questa dimensione originaria viene offuscata dai vincoli sovra-emergenti, al punto che la veste istituzionale subentra a quella spirituale, diventando la vera identità dell'intero, allora il soggetto collettivo non è più una comunità spirituale. Se prevalgono altri criteri di appartenenza e di partecipazione, allora si creano le condizioni per una contaminazione che consente di abitare il soggetto collettivo indipendentemente dall'adesione alle sue esigenze normative originarie e fondamentali. Assistiamo allora a un fenomeno abbastanza ricorrente, in cui il processo di emergenza ontologica crea una vera e propria rottura nella continuità identitaria del soggetto collettivo, ristrutturandolo attraverso tipi diversi di norme, che sono orientate a tipi diversi di scopi ¹¹¹.

Ricapitolando:

(i)	Io, tu (<i>chiunque</i>) in un qualsiasi bar, supermercato, fermata del bus, etc.	<i>Coordinamento di comportamenti individuali intersoggettivamente concordanti.</i>	Forme standard di aggregazione socio-comportamentale valide per chiunque, in ogni situazione tipo ¹¹² .
-----	---	---	--

¹¹¹ Se, ad esempio, ci ponessimo la seguente domanda: *l'attuale Chiesa Cattolica conserva, nonostante l'enorme differenza strutturale, la stessa identità delle prime comunità cristiane?*. Per rispondere non dovremmo prima di tutto soffermarci sullo strato più emergente della sua struttura socio-istituzionale (ad es. il fatto che esista uno Stato Vaticano e che questo abbia istituito una serie di corpi intermedi preposti a gestire relazioni politiche, patrimoni immobiliari, etc.). Dovremmo indagare piuttosto se, nonostante questa mastodontica strutturazione burocratica e istituzionale, le condizioni di appartenenza e le modalità di partecipazione siano rimaste essenzialmente le stesse. Di conseguenza potremmo allora giudicare qualitativamente anche l'intera struttura emergente, cercando di capire se essa sia ancora custode di quel vincolo religioso originario che l'ha fondata.

¹¹² L'aggettivo *nostra* viene sostituito dal pronome indefinito *chiunque*, perché ci troviamo alle prese con forme di coordinamento comportamentale in cui non ha alcuna rilevanza la specificità delle persone e la loro familiarità rispetto ai luoghi di aggregazione. *Chiunque* è appunto in grado di comprendere queste forme di coordinamento, in forza di una serie di esperienze pregresse, nelle quali si sono sedimentati alcuni modelli generici di comportamento.

(ii)	Io, tu (<i>chiunque</i>) in fila al bar, al supermercato, alla fermata dell'autobus, etc.	Vincoli sociali non-fondazionali che regolano il comportamento di <i>chiunque</i> si trovi in una particolare situazione socialmente condivisa.	Forme standard di partecipazione sociale vincolata ¹¹³ .
(iii)	Io, tu ('noi') al solito bar, supermercato, fermata del bus, etc.	La mia, la tua (la 'nostra') <i>consuetudine non vincolante</i> .	Forme particolari di aggregazione sociale abitudinaria ¹¹⁴ .
(iv)	Io, tu (<i>noi</i>) nella nostra azienda, associazione, <i>team</i> , etc.	Vincoli fondazionali che determinano le condizioni di appartenenza e di partecipazione a un certo tipo di soggetto collettivo.	Soggetti collettivi sociali ¹¹⁵ .
(v)	Ogni cittadino di questo Stato.	Vincoli fondazionali che determinano giuridicamente le condizioni di appartenenza e partecipazione alla propria collettività, nella sua accezione istituzionale.	Soggetti collettivi istituzionali ¹¹⁶ .

¹¹³ Quando le diverse forme di aggregazione sociale implicano il rispetto di doveri che regolano i rapporti tra coloro che vi partecipano, allora le persone entrano in rapporti di reciproca co-dipendenza relativa. Non ci troviamo tuttavia ancora nella sfera dei vincoli fondazionali, perché questi rapporti di co-dipendenza non istituiscono rapporti collettivi e congiunti di dipendenza verticale verso un ordine di unità superiore. Questi vincoli sociali orizzontali definiscono pertanto condizioni di partecipazione, ma non di appartenenza.

¹¹⁴ L'aggettivo *nostra* va virgolettato. Se da un lato esso indica situazioni abituali, che in qualche modo appartengono al vissuto delle persone, dall'altro esso non indica ancora la costituzione di un *noi* intenzionale, congiuntamente rivolto al conseguimento di scopi collettivi.

¹¹⁵ Ci troviamo qui in presenza di veri e propri soggetti collettivi, la cui tessitura normativa definisce i criteri di partecipazione (in collaborazione vincolata con le altre parti) in relazioni ai criteri di appartenenza (in relazione alle regole, ai valori e agli scopi emergenti del collettivo).

¹¹⁶ Tutte le altre tipologie di vincoli strutturali non possono violare quanto sancito dai vincoli fondazionali di tipo istituzionale. Quest'ultimi, giusti o sbagliati che siano, hanno infatti la funzione di tenere insieme in modo ordinato e non conflittuale tutte le possibili forme di aggregazione sociale e tutti i possibili tipi di soggetti collettivi. Non tutte le forme di aggregazione e unione sociale dipendono dalle regole emergenti di tipo istituzionale (normatività *top-down*), perché fortunatamente ne esistono molte che hanno un'origine spontanea e seguono un andamento costituente *bottom-up*. Tuttavia, i vincoli fondazionali di tipo istituzionale pongono dei limiti che le forme spontanee di aggregazione e unione sociale non possono violare. Ne consegue che alcune di esse siano giudicate

(vi)	Io, tu ('noi') nella nostra amicizia, condivisione di valori, relazione sentimentale, etc.	Vincoli orizzontali non-fondazionali che determinano le forme comunitarie di reciprocità interpersonale e solidale.	Forme interpersonali di aggregazione comunitaria ¹¹⁷ .
(vii) e (viii)	Io tu (noi) nella nostra famiglia, comunità spirituale, coppia, etc.	Vincoli fondazionali che determinano le condizioni di appartenenza e di partecipazione comunitaria.	Soggetti collettivi comunitari ¹¹⁸ .

Dalla combinazione di questi livelli di aggregazione, partecipazione e appartenenza, si delineano diverse tipologie di contesti sociali, a cui cor-

legali, in quanto non incompatibili con gli ordinamenti giuridici (ad es. la formazione di una nuova comunità religiosa, che garantisce il rispetto delle persone che vi appartengono e il rispetto delle altre forme di culto), e altre illegali, in quanto incompatibili (ad es. soggetti collettivi basati sull'associazione a delinquere).

¹¹⁷ Non tutte le forme intime di amicizia, sentimento, o condivisione, diventano veri e propri vincoli fondazionali, perché non sempre questi rapporti di collegamento motivano le persone a costituire insieme un soggetto collettivo di ordine superiore, con scopi congiunti di carattere sovraindividuale. Resta allora in seno alla relazione una trama di situazioni circostanziali, in cui le persone si trovano reciprocamente co-dipendenti tra loro, senza diventare parti costituenti di veri e propri gruppi. Alcuni esempi: una promessa di fedeltà tra due amanti, che tuttavia conducono vite separate e indipendenti; un accordo tra due amici per fare un viaggio insieme; l'intima condivisione di un valore tra due persone che però agiscono singolarmente, ciascuno attraverso il proprio ruolo, nella propria professione.

¹¹⁸ Se le comunità parentali spesso non sono il frutto di scelte, ma sono il contesto all'interno del quale la persona comincia il suo percorso di vita e la sua esperienza sociale (*comunità di vita*, Scheler [1916] 2013), l'altro tipo di comunità, che è fondato sulla condivisione di certi valori, rappresenta in molti casi l'approdo di un certo percorso di vita, attraverso il quale la persona ha maturato un proprio *ordine del cuore*. Viste in questi termini, le due forme di comunità rappresentano in un certo senso l'apertura e la chiusura di un cerchio, attraverso il quale la persona muove dall'esperienza primaria di forme di solidarietà affettiva, per giungere infine alla forma più alta di condivisione e di solidarietà assiologica, in cui si esprimono i valori più alti a cui può tendere l'essere umano. Si tratta dei valori personali e del sacro (Scheler [1916] 2013), che sono gli unici tipi di valore in base ai quali diventa possibile fondare una collettività che abbia al suo centro la persona (qualunque sia il livello di emergenza della sua tessitura normativa e strutturale). In molti casi, vige una continuità tra le due forme di comunità, quando i valori appresi nel proprio contesto familiare e la profonda cura di cui si è beneficiari in esso preparano il campo per una futura fioritura assiologica e spirituale della persona. La cura ricevuta nella propria comunità di vita può diventare il volano per una solidarietà di alto livello, quando la persona matura diventa a sua volta fonte di cura e solidarietà nei confronti degli altri. L'educazione assiologica insegna a vivere nell'orizzonte di valori universalmente condivisibili, e non in quello dei beni, che creano invece separazione e disuguaglianza. Per queste ragioni, nessun tipo di collettivo, che abbia come suo fondamento e scopo l'ottenimento di beni particolari e non la condivisione di valori universali, può mai essere per sua stessa caratterizzazione ontologica una comunità.

rispondono diversi livelli di integrazione¹¹⁹, che presento sinteticamente come segue.

(v)	Contesto istituzionale	Ambito di appartenenza e di partecipazione, in cui le parti costituenti (tutti i cittadini) devono e/o possono agire secondo un certo ordine di doveri e diritti giuridicamente definiti.	<i>Integrazione socio-istituzionale nella trama dei vincoli fondazionali che danno vita e identità allo Stato</i> ¹²⁰ .
(i) (ii)	Contesto sociale di riferimento	Ambiti tipicizzati di interazione, in cui ogni <i>attore sociale</i> deve comportarsi secondo certi modelli intersoggettivamente concordanti.	<i>Integrazione propedeutica e vincolata nei processi standardizzati di interazione sociale</i> ¹²¹ .
(iii) (iv)	Contesto socio-territoriale	Ambito di interazione in cui ogni persona deve e/o può agire alla luce delle proprie esperienze abitudinarie e del proprio ruolo sociale, beneficiando di un certo clima 'familiare'.	<i>Integrazione socio-territoriale, nell'intreccio tra consuetudini caratteristiche (costumi) e vincoli sociali fondazionali, che attribuiscono alle persone ruoli socialmente riconosciuti</i> ¹²² .
(vi) (vii) (viii)	Contesto comunitario	Ambito di interazione in cui ciascuno può e/o deve agire in una relazione solidale e vincolante con altre persone specifiche e/o in rapporto a determinati valori collettivamente fondanti.	<i>Integrazione socio-comunitaria in seno alla trama dei legami interpersonali e/o assiologici che fondano il collettivo.</i>

¹¹⁹ Riprenderò più dettagliatamente ognuna di queste voci nella terza parte, dove vedremo più da vicino la stratificazione essenziale del mondo sociale. Per una visualizzazione schematica dei processi stratificati di integrazione sociale, si veda la tabella sinottica riepilogativa, presentata dopo le conclusioni finali.

¹²⁰ Ovviamente le leggi di uno Stato definiscono anche i doveri e i diritti di chi, pur non essendo cittadino, vive, agisce e lavora nei contesti comunitari e sociali che ricadono sotto la sua giurisdizione. Il riconoscimento della cittadinanza non rappresenta una condizione *sine qua non* per una buona integrazione sociale. Per altro, senza di esso mancano alcuni doveri e diritti fondamentali che consentono alla persona di acquisire una partecipazione e un'appartenenza compiutamente tali. Senza cittadinanza infatti non si può contribuire pienamente alla dimensione politico-istituzionale della collettività.

¹²¹ Questa integrazione rappresenta il primo livello base di partecipazione, senza il quale la persona non sarebbe nemmeno in grado di agire in seno al proprio contesto sociale, per perseguire scopi puramente individuali. Senza questo livello basilare e propedeutico di integrazione, la persona rischia di entrare costantemente in conflitto con gli altri attori sociali, che invece agiscono in modo intersoggettivamente concordante, in base a modelli condivisi. Cfr. Schütz 1944, 1945.

¹²² La consuetudine sociale in specifici ambienti di aggregazione, unita al possesso di un ruolo riconosciuto, che autorizza determinate forme di *agency* sociale in seno ai medesimi (il proprio quartiere, la propria città, la propria regione), consentono alla persona di diventare un attore territoriale riconosciuto, legittimato e socialmente significativo.

Un percorso di integrazione sociale può chiamare in causa solo uno di questi contesti, o può richiedere invece un processo più complesso e stratificato, che può interessare tutti gli ambiti della vita sociale. Un'integrazione sociale idealmente compiuta dovrebbe consentire alla persona di poter interagire e dare un proprio contributo partecipativo in ognuno di essi, compatibilmente al suo *status* di appartenenza e al suo orientamento esistenziale. Confrontandosi con questa tabella schematica, ciascuno è libero di valutare la qualità del suo posizionamento sociale. Una seria valutazione di questo tipo può essere utile per capire se ciò che si sente, relativamente ai propri contesti di appartenenza, sia conforme a ciò che *realmente* si rappresenta in essi. Inoltre potrebbe essere utile per comprendere se ci sono delle dimensioni mancanti che invece potrebbero far meglio fiorire il proprio personale percorso di auto-poiesi esistenziale¹²³.

2.9. ENDOGENESI NORMATIVA COSTITUENTE E ENDOGENESI NORMATIVA COSTITUTIVA

La differenza essenziale tra regole costituenti e regole costitutive suggerisce che possiamo individuare anche due corrispondenti forme di endogenesi normativa essenzialmente distinte. Definisco la prima (*bottom-up*) come *endogenesi costituente*, poiché essa riguarda tutti i vincoli che si strutturano in seno alla relazione, come conseguenza diretta dei rapporti interpersonali o delle interazioni sociali tra le persone. Definisco invece la seconda (*top-down*) come *endogenesi costitutiva*, poiché essa riguarda tutti i vincoli che si strutturano a partire dal rapporto di dipendenza verticale tra le parti costituenti e l'intero.

¹²³ Consiglio pertanto al lettore, al di là del suo interesse accademico, di fermare per un attimo la lettura del testo e di provare a utilizzare le tabelle proposte come strumento di discernimento personale. L'esercizio consiste prima di tutto nell'associare a ogni tabella volti umani e gruppi di appartenenza. Il secondo passaggio consiste nel valutare che tipo di legame sussiste con essi e a quale livello di intensità tale legame è in grado di unirli. Tale valutazione dovrebbe essenzialmente basarsi su questa domanda: *fin dove saremmo disposti a spingerci (io, l'altro e i membri di questo soggetto collettivo) per adempiere all'esigenza normativa che ci unisce?* In questo modo potremmo elaborare un primo livello di valutazione di tipo prevalentemente quantitativo. A questo punto dovremmo porci anche una domanda di carattere qualitativo: *in che misura questo vincolo che mi unisce all'altro, o ci unisce come gruppo, favorisce il mio processo di auto-poiesi personale, oppure lo ostacola?* La sintesi delle risposte dovrebbe configurare un quadro complessivo del nostro posizionamento sociale, in termini di integrazione. Esso potrebbe aiutarci a pianificare nuove strategie di salvaguardia, rinnovamento o cambiamento radicale. Del resto, la felicità non è un accadimento fortuito e occasionale, ma appare sempre legata alla qualità delle nostre scelte e delle nostre relazioni.

(i) *Endogenesi normativa costituente*

Nella gran parte dei casi le persone non decidono quale tipo di vincolo affettivo o sentimentale deve esserci tra di loro, ma lo *scoprono* nella relazione e ne *fanno esperienza* attraverso di essa. Un'amicizia autentica, o un reciproco legame sentimentale, non si decidono a tavolino, attraverso la formalizzazione di un accordo, e non si costruiscono artificialmente, attraverso una serie di regole costitutive. Allo stesso modo, anche molte regole che ordinano i comportamenti sociali delle persone e i rapporti tra individui reciprocamente estranei emergono in seno alla trama dei vissuti, *senza essere verbalmente condivise, esplicitamente decise, o convenzionalmente istituite*. La scuola atematica dell'abitudine intersoggettivamente condivisa diventa un sorgente continua di norme che, pur non essendo scritte, sono capaci di ordinare e coordinare la collettività¹²⁴. Una persona che cammina per strada, ad esempio, coordina il proprio movimento nello spazio, in relazione al comportamento cinestetico degli altri pedoni, così da non invadere in modo immotivato lo spazio altrui. Non c'è nessuna legge convenzionalmente istituita che vieti alle persone di avvicinarsi troppo l'una all'altra, o che definisca i perimetri fisici di uno spazio personale inviolabile, eppure quasi tutti agiscono secondo un modello comportamentale intersoggettivamente vincolato al rispetto di tale spazio. Il rispetto dello spazio altrui inoltre non funziona con tutti e in tutte le circostanze. Ad esempio, esso viene meno tra persone che hanno un rapporto di reciproca confidenza. In relazione a un amico, un parente, un conoscente, non percepiamo più il suddetto vincolo e ci sentiamo liberi di avvicinarci e abbracciarci¹²⁵. Se invece un individuo decide di camminare a stretto contatto con una persona sconosciuta, pur trovandosi in un luogo dove c'è abbastanza spazio per mantenere una certa distanza, allora il suo comportamento *insolito* viene *normalmente* recepito come *la violazione di una regola*, come una mancanza di rispetto e come un comportamento irragionevole. Possiamo inoltre notare come in certe circostanze (ad es. la circostanza di trovarsi in una folla), anche persone estranee tra di loro si avvicinano fino a toccarsi, perfino in modo brusco, senza tuttavia recepire questa situazione come la violazione di un vincolo. Le regole istituite in

¹²⁴ Le sedimentazioni che Searle (2010) individua nel suo concetto di *sfondo* svolgono precisamente questa funzione.

¹²⁵ Le circostanze straordinarie che si sono verificate a causa della pandemia da Covid-19 hanno imposto di formalizzare delle regole per il mantenimento obbligatorio della distanza, in qualsiasi circostanza. Questa novità ci ha colpito profondamente, perché ci ha costretti a inibire la nostra propensione spontanea e gratificante al contatto fisico. Questo vincolo ha infranto di fatto un automatismo sociale efficace e appagante. La regola del mantenimento di una certa distanza, sempre e comunque, ha richiesto il supporto di una formalizzazione giuridica e di un carico di pene, proprio perché essa ha dovuto scontrarsi con una serie di abitudini spontaneamente radicate nei nostri comportamenti sociali.

seno alle esperienze abituali suggeriscono in modo più o meno atematico che non è ragionevole pretendere il rispetto di un vincolo di distanza in una situazione di affollamento. Diversamente, in un ambiente non affollato appare ragionevole attendersi che le persone non violino lo spazio altrui. Tale ragionevolezza non dipende ancora una volta da una formalizzazione convenzionale, ma si radica in una tessitura di rapporti sociali governati da regole intersoggettivamente fungenti, che garantiscono una buona convivenza sociale. *I vincoli intenzionali esprimono quindi una ragion d'essere che può essere intersoggettivamente condivisa anche a un livello per lo più a-tematico e sub-cosciente*¹²⁶. La necessità di tematizzare una regola anonimamente fungente emerge spesso nelle circostanze in cui essa viene violata e smette di funzionare in modo fluido. Nel momento in cui il senso comune viene scandalizzato, emerge allora l'esigenza di mettere a tema la sua ragionevolezza, in genere per difenderla e riaffermarla. Questa tematizzazione può essere semplicemente verbale e rimanere confinata nel dinamismo spontaneo delle regole generate dalla relazione e rinegoziate attraverso di essa. Oppure può richiedere un vero e proprio atto di istituzionalizzazione formale con il quale si stabilisce l'ordinamento di un determinato tipo di relazione. Al di là di questi aspetti, l'endogenesi normativa di tipo costituente avviene anche e per lo più in modo consapevole e spontaneo, attraverso tutti quei tipi di atti (performativi, dichiarativi, muti, semantici, etc.) che introducono nell'interazione interpersonale obbligazioni e pretese reciproche. Ciò avviene quando la relazione non si accontenta di semplici e sporadici momenti di condivisione, ma sente l'esigenza di raggiungere un livello superiore di coesione, attraverso momenti che fortificano il legame. Attraverso l'istituzione di tali momenti e soprattutto attraverso il loro rispetto si consolida prima di tutto una dimensione di fiducia reciproca. Non solo le persone scoprono di stare bene insieme, ma verificano anche il fatto di potersi fidare l'una dell'altra. Ora, quando incontriamo una persona con cui è gradevole o interessante condividere certe esperienze e questa stessa persona si dimostra anche degna di fiducia, allora il suo *valore personale* comincia a emergere e a colpirci. Ecco che, come analizzato in precedenza, l'altro emerge dallo sfondo indifferenziato dei molti, divenendo un *tu* particolarmente interessante e particolarmente carico di valore. Il dinamismo dei vincoli costituenti e delle loro regole si sviluppa essenzialmente in questa spontaneità, nella quale, ciascuno di noi, in modo più o meno consapevole, cerca l'altro a un livello più autentico e profondo. La libera disponibilità a limitare la propria indipendenza nei

¹²⁶ Su questo tema, sia in filosofia, che in psicologia sociale, vi è una letteratura molto estesa, a dimostrazione del fatto che questa tessitura nascosta di vincoli di co-dipendenza viene considerata una dimensione molto importante del comportamento umano e un campo fondamentale per comprendere le condizioni di esistenza del nostro mondo sociale. Sul tema, cfr. Schütz [1932] 1974, 1944, 1945; Berger, Luckmann 1966; Searle 1996, 2010; Schmitz, Kobow, Schmid 2013.

confronti dell'altro appare quindi essenzialmente motivata dal desiderio di aprire il nostro mondo personale al mondo personale dell'altro, e viceversa. La tessitura delle regole costituenti appare quindi *umanamente pregna*, essendo intrisa di emotività, sentimenti, empatia e simpatia.

(ii) *Endogenesi normativa costitutiva*

Tra i vincoli intenzionali troviamo inoltre tutte quelle norme che invece nascono da atti convenzionali e formalizzati: leggi, regolamenti, mansionari, protocolli, etc. Ci troviamo davanti a un'*immensa tessitura di regole scritte*, da cui dipende la strutturazione di tutte le entità sociali complesse (Confederazioni, Stati, partiti politici, organizzazioni professionali, etc.). Questa trama normativa non funzionerebbe se non avesse come sua controparte una collettività di esseri intenzionalmente coscienti, che sono in grado di comprendere una norma (la sua ragion d'essere, la sua utilità, il suo valore, etc.) e di rispettarla. L'endogenesi delle norme che strutturano ad esempio l'imponente apparato burocratico di uno Stato ci mostra inoltre come le norme costitutive abbiano insito nel loro modo di essere una particolare spinta generativa. Più la norma necessita di essere formalizzata in modo puntuale e puntiglioso, più essa può generare a sua volta una proliferazione normativa. Ci sono infatti norme che esistono solo per garantire il rispetto di altre norme che a loro volte sono funzionali al rispetto di altre norme ancora.

Ad esempio, la formalizzazione di un ruolo istituzionale x genera una moltitudine di norme correlate, che hanno lo scopo di coordinare questo ruolo con altri ruoli pre-esistenti, y e z . Questa tessitura comporta spesso un intervento normativo atto a modificare anche alcuni vincoli precedentemente istituiti per il funzionamento di y e z .

A sua volta, questa modificazione esige la costituzione o la ridefinizione di alcuni rapporti con ulteriori ruoli sociali che non sarebbero stati direttamente chiamati in causa dall'istituzione di x . Da un pacchetto di norme costitutive, anche apparentemente ristretto, può generarsi allora una vera e propria cascata di processi di costituzione o rinnovamento normativo. Questa endogenesi continua è così complessa e tecnicistica da richiedere l'intervento degli specialisti. Mentre all'endogenesi costituente del nostro mondo sociale partecipano tutte le persone, ciascuna secondo le proprie esigenze e competenze, l'endogenesi costitutiva dipende solo da pochi, compatibilmente alle loro competenze di alto livello e a quanto prescritto dalla legge. Pertanto, mentre non potremmo vivere in un mondo umanamente apprezzabile senza la tessitura delle regole costituenti, spontaneamente fondate, allo stesso modo non potremmo vivere una vita umanamente sostenibile in un contesto sociale complesso, senza la tessitura delle regole costitutive che lo rendono possibile. L'endogenesi delle prime deve potersi sviluppare in uno spazio di libertà sufficientemente ampio, in modo che la spontaneità dei rapporti interpersonali non venga incatenata

da un tecnicismo troppo stringente. Al tempo stesso, essa deve sempre iscriversi entro dei confini tecnicamente definiti dall'alto, per non generare una proliferazione di modi e stili di vita incompatibili e conflittuali.

2.10. ISTITUZIONALIZZAZIONE DINAMICA E ISTITUZIONALIZZAZIONE STATICA

Talvolta la struttura del gruppo, o se preferiamo la tessitura dei suoi vincoli, può essere molto fluida (come in un gruppo di persone legate da un sentimento di amicizia) e quindi continuamente soggetta a fluttuazioni. In un simile contesto, essa viene continuamente e ricorsivamente modellata dalla successione libera e spontanea degli atti personali compiuti dai membri. Sono gli atti stessi il testo non scritto attraverso il quale diventa possibile risalire al tipo di vincoli che fondano il gruppo. In altri casi la tessitura dei vincoli necessita invece di essere cristallizzata attraverso un processo di istituzionalizzazione documentale, come nel caso dello statuto di un'associazione, o come nel caso della Costituzione di uno stato. Gli atti del gruppo e delle sue parti costituenti diventano allora la conseguenza visibile di questa oggettivazione. A differenza del caso precedente, diventa allora possibile percorrere la via inversa: si può cioè comprendere l'atto (le sue ragioni, il suo contenuto, etc.) a partire dalla norma che lo impone, lo motiva e lo governa. Da questi due esempi emerge una duplice e differente tipologia di istituzionalizzazione dei vincoli. Definisco la prima come *istituzionalizzazione dinamica* e la seconda come *istituzionalizzazione statica*. La prima appare essenzialmente esposta alla trasformazione, lasciando un ampio raggio di autonomia alle persone coinvolte. La seconda appare essenzialmente refrattaria alla sua trasformazione, proprio perché la sua oggettivazione formale (giuridica, contrattuale, etc.) nasce dall'esigenza di stringere il laccio del vincolo, in modo che il rispetto delle regole, delle leggi, degli accordi, etc., non dipenda dalla volubile disponibilità soggettiva. Laddove funge un'*istituzionalizzazione dinamica*, vige una struttura normativa più malleabile e di conseguenza un intero ontologicamente più plasmabile. Laddove funge un'*istituzionalizzazione statica*, vige una struttura rigida e di conseguenza un intero che non si lascia facilmente ripiasmare dal dinamismo delle interazioni tra le sue parti costituenti. Una delle principali criticità dei contesti sociali complessi risulta proprio quella di armonizzare queste due tipologie di istituzionalizzazione in seno a un unico *corpus*. Questo compito è fondamentale, proprio alla luce di quanto ho evidenziato al paragrafo precedente, in cui ho sottolineato la necessità inemendabile tanto dell'endogenesi costituente, quanto dell'endogenesi costitutiva. Questo compito è essenzialmente politico. Si pensi ad esempio al delicato equilibrio tra l'ordine giuridico dello Stato e le leggi particolari

che lo stesso deve promulgare per regolare contesti di vita comunitari, come quello familiare. Quest'ultimi, come sappiamo, sono basati su vincoli di natura prevalentemente sentimentale, i quali possono essere declinati in diverse forme di vita congiunta. Le persone appaiono tutte diverse tra loro e agiscono ciascuna con un proprio stile, in accordo a determinati valori, secondo i propri talenti, le proprie competenze, le proprie possibilità psico-fisiche, etc. Pertanto, per quanto possa essere normativamente esigente, ogni vincolo sociale che istituisce delle regole dovrebbe sempre prevedere un margine di possibile variazione nelle forme e nelle modalità della sua applicazione. Il rischio più grande si verifica quando la norma *top-down*, nel tentativo di governare questo spazio di legami interpersonali liberi e spontanei, finisce per legittimare solo un certo tipo di modello, a discapito di altri. Quando la legge diventa uno strumento di legittimazione discriminante, allora si creano le condizioni per un'integrazione sociale coercitivamente restrittiva. Chi non si riconosce nel modello rimane in altre parole costretto a tessere i propri legami interpersonali clandestinamente. Pensiamo ad esempio a uno Stato che, pur dichiarandosi laico e democratico, riconosce un unico modello tradizionale di famiglia, per giunta di matrice religiosa. Esso restringe allora in modo problematico lo spazio di riconoscimento sociale per altre tipologie di vincoli sentimentali, penalizzando così le persone che su tali legami impostano la propria progettualità di vita. Il criterio non dovrebbe mai essere esclusivamente culturale, ma dovrebbe sempre radicarsi in una domanda ontologica più fondamentale. Potremmo sintetizzare tale domanda come segue: *quali sono i limiti che uno Stato deve imporre ai propri contesti comunitari, in modo che in essi non vengano violati i diritti fondamentali dei suoi cittadini, nessuno escluso?*

Incrociando le tematiche di questo e del precedente paragrafo diventa possibile sostenere quanto segue:

- Esistono vincoli che hanno una *endogenesi intrinseca* al dinamismo delle relazioni interpersonali e delle interazioni sociali. Essi *si istituzionalizzano in modo dinamico* attraverso rapporti, pratiche e consuetudini abitudinarie. Questi rapporti di collegamento dipendono dalle singole situazioni in atto e dalle particolari persone che le vivono. Di conseguenza essi hanno in genere una giurisdizione limitata al *qui ed ora*, o alla cerchia ristretta di un gruppo di persone abitualmente in relazione tra loro. In alcuni casi, essi possono diventare anche vere e proprie *consuetudini intersoggettivamente fungenti*, acquisendo un potere vincolante al di là del *qui ed ora*, in relazione al verificarsi di una determinata circostanza ricorrente.
- Esistono invece vincoli che hanno una genesi almeno parzialmente estrinseca al dinamismo dei rapporti tra le parti costituenti di base, in quanto istituiti a un livello superiore. Essi corrispondono a norme tecnicamente preposte a ordinare in modo sufficientemente stabile le diverse situazioni sociali, indipendentemente dalle possibili fluttuazioni del di-

namismo interazionale. Queste norme entrano in funzione nel momento in cui vengono promulgate attraverso atti documentali che le rendono esplicitamente note a tutti i potenziali destinatari. Avendo come oggetto situazioni sociali standard in cui può essere coinvolto chiunque, la giurisdizione di questi vincoli abbraccia tutta la collettività e tutte le situazioni in cui i suoi membri possono o devono interagire tra di loro.

Per quanto riguarda l'integrazione, possiamo prima di tutto notare che l'istituzionalizzazione di una norma cristallizza un'esigenza normativa che, almeno in determinate circostanze, determina i parametri di inclusione, o esclusione, delle persone, e, correlativamente, le loro possibilità di partecipazione. Nei gruppi piccoli e dinamici, la fluidità di questo processo ha il vantaggio di fissare norme meno rigide, cioè più plasmabili a seconda delle circostanze e delle persone coinvolte. Questa caratteristica consente da un lato di poter cambiare in modo spontaneo e adattivo la norma, così che si possano migliorare in breve tempo le condizioni dei membri del gruppo. Al tempo stesso, essa consente di ristabilire facilmente i parametri di ingresso nel collettivo, in modo da includere nel gruppo nuove persone, altrimenti escluse, o in modo da evitare l'esclusione di membri altrimenti espulsi. D'altro lato, essa nasconde anche la possibilità di manipolare più agevolmente le regole in senso inverso, cioè a discapito di una persona, o di un sottogruppo. Questo avviene nel momento in cui nella maggioranza del collettivo emergono e prevalgono sentimenti di inimicizia, o odio, con la conseguente tendenza ad assumere un atteggiamento discriminatorio. Pertanto, nel caso in cui le regole costituenti del gruppo non siano subordinate a delle regole costitutive di ordine superiore, l'oscillazione tra la solidarietà inclusiva e l'emarginazione discriminatoria rimane soggetta a volubili attitudini e tendenze soggettive. Questa non rappresenta ovviamente la condizione sociale migliore. Essa appare auspicabile solo se l'alternativa diventa quella di essere subordinati a regole costitutive discriminatorie, stabilite da un apparato di potere oppressivo. Le istituzionalizzazioni statiche, di tipo giuridico, sono infatti molto meno soggette al rinnovamento e definiscono in modo stabile determinati criteri di appartenenza e di partecipazione. Se esse pertanto stabiliscono l'esclusione di un certo tipo di persone, o il divieto nei confronti di una loro inclusione, allora per i sottogruppi diventa difficile esercitare l'accoglienza e la solidarietà. Per questo motivo, la costituzione di ambiti e contesti sociali umanamente apprezzabili esige che i suddetti valori fungano da principi di orientamento, tanto nel dinamismo spontaneo delle relazioni interpersonali, quanto nel dinamismo costituente delle statuizioni giuridiche. Affinché ciò avvenga, occorre che l'intero collettivo, a partire dal suo potere emergente, promuova una *cultura capillare dell'accoglienza e della solidarietà*. Quest'ultime non possono essere promosse solo come valori o condizioni auspicabili, ma devono diventare vere e proprie *condizioni di appartenenza al collettivo*. Nel libero spazio del dialogo tra opinioni diverse e contrapposte, non si può in alcun

modo offrire voce a chi sostiene ideologie discriminatorie, violente e razziste. Questa stretta normativa alla libertà personale rappresenta un'esigenza imprescindibile per l'edificazione di un mondo umanamente apprezzabile e ci mostra come la libertà individuale non basti a sé stessa, come unico, sommo e inviolabile principio. Bisogna infine sempre aver presente che ogni istituzionalizzazione, dinamica o statica che sia, non è solo il frutto di un certo orientamento valoriale, politico e sociale pre-esistente, ma è anche un *fatto* che contribuisce al consolidamento dello stato vigente. Ogni volta che si stabilisce un certo tipo di norma si contribuisce a consolidare un certo tipo di valori, o disvalori.

In conclusione: *un'integrazione sociale compiuta richiede sempre un adeguamento attivo e partecipativo a entrambe le tipologie di normatività (costituente e costitutiva) e il suo grado di giustezza (o di giustizia) dipende in modo determinante dalla qualità delle loro istituzionalizzazioni.*

2.11. NORMATIVITÀ COSTITUENTE E NORMATIVITÀ COSTITUTIVA DAL PUNTO DI VISTA FENOMENOLOGICO

2.11.1. *Obblighi, limitazioni e divieti interpersonali*

Ho argomentato a più riprese come i vincoli tra le persone si possano suddividere in due grandi classi distinte: quella dei *vincoli interpersonali* e quella dei *vincoli sociali e/o istituzionali*. In questo paragrafo mi occupo di schematizzare alcune tipologie fondamentali di vincoli in seno all'ambito delle relazioni faccia a faccia. Nel paragrafo successivo mi occupo invece di schematizzare quelle che contribuiscono alla tessitura normativa dei contesti socio-istituzionali. Prima di tutto, va detto che i vincoli della prima classe appaiono tutti connessi alla *normatività bottom-up* delle regole costituenti e svolgono pertanto un ruolo essenziale nei processi di integrazione dal basso.

Tra di essi, troviamo almeno le seguenti tipologie: (i) *attrazione personale*; (ii) *attrazione personale condivisa*; (iii) *impegno interpersonale istituito*; (iv) *principi interpersonali cogenti*.

(i) *Attrazione personale*

Il primo tipo di vincolo che emerge spontaneamente in seno alle relazioni tra le persone non è sempre e necessariamente interpersonale, cioè immediatamente condiviso e corrisposto. Molto spesso accade che nelle relazioni faccia a faccia tra due persone una si senta colpita dall'altra in modo più profondo di quanto l'altra non senta. Incominciano così a emergere sensazioni e desideri inediti che configurano l'altro come un *polo di*

attrazione intenzionale. In questa dinamica, gli atti empatici giocano un ruolo determinante¹²⁷. Come sottolinea Stein (1917), l'esperienza empatica possiede un potere attrattivo che avvicina la persona empatizzante alla persona empatizzata¹²⁸. Il coglimento empatico del vissuto altrui dischiude il mondo interiore dell'altro e apre una fessura nel suo carattere di estraneità. Nel momento in cui si infrange il carattere standardizzante e distanziante dell'estraneità, *l'altro emerge dallo sfondo indifferenziato delle alterità circostanti*. Egli diviene così il potenziale destinatario di atti dedicati, cioè un *polo relazionale carico di valore*, che attrae pensieri, sentimenti positivi, stima, interessi, etc. La persona affetta da questo dinamismo gravitazionale non sente solo il desiderio di incrementare i possibili momenti di condivisione con l'altro, ma può anche sentire il bisogno di *normare il proprio comportamento* nei suoi confronti. Gli scopi e le ragioni di questa nuova tessitura di vincoli possono essere molteplici: non ferire la sensibilità dell'altro, non fargli provare una sensazione opprimente rispetto a un rapporto appena sbocciato, fare in modo che si possa confidare liberamente, fare il possibile perché si senta accolto e valorizzato personalmente, etc. La dimensione degli obblighi, delle limitazioni e dei divieti che una persona impone a sé stessa, a beneficio dell'altro, fa già parte di una tessitura normativa di tipo sociale, anche se l'altro ne è del tutto ignaro. Infatti essa incide in modo reale e significativo sulla concretezza della relazione. Per altro, si tratta di esigenze normative che, come abbiamo visto, rimangono in qualche modo deficitarie, perché il loro contenuto *eteroscopico* non si può ancora tradurre in atti *eterotropici*¹²⁹. Inoltre, almeno nelle fasi primarie di questo processo, tale contenuto non si configura tanto nella forma di dichiarazioni lucidamente consapevoli e chiaramente verbalizzate, ma più che altro come orientamento della propria *sensibilità*.

¹²⁷ Cfr. Stein [1917] 2016; Scheler [1923] 2016; Husserl [1923-1924] 2007, lez. 35; Zahavi 2001, 2014; De Vecchi 2019.

¹²⁸ Se è vero che ciò che viene direttamente colto dall'atto empatico è un determinato vissuto dell'altro, è anche vero che in questa dataità troviamo una co-dataità intenzionale: l'altro nell'interesse del suo essere, come entità personale. In questo senso, se è vero che si possono avere esperienze empatiche anche senza avere di fronte un soggetto in carne ed ossa (ad esempio quando nella lettura di un romanzo l'abilità dello scrittore ci fa vivere il dolore del protagonista, *come se lo avessimo di fronte*), tuttavia bisogna riconoscere *la differenza specifica di un atto empatico vissuto in presa diretta, avendo di fronte l'altro nell'interesse e nell'unicità del suo essere personale*. In questo caso, il vissuto empatizzante rimanda a un mondo interiore complesso, quello della persona che abbiamo di fronte, la quale, tra l'altro, in modo inconsapevole, ci comunica molti altri aspetti di sé: la sua sensibilità, il suo stile personale nel vivere un dolore, la ricchezza delle sue sfumature espressive, etc.

¹²⁹ Si immagina quale reazione potrebbe altrimenti suscitare in una persona conosciuta da poco una dichiarazione del tipo: *'non posso più desiderare nessuno al di fuori di te, perché tu sei diventata per me la persona più importante'*. Questa dichiarazione espliciterebbe una limitazione vincolante sproporzionata rispetto al grado di relazione in essere, che porrebbe il destinatario in una condizione per lo meno scomoda.

Provando a schematizzare la normatività propria di questo livello primario di rapporti di collegamento spontanei, propongo le seguenti distinzioni:

- *Obbligo comportamentale*: in relazione alla persona x, la persona y *sente che dovrebbe*¹³⁰.
- *Limitazione comportamentale*: in relazione alla persona x, la persona y *sente che non potrebbe*.
- *Divieto comportamentale*: in relazione alla persona x, la persona y *sente che non dovrebbe*.

La differenza tra un divieto e una limitazione consiste nel fatto che mentre il primo non è soggetto a deroghe, la seconda indica più semplicemente ciò che sarebbe preferibile non fare. L'estensione di queste diverse forme di senso del dovere può variare molto a seconda dell'intensità dell'attrazione e della sensibilità delle persone. Ad esempio, per una persona dotata di un forte senso di responsabilità, ci possono essere molte più azioni che rientrano nel campo degli obblighi e dei divieti, di quante non ve ne siano per un'altra meno educata al rispetto rigoroso del dovere. Trovandoci nella sfera di connessioni psico-fisiche in prima persona, qui più che altrove la forza dei vincoli, il loro potere unificante, dipende dalla sensibilità soggettiva. Per questo motivo i legami interpersonali alimentano la più potente fonte motivazionale di azioni congiunte e al tempo stesso anche quella più volubile.

(ii) *Attrazione personale condivisa*

Il secondo tipo di vincoli riguarda tutti quei comportamenti e/o atti spontanei in cui si manifesta una reciproca attrazione psico-fisica. Questa getta le basi per la possibile istituzione di *stati di non-indipendenza relativa tra le persone, sentendosi queste unite tra loro da legami affettivi e/o sentimentali*. Non ci troviamo ancora nella sfera di impegni congiunti, intenzionalmente assunti in forza di atti performativi espliciti, come accordi, o promesse, ma in una sfera più basilare e viscerale di congiunzione, dove le persone diventano *l'una per l'altra un polo di attrazione gravitazionale*. Questa attrazione può crescere spontaneamente attraverso le esperienze condivise, in cui può generarsi un vero e proprio accoppiamento delle parti¹³¹. In

¹³⁰ Dove x è la persona per cui y prova affetto, amicizia, amore, etc. Spesso, questi sentimenti possono essere reciproci, esprimendo allora un legame di straordinaria intensità.

¹³¹ Si veda l'analisi socio-fenomenologica che Schütz ([1932] 1974) sviluppa a proposito dell'accoppiamento dei flussi di coscienza in seno a esperienze di condivisione faccia a faccia. Il vissuto dell'altro entra a far parte del dinamismo costituente (così come lo intende Husserl, con le sue nozioni correlate di *protensione e ritenzione*) del proprio flusso di coscienza. L'altro allora non è solo un soggetto esterno, che sperimenta qualcosa di simile a noi, nello stesso tempo e nella stessa occasione, ma egli stesso (con le sue azioni, gesti, stati emotivi, etc.) diventa un contenuto costituente della propria esperienza in atto. Si crea in questo modo una forma primaria di *prossimità*, che apre alla possibilità

certi tipi di condivisione, come osserva Schütz (1932), i flussi di coscienza si affiancano e scorrono *insieme*. Le parti coinvolte diventano cioè reciprocamente significative in seno ai loro decorsi di esperienza. Ciascuna segna in modo incisivo il dinamismo coscienziale dell'altro, abitando le sue protensioni intenzionali e rappresentando un fattore determinate del loro riempimento.

Di conseguenza, anche le ritenzioni del flusso di coscienza contribuiscono a imprimere l'altro nei diversi strati intenzionali della persona, da quello della sua sensibilità, dove si sviluppano gli affetti, a quello della sua mente, in cui si configurano i desideri e si deposita la memoria. La condivisione, che trova sempre negli atti empatici la sua sorgente primaria, mette allora in campo una pluralità di atti psico-psichici e cognitivi (simpatia, compassione, passione, etc.) che coinvolgono i soggetti nell'interesse e nella complessità del loro essere personale. Tutto ciò prepara evidentemente il campo al radicamento di un livello più profondo e intimo di unione interpersonale. La forza attrattiva della dimensione affettiva e sentimentale crea un rapporto di non-indipendenza che progressivamente può estendersi al di là del legame psico-fisico. Essa può cioè *alimentare un senso di co-appartenenza ad ampio spettro, che si declina in una molteplicità di atti finalizzati in modo più o meno consapevole alla cura, al rispetto e all'attenzione nei confronti dell'altro*¹³². Il legame trasfigura i desideri, i bisogni e, più in generale, il senso del bene dell'altro, rendendoli una fonte normativa potenzialmente molto ampia e variegata, fatta di divieti, doveri e responsabilità. I legami interpersonali non sono pertanto propriamente delle prescrizioni, ma possono diventare una fonte di sollecitazioni vincolanti, tali da condizionare in modo molto significativo la vita delle persone. Anche questo livello basilare di collegamenti psico-fisici e comportamentali condivisi non ha bisogno di essere necessariamente formalizzato, per essere pienamente fungente.

Anche qui, i legami interpersonali cominciano a tessere la loro trama normativa in modo silenzioso e informale, attraverso una grande varietà di gesti, comportamenti, atti e parole che li comunicano e che li nutrono¹³³.

di una relazione *intima* non più occasionale, ma strutturata in atti di reciprocità più complessi e duraturi.

¹³² Il legame interpersonale non istituisce allora un senso del dovere circoscritto e determinato, come potrebbe essere quello istituito da una norma specifica. La regola che ad esempio prescrive a x un certo comportamento nella circostanza y, vincola la persona x limitatamente alla situazione in cui si verifica y. Diversamente, il legame d'amicizia che unisce x e y può vincolarli in modo duraturo, fondando una pluralità di atti congiunti.

¹³³ L'abuso di una dichiarazione estremamente impegnativa e carica di valore come quella espressa dall'inflazionata formula 'ti amo' ha contribuito ad affievolirne il potere. Tuttavia, se essa viene formulata solo per esprimere quel particolare sentimento di prossimità, che è l'amore esclusivo per l'altro, e se essa viene intesa proprio in questo senso, allora tale dichiarazione diventa un atto profondamente performativo. Essa diventa infatti la testimonianza di un sentimento che chiede e promette un legame esclusivo e totalizzante.

Questi atti testimoniano l'esistenza di qualcosa che li precede e che li motiva, perché si è costituito spontaneamente a un livello più profondo¹³⁴. D'altra parte, la reciprocità apre alla possibilità che certe esigenze normative vengano comunicate, per essere più consapevolmente e pienamente condivise.

Provando a schematizzare la normatività propria di questo livello superiore di rapporti di collegamento interpersonali, propongo le seguenti distinzioni:

- *Obbligo spontaneamente condiviso*: in seno al loro rapporto interpersonale, le persone x e y sentono insieme nella forma di un'obbligazione reciproca (dovremmo)¹³⁵.
- *Limitazione spontaneamente condivisa*: in seno al loro rapporto interpersonale, le persone x e y sentono insieme nella forma di una limitazione reciproca (non potremmo).
- *Divieto spontaneamente condiviso*: in seno al loro rapporto interpersonale, le persone x e y sentono insieme nella forma di un divieto reciproco (non dovremmo).

(iii) Impegno interpersonale istituito

Con il terzo tipo di vincoli le persone attratte l'una verso l'altra decidono di alimentare questa particolare attrazione psichica, o psico-fisica, attraverso *veri e propri impegni*, che non solo vengono consapevolmente elaborati, ma anche reciprocamente comunicati, recepiti e adempiuti. Essi hanno lo scopo di fecondare la relazione attraverso la condivisione, in modo da consolidare il legame. Ancora una volta, la fonte motivazionale di questo incremento relazionale non sono i contenuti specifici che delineano le occasioni di incontro (ad es. vedere insieme un determinato film al cinema, o mangiare pietanze della cucina cinese al ristorante), ma

Essa diventa allora capace di generare un vincolo di straordinaria intensità, che ha il potere di fondare un'unione esclusiva e incondizionata, cioè un legame per la vita. Questo è solo un esempio di quale potere fondazionale possano avere certi atti dichiarativi.

¹³⁴ Colui o colei che ama scopre dentro di sé questo legame, lo sente crescere prima ancora che diventi incombente l'esigenza di esprimerlo. Inoltre, colui o colei che ama può rimanere legato, o legata, all'altro per la vita, anche quando l'amato, o l'amata, non c'è più e, di conseguenza, non ci sono più motivi e occasioni per esprimere questo sentimento. Quando si è promesso amore per la vita, nemmeno la morte del partner può avere la forza di sciogliere il legame. La persona che resta può decidere di non avere più altri legami sentimentali, proprio per non tradire la promessa inscritta nell'amore per la persona scomparsa. Laddove invece le persone si sentono ugualmente libere, tanto di stare insieme, quanto di lasciarsi; oppure si sentono legittimate ad avere più partner, etc., allora non sussiste alcun vincolo e quindi alcun legame d'amore. Al meglio, ci troviamo in presenza di un innamoramento passeggero, cioè di un'aggregazione sentimentale senza vincoli. Per questo motivo, solo l'amore ha il potere di trasformare profondamente la vita di un'entità ontologicamente indipendente come è la persona umana, unendola a un'altra.

¹³⁵ Dove x è la persona per cui y prova affetto, amicizia, amore, etc. In certi casi, pur essendo reciproco, un accordo può istituire semplicemente un dovere, una limitazione o un divieto parziali, che ricadono solo su una o alcune delle persone coinvolte.

è il rapporto interpersonale stesso. Qui entrano in gioco e svolgono una funzione essenziale tutti quei tipi di atti sociali che abbiamo già analizzato: promesse, accordi, dichiarazioni, pretese, etc. In forza dei loro poteri deontici, essi introducono esplicitamente nel rapporto interpersonale precise esigenze normative e incastonano la relazione in una trama di obbligazioni e pretese reciproche. La loro fonte motivazionale primaria non sembra tuttavia ancora quella di strutturare un ordine di vita congiunta sufficientemente organizzato, ma è ancora una volta la relazione con l'altro, percepito ed esperito nella sua *unicità personale*. Quando, ad esempio, il genitore promette al figlio una ricompensa per aver raggiunto un importante risultato scolastico, egli non si sta solo assumendo un impegno nei suoi confronti, ma gli sta prima di tutto manifestando il suo sentimento paterno e il senso di responsabilità che nutre per lui. Se una persona fa notare a un amico il proprio disappunto per una pretesa disattesa, spesso il nucleo fondamentale di questo atto è la loro relazione e non il contenuto circostanziale del disappunto. Il fatto stesso di poter reclamare una pretesa a livello interpersonale è indice della profondità e dell'intensità del rapporto. Infine, si pensi a quanti gesti e azioni esprimono questa dimensione della vita personale e parlano il linguaggio dei suoi sentimenti. L'atto della donazione, ad esempio, non sembra di per sé un atto finalizzato a stabilire un vincolo, ma di fatto esso risuona spesso come una testimonianza di affetto, o di amore, che lega il donatore al donatario, aspettandosi che ciò avvenga anche in senso inverso e reciproco¹³⁶. Ogni atto performativo che si muove in questo ambito appare quindi essenzialmente e prima di tutto come una *dichiarazione dei propri sentimenti* nei confronti dell'altro. Di conseguenza, il non adempimento della promessa, o peggio, il suo tradimento, non rappresentano solo una violazione in ordine all'obbligazione posta in essere dall'atto, ma soprattutto un'infrazione del legame interpersonale che lo motiva.

Provando a schematizzare la normatività propria di questo ulteriore livello di rapporti sociali di collegamento, propongo le seguenti distinzioni:

- *Obbligo spontaneamente istituito*: in seno al loro rapporto interpersonale, le persone x e y *si impegnano (promettono, dichiarano) nella forma di un'obbligazione congiunta (non dobbiamo)*¹³⁷.

¹³⁶ Sul tema del *dono* si apre un interessante campo di ricerca fenomenologica, che dovrebbe mostrare, in risposta alle critiche decostruttiviste di Derrida, come esso sia autentico e possibile in senso trascendentale, al di là del fatto che esso sia abitato da un'attesa di corrispondenza umanamente legittima. Non è l'assoluta gratuità a determinare l'autenticità del dono, ma il suo radicamento nel dinamismo relazionale dei vincoli di unità interpersonale. Non è il fatto che vi sia o meno una certa aspettativa, più o meno consapevole, a identificare in modo universale un certo atto come dono, ma è il *tipo* di aspettativa e di motivazione che lo muove a caratterizzarlo in modo essenziale.

¹³⁷ Dove x è la persona per cui y prova affetto, amicizia, amore, e viceversa. Una dichiarazione ha potere deontico quando esprime un sentimento fortemente vincolante, che risuona come una scelta preferenziale di tipo sentimentale. Ovviamente, questi atti

- *Limitazione spontaneamente istituita*: in seno al loro rapporto interpersonale, le persone x e y si impegnano (promettono, dichiarano) nella forma di una limitazione congiunta (non possiamo).
- *Divieto spontaneamente istituito*: in seno al loro rapporto interpersonale, le persone x e y si impegnano (promettono, dichiarano) nella forma di un divieto congiunto (non dobbiamo).

La differenza essenziale tra questa tipologia di vincoli e i due casi precedenti consiste nel fatto che, nel momento in cui viene condiviso, cioè comunicato e compreso, *l'atto performativo stabilisce in modo chiaro (non vagamente sentito e non soggettivamente volubile) un'esigenza normativa che diventa parte integrante della relazione interpersonale*. Ovvero, tale esigenza non appartiene più solo a una possibile modalità di impegno che *dovrebbe* o *potrebbe* fortificare il legame, ma diventa parte del suo dover essere.

(iv) *Principi interpersonali cogenti*

In alcuni casi, il dover essere della relazione può determinare perfino obblighi o divieti inderogabili, sulla base di principi che sono diventati imprescindibili per il mantenimento in essere del rapporto interpersonale (*principi interpersonali cogenti*). Viene allora meno il margine di negoziazione per un eventuale emendamento del vincolo, in relazione alla variabilità delle diverse circostanze. Il contenuto di una simile obbligazione diventa allora un nodo centrale della relazione interpersonale. Quando, ad esempio, il rispetto reciproco della fiducia dell'altro diventa un aspetto inviolabile del rapporto, allora la custodia del legame si connette in modo inscindibile con questo principio. Il rapporto affettivo e/o sentimentale si configura cioè in modo prevalente come l'espressione di questo rispetto e si concretizza in una sequela di promesse e di accordi fedelmente compiuti. Quando il livello del legame interpersonale giustifica la determinazione di un principio inderogabilmente vincolante per le persone coinvolte, allora diventa chiaro che il loro rapporto ha raggiunto un livello apicale di intensità e di intimità. Al tempo stesso, l'accettazione di un simile vincolo indica che il rapporto interpersonale è diventato un momento fondamentale nel processo di auto-poiesi esistenziale delle persone coinvolte. Pertanto, la spinta centrifuga propria dell'eccentricità umana raggiunge qui il suo grado più basso di opposizione nei confronti del legame. Provando a schematizzare la normatività propria di quest'ultimo livello di rapporti di collegamento interpersonali, propongo la seguente distinzione:

performativi possono essere unilaterali (una promessa di x nei confronti di y) o bilaterali (un accordo, o una promessa reciproca). La reciprocità incrementa evidentemente la forza unificante del vincolo.

- *Obbligo interpersonale cogente*: in seno al loro rapporto interpersonale, le persone x e y *sperimentano (sanno, sentono e credono) come inderogabile una certa obbligazione (assolutamente dobbiamo)*¹³⁸.
- *Divieto interpersonale cogente*: in seno al loro rapporto interpersonale, le persone x e y *sperimentano (sanno, sentono e credono) come inderogabile un certo divieto (assolutamente non dobbiamo)*¹³⁹.

La tessitura di queste quattro tipologie di vincoli interpersonali traccia i lineamenti generali e le traiettorie possibili di ciò che ho delineato come *integrazione dal basso*, nella trama degli atti sociali spontanei che determinano la tessitura dei rapporti di collegamento costituenti tra le persone umane. *Questa integrazione bottom-up appare tanto più compiuta e significativa, sia per il collettivo, sia per la persona, quanto più quest'ultima diventa capace, motivata e legittimata ad assumere questi tipi di vincoli, in forza delle relazioni interpersonali con altri membri del collettivo.* Al contrario, una persona che possiede molte conoscenze, ma nessuna che sia abbastanza significativa da fondare autentici vincoli normativi, rimane tendenzialmente sola. Questo fenomeno di esclusione si combatte a due livelli. A livello interpersonale, alimentando comunità familiari e territoriali abitate da persone predisposte all'accoglienza e alla solidarietà. A livello istituzionale, strutturando una società basata su questi stessi valori, che consenta alle singole persone di promuoverli liberamente e spontaneamente nei loro particolari ambiti di vita. Ovviamente, nessuna persona può essere illimitatamente accogliente, in una sorta di ideale e utopistica apertura agli altri, chiunque essi siano, nessuno escluso. Tuttavia è responsabilità di tutti, dell'intero collettivo e di ogni suo membro, che si mantenga in essere un contesto sociale inclusivo e aperto, che offra svariate possibilità di relazione e di unione interpersonale, in modo che vi siano sempre occasioni di incontro per tutti, *nessuno escluso*.

2.11.2. *Obblighi, limitazioni e divieti sociali e istituzionali*

Anche nel secondo ambito, quello dei vincoli sociali o socio-istituzionali, rientrano molte tipologie di rapporti di collegamento vincolanti. In questa sede mi permetto di focalizzare l'attenzione solo su quei tipi esigenze normative che svolgono un ruolo importante nei processi di integrazione sociale: (i) *le norme socio-comportamentali*, (ii) *i patti sociali*, (iii) *gli atti performativi sociali inter-costitutivi*, (iv) *le leggi*. Questi rapporti di colle-

¹³⁸ Dove x è la persona per cui y prova affetto, amicizia, amore, e viceversa. Questa obbligazione potrebbe anche essere sentita e creduta in modo unilaterale, cioè solo da una, o qualcuna delle persone coinvolte.

¹³⁹ Anche questo divieto può essere unilaterale. Escludo la limitazione cogente dalla mia schematizzazione, perché un *non possiamo* vissuto nella modalità di un imperativo categorico equivale a un *non dobbiamo*.

gamento appartengono per lo più alla sfera della *normatività top-down*, essendo costituiti dall'alto ed essendo possibili grazie alla formulazione di *regole costitutive*. Essi pertanto hanno primariamente a che fare con i processi di integrazione dall'alto. Fanno eccezione i modelli standard di coordinamento comportamentale, che fungono in modo automatico nei contesti di interazione sociale in cui si interfacciano persone estranee ¹⁴⁰.

(i) *Norme socio-comportamentali*

Questo tipo di norme ha la funzione di stabilire una forma primaria e basilare di coordinamento sociale. In riferimento a questa specifica tessitura normativa dobbiamo distinguere tra le due dimensioni *bottom-up* e *top-down*.

(a) *Regole socio-comportamentali costituenti* – L'esigenza intersoggettiva di un coordinamento, in seno a luoghi ed eventi pubblici, orienta i comportamenti individuali in relazione alle altre 'persone' presenti ¹⁴¹. Attraverso una serie di aggiustamenti in atto, più o meno consapevoli, si struttura un comportamento collettivo, in cui ciascuno riesce a muoversi e agire senza essere danneggiato e senza danneggiare gli altri. Ne emerge allora una sorta di normatività non scritta a cui i presenti si adeguano. Dovendo ad esempio abbeverarsi alla stessa pozza d'acqua, le persone che vi sopraggiungono tutte insieme e per la prima volta possono ostacolarsi, oppure possono provare a coordinarsi, in modo che tutti siano in grado rifornirsi nel modo più semplice e veloce possibile. Prendono allora forma diverse modalità di coordinamento che provano a evitare il conflitto attraverso l'assunzione di un criterio condiviso. Se, ad esempio, il più giovane lascia spontaneamente la precedenza al più anziano, allora questo criterio basato sul rispetto può apparire anche agli altri come una possibile norma ragionevole di coordinamento. Se invece prevale la prepotenza del più forte, allora i più deboli si trovano costretti ad attendere per ultimi il proprio turno. Se uno di questi criteri, o alcuni di essi insieme, funzionano, consentendo a tutti di rifornirsi velocemente, ciascuno secondo i propri bisogni, allora è probabile che in altre circostanze simili il collettivo rispetti le stesse regole. Nel corso del tempo la ricorsività istituirà di fatto una

¹⁴⁰ Conte (2004) individua in modo molto chiaro il funzionamento di una normatività che non poggia su una formalizzazione delle regole. Egli distingue in questo senso tra *regolarità anomica* e *regolarità nomica*. La prima è la regolarità delle azioni che vengono eseguite consuetudinariamente, ma senza una regola. Si tratta quindi di una normatività senza regole. La seconda è invece la regolarità delle azioni che vengono eseguite nel rispetto di una regola. Cfr. anche Conte 2011.

¹⁴¹ Il termine *persona* va qui virgolettato, perché il fatto di essere o di apparire come tale agli altri, non svolge in questa tipologia di coordinamento una funzione essenziale. Un simile coordinamento infatti potrebbe funzionare anche in un mondo abitato da esseri umani e robot, che si interfacciano in spazi pubblici, ciascuno secondo le proprie possibilità cinestetiche.

vera e propria *abitudine comportamentale* (*istituzionalizzazione dinamica in seno a un processo di endogenesi costituente*). Più questa diventa l'abitudine della maggioranza, più i nuovi arrivati capiranno che vige un criterio collettivo, che prescrive come approvvigionarsi alle pozze d'acqua, e si adegueranno di conseguenza. Dato che le *norme socio-comportamentali costituenti* si formano *in seno* alle situazioni, allora esse *risultano co-originarie rispetto alla genesi concreta di eventuali circostanze che presentano la necessità di un coordinamento sociale*. Il destinatario di questi vincoli non sembra allora l'altro, in quanto persona che ci attrae per il suo valore e la sua unicità, ma *noi* in quanto soggetti coinvolti nella specifica situazione in atto. Questo *noi* (*us*) non indica propriamente unità ontologica, ma rimanda a un fenomeno di aggregazione vincolata. Se prevale un criterio e quindi entra in funzione un determinato vincolo comportamentale, allora esso istituisce una regola che diventa tale per tutti quelli che si trovano *qui ed ora*. Provando a formalizzare le *regole socio-comportamentali costituenti*, propongo le seguenti distinzioni:

- *Obbligo socio-comportamentale costituente*: in questa circostanza x, tutti gli individui presenti (o alcuni di essi) dovrebbero¹⁴².
- *Limitazione socio-comportamentale costituente*: in questa circostanza x, tutti gli individui presenti (o alcuni di essi) non potrebbero.
- *Divieto socio-comportamentale costituente*: in questa circostanza x, tutti gli individui presenti (o alcuni di essi) non dovrebbero.

Una volta istituita, la *norma sociale costituente* può essere rescissa solo dal collettivo in atto, cioè da coloro che sono presenti nel *qui ed ora* della situazione.

L'integrazione di un soggetto in una situazione ordinata da questo tipo di regole costituenti dipende dalla *sua* capacità di comprendere il senso delle azioni in essere, dalla *sua* volontà di accogliere il criterio che le governa e dalla *sua* capacità di adeguare di conseguenza il suo comportamento. Ovviamente questo viene reso possibile anche dal fatto che le altre persone presenti assumano nei confronti del nuovo soggetto lo stesso atteggiamento comunicativo che ha consentito loro di coordinarsi in modo intuitivo e cooperativo. Svolgono inoltre un importante ruolo motivazionale atteggiamenti di accoglienza e di cortesia che favoriscono un clima di reciproca disponibilità.

(b) *Norme socio-comportamentali costitutive* – Se il processo spontaneo di coordinamento fallisce e non si istituisce alcuna regola valida nel *qui ed ora*, allora il momento dell'approvvigionamento alle pozze d'acqua può diventare una situazione sociale critica e pericolosa. A questo punto la collettività ha bisogno di un *diverso tipo di norma socio-com-*

¹⁴² Dove x è quella specifica circostanza in seno alla quale più persone provano a coordinarsi nel modo più fluido e funzionale possibile.

portamentale, che deve essere imposta e garantita dall'alto. La regola allora non è più costituente ma *costitutiva*. Essa stabilisce in modo formale e standardizzato come ci si deve comportare presso *tutte* le pozze d'acqua. Questa norma deve essere prima formalizzata, in modo da ordinare *tutte* le possibili situazioni di criticità, e poi divulgata, in modo che *tutti* siano informati sul comportamento che si deve tenere nella suddetta situazione (*istituzionalizzazione statica in seno a un processo di endogenesi costitutiva*)¹⁴³. Meno la collettività ha la capacità di coordinarsi in modo spontaneo, più essa avrà bisogno di munirsi di sovrastrutture normative e di organi capaci di formalizzare regole, divulgarle e farle rispettare. Il fatto di dover essere scritte risponde precisamente all'esigenza che queste regole vincolino un qualsiasi gruppo di soggetti, indipendentemente dalle persone che lo compongono nei diversi e specifici *qui ed ora*. La normatività umanamente carica, che prende forma nei contesti *abitudinari* di aggregazione, viene cioè soppiantata dalla normatività impersonale applicabile ai contesti tipizzati di aggregazione sociale. Trattandosi di prescrizioni decise al di fuori della circostanza in atto e imposte dall'alto, *le regole costitutive non sono propriamente intrinseche alla relazione*, ma si calano su di essa, imponendole determinati obblighi, limiti o divieti. La loro caratterizzazione tecnica necessita di esperti che, avendo competenze adeguate, dovrebbero essere in grado di decidere cosa è meglio fare in una determinata circostanza, *nell'interesse di tutti*¹⁴⁴. La loro formalizzazione avviene inoltre attraverso il linguaggio della collettività a cui le regole sono rivolte e attraverso una serie di segni culturalmente decodificabili. L'esistenza di ruoli e di funzioni preposte alla definizione di queste regole di utilità pubblica indica che ci troviamo in presenza di una struttura emergente, in cui le persone agiscono a diversi livelli, per contribuire *tutte insieme* al funzionamento e al bene dell'intera collettività. Provando a schematizzare questa tipologia di regole, propongo le seguenti distinzioni:

¹⁴³ Nel caso delle pozze d'acqua, la normatività *top-down* può elaborare e formalizzare una serie di regole interconnesse, che garantiscono la risoluzione di qualsiasi eventuale problematica durante gli approvvigionamenti. Esse possono stabilire come ci si deve rifornire, quali attrezzature usare, in che momenti della giornata, secondo quali criteri di precedenza, etc. Prende forma allora un sistema complesso di regole che si ordinano in un *regolamento*. Per la loro complessità e per la loro funzione, che è quella di normare diversi comportamenti in diverse circostanze, i regolamenti non possono mai avere un'origine spontanea dal basso e non possono fare a meno di essere formalizzati.

¹⁴⁴ Tornando al nesso essenziale tra il dover essere della norma e il suo destinatario, una norma collettiva formulata per favorire interessi di parte, a discapito di altri membri del collettivo o, peggio, a discapito del bene di tutta la collettività, è una norma *ontologicamente non conforme*. Essa incarna in una violazione sociale una violazione essenziale di tipo ontologico. Pertanto, essa non rientra più nel campo delle deroghe ontologicamente legittime.

- *Obbligo socio-comportamentale costitutivo*: data la *tipica situazione x, tutti, o alcuni* (ciascuno in base al proprio *status*, ruolo, etc.), *devono*.
- *Limitazione socio-comportamentale costitutiva*: data la *tipica situazione x, tutti, o alcuni* (ciascuno in base al proprio *status*, ruolo, etc.), *non possono*.
- *Divieto socio-comportamentale costitutivo*: data la *tipica situazione x, tutti, o alcuni* (ciascuno in base al proprio *status*, ruolo, etc.), *non devono*.

Questa dimensione formale mostra come il processo di standardizzazione spersonalizzante dei comportamenti abbia inizio con la statuizione delle regole costitutive. La necessità di dover istituire regole valide per tutti limita in modo essenziale la possibilità di fare eccezioni, in relazione all'unicità delle persone e delle situazioni interessate. Se vengono prese in considerazione delle eccezioni, esse non possono mai riguardare i singoli, ma al limite una certa tipologia di soggetti. Inoltre, esse non possono mai riguardare una situazione particolare, ma al limite una certa tipologia di circostanze. Per continuare con il nostro esempio, la normatività costitutiva che prescrive come ci si deve comportare alle pozze d'acqua potrebbe stabilire un determinato ordine generale di priorità, che favorisce le fasce più ricche della collettività. Tuttavia, questa stessa regola potrebbe prescrivere un'eccezione in caso di guerra, dando in questo caso precedenza ai soldati. Lo svantaggio di questa tipologia di regolamenti consiste nel fatto che essi non possono rispondere preventivamente a tutte le particolari circostanze problematiche che si possono verificare. Esse pertanto lasciano spesso un certo margine, o *vuoto normativo*, demandando al buon senso delle persone presenti eventuali soluzioni a problemi imprevisi. In questo senso svolgono la loro funzione essenziale le limitazioni. Anche per questa ragione, molte regole socio-comportamentali prescrivono comportamenti standard, ma non prevedono pene, o sanzioni, nel caso in cui queste non vengano rispettate. Sul breve periodo la pena per i trasgressori può essere il biasimo della collettività, mentre sul lungo periodo essa può diventare una vera e propria emarginazione sociale. Bisogna inoltre notare che, laddove le regole lascino un certo vuoto normativo, le persone possono trovarsi talvolta in una situazione critica: da un lato devono rispettare determinati limiti, o divieti, dall'altro devono risolvere situazioni che la norma stessa non sembra in grado di governare. Immaginiamo, per esempio, la circostanza in cui una persona malata giunga alle pozze d'acqua con l'urgenza di bere, ma si trovi davanti una lunga fila di persone, che hanno nei suoi confronti un diritto di precedenza stabilito dalla norma costitutiva. Qualcuno potrebbe allora intervenire e far notare che nella specifica situazione, non prevista dall'ordinamento vigente, sarebbe un *atto di buon senso* far passare avanti la persona più bisognosa. In tutti i casi simili i presenti si trovano nella condizione di dover scegliere tra la norma che ordina la collettività e l'eccezione motivata da ragioni di altro genere. Qui entra tra l'altro in gioco la dialettica spesso critica tra la norma

oggettiva prestabilita e il possibile accordo intersoggettivo che può o meno realizzarsi nella singola circostanza particolare¹⁴⁵. Tale condizione appare tanto più problematica quanto più l'eccezione tocca una norma fondamentale del collettivo e/o viene motivata da valori considerati fondamentali. Di conseguenza, quanto più un collettivo elabora norme sociali che non prendono in dovuta considerazione la sfera dei valori a cui i suoi membri fanno riferimento, tanto più quest'ultimi si troveranno nella condizione di dover gestire circostanze critiche. Definisco questa situazione paradigmatica come *il dilemma dell'eccezione assiologicamente ineccepibile*. In molte circostanze accade appunto che anche la normatività *top-down* preposta a governare l'integrazione sociale (ad es. le leggi sull'immigrazione) ponga i cittadini di fronte a dilemmi di questo tipo. Ciò avviene soprattutto quando la classe politica che la istituisce considera come incompatibili due esigenze altrettanto fondamentali: l'ordine sociale ed economico della collettività, da un lato, e la salvaguardia della dignità delle persone, *chiunque esse siano*, dall'altro. Spesso, la soluzione politica finisce per porre forti limitazioni alla seconda esigenza, circoscrivendo in modo drastico questo *chiunque esse siano*. Al di là delle situazioni critiche, il vantaggio di essere governati da regole costitutive valide per tutta la collettività consiste nel rendere molto più fluida la vita sociale, alleggerendo le persone dal peso di dover rinegoziare in ogni situazione regole funzionali e condivise. *L'integrazione sociale a questo livello richiede la conoscenza delle regole istituite e la loro applicazione, nell'interesse proprio e dell'intera collettività di appartenenza*. Solo se comprese e rispettate, le regole costitutive diventano vincoli efficaci, che accordano l'agire di una persona alle azioni degli altri, i suoi scopi individuali allo spazio delle possibilità concesse. La persona integrata appartiene allora al contesto nel rispetto degli *standard* sociali che sanciscono le sue condizioni di appartenenza. Di conseguenza, *la sua agency viene recepita come una forma di partecipazione utile e funzionale all'intero*. La conoscenza delle regole costitutive può avvenire anche sul campo, cioè in modo intuitivo, come avviene per le regole costituenti, ma ciò la rende parziale e potenzialmente più soggetta a violazioni. L'esperienza sul campo può svelare infatti solo una porzione di quello che invece un regolamento prescrive nella sua complessità e interezza. Occorre allora molto tempo, per fare diverse esperienze in diverse situazioni, in modo

¹⁴⁵ Se delle dieci persone presenti alla pozza, nove sono concordi nel dare precedenza a quella bisognosa e una sola si oppone ottusamente, sentendosi legittimata dalla norma costitutiva, allora si crea la situazione critica di un conflitto sociale. Da un lato c'è chi, pur essendo solo e in minoranza nel qui ed ora, sfrutta il potere vincolante della legge collettiva, dall'altro ci sono gli altri che, pur essendo in maggioranza nel qui ed ora, si trovano costretti a dover difendere invano le ragioni di un valore umano superiore, come quello della solidarietà. In questo caso, domandiamoci, a chi possiamo imputare maggiormente la colpa di tale conflitto? Indubbiamente al legislatore che non ha preso in adeguata considerazione la condizione del più debole.

da accumulare così una serie esaustiva di indicazioni. La via preferenziale potrebbe essere quella di documentarsi direttamente alla fonte, prendendo visione delle norme. Questo lavoro implica tuttavia risorse di tempo e competenze adeguate. Per lo straniero esso richiede l'apprendimento della lingua locale, la conoscenza delle fonti presso le quali documentarsi, etc. Per lo studente questo lavoro si traduce nella lettura e nella comprensione dei regolamenti che ordinano la partecipazione al suo Istituto scolastico. Per il nuovo impiegato questo impegno può esigere anche un imponente lavoro di documentazione, che ha come scopo un'esaustiva conoscenza della complessa tessitura di procedure, istruzioni di lavoro e modulistiche che formalizzano i processi di *governance* della sua azienda.

(ii) *Patti sociali*

In seno ai contesti sociali, le regole costitutive delineano anche le condizioni per la stipulazione di veri e propri *joint commitment*, che hanno la forma di accordi economici, contratti commerciali, alleanze politiche, etc. Ci troviamo nel campo dei *patti sociali* in cui le parti coinvolte formalizzano accordi che le vincolano le une alle altre, in ordine al conseguimento di determinati scopi congiunti. Essendo conformi agli obblighi imposti dalle regole costitutive dei vari settori (economico, politico, etc.) ed essendo pubblicamente formalizzati per mezzo di atti documentali, questi patti godono del riconoscimento collettivo e la loro coesione beneficia del potere emergente dell'intero.

Mentre un accordo spontaneo di carattere interpersonale rimane in genere noto solo alle parti contraenti, necessita solo del loro riconoscimento e ha rilevanza significativa solo per queste, un patto sociale necessita dell'approvazione normativa dell'intero e diventa in qualche modo patrimonio della collettività. Mentre il primo poggia sulla fedeltà delle parti costituenti ed è dipendente dalla loro eventuale volubilità, il secondo viene garantito da un apparato normativo superiore, il quale obbliga le parti costituenti al rispetto dell'impegno che esse hanno assunto. Ancora, mentre la trasgressione di un accordo interpersonale genera una colpa morale nei confronti della parte tradita, la trasgressione di un patto sociale può rappresentare un vero e proprio capo di imputazione, con relative pene, o sanzioni. Insomma, i patti sociali trovano il loro punto di ancoraggio nella struttura normativa dell'intero e vengono garantiti dal suo potere causale emergente¹⁴⁶. Gli aspetti più rilevanti per il nostro tema sembrano almeno

¹⁴⁶ Anche gli accordi spontanei tra le persone non possono trasgredire le leggi e quindi, in un certo senso, rientrano sotto il potere causale emergente dell'intero. Tuttavia la loro dipendenza dall'intero rimane in qualche modo non strettamente vincolata, almeno fino a quando un *accordo interpersonale* (ad es. un fidanzamento) non chiede di essere riconosciuto dalla collettività, divenendo così anche un *patto sociale* (ad es. un matrimonio). In questo caso il vincolo acquisisce come ulteriore punto di forza l'ancoraggio alla normatività emergente dell'intero. Al tempo stesso, esso riceve una presa normativa molto

tre. Il primo, per poter stipulare un patto sociale in genere bisogna essere un *membro riconosciuto* della collettività, avendo già un *proprio ruolo* all'interno di un tessuto comunitario e/o territoriale. Il secondo, dovendo avere già un determinato ruolo (ad es. di tipo professionale), si devono possedere in genere le *competenze adeguate* a svolgere la funzione ad esso connessa. Il terzo, nella gran parte delle circostanze i due punti precedenti sembrano possibili solo se le persone beneficiano di *condizioni sociali ed economiche adeguate*¹⁴⁷. Questi aspetti ci mostrano come gli autori di un patto sociale siano in genere persone già socialmente integrate. Inoltre, poiché le diverse forme di patto strutturano ordini di vincoli superiori (economici, commerciali, politici, sociali), esse contribuiscono a un ulteriore incremento del livello di integrazione delle loro parti costituenti. Quest'ultime assumono così ruoli e posizioni sociali sempre più rilevanti all'interno della collettività. Si accentua pertanto in modo sempre più marcato la distanza tra il loro livello di integrazione e il livello di integrazione di coloro che non hanno competenze, possibilità, o risorse, per accedere alla sfera dei patti sociali. Provando a schematizzare questo livello di vincoli, propongo le seguenti distinzioni:

- *Obbligo sociale costitutivamente pattuito*: in relazione al loro ruolo, *l'intero concede alle sue parti x e y di istituire un accordo* in base al quale esse *devono*¹⁴⁸.
- *Limitazione sociale costitutivamente pattuita*: in relazione al loro ruolo, *l'intero concede alle sue parti x e y di istituire un accordo* in base al quale esse *non possono*.

più stringente. Spesso si sente dire superficialmente che il matrimonio non aggiunge e non toglie nulla al rapporto tra due persone. Da un certo punto di vista questa convinzione sembra corretta, perché riconosce come il nucleo essenziale del soggetto collettivo *coppia* risieda nel legame sentimentale che lo fonda. Quest'ultimo in effetti non acquisisce e non perde nulla nel momento in cui viene normato in seno a un patto sociale. Tuttavia, nel momento in cui una coppia chiede alla collettività il riconoscimento del proprio rapporto esclusivo, allora la sua identità e l'identità sociale delle sue parti muta in modo significativo. Diventando parti costituenti di un patto sociale, i partner assumono un nuovo livello di vincoli (con doveri e diritti connessi), che consentono loro anche un livello superiore di integrazione nella vita della società. *Più vincoli ci chiamano in causa, più si incrementa la nostra possibilità di integrazione sociale.*

¹⁴⁷ Le fasce della popolazione che mancano di competenze (ad es. la scolarizzazione) e di mezzi (ad es. economici) rappresentano di fatto una minoranza esclusa da un processo di integrazione sociale articolato e compiuto. Le cosiddette minoranze sociali non sono solo nicchie di popolazione, fortemente distinte da caratteri di diversità (come ad es. le minoranze etniche, o religiose), ma è *tutta la popolazione che non può accedere ai livelli più alti e complessi dell'organizzazione sociale*. Nelle società fortemente capitalistiche, in cui gli ammortizzatori sociali e il *welfare* non godono di un particolare sostegno istituzionale, il problema dell'integrazione e quindi della coesione sociale risulta molto più vasto e profondo di quanto la divulgazione politica e mediatica ci faccia credere. La questione diventa drammaticamente critica quando la minoranza sprovvista di mezzi per una buona integrazione sociale corrisponde alla maggioranza della popolazione.

¹⁴⁸ Ovviamente, le parti coinvolte possono essere molte di più.

- *Divieto sociale costitutivamente pattuito*: in relazione al loro ruolo, *l'intero concede alle sue parti x e y di istituire un accordo* in base al quale esse non devono.

(iii) *Atti performativi sociali inter-costitutivi*

In seno alle varie tipologie di collaborazioni economiche, politiche, commerciali, etc., regolate secondo gli obblighi, le limitazioni e i divieti propri della normatività emergente, gli attori sociali godono spesso di un ampio margine di manovra, che gli consente di *personalizzare* le loro funzioni, i loro ruoli e in generale le loro interazioni. In questo spazio di manovra si apre la possibilità che i patti sociali vengano rafforzati e migliorati qualitativamente da una serie di *atti performativi*, come promesse, dichiarazioni e comandi (*atti performativi sociali inter-costitutivi*)¹⁴⁹. Da un lato questi atti possono intensificare la forza unificante del patto sociale, dall'altro possono umanizzare il suo funzionamento standardizzato. Vediamo alcuni esempi per comprendere il funzionamento specifico di questi atti performativi sociali e per distinguere quest'ultimi dagli atti performativi interpersonali. Pensiamo a un rapporto commerciale come quello che intercorre tra un macellaio e il suo fornitore all'ingrosso. Quest'ultimo, oltre ad offrire il suo servizio standard (distribuire carne al dettaglio secondo i parametri di legge), può garantire al negoziante che la materia prima che gli offre viene da lui scrupolosamente scelta, in base a criteri qualitativi superiori a quelli comunemente offerti dalla grande distribuzione. Questa dichiarazione ottiene il suo scopo vincolante solo se il negoziante decide di *fidarsi* del fornitore. In base a questo atto di fiducia, il macellaio può a sua volta offrire la stessa garanzia ai suoi clienti al dettaglio. Si configura così una filiera di distribuzione, fornitore, negoziante, cliente al dettaglio, in cui i rapporti commerciali vengono alimentati da un *rapporto di fiducia tra le parti*. Questa filiera virtuosa funziona allora non solo in base ai vincoli propri del patto sociale, ma anche e soprattutto in base al rispetto delle garanzie offerte dalle parti, attraverso atti performativi che istituiscono tra loro obbligazioni e pretese particolari. Entra così in gioco un valore, la fiducia, che umanizza qualitativamente il patto sociale. La qualità della merce (non il prezzo vantaggioso) rappresenta in questo tipo di filiera l'elemento determinante per la salvaguardia degli accordi commerciali, poiché essa diventa la testimonianza concreta del fatto che le promesse sono state mantenute e che la fiducia è stata ripagata¹⁵⁰. La differenza ri-

¹⁴⁹ Il termine *inter-costitutivo* indica che tali atti non solo avvengono in seno a rapporti sociali fondati sull'applicazione delle norme costitutive, ma trovano precisamente in esse la loro motivazione e la loro possibilità d'essere.

¹⁵⁰ Questa umanizzazione dei rapporti commerciali, attraverso atti sociali basati sulla fiducia reciproca, rimane il valore aggiunto del commercio al dettaglio e delle filiere corte, rispetto alla grande distribuzione, in cui i rapporti tra produttore, grossista, venditore e cliente sono ormai quasi del tutto evaporati. Nella grande distribuzione prevale la logica

spetto agli atti performativi spontanei (di cui sopra) consiste nel fatto che quest'ultima tipologia di atti non ha propriamente e primariamente lo scopo di attivare una relazione interpersonale. Più semplicemente essa ha lo scopo e il potere di rafforzare qualitativamente il patto sociale, attraverso un impegno personale che eccede i doveri della norma costitutiva. Un altro esempio lo possiamo trovare nel rapporto di rappresentanza che lega un candidato politico ai cittadini che lo votano. Al di là dei compiti e delle responsabilità che il candidato acquisisce nel momento in cui viene eletto, egli può decidere di assumersi particolari impegni nei confronti dei suoi elettori. Egli può, ad esempio, *promettere* di non scendere ad alcun tipo di compromesso con altre parti politiche, nella misura in cui queste proponano leggi incompatibili con certi principi. Con questo atto performativo il candidato vincola moralmente la sua carriera e il suo incarico politico al rispetto inviolabile di un valore. Una simile scelta, che potrebbe diventare molto scomoda in seno alle dinamiche complesse della negoziazione politica, offre a un ruolo istituzionale standard un carico qualitativo di carattere assiologico che lo personalizza. *In sintesi gli atti performativi inter-costitutivi di carattere sociale istituiscono nuovi vincoli particolari in seno a quelli standard, che definiscono le diverse forme di patto sociale. In genere essi hanno il potere di umanizzarli e di renderli qualitativamente significativi anche a livello assiologico.* Provando a schematizzare questo livello di vincoli, propongo le seguenti distinzioni:

- *Obbligo sociale inter-costitutivo istituito*: in relazione al proprio ruolo e nel rispetto di quanto stabilito dall'intero, una parte x e una parte

della convenienza attraverso la massa di prodotto, cercando di sacrificare meno possibile la qualità dei prodotti. L'attenzione dedicata alle produzioni locali, o di nicchia, ha in genere una finalità meramente commerciale, che risponde allo scopo di presentarsi alla clientela come un luogo in cui i valori del territorio e la qualità della piccola distribuzione non si sono persi. Il piccolo fornitore e il negoziante al dettaglio possono competere solo se sono commercialmente lungimiranti, salvaguardando *il valore del loro lavoro*. Un tale risultato si ottiene solo se il commercio al dettaglio non ha come unica priorità il profitto e imposta quindi il suo rapporto con i clienti in base a legami di fiducia. Le priorità diventano allora la qualità della merce e il giusto prezzo, che per tale qualità sembra lecito richiedere. Quando manca il prodotto di qualità è necessario che questa informazione passi attraverso tutta la filiera, dal fornitore fino al cliente finale. È meglio rischiare di non vendere per un giorno, piuttosto che rovinare un rapporto di anni, minacciando il carico qualitativo che valorizza la filiera e i suoi attori. Quando il cliente di fiducia fa notare di aver acquistato merce scadente, il negoziante deve potersi fidare e deve escogitare una strategia di compensazione (ad es. sostituendo gratuitamente la merce contestata). In questa prospettiva, la filiera corta e la vendita al dettaglio rappresentano un *presidio di resilienza territoriale*, in contrapposizione alla crescente vaporizzazione dei rapporti sociali prodotta dai centri di distribuzione di massa. Banalmente, comprare il pane nel panificio sotto casa, la carne dal macellaio di fiducia, la verdura nel mercato rionale, farsi riparare le scarpe dal calzolaio del quartiere, etc., sono azioni concrete di salvaguardia del territorio, inteso come contesto abitudinario di interazioni sociali fortemente caratterizzate da rapporti assiologicamente e umanamente carichi.

y si impegnano (promettono, dichiarano, etc.) *nella forma di un'obbligazione (dobbiamo)*¹⁵¹.

- *Limitazione sociale inter-costitutamente istituita*: in relazione al proprio ruolo e nel rispetto di quanto stabilito dall'intero, una parte x e una parte y si impegnano (promettono, dichiarano, etc.) *nella forma di una limitazione (non possiamo)*.
- *Divieto sociale inter-costitutamente istituito*: in relazione al proprio ruolo e nel rispetto di quanto permesso dall'intero, una parte x e una parte y si impegnano (promettono, dichiarano, etc.) *nella forma di un divieto (non dobbiamo)*.

(iv) *Leggi*

Infine vanno menzionate le *leggi*, ovvero il tipo di normatività emergente di più alto livello, che ha il potere di condizionare a cascata tutti i sottolivelli della vita sociale, con i loro relativi rapporti di collegamento fondazionali. La legge rappresenta il tipo di normatività sociale più generale e standardizzato possibile, in cui le caratteristiche personali dei destinatari non hanno più alcuna rilevanza. Tutte le precedenti forme di vincoli interpersonali e sociali che abbiamo analizzato in precedenza risultano subordinate alla legge, che decide quali di essi sono legali e quali sono illegali, sia nell'ambito della vita privata, sia nell'ambito della vita pubblica. Inoltre, esistono leggi che vengono legate tra loro in modo gerarchico, in relazione ai vincoli strutturali che sussistono tra i vari organi dello Stato. Non è questo il luogo per addentrarci nella complessa trama normativa di un apparato istituzionale come questo, tuttavia mi sembra importante sottolineare almeno *il carattere cogente delle leggi*, cioè la loro inderogabile validità, che non concede abrogazioni arbitrarie e circostanziali. La legge esige un rispetto assoluto, al di là delle situazioni (che al massimo possono rappresentare un'attenuante rispetto alle pene), delle inclinazioni personali, del livello di cultura, di educazione, di potere economico, di rilevanza sociale, etc., tanto dei soggetti individuali, quanto dei loro gruppi di appartenenza¹⁵².

¹⁵¹ Questo può avvenire anche in modo unilaterale, ovvero una sola delle due parti si assume e istituisce tale obbligo, o limitazione, o divieto eccedente, rispetto a quanto stabilito dalla normatività costitutiva.

¹⁵² Ovviamente questo carattere di uguaglianza indifferenziata di tutti i cittadini davanti alla legge vale in particolare per le democrazie. Tuttavia nelle nostre democrazie occidentali l'uguaglianza davanti alla legge non si traduce sempre in un'uguaglianza nelle aule di tribunale. Il libero mercato di stampo marcatamente capitalistico ha prodotto, tra le altre cose, una classe di avvocati la cui assistenza legale risulta troppo costosa per molti cittadini. Lo spauracchio di lunghi percorsi processuali, con i relativi costi ingenti, nel caso in cui la causa venga persa, induce le persone meno abbienti ad accettare patteggiamenti che non sempre rendono loro la giustizia dovuta. Al contrario, c'è chi può permettersi squadre di avvocati che lavorano solo per dilatare le tempistiche processuali, fino a raggiungere il momento della prescrizione. Se è vero che la legge è uguale per tutti e non può essere comprata, o corrotta, è tuttavia anche vero che qualcuno può comprarsi un

Provando a schematizzare questo livello di vincoli, propongo le seguenti distinzioni:

- *Obbligo legislativo: l'intero socio-istituzionale stabilisce che tutte le sue parti, o alcune di esse (in base al loro status, ruolo, etc.), devono.*
- *Limitazione legislativa: l'intero socio-istituzionale stabilisce che tutte le sue parti, o alcune di esse (in base al loro status, ruolo, etc.), non possono.*
- *Divieto legislativo: l'intero socio-istituzionale stabilisce che tutte le sue parti, o alcune di esse (in base al loro status, ruolo, etc.), non devono.*

A tutte queste forme di obblighi, limitazioni e divieti corrisponde un insieme di diritti e di possibilità che, in molti casi, risultano intrinsecamente connessi. Ad esempio, il diritto di voto, che ogni cittadino detiene, rappresenta al tempo stesso un dovere, connesso all'obbligo essenziale che lo *status* di appartenenza allo Stato comporta: *dare il proprio contributo alla vita dell'intero*. In interi sociali qualitativamente apprezzabili deve sempre esserci un giusto bilanciamento tra queste due dimensioni, in modo che le persone non vengano soggiogate da una trama di obbligazioni oppressive e, al tempo stesso, non rimangano escluse dalle dinamiche di un'autentica partecipazione¹⁵³. Per quanto riguarda soprattutto le ultime tre tipologie di vincoli, esse configurano le dinamiche essenziali e le traiettorie possibili di un'integrazione socio-normativa *top-down*. Esse infatti richiedono come condizione basilare un riconoscimento normativo dall'alto, che conferisce alla parte un certo *status* di appartenenza e certe possibilità di partecipazione alla vita pubblica. Qui traspare in modo evidente la caratterizzazione ontologica dell'intero sociale (permeabilità, flessibilità, etc.) al di là della sua presunta o pretesa identità. Qui emergono in modo macroscopico le proprietà sistemiche e strutturali della sua organizzazione socio-normativa. Ridistribuzione delle risorse, disseminazione delle opportunità sociali, promozione capillare delle competenze, impegno nell'educazione normativa dell'intera collettività, difesa delle minoranze, lotta sistemica a qualsiasi forma di discriminazione indebita, intransigenza verso ogni violazione dei diritti della persona, configurano un collettivo capace di accogliere le persone nel modo qualitativamente migliore.

tempo processuale che altri non si possono permettere. Questa è a mio parere una disparità inaccettabile, un vero e proprio *cancro* che contamina le nostre democrazie, fin nella radice più profonda della loro ragion d'essere, che è appunto il principio di uguaglianza. Anche la riforma della giustizia dovrebbe pertanto sempre essere fondata sul valore inalienabile della persona umana, nessuna esclusa, limitando la possibilità che si generino circostanze di disparità.

¹⁵³ L'assistenzialismo, ad esempio, produce l'esito paradossale di emarginare le persone dai processi costituenti che alimentano la vita e l'identità del collettivo. Le persone assistite, infatti, vengono relegate in una condizione passiva di mera appartenenza, rimanendo inchiodate al proprio bisogno, all'incapacità di soddisfarlo autonomamente e, quindi, al rapporto di dipendenza nei confronti di coloro che le sostengono.

Ricapitolando:

VINCOLI INTERPERSONALI	OBBLIGHI	LIMITAZIONI	DIVIETI
Rapporti personali di collegamento psico-fisico	In relazione alla persona x, la persona y <i>sente che dovrebbe.</i>	In relazione alla persona x, la persona y <i>sente che non potrebbe.</i>	In relazione alla persona x, la persona y <i>sente che non dovrebbe.</i>
Rapporti interpersonali di collegamento psico-fisico condiviso	In seno al loro rapporto, le persone x e y <i>sentono insieme nella forma di un'obbligazione reciproca (dovremmo).</i>	In seno al loro rapporto, le persone x e y <i>sentono insieme nella forma di una limitazione reciproca (non potremmo).</i>	In seno al loro rapporto, le persone x e y <i>sentono insieme nella forma di un divieto reciproco (non dovremmo).</i>
Atti performativi spontaneamente costituenti	In seno al loro rapporto, le persone x e y <i>si impegnano (promettono, dichiarano) nella forma di un'obbligazione congiunta (dobbiamo).</i>	In seno al loro rapporto, le persone x e y <i>si impegnano (promettono, dichiarano) nella forma di una limitazione congiunta (non possiamo).</i>	In seno al loro rapporto, le persone x e y <i>si impegnano (promettono, dichiarano) nella forma di un divieto congiunto (non dobbiamo).</i>
Principi interpersonali cogenti	In seno al loro rapporto, le persone x e y <i>sperimentano (sanno, sentono e credono) come inderogabile una certa obbligazione (assolutamente dobbiamo).</i>		In seno al loro rapporto, le persone x e y <i>sperimentano (sanno, sentono e credono) come inderogabile un certo divieto (assolutamente non dobbiamo).</i>
VINCOLI SOCIO-ISTITUZIONALI	OBBLIGHI	LIMITAZIONI	DIVIETI
Regole socio-comportamentali costituenti	In questa circostanza x, <i>tutti gli individui presenti (o alcuni di essi) dovrebbero.</i>	In questa circostanza x, <i>tutti gli individui presenti (o alcuni di essi) non potrebbero.</i>	In questa circostanza x, <i>tutti gli individui presenti (o alcuni di essi) non dovrebbero.</i>
Norme socio-comportamentali costitutive	Data la <i>tipica situazione x, tutti, o alcuni</i> (in base al proprio status, ruolo, etc.), <i>devono.</i>	Data la <i>tipica situazione x, tutti, o alcuni</i> (in base al proprio status, ruolo, etc.), <i>non possono.</i>	Data la <i>tipica situazione x, tutti, o alcuni</i> (in base al proprio status, ruolo, etc.), <i>non devono.</i>

VINCOLI SOCIO-ISTITUZIONALI	OBBLIGHI	LIMITAZIONI	DIVIETI
Patti sociali	In relazione al loro ruolo, <i>l'intero concede alle sue parti x e y di istituire un accordo</i> in base al quale esse <i>devono</i> .	In relazione al loro ruolo, <i>l'intero concede alle sue parti x e y di istituire un accordo</i> in base al quale esse <i>non possono</i> .	In relazione al loro ruolo, <i>l'intero concede alle sue parti x e y di istituire un accordo</i> in base al quale esse <i>non devono</i> .
Atti performativi sociali inter-costitutivi	In relazione al proprio ruolo e nel rispetto di quanto stabilito dall'intero, una parte x e una parte y <i>si impegnano</i> (promettono, dichiarano, etc.) <i>nella forma di un'obbligazione (dobbiamo)</i> .	In relazione al proprio ruolo e nel rispetto di quanto stabilito dall'intero, una parte x e una parte y <i>si impegnano</i> (promettono, dichiarano, etc.) <i>nella forma di una limitazione (non possiamo)</i> .	In relazione al proprio ruolo e nel rispetto di quanto stabilito dall'intero, una parte x e una parte y <i>si impegnano</i> (promettono, dichiarano, etc.) <i>nella forma di un divieto (non dobbiamo)</i> .
Leggi	L'intero socio-istituzionale stabilisce che tutte le sue parti, o alcune di esse (in base al loro <i>status</i> , ruolo, etc.), <i>devono</i> .	L'intero socio-istituzionale stabilisce che tutte le sue parti, o alcune di esse (in base al loro <i>status</i> , ruolo, etc.), <i>non possono</i> .	L'intero socio-istituzionale stabilisce che tutte le sue parti, o alcune di esse (in base al loro <i>status</i> , ruolo, etc.), <i>non devono</i> .

In generale, tutte queste tipologie di obbligazioni, limitazioni e divieti non schematizzano solo un elenco delle principali forme di vincolo tra le persone, in seno ai loro contesti di vita, ma testimoniamo anche l'integrazione sociale di cui esse beneficiano all'interno dei loro gruppi di appartenenza. Tale integrazione risulta direttamente proporzionale al numero e alla varietà di vincoli che coinvolgono una persona, o un gruppo, nel dinamismo congiunto della vita collettiva. Correlativamente, essa appare qualitativamente apprezzabile se al numero e alla varietà dei vincoli acquisibili corrisponde un numero e una varietà bilanciata di diritti. Questi dipendono in parte dalla reciprocità delle altre parti costituenti (nella trama dei rapporti interpersonali) e in parte dall'equità delle norme costitutive (nella trama dei rapporti sociali e istituzionali). La prima esprime essenzialmente la *solidarietà comunitaria*, la seconda la *solidarietà sociale*. Quest'ultima, come ampiamente argomentato, testimonia il livello di giustizia e di giustezza che caratterizza la strutturazione normativa e l'identità ologica del collettivo.

2.12. FENOMENOLOGIA DELLA RESPONSABILITÀ SOCIALE

2.12.1. *Il nesso essenziale tra vincoli e responsabilità*

Dove vige un rapporto di non-indipendenza, vige sempre un certo ordine di impegni e di doveri, a cui è intrinsecamente connessa anche una certa responsabilità: la responsabilità di svolgere il proprio compito secondo le *esigenze normative del vincolo*. Dal punto di vista ontologico non basta sostenere che il senso di responsabilità sia una fortuita attitudine soggettiva contingentemente data, cioè dipendente dalla circostanza accidentale che un individuo abbia una certa maturità personale, una certa consapevolezza, un certo rigore morale, etc. Certamente questi fattori svolgono un ruolo importante nella maturazione del senso di responsabilità individuale e sociale, determinando anche il fatto che vi siano persone più responsabili, persone meno responsabili e persone indifferenti a qualsiasi tipo di responsabilità. Inoltre sembra anche possibile che una persona nutra un senso di responsabilità generico, che non è direttamente radicato in un vincolo specifico e che non viene intrinsecamente alimentato da un certo *status* di non-indipendenza. Ad esempio, possiamo sentire una responsabilità ecologica nei confronti dell'ambiente, benché non abbiamo stretto alcun impegno congiunto che ci motivi in questo senso. L'istituzione di un vincolo non sembra pertanto una condizione necessaria per la formazione di un senso di responsabilità, ma rimane tuttavia una condizione essenzialmente sufficiente: *dove si istituisce un rapporto di non-indipendenza, o co-dipendenza relativa, allora si istituiscono anche delle specifiche obbligazioni e una relativa responsabilità delle parti coinvolte*. Al di là delle variazioni soggettive, possiamo individuare allora una *correlazione essenziale tra rapporti sociali di collegamento e responsabilità*. Inoltre, poiché essere parte di un intero sociale implica il fatto di essere integrati in una duplice interconnessione di vincoli, quelli tra le parti e quelli tra le parti e il loro ordine di unità superiore, allora possiamo anche affermare che i membri di un autentico soggetto collettivo sono sempre portatori di due forme di responsabilità interconnesse: (i) *quella orizzontale verso le altre parti costituenti e (ii) quella verticale verso l'intero*.

- (i) Definisco *responsabilità orizzontale*, quella *responsabilità che le parti costituenti hanno l'una nei confronti dell'altra, in relazione alle obbligazioni poste in essere dal loro rapporto di collegamento fondazionale*.
- (ii) Definisco *responsabilità verticale*, quella *responsabilità che ciascuna delle parti costituenti ha in relazione al suo rapporto di dipendenza con l'intero*. Quest'ultima non è però a mio parere una responsabilità meramente individuale. Essa si configura piuttosto come una *responsabilità collettiva*, ovvero come la responsabilità congiunta di *tutti i membri* nei confronti delle esigenze normative che caratterizzano la loro unità collettiva.

Mentre il primo tipo di responsabilità appartiene anche a vincoli sociali non-fondazionali, in cui le persone si trovano socialmente e/o interpersonalmente aggregate tra loro (ad es. l'accordo tra due persone per andare insieme al cinema), la seconda può chiamare in causa solo coloro che *appartengono* ad autentici ordini di unità sociale, dotati di una propria struttura ontologico-normativa. Inoltre, mentre la prima può rimanere circoscritta a una specifica obbligazione, messa in campo da una particolare interazione, o relazione vincolante (ad es. una promessa), la seconda può andare oltre gli specifici adempimenti, coinvolgendo la persona in modo costante, duraturo e articolato. *L'appartenenza ontologica fonda pertanto il senso di responsabilità più articolato, esigente e coinvolgente possibile*¹⁵⁴.

2.12.2. Responsabilità aggregativa e collettiva

Come detto, solo dove vi è appartenenza a un intero sociale vi può essere anche un'autentica forma di *responsabilità collettiva*. Si tratta della *nostra responsabilità, cioè della responsabilità unificante e congiunta di tutte le parti costituenti*. La mia responsabilità come cittadino, nei confronti dello Stato, non corrisponde propriamente e soltanto alla mia responsabilità, ma alla responsabilità di tutti i cittadini. Allo stesso modo, la mia responsabilità come coniuge, nei confronti del soggetto collettivo famiglia, non corrisponde propriamente e solo alla mia responsabilità, ma alla responsabilità di entrambi i coniugi. *Si tratta cioè di una responsabilità di cui diventa portatrice l'intera collettività (we), la quale viene, per così dire, 'caricata' su ciascuno dei suoi membri*. Troviamo il suo fondamento nella trama dei rapporti di collegamento fondazionali da cui dipende l'esistenza e l'identità dell'intero sociale che la motiva e l'alimenta. Se invece non vi è appartenenza ontologico-sociale, ma solo partecipazione, dobbiamo allora riconoscere *un'aggregazione di responsabilità individuali, la mia, la tua, la sua*, ovvero quella che ciascuno di noi (*us*) ha in relazione allo specifico impegno assunto.

Vediamo in modo più dettagliato la differenza essenziale tra queste due dimensioni.

¹⁵⁴ La promessa di rispettare un accordo commerciale istituisce un'obbligazione circoscritta al rispetto dell'accordo. La promessa dei genitori nei confronti del figlio, di prendersi cura di lui sempre, implica invece non solo una serie di atti e azioni direttamente rivolti al destinatario della promessa (come nutrirlo, garantirgli un'educazione, etc.), ma anche una serie di impegni finalizzati al benessere dell'intero soggetto collettivo famiglia (come mantenere in piedi il legame coniugale che lo fonda, fare il possibile per mantenere un clima accogliente, curare il benessere economico dell'intero, etc.). Inoltre, il senso di responsabilità verso l'intero può motivare nuovi vincoli orizzontali tra le parti, funzionali alla sua coesione e unità (ad es. il genitore che promette al coniuge e al figlio di combattere la sua dipendenza dall'alcool), o può consolidare quelli già esistenti (come il vincolo sentimentale tra i due genitori).

(i) *Responsabilità orizzontale-aggregativa*

Quando x promette a y di fare z, il rapporto di non-indipendenza di x nei confronti di y a motivo di z muta l'antecedente *status* di indipendenza di x. Attraverso il suo atto, x assume una responsabilità nei confronti di y, *limitatamente al compimento di z*. Questa responsabilità non avanza nessuna esigenza normativa nei confronti di y e pertanto non si traduce in un *essere collettivamente chiamati in causa*. Una volta adempiuta la promessa, x torna ad essere indipendente rispetto a y.

(ii) *Responsabilità collettiva*

Quando x e y istituiscono un rapporto di collegamento fondazionale in base al quale si costituisce un intero Z, allora essi acquisiscono una serie di obblighi reciproci *in quanto parti costituenti di Z*: x risulta vincolato a y a motivo e in forza di Z e viceversa. Entrambi sono responsabili in ordine a tutto ciò che essi devono fare, o non devono fare, nell'interesse e per il bene di Z (la sua salvaguardia, l'efficacia della sua *agency*, etc.). Fintanto che Z esiste, x e y rimangono vincolati tra loro (*vincolo orizzontale fondazionale*) e rimangono congiuntamente vincolati all'intero (*vincolo di dipendenza verticale*). La *responsabilità collettiva* si articola allora nelle particolari responsabilità orizzontali, che le parti costituenti hanno l'una verso l'altra, e nella responsabilità collettiva che esse, tutte insieme, hanno congiuntamente nei confronti dell'intero. Attraverso il senso di responsabilità collettiva la *noità* ontologica entra in intima compenetrazione con la dimensione intenzionale dei suoi membri, dischiudendo alla coscienza un'esperienza straordinaria di *corresponsabilità unificante*. Il *noi (we)* non esprime più un generico senso psicologico di gruppo o di gregge e diventa *il correlato intenzionale di un dover essere che accomuna e unisce le sorti delle persone coinvolte*. La risposta dell'uno diventa anche la risposta dell'altro e di tutte le altre parti costituenti. Il tradimento, che una parte costituente compie nei confronti di uno scopo o di un valore collettivo, non è più solo una questione individuale e privata, che infrange il proprio vincolo di non-indipendenza. Essa diventa anche un tradimento nei confronti di tutte le altre parti costituenti. Infine, a causa del vincolo collettivo, quest'ultime non vengono chiamate in causa solo come parti lese, ma anche come parti corresponsabili.

2.12.3. *Responsabilità sociale diretta*

Da un lato la responsabilità collettiva è la stessa per tutti le parti costituenti dell'intero, dall'altro essa si distribuisce in una serie di responsabilità particolari, quelle che ciascuna persona detiene in base al proprio particolare posizionamento in seno all'intero. Definisco questa forma di responsabilità, connessa al particolare ruolo delle parti, come *responsabili-*

*tà sociale diretta*¹⁵⁵. Anche questa si declina nelle due dimensioni distinte e interconnesse di obbligazioni orizzontali e verticali. Ad esempio, il medico ha una responsabilità verso i suoi pazienti e verso la collettività nel suo insieme, la quale gli riconosce il suo ruolo professionale e, al tempo stesso, gli impone una serie di obbligazioni. Egli deve garantire la salute pubblica, garantendo assistenza sanitaria e cura a ogni singola persona che ne ha bisogno. Il genitore ha una responsabilità diretta verso i propri figli, la quale diventa anche una responsabilità nei confronti dell'intera collettività. Dalla qualità della sua cura e della sua educazione dipende infatti la formazione di uno o più cittadini, i quali parteciperanno in futuro alla vita sociale e istituzionale dello Stato.

In relazione al nostro tema principale, mi sembra molto importante sottolineare che il senso di responsabilità sociale diretta diventa una manifestazione evidente delle diverse forme di appartenenza e di partecipazione di una persona al suo collettivo. Pertanto, esso rappresenta anche una testimonianza del suo grado di integrazione. Maggiore è il grado di dipendenza o co-dipendenza che lega una persona agli altri membri del collettivo, maggiore può essere il suo grado di responsabilità sociale e il senso del dovere ad esso congiunto. Maggiore è il grado di dipendenza

¹⁵⁵ Esiste anche una responsabilità sociale e/o morale ad ampio raggio, che non dipende dal posizionamento specifico del soggetto, ma dalla capacità della persona di abbracciare intenzionalmente contesti sociali più ampi e non necessariamente legati ai propri interessi. In quanto persona sociale (non animale sociale, perché tali sono quegli esseri viventi che vivono solo la dimensione ristretta dei loro rapporti diretti, in relazione al circoscritto ambiente circostante), l'essere umano è in grado di prendere posizione nei confronti di situazioni che coinvolgono altre persone, sebbene esse siano distanti e appartenenti ad altri contesti sociali. Ad esempio, molte persone si sentono chiamate in causa da situazioni critiche, che colpiscono popolazioni in altre aree geografiche del Pianeta. Nascono allora il sostegno a distanza, le raccolte di cibo, le spedizioni umanitarie, la cooperazione internazionale, etc. O ancora, ci sono persone che si sentono indirettamente corresponsabili di atti sociali deprecabili, sebbene compiuti da altri, in altri tempi o in altri contesti di vita. Un esempio interessante lo troviamo nel *referendum* del 29 novembre 2020, in cui la cittadinanza elvetica è stata convocata al voto, per decidere se le multinazionali con sede in Svizzera debbano essere penalmente perseguibili, per la violazione dei diritti dei lavoratori e dei patrimoni ambientali, anche quando queste violazioni vengano commesse all'estero. Da un lato sembra eticamente imbarazzante che una simile proposta di legge debba essere approvata da un *referendum*, per entrare in vigore. Non si capisce in base a quale criterio la violazione di un diritto considerato tale a casa propria non rappresenterebbe una violazione all'estero, se non concependo il proprio territorio come una sorta di luogo privilegiato, l'unico dove certi diritti hanno valore. D'altro lato, l'aspetto positivo di questa vicenda consiste nel fatto che tale proposta di legge sia nata da una iniziativa popolare, che è stata sottoscritta da oltre centomila cittadini. Segno che esiste un ampio senso di responsabilità sociale indiretta, che si basa in questo caso sul riconoscimento che la dignità dell'essere umano e la salute dell'ambiente sono valori universali, sempre e ovunque inviolabili. Purtroppo, avendo ottenuto la maggioranza solo in nove cantoni, il *referendum* non è passato. Questo è solo un esempio, ma un esempio lampante, di quanto le istituzioni democratiche e la coscienza collettiva che le alimenta siano ancora molto lontane dall'orientare le proprie scelte in un orizzonte assiologico universale, o almeno tendenzialmente tale.

che lega la stessa persona all'intera collettività, maggiore può anche essere il suo senso di responsabilità collettiva. Bisogna per altro sottolineare con forza come la responsabilità sociale non riguardi solo le parti costituenti, in relazione al loro intero sociale di appartenenza, ma anche l'intero nei confronti di esse. Si tratta di un concetto ben più ampio di quello che comunemente appiattisce la nozione di *responsabilità sociale* sulla nozione di *responsabilità d'impresa*, nei confronti di *portatori di interesse* esterni (clienti, fornitori, controparti, etc.). I principali *stakeholder* di un qualsiasi tipo di intero sociale sono i suoi membri. Chiunque svolga un ruolo particolarmente significativo nella struttura emergente di un collettivo sociale (ad es. un ruolo politico che lo autorizza a prendere decisioni in nome dell'intera collettività), deve sapere che la sua responsabilità deve essere ugualmente rivolta, tanto all'intero, quanto alle sue parti costituenti. Poiché le due dimensioni appaiono intrinsecamente correlate, allora lo sono anche le eventuali colpe. Violare le condizioni di possibilità insite nel dover essere dell'intero collettivo significa colpire anche tutti i suoi membri, e viceversa¹⁵⁶. Qui si gioca il delicato equilibrio tra la cura della collettività e il rispetto dei diritti fondamentali della persona. Prendiamo ad esempio il caso di un governo che decida di entrare in guerra, per espandere il potere politico ed economico dello Stato, senza prendere in seria considerazione la sua responsabilità nei confronti della vita di tutti i suoi membri. Oppure, pensiamo a un genitore che decida di trasferire la sua famiglia in un altro Paese, al fine di migliorarne la condizione economica, senza prendere in seria considerazione quello che gli altri membri pensano, sentono, o devono sacrificare: legami amicali, parentali, territoriali, etc. In termini molto generali possiamo riconoscere come il bene del collettivo non può mai essere autenticamente tale, se non comprende in qualche modo anche il bene dei suoi membri costituenti. Al tempo stesso, se la responsabilità primaria delle parti costituenti deve essere quella collettiva nei confronti del loro intero di appartenenza, allora non dovrebbero esserci interessi di parte che prescindano dagli interessi collettivi. Più ci troviamo in un intero complesso, composto da parti costituenti portatrici di interessi di parte diversi, più diventano necessarie soluzioni di compromesso. Per questo motivo, in genere, sembra più facile che una felice armonizzazione tra gli interessi collettivi e quelli di parte si realizzi nei contesti comunitari. Non a caso essi si caratterizzano, in genere, per una solidarietà più inclusiva ed equamente ripartita.

¹⁵⁶ Per questo motivo, fondare un soggetto collettivo, la cui esistenza e identità richiedono una violazione dei diritti fondamentali dei suoi membri, equivale a porre in essere, fin da principio, una insolubile condizione aporetica. Significa cioè porre chi governa in una condizione inemendabile di colpa e chi è governato in una condizione costante di violazione e di vulnerabilità.

2.12.4. *Stratificazione della responsabilità sociale diretta*

Poiché esistono diverse tipologie essenziali di rapporti sociali di collegamento vincolanti e poiché esiste un nesso essenziale tra vincolo sociale e senso di responsabilità sociale diretta, allora ritengo che vi siano ragioni sufficienti per sostenere la seguente tesi: *a ogni diversa tipologia di vincolo sociale corrisponde un diverso tipo di responsabilità sociale (diretta), che si differenzia dagli altri perché ha una propria specifica dinamica orizzontale e una propria specifica dimensione verticale.* Vediamo allora nello specifico, come questa tesi si declina nelle diverse tipologie di vincolo.

(i) *Vincoli intenzionali di tipo interpersonale*

Dai vincoli interpersonali dipende un senso di responsabilità che pone al centro l'altra persona, il suo benessere, la sua custodia, la sua cura, etc. Un esempio lo troviamo nel senso di responsabilità diretta che si può nutrire nei confronti di un figlio, di un partner, o di un amico. Il dinamismo orizzontale di questa tipologia di vincolo appare determinato dai rapporti di collegamento interpersonali tra le persone, mentre la dimensione verticale corrisponde alla loro condizione di non-indipendenza, in relazione alla forma di vita o di *agency* che le unisce. Tuttavia, almeno in linea generale, *nei legami interpersonali il nucleo centrale del vincolo non è il gruppo, ma le persone che lo costituiscono e la qualità delle loro relazioni.* I contesti comunitari si caratterizzano come tali perché fondati su persone che decidono di destinarsi reciprocamente atti di cura, attenzione, affetto, sentimento, etc. Di conseguenza, vige tendenzialmente una sorta di gerarchia che subordina il vincolo verticale al vincolo orizzontale. Ciò che le parti fanno per mantenere insieme il soggetto collettivo ha principalmente come scopo il bene degli altri membri del gruppo e non primariamente la conservazione dell'intero in quanto tale. Quest'ultimo ha infatti valore perché è composto proprio da quelle persone. A mio parere è precisamente questa *la caratteristica essenziale e la differenza ontologica di una comunità.* Non di meno, le due dimensioni della responsabilità collettiva rimangono sempre interconnesse e si alimentano a vicenda.

(ii) *Vincoli intenzionali di tipo sociale e socio-istituzionale*

Dai vincoli sociali e socio-istituzionali dipende un senso di responsabilità che la persona acquisisce e nutre, prima di tutto, in base alle diverse forme di patto sociale di cui essa diventa parte costituente (la propria azienda, la propria associazione, etc.). Poiché tali patti sono tutti inseriti nella tessitura normativa dell'intero socio-istituzionale (ad es. lo Stato), allora la responsabilità diretta determinata dal proprio *joint commitment* si configura anche come *responsabilità indiretta* verso l'intera collettività.

Questo tipo di responsabilità appare essenzialmente motivato dal proprio ruolo sociale, ma diventa potenzialmente estendibile al di là di questo, in forza della trama di vincoli normativi che, da un lato lo eccedono, dall'altro lo rendono possibile¹⁵⁷. Questa potenziale responsabilità indiretta a più ampio raggio si manifesta, ad esempio, quando una persona non dedica tempo e risorse alla propria professione solo per interessi privati, ma anche per il bene dell'intera collettività¹⁵⁸. Definisco questo tipo di responsabilità allargata come *indiretta*, ma non la considero per questo secondaria, o accessoria. Infatti l'appartenenza alla collettività rimane sempre l'aspetto prioritario e fondamentale, che rende possibile ogni tipo di ruolo specifico.

Di conseguenza, la persona che detiene un certo ruolo sociale risulta essere portatrice di tre livelli di responsabilità interconnessi tra loro: quello *orizzontale* nei confronti delle altre parti costituenti del suo intero di appartenenza (ad es. la responsabilità del carabiniere verso i suoi colleghi); quello *verticale-diretto* verso l'intero stesso (ad es. l'Arma); infine, quello *verticale-indiretto* verso l'intera collettività (ad es. lo Stato, con tutte le sue parti costituenti e sotto-parti co-costituenti). A livello sociale si ribalta il dinamismo e la gerarchia delle responsabilità, rispetto alla dimensione dei rapporti interpersonali: *i vincoli orizzontali risultano funzionali e subordinati ai vincoli verticali particolari, che a loro volta sono tutti congiuntamente subordinati verticalmente all'intero*. Quello che il medico, il docente, o l'operaio, devono fare, tanto nei confronti delle altre parti costituenti del loro intero specifico (i colleghi), quanto

¹⁵⁷ I ruoli sociali sono una manifestazione del livello di integrazione della persona, perché indicano chiaramente il fatto che questa è inserita in una trama normativa di vincoli di non-indipendenza, come quelli propri dei *patti sociali*. Tuttavia il ruolo sociale non sembra sufficiente. Infatti la persona può trovarsi nella condizione sfavorevole di svolgere il proprio ruolo, rimanendo ai margini della propria organizzazione. Il ruolo rimane una prova di appartenenza fittizia, se l'intero che lo istituisce non integra a tutti gli effetti la persona nella trama dei rapporti con le altre parti costituenti (vincoli orizzontali) e non valorizza in modo adeguato la sua funzione, in seno all'unità delle azioni congiunte del collettivo (vincolo verticale). Il noto fenomeno del *mobbing* professionale rappresenta un chiaro esempio di come il ruolo o la funzione di una persona non integrata possano diventare un vero e proprio ambito di esilio e di marginalizzazione. Quando l'intero sociale emargina uno dei suoi membri, in genere le altre parti costituenti tendono a non opporsi, o addirittura a rafforzare questo processo, proprio perché esse si trovano, a loro volta, in un rapporto di dipendenza verticale e gerarchica con l'intero che dovrebbero mettere in discussione. Quando una parte dell'intero si permette di emarginarne un'altra, allora l'intero dovrebbe sanzionare pesantemente questo comportamento, perché esso rappresenta una violazione nei confronti di tutto il collettivo.

¹⁵⁸ Alcuni esempi: il medico curante, che si rende disponibile oltre il suo orario di lavoro, mostrando un'attenzione particolare a tutte le situazioni che lo interpellano; il rappresentante delle forze dell'ordine, che si espone a rischi non specificatamente richiesti dalla sua funzione, per garantire l'ordine pubblico; il politico che dedica tutta la sua vita alla costruzione di una società migliore.

nei confronti dei fruitori esterni del servizio (pazienti, alunni, clienti), deve essere fatto nell'interesse del proprio intero specifico (l'ospedale, l'Istituto scolastico, l'azienda), avendo sempre come punto di riferimento primario e fondamentale l'interesse dell'intera collettività. In questo rapporto di subordinazione, l'interesse dell'intero particolare (ad es. l'Arma) non può andare contro la responsabilità collettiva (ad es. la responsabilità che il carabiniere ha verso lo Stato come cittadino). Il nucleo di questo particolare senso di responsabilità non è più il singolo, in prima persona, o l'altro, in quanto persona specifica e speciale, ma *il collettivo nella sua interezza*. A questo senso di responsabilità si risponde allora con atti sociali che pongono al centro il bene e il buon funzionamento dell'intero. Quest'ultimo ha infatti un valore proprio (qualità emergente di tipo assiologico), indipendente dalle persone che di volta in volta lo abitano, o lo compongono. A mio parere è precisamente questa *la caratteristica essenziale e la differenza ontologica di un'organizzazione sociale, particolare o complessiva che sia*.

Queste distinzioni essenziali, che differenziano le diverse tipologie di responsabilità, non escludono il fatto che esse siano sovrapponibili e che spesso si trovino intrinsecamente connesse tra loro in seno a un'unica trama. Certe comunità, ad esempio, vengono contaminate da esigenze organizzative che, almeno in parte, possono mettere in primo piano l'intero, rispetto alle singole parti. Questa contaminazione diventa per altro la risorsa che consente alla comunità di sopravvivere al di là delle persone che l'hanno fondata. Al contrario, certe organizzazioni possono essere contaminate da una dimensione comunitaria. Ciò avviene quando il loro vincolo fondazionale consente, a volte promuove, anche il dispiegamento di legami interpersonali tra le sue parti costituenti ¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Nell'acuta visione sociale e imprenditoriale di Olivetti (2014a, 2014b, 2014c, 2015) c'è proprio questa intuizione: un'organizzazione sociale può diventare un vero e proprio luogo di crescita personale e un ventre fecondo di autentiche relazioni umane, nella misura in cui si lascia uno spazio strutturale alla dimensione della comunità. Non si tratta cioè solo della circostanza fortuita che tra le persone nascano buoni rapporti umani. Questo può accadere sempre e ovunque. Si tratta piuttosto di innestare nei processi produttivi e nei vincoli che li strutturano dinamiche di solidarietà condivisa, in cui ciascuno non si senta più un ingranaggio dell'organizzazione, ma un essere umano accolto, valorizzato e custodito. L'imprenditore illuminato sa bene che di questa conversione non ne giovano solo i singoli lavoratori, ma anche l'organizzazione nel suo insieme. La visione di Olivetti non sembra tuttavia in alcun modo mossa da considerazioni utilitaristiche. Il suo progetto di costruire una comunità in seno ai processi produttivi nasce da una esigenza assiologica: *porre al centro la persona*. Nella visione di Olivetti l'impresa non ha solo una responsabilità sociale verso la collettività (offrire buoni prodotti, creare posti di lavoro, etc.), ma ha anche una responsabilità morale, che le impone di valorizzare ogni sua parte costituente nell'interezza e nella ricchezza del suo essere personale. Solo così le filiere di produzione, distribuzione e commercializzazione, possono diventare presidi di giustizia sociale. Le strutture normative che non si radicano nel principio inviolabile della solidarietà creano invece contesti

Inoltre, tutti i tipi di responsabilità possono intrecciarsi in modo armonico, o conflittuale, con altri ordini di obbligazioni, come quello istituito dai vincoli morali che orientano l'esistenza dei singoli membri. Nella fortuita circostanza in cui vi sia un accordo armonioso, l'uno rafforza l'altro. Nell'opposta circostanza si possono generare vere e proprie situazioni critiche.

La situazione ottimale sarebbe quella in cui la responsabilità morale alimenta la responsabilità collettiva ed entrambe trovano nella responsabilità diretta il loro modo specifico di applicazione e in quella interpersonale un'ulteriore fonte di potenziamento. Avremmo allora tutte le condizioni essenziali per il più alto grado di partecipazione alla vita del collettivo nella sua interezza. Avremmo di conseguenza la condizione ottimale per il compimento del *più alto grado di integrazione sociale*. Tutto ciò non corrisponde a una creazione arbitraria del soggetto, o al frutto di circostanze storicamente accidentali, ma esprime un'esperienza essenziale che trova il suo fondamento oggettivo e la sua consistenza reale nella trama ontologico-normativa che struttura il mondo della vita sociale.

Sintetizzo le forme essenziali di responsabilità nella tabella seguente.

inospitali, in cui le persone vengono ridotte a meri portatori di competenze, o a strumenti di produzione. Quella di Olivetti oggi ci appare come una visione sociale che ha tratti profetici. Nel senso comune più diffuso e grossolano lo sguardo profetico appare come qualcosa di magico e misterioso. In realtà esso germina in un certo modo di vivere le proprie esperienze, avendo come stile l'attenzione di colui che osserva e come scopo il bene di colui che cura. Conservando una costante apertura di mente e di cuore, diventa a volte possibile comprendere non solo ciò che sta accadendo, ma anche ciò che potrà avvenire in seguito. Olivetti è stato un uomo che ha maturato questo tipo di intelligenza, proprio a partire dal suo ruolo di imprenditore. In *Prime esperienze in una fabbrica* (2014b) egli afferma: "Conoscevo la monotonia terribile e il peso dei gesti ripetuti all'infinito davanti a un trapano o a una pressa, e sapevo che era necessario togliere l'uomo da questa degradante schiavitù" (p. 13). La sua passione per la giustizia e il suo impegno per migliorare la vita delle persone nelle fabbriche, che al suo tempo erano i luoghi simbolo della spersonalizzazione e della vita sottratta alla sua sacralità, ci mostrano che non esistono processi storici irreversibili, o compartimenti del mondo della vita in cui non è possibile esigere e promuovere una migliore qualità dell'esistenza umana. Olivetti ci mostra prima di tutto come pensare il rinnovamento: avendo una visione intelligente della realtà, come articolazione complessa di diverse dimensioni. Non ci sono i luoghi di lavoro da una parte e i luoghi della vita privata dall'altro, ma un unico mondo della vita in cui tutti gli ambienti si compenetrano. Non c'è il tempo dell'occupazione opposto al tempo del riposo e della cura di sé, ma *un'unica esistenza* in cui ogni dimensione diventa un momento significativo. Non c'è l'individuo che svolge una professione e la persona che vive a parte la sua vita, ma *un unico essere umano* che decide di sé e del suo destino in tutto ciò che compie. Infine egli ci mostra anche come compiere il rinnovamento: attuando pratiche concrete che promuovano il bene collettivo, attraverso la cura del bene di ogni singola persona. *Non c'è bene comune se non quello costruito sulla difesa del valore e della dignità inviolabile di ogni singolo essere umano.* Egli afferma (2014a): "Cos'è questa fabbrica comunitaria? È un luogo di lavoro dove alberga la giustizia, ove domina il progresso, dove si fa luce la bellezza, nei dintorni della quale l'amore, la carità, la tolleranza sono nomi e voci non prive di senso" (p. 19).

TIPO	RESPONSABILITÀ INDIVIDUALE		RESPONSABILITÀ COLLETTIVA	
	PORTATORE	CORRELATO	PORTATORE	CORRELATO
Morale	Io	Il valore individuale che <i>mi</i> interPELLA.	Noi	Il valore collettivo che <i>ci</i> interPELLA.
Esistenziale	Io	Il fine individuale che ho scelto.	Noi	Il fine collettivo che <i>ci</i> unisce, <i>ci</i> motiva e <i>ci</i> vincola.
Pratica	Io	Il progetto individuale che ho deciso di realizzare.	Noi	Il progetto collettivo che dobbiamo e/o vogliamo realizzare.
Interpersonale	Io	Il bene della persona a cui sono legato ¹⁶⁰ .	Noi	Il legame che <i>ci</i> unisce e il connesso bene di ognuno di <i>noi</i> .
Sociale-diretta	Io	Il <i>mio</i> dovere specifico, connesso al <i>mio</i> ruolo sociale.	Noi	Il <i>nostro</i> dovere specifico, connesso al <i>nostro</i> ruolo sociale.
Sociale-collettiva	Io	Il bene del collettivo a cui <i>appartengo</i> come membro.	Noi	Il bene del collettivo a cui <i>apparteniamo</i> come membri ¹⁶¹ .

¹⁶⁰ In questa tabella uso il termine *bene* nel senso più generico possibile. Per una persona può essere la sua salute, la sua felicità, la sua serenità, etc. Per un collettivo può essere il suo benessere, la sua unità, la sua espansione, etc. Ovviamente, anche in questo caso, le diverse tipologie di responsabilità, tanto individuale, quanto collettiva, possono intrecciarsi tra loro in modo anche molto profondo. A seconda dell'identità fondazionale di un intero, che dipende essenzialmente dal tipo di vincolo che lo fonda, le diverse tipologie di responsabilità collettiva possono trovarsi in diversi ordini gerarchici. Al vertice di tutto troviamo quel valore, o scopo, o progetto, per cui l'intero è stato costituito e che determina essenzialmente la sua ragion d'essere.

¹⁶¹ Scheler ([1916] 2013) distingue tra responsabilità propria della *persona collettiva*, della *comunità di vita* e della *società*. La prima appare come una responsabilità reciproca e individualizzante, che si configura come solidarietà. La seconda appare come una responsabilità generica, che si configura come responsabilità di rappresentanza, mentre la terza è la responsabilità individuale. Nella mia proposta invece è la comunità di vita ad essere essenzialmente contraddistinta dalla solidarietà, mentre nella società si dischiude una responsabilità collettiva di cui è portatore l'insieme delle parti costituenti, appartenenti ai diversi soggetti collettivi che stratificano il contesto socio-territoriale. In quest'ultima forma di responsabilità non prevale essenzialmente la solidarietà reciproca, ma il bene della collettività nel suo insieme (anche se ciò non esclude affatto forme di solidarietà sociali tra le parti). La nozione scheleriana di *persona collettiva* resta un'interessante visione, che tuttavia pone problemi ontologici di non facile risoluzione. Il punto è coglierne le

In ordine al tema dell'integrazione, occorre notare infine che, se esiste un valore proprio dell'intero, la persona viene integrata in esso solo nella misura in cui accoglie tale valore nel proprio ordinamento assiologico. Se esiste uno scopo dell'intero, la persona viene integrata solo se lo condivide, orientando verso di esso parte dei suoi atti sociali ed evitando invece quelle azioni che lo ostacolano. Se esiste un progetto dell'intero, la persona viene integrata solo se può e sceglie effettivamente di partecipare alla sua realizzazione. Se esistono legami interpersonali che fondano un intero comunitario, la persona viene integrata solo se può farne autenticamente parte. Diventando cioè custode del bene dell'altro e, al tempo stesso, destinataria della sua cura. Solo così si diventa *davvero* parti costituenti di un intero sociale, cioè *membri autenticamente appartenenti e significativamente partecipanti*¹⁶².

2.13. ONTOLOGIA QUALITATIVA DEI VINCOLI SOCIALI

Dopo aver definito che cosa sono i vincoli sociali, è giunto il tempo di fare un passo oltre, rispondendo all'ultima, ma non meno importante questione: *che cos'è un buon vincolo sociale?* La risposta a questa domanda assume una rilevanza fondamentale per questo lavoro, perché marca la distanza e la differenza tra un'inclusione sociale spersonalizzante e un'integrazione sociale a dimensione di *persona*. All'ontologia qualitativa dei vincoli sociali è cioè intrinsecamente connessa l'ontologia qualitativa dei processi di integrazione sociale, a cui è dedicata la terza ed ultima parte

caratteristiche essenziali, senza cadere nell'errore di sostanzializzare il collettivo, trasformandolo in una sorta di persona metafisica. Qualcosa di simile lo possiamo scorgere nelle comunità di matrice assiologica, raccolte intorno alla condivisione di un certo sistema di valori e capaci di compiere atti collettivi assiologicamente motivati.

¹⁶² Viceversa, dobbiamo per lo meno osservare che non tutte le azioni che dipendono da un senso di responsabilità sociale diretta indicano una buona integrazione, così come non sempre un forte senso di responsabilità esprime valori autentici, come la giustizia, o il bene comune. Nel primo caso, prendiamo come esempio il membro di una setta. Il rapporto di forte dipendenza richiesto dal suo gruppo particolare può indurre il soggetto al radicalismo, fino al punto di violare tutti gli altri tipi di vincoli sociali che lo impegnano con altre persone, come membro della società e come cittadino dello Stato. Questo esempio ci presenta la situazione di un'inclusione che penalizza l'integrazione sociale nella sua estensione più articolata e complessa. Nel secondo caso, prendiamo l'esempio di un funzionario della Germania nazista, come Eichmann, il quale ha indubbiamente svolto con estrema dedizione il suo compito, benché questo fosse l'espressione di un progetto politico disumano. La sua radicale integrazione nel regime diventa l'espressione di una fagocitazione sociale della persona, da parte di un apparato orientato a scopi e progetti alienati e alienanti. Proprio questo lato oscuro dell'appartenenza e della partecipazione sociale ci conduce direttamente alla questione qualitativa dei vincoli sociali, con la quale si chiude questa seconda parte.

di questo lavoro. Avendo già chiarito l'ordine gerarchico di un'ontologia sociale qualitativa nel paragrafo dedicato alla fenomenologia eidetica del normativo – ovvero che *il dover essere di una norma viene essenzialmente determinato dal dover essere del suo destinatario in relazione al dover essere del suo contesto di applicazione* – il primo passo per rispondere alla nostra domanda qualitativa consiste nel definire ontologicamente il soggetto dell'integrazione.

2.13.1. *Il soggetto personale dell'integrazione sociale*

Quale che sia la situazione di vita, o il tipo di relazione in cui un essere umano si trova coinvolto, questi non si riduce mai a una mera soggettività, ma è sempre un *essere personale, incarnato in una corporeità e tendenzialmente proteso a esprimere la propria unicità individuale attraverso le sue prese di posizione (atti intenzionali)*.

Per comprendere meglio di *chi* stiamo parlando, è fenomenologicamente auspicabile prendere sempre le mosse dall'esperienza, in particolare dalle modalità con cui ciascuno di noi si manifesta intenzionalmente agli altri e a sé stesso¹⁶³. Il primo passo può essere allora quello di destrutturare alcuni postulati teorici che non prendono le mosse da un autentico confronto con l'esperienza e sembrano piuttosto determinati dalla scelta di modelli teorici privi di un adeguato fondamento *in rebus*.

(i) *Il soggetto dell'integrazione non è un mero individuo*

Qualsiasi scienza umana che formula le sue teorie sul concetto riduttivo di individuo rischia di compromettere pesantemente il risultato delle sue analisi. Certamente ogni essere umano coincide essenzialmente con un individuo, ma non è solo questo. Si tratta infatti di un'individualità aperta sul mondo, attraverso una concatenazione continua di atti e di azioni che

¹⁶³ Sulla scia metodologica tipica di Husserl, anche altri pensatori di orientamento fenomenologico hanno scelto come traiettoria di investigazione un percorso simile, che prende le mosse dalle forme primarie di conoscenza diretta dell'altro, partendo dalla dimensione basilare degli atti empatici, per arrivare poi a tutte le altre forme più complesse e articolate di interazione sociale. Schütz ([1932] 1974), ad esempio, sviluppa la sua intera fenomenologia del mondo sociale proprio a partire da un'approfondita analisi dei rapporti faccia a faccia tra persone in carne ed ossa. Da questa prima forma di relazione, che occupa un posto basilare nell'intera strutturazione del mondo sociale, si dipanano poi tutte le altre forme essenziali di relazione che caratterizzano le varie stratificazioni del mondo sociale. La traiettoria di Schütz è molto chiara ed è, almeno in parte, affine a quella che ispira questo lavoro. Più i rapporti tra le persone si distanziano dalla dimensione delle relazioni in carne ed ossa, più essi assumono una caratterizzazione standardizzante e impersonale. La dimensione più stereotipata delle norme non sembra per altro priva di valore, perché consente a persone del tutto estranee (i contemporanei) di vivere in modo fluido e non conflittuale lo stesso mondo della vita.

la mettono in rapporto con la realtà in una pluralità stratificata di correlazioni intenzionali. Riduttivamente assunto, il concetto in questione non identifica un carattere sufficientemente esaustivo, che sia in grado di identificare in modo specifico l'essere umano. Individuo è infatti ogni essere vivente che possiede delle caratteristiche proprie, le quali lo rendono distinguibile da tutti gli altri enti che esso non è. Questa proprietà vale anche per tutti gli altri animali che abitano il pianeta e persino per le forme di vita vegetali. Uno scarafaggio, una pianta di ortiche, uno squalo, etc., sono tutti individui della loro specie. Inoltre, perfino gli oggetti e gli artefatti hanno una sorta di individualità, essendo determinati da un proprio ordine strutturale interno ed essendo distinti da una propria forma specifica. Di conseguenza, ritengo che l'utilizzo di una categoria così generica e ambigua sia adeguato solo per la formulazione di teorie indipendenti dalla specificità dell'essere umano. Tali teorie possono essere interessanti dal punto vista formale, ma appaiono inadeguate nella misura in cui pretendono di spiegare l'ontologia materiale dell'essere umano e del suo mondo della vita¹⁶⁴. Inoltre, il concetto di *individuo* rischia di fondare l'intero costruito argomentativo su un pregiudizio teorico, per cui le scienze umane avrebbero a che fare con un ente, l'essere umano appunto, che sarebbe originariamente un'unità sostanziale chiusa in sé stessa. Questo errore caratterizza molte filosofie sociali, che strutturano la propria teoria sull'astratta convinzione dogmatica che la spiegazione del mondo sociale consista fondamental-

¹⁶⁴ Anche Terravecchia (2012) rifiuta di utilizzare il concetto di *individuo*, ma non coglie la ragione essenziale di questa scelta. Egli infatti afferma: "Il termine 'individuo' [...] è sufficientemente leggero e chiaro: designa una realtà non ulteriormente scomponibile. Sarebbe un ottimo candidato per sostenere una teoria del legame, se non fosse che un lungo utilizzo nel senso di 'individuo umano' tende a portare una precomprensione antropologica poco opportuna [...]. Soprattutto, esso è caro alla tradizione dell'individualismo metodologico" (p. 91). La scelta di scartare il termine e il concetto di *individuo* non risponde quindi all'esigenza fondamentale di strutturare una teoria sociale rigorosamente fondata sulla specificità e differenza ontologica dell'essere umano, ma più semplicemente intende evitare sovrapposizioni con un apparato teorico non compatibile. Del resto, lo stesso afferma poco prima: "Una teoria del legame, infatti, deve poter dare conto anche di società non umane" (p. 91). Dal punto di vista del realismo fenomenologico appare tuttavia problematica una teoria dei legami sociali, che si annuncia come *realista* (fin dal suo titolo), ma che al tempo stesso sviluppa una teoria dei legami indipendente da distinzioni essenziali e quindi irriducibili. Ad esempio, le differenze ontologiche che distinguono i legami sociali dai legami materiali; i vincoli tra esseri umani dai vincoli tra lupi; i legami molecolari dai legami affettivi, etc. In risposta a Terravecchia, il quale sostiene che una "teoria del legame sociale che si poggiasse su 'uomo', o su 'essere umano', avrebbe la potenzialità per essere precisa, ma di sicuro non sarebbe accurata", la fenomenologia esige, a mio parere, di spingersi addirittura oltre, poggiando l'intera analisi ontologico-qualitativa sul carattere personale dell'essere umano. La sfida consiste nel mostrare come il tentativo di rimanere il più possibile fedeli all'esperienza e rispettosi delle differenze essenziali dell'essere umano in quanto persona ci consentano di sviluppare un'analisi ontologicamente più accurata e di fondare, di conseguenza, una prassi sociale qualitativamente più apprezzabile.

mente nel mostrare come entità per loro natura chiuse in sé stesse possano entrare in comunicazione, dando vita a un'organizzazione sociale¹⁶⁵.

(ii) *Il soggetto dell'integrazione non è un mero agente*

Anche la nozione di *agente* chiama in causa un concetto e una caratterizzazione che valgono per molti esseri viventi. Benché l'azione sia fenomenologicamente distinta da vissuti passivi, o da forme di comportamento istintuale, non di meno non possiamo affermare che essa appartenga solo all'essere umano. I primati, ad esempio, sembrano capaci di attuare comportamenti degni di essere riconosciuti come vere e proprie azioni. Inoltre, anche se individuassimo una tipologia di *agency* che ci consentisse di riconoscere come autentico agente solo l'essere umano, tuttavia avremmo ottenuto al massimo una caratteristica distintiva, ma non sufficientemente esauriente. L'essere umano non è infatti solo autore di azioni, perché quest'ultime rientrano in una più ampia e articolata facoltà, che è quella di compiere *atti*. Fenomenologicamente parlando, ogni atto istanzia una presa di posizione intenzionale che pone il soggetto (polo noetico) alla presenza di qualcosa, o di qualcuno (polo noematico)¹⁶⁶. Prima di agire e per poter agire, l'essere umano deve prendere posizione di fronte alla realtà, ponendosi *in prima persona* alla presenza di ciò che lo circonda. Ciò avviene attraverso diverse forme di atto: atti percettivi, atti intuitivi, atti psichici, atti cognitivi, etc. Per questo motivo, se vogliamo individuare il nucleo essenziale della specificità umana, dobbiamo rivolgere la nostra attenzione alla dimensione più ampia e stratificata degli atti intenzionali¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Emblematica appare la filosofia sociale affine alla visione di Hobbes ([1651] 2011), in cui gli esseri umani, pensati a partire da una sorta di non meglio precisata dimensione originaria, non sarebbero solo esseri viventi profondamente individuali, ma addirittura tendenzialmente predisposti al conflitto e alla sopraffazione dell'altro. Gli studi e le sperimentazioni comportamentali più moderne ci danno un'indicazione esattamente opposta, rivelando una predisposizione ontogenetica dell'essere umano alla cooperazione. Cfr. Warneken, Chen, Tomasello 2006; Warneken, Tomasello 2007; Tomasello *et al.* 2009; Schmidt, Rakoczy, Tomasello 2012; Warneken, Gräfenhain, Tomasello 2012.

¹⁶⁶ Diversamente dalla concezione fenomenologica dell'intenzionalità (cfr. nt. 15), per la maggior parte degli autori che animano il dibattito contemporaneo, la nozione di *intenzionalità* non viene intesa come struttura fondamentale della correlazione coscienza mondo. In Searle, per esempio, essa corrisponde più semplicemente all'intenzione, intesa come atto cognitivo-conativo fondato su un insieme di credenze, idee, emozioni, etc. Questa soggettivazione psicologista della nozione di *intenzionalità* non consente di individuare il nesso essenziale tra il posizionamento ontologico del soggetto e le forme fondamentali del suo dinamismo coscienziale.

¹⁶⁷ Non risolve il problema nemmeno il sintagma *agente sociale*, che Terravecchia (2012) sceglie come miglior candidato per una teoria realistica dei legami sociali (pp. 99-103). Agenti sociali sono ad esempio anche i primati, ma non appartiene in alcun modo a questa specie la capacità di istituire certi tipi di vincoli, come quelli morali, o istituzionali. Ciò non dipende solo dal fatto che l'essere umano è più intelligente, ma ancor prima dal fatto che esso possiede una stratificazione più ampia e variegata di facoltà noetiche, che gli consentono di cogliere salienze qualitative sconosciute agli altri esseri viventi. Del

(iii) *Il soggetto dell'integrazione non è un essere sociale*

Ancora, non sono fenomenologicamente soddisfacenti nemmeno il sintagma di matrice aristotelica *essere sociale*, o la sua declinazione di stampo evolucionista, *animale sociale*. L'essere umano è certamente tanto una forma particolare di ente, quanto un esemplare di un tipo particolare di specie animale, tuttavia nessuno dei due termini antecedenti all'aggettivo qualificativo *sociale*, cioè *essere* e *animale*, coglie il suo carattere essenziale, specificatamente distinguente. Ancora una volta basta notare che anche le api, i lupi e i primati sono esseri e sono animali che vivono in gruppo, basando la loro sopravvivenza su una forma istintuale di aggregazione cooperativa. Il posizionamento sociale dell'essere umano appare tuttavia molto più stratificato e variegato. Le motivazioni più basilari, facenti capo a esigenze primarie di sopravvivenza, spesso non svolgono alcun ruolo in relazione ai vincoli sociali che lo coinvolgono. Scopii assiologici, politici, artistici, esistenziali, spirituali, sono tutti potenziali motivi per la costituzione di strutture collettive emergenti, che solo l'essere umano può realizzare. La specificità di questi correlati intenzionali appare nella loro eccedenza rispetto alle circostanze immanenti del qui ed ora, come la risoluzione pratica di bisogni vitali impellenti, la difesa del proprio *habitat* circoscritto, etc. Ancora una volta, tutto ciò diventa possibile perché l'essere umano, attraverso la sua ampia e variegata apertura intenzionale nei confronti della realtà, si configura come il potenziale correlato noetico di un mondo che va ben al di là della mera dimensione materiale. *Questi allora non corrisponde né specificatamente a un animale, né semplicemente a un essere, ma a un mondo di correlazioni intenzionali incarnate in una corporeità senziente.*

(iv) *Il soggetto dell'integrazione non è un mero homo x*

Infine, non possiamo trascurare la tendenza a imbrigliare l'essere umano in formule che appaiono estremamente riduttive e che diventano spesso il fondamento per costruire mastodontiche impalcature teoretiche senza fondamento *in rebus*. Il problema non è solo teorico, ma può essere anche etico-pratico, quando la scollatura con la realtà giustifica prassi che hanno ricadute deleterie sulla vita delle persone. Ne troviamo un esempio nella

resto la stessa definizione che offre Terravecchia presuppone questa dimensione primaria, senza la quale non ci sarebbe *agency* sociale. Egli afferma: "Un agente a si può qualificare come sociale se e solo se gli si possono attribuire le seguenti capacità: (4) a è capace di distinguere un agente dall'ambiente. (5) a è capace di distinguere un agente da altri agenti. (6) a è capace di agire secondo un'intenzionalità collettiva" (p. 100). Che cosa sono queste *capacità* propedeutiche e antecedenti all'agire sociale, se non prese di posizione di fronte all'ambiente circostante, le quali pongono colui che compie l'atto in presenza di un agente sociale diverso dagli altri? E l'intenzionalità collettiva, non è forse dipendente dal fatto che l'essere umano è in grado di prendere posizione di fronte a certi eventi di interesse collettivo, come parte di questo?

formula paradigmatica di *homo oeconomicus*, che è stata spesso assunta in modo indebito da un certo pensiero socio-economico, per legittimare la formulazione di teorie estremamente riduttive e non fedeli al dato. Faccio riferimento a superficiali e ideologiche appropriazioni di stampo liberista, le quali postulano il principio per cui l'essere umano non sarebbe altro che un essere razionale primariamente incline a valutare le situazioni in modo da ottenere sempre il massimo profitto possibile. Molto è stato scritto su questo e molte sono state le critiche mosse nei confronti di questo paradigma e dei suoi fraintendimenti, i quali, nel frattempo, hanno però contribuito a diffondere un'idea semplicistica, che ha condizionato molte menti e molte teorie socio-economiche¹⁶⁸. Anche se quest'ultime non avrebbero propriamente lo scopo di definire in modo esaustivo la natura dell'essere umano, esse mirano a legittimare la formalizzazione di modelli sociali, economici e politici, che possono condizionare le strutture normative emergenti all'interno delle quali le persone vivono, lavorano, cooperano, si uniscono e si confrontano.

In alternativa ai suddetti modelli teorici, *il soggetto dell'integrazione sociale* (così come dell'economia e di ogni altra forma di rapporto sociale) *deve*, a mio parere, *essere inteso e investigato come un intero di corporeità senziente, interiorità psichica e coscienza di alto livello (mente), capace di orientare la propria vita (auto-poiesi esistenziale) attraverso una concatenazione continua di atti intenzionali, che hanno sempre, almeno in parte, una motivazione personale, o un sistema di motivazioni personali* (valori, scopi, progetti, affetti, sentimenti, desideri, appetiti, etc.). Definisco appunto un simile soggetto con il termine di *persona*¹⁶⁹. L'aggettivo *personale* definisce una modalità specifica di vivere, che sembra propria solo di quei soggetti che sono capaci di *prendere posizione* di fronte alla realtà, non solo per soddisfare esigenze corporee e materiali, ma anche per trovare un proprio orientamento esistenziale¹⁷⁰. Il compimento di atti intenzionali non è solo

¹⁶⁸ Cfr. Caruso 2012.

¹⁶⁹ È di tutta evidenza che ogni essere umano è un individuo, un soggetto agente e un essere ontogeneticamente aperto all'altro e alla socialità. Tuttavia la persona non è mai tale, solo in base a una di queste caratterizzazioni. Singolarmente prese, esse non sono quindi a mio parere adeguate a fondare una qualsiasi proposta teorica che ambisca a orientare la prassi umana.

¹⁷⁰ Utilizzo sempre il concetto di *corporeità* nell'accezione husserliana di *Leib* (Husserl [1913-1928] 2002c), cioè di corporeità senziente caratterizzata da un'intrinseca connessione psico-fisica. In questa corporeità emerge anche il livello superiore della coscienza, che possiamo identificare con la mente. Si tratta sempre di una mente incarnata, profondamente interconnessa con l'esperienza corporea, con la sua sensibilità emotiva, con le sue capacità cinestetiche, etc. Utilizzo sempre il concetto di atto nell'accezione fenomenologica, che lo intende come *presa di posizione* di fronte alla realtà, come correlazione intenzionale nei confronti di una realtà che non assorbe l'essere umano, ma lo pone in presenza di un dato oggettuale, interpellandolo. Su questo tema, cfr. Scheler 1916; De Monticelli 1998, 2009; Mulligan 2000, 2016; De Monticelli, Conni 2008; De Vecchi 2010, 2020b.

una capacità adattiva, ma una vera e propria disposizione fondamentale orientata all'*autodeterminazione* della propria identità. Essa appare talmente radicata nella natura umana, da rendere tutti concordi sul fatto che la libertà sia un'esigenza insopprimibile dell'essere umano¹⁷¹. Allo stesso modo, dove esiste una persona emerge sempre un certo ordine di riferimenti assiologici che la motivano. L'essere personale non è, in altre parole, né un mero ordine di caratterizzazioni ontologiche, né un mero ordine di correlazioni assiologico-intenzionali. Esso è piuttosto una combinazione di entrambe, cioè un *essere di valore*, in cui le caratterizzazioni ontologiche si intersecano con il suo orientamento assiologico¹⁷².

Andando per gradi, sottolineo alcune caratteristiche fondamentali dell'essere personale, quelle che ritengo sufficienti per poter tracciare anche una definizione qualitativa dei vincoli sociali e dell'integrazione ad essi connessa.

- Anzitutto ogni persona corrisponde a un preciso e distinto essere umano in carne ed ossa, che deve essere riconosciuto come *un intero di corporeità senziente, interiorità psichica e mente*. La persona umana può esistere come tale solo in quanto *intenzionalità incarnata in una soggettività in cui corpo, psiche e mente si compenetrano, si alimentano e si condizionano vicendevolmente*. Non c'è dualismo tra queste dimensioni, ma solo una buona o problematica integrazione delle parti. Dove esiste una corporeità senziente come quella umana, esiste anche una sensibilità articolata e complessa. Dove esiste una sensibilità articolata e complessa, esiste anche una profondità psichica, in cui le salienze qualitative dell'essere si fanno sentire. Dove esiste una profondità psichica e con essa la capacità di sentire salienze qualitative (il bene, al di là di ciò che è buono; il male, al di là di ciò che non è buono), emerge anche una coscienza assiologica. Dove emerge una coscienza assiologica, matura anche un'intelligenza estetica. Essa non si riduce all'elaborazione cognitiva di dati, ma è anche la facoltà di rielaborare l'esperienza in chiave assiologica ed esistenziale. Non sussiste allora una scissione tra esperienza corporea da un lato, con i suoi vissuti psico-fisici, e vita della mente dall'altro, con le sue credenze, speranze, idee, progetti, timori, dubbi, etc. Tutto si intreccia e tutto si alimenta. Alla soggettività corporea va riconosciuto un valore primario in ordine alla possibilità che la persona esista. Alla dimensione più alta della coscienza va riconosciuto invece un ruolo primario (ma non esclusivo) nel processo di maturazione dell'identità personale.

¹⁷¹ Non mi sembra qui importante notare il fatto che vi siano molteplici teorie su cosa sia la libertà, il libero arbitrio, l'indipendenza, etc. Non importa nemmeno che queste teorie siano spesso superficiali e banali, essendo prive di un fondamento rigoroso. Qui non mi sembra nemmeno rilevante il fatto che vi siano molti individui che, pur riconoscendone l'universale esigenza, tuttavia non rispettano la libertà altrui. Essa resta un dato intenzionale universale, con cui ogni tipo di teoria e ogni tipo di prassi devono fare i conti.

¹⁷² Cfr. Hartmann [1926] 1969, p. 248.

- Il punto precedente non basta tuttavia a spiegare il percorso di attualizzazione auto-poietica, attraverso il quale emerge l'essere personale potenzialmente fungente in ogni soggettività umana, fin dalla sua nascita¹⁷³. La persona, come sostiene Scheler (1913, 1916), prende 'forma', o se preferiamo emerge nella progressiva definizione del suo stile, del suo mondo e del suo *ordine del cuore*, attraverso i suoi atti intenzionali¹⁷⁴. L'essere umano si dimostra capace di compiere atti a diversi livelli e in diversi modi. Esistono atti corporei, come quelli percettivi e sensoriali; atti psico-fisici, come quelli emotivi; atti psico-mentali, come quelli sentimentali; atti cognitivi, come l'elaborazione di una norma; atti immaginativi, come la proiezione di un desiderio, etc. L'atto si distingue fenomenologicamente da altre tipologie di vissuti, perché esso non coincide semplicemente con un'esperienza passiva, ma configura una *risposta in prima persona* agli stimoli dell'ambiente circostante¹⁷⁵. Questa capacità

¹⁷³ In questo caso la mia concezione dell'essere personale rimanda alla teoria aristotelica di atto e potenza e alla loro relazione teleologica. Non solo ritengo che la soggettività umana sia teleologicamente protesa a sviluppare un proprio modo personale di abitare il mondo, ma affermo anche che tale esigenza appare così intrinsecamente radicata in essa, che (i) non è possibile che ciò non avvenga e che (ii) se si provasse in qualche modo, per forza violento, a sradicarla, l'essere umano non potrebbe più sopravvivere come tale. Per altro, poiché ogni percorso di auto-poiesi è unico e irripetibile, la teleologia dell'essere umano in quanto persona si configura come una *teleologia aperta*, il cui esito finale non sembra in alcun modo prevedibile o predeterminabile. Inoltre, vi sono dimensioni della coscienza che rimangono inaccessibili, tanto alla persona che le incarna, quanto agli altri che la circondano. L'essere personale non è quindi integralmente manipolabile, né auto-poieticamente, né, tanto meno, etero-poieticamente. La straordinaria unicità della persona umana annuncia a sé stessa e agli altri una dimensione inattuabile di sacralità che marca la soglia di un *mistero* irriducibile.

¹⁷⁴ De Monticelli (2009) sintetizza la sua tesi come segue: "(A) Essere una persona è emergere sui propri stati mediante i propri atti. (S) Una persona è un soggetto d'atti. (G) Gli atti costitutivi di una vita personale si dispongono in una gerarchia di atti di base e atti liberi. (L) C'è una sottoclasse di atti richiesti per l'emergere di una identità personale, ed è la classe degli atti liberi" (p. 188). Il punto più interessante per questa ricerca è il quarto, il quale non solo raccoglie in sé i precedenti, ma ci offre il parametro ontologico qualitativo per sondare l'adeguatezza di qualsiasi possibile processo di integrazione sociale in relazione al dover essere di ogni membro-persona. Nella misura in cui l'appartenenza e la partecipazione sociale consentono all'essere umano di prendere posizione liberamente, pur nei limiti essenziali alla costituzione dei vincoli, più la tessitura dei doveri e dei diritti sociali consente l'emergenza e la fioritura delle identità personali. Se allora, da un lato la *comunità di vita* offre al soggetto le condizioni preliminari per la fioritura primaria della sua personalità (stratificazioni primarie di senso, sensibilità, modelli comportamentali, etc.), dall'altro essa diventa anche la condizione per ciò che De Monticelli definisce come *individuazione secondaria* (pp. 319 ss.). Si tratta appunto dell'emergere di una identità personale di alto livello, in cui giunge a compimento l'*haecceitas* umana (cfr. De Monticelli 1998, 2008, 2009, 2014, 2020a). Grazie alla comunità, ma anche al di là di essa, in un rapporto dialettico tra appartenenza ed eccentricità, tra rispetto dei vincoli sociali di non-indipendenza relativa e inviolabilità dell'indipendenza ontologico-individuale.

¹⁷⁵ Sulla definizione di *atto intenzionale* come risposta personale agli stimoli, appartenente alla dimensione del *sentire*, cfr. De Monticelli 2003.

di essere presente in prima persona non corrisponde semplicemente al fatto di non essere istintivamente assorbito, o impulsivamente condizionato dagli stimoli dell'ambiente circostante. Anche gli animali infatti mostrano capacità di *problem solving*, che permettono loro di sfruttare certi tipi di esperienze positive, per adattarsi meglio all'ambiente, *nonostante* certe tendenze comportamentali più o meno radicate nella loro specie. Compiere atti in prima persona non significa solo saper prendere momentaneamente le distanze da qualcosa, per poter valutare cosa sia più utile fare. Significa certamente tutto questo, ma anche e soprattutto avere la *capacità di prendere le distanze in modo autocosciente*, cioè essendo presenti presso le cose e al tempo stesso anche presso sé stessi. Questo comporta la possibilità di compiere *atti che rispondono alla realtà esterna in relazione al proprio mondo*, alle proprie credenze, ai propri valori, etc. Negli atti intenzionali di prima persona può così entrare in gioco l'intero essere personale. Ogni situazione può allora mettere alla prova l'intero *ordine del cuore*, ovvero la gerarchia di valori, motivazioni e scopi, che governano l'agire personale, nell'intreccio con l'ordinamento delle conoscenze e delle credenze che fondano la ragione.

- Arriviamo infine al terzo e ultimo punto essenziale per delineare il profilo del nostro attore sociale. Gli atti personali in prima persona non possono essere il mero effetto di un processo causale eteronomo. In ognuno di essi *deve sempre esserci almeno in parte la persona nel suo fungere, come sorgente d'atti propri*. Se ciò non avviene, la dimensione personale langue in una forma di sonnolenza, oppure può essere seriamente compromessa, come in certi casi limite, in cui l'essere umano agisce prevalentemente per automatismi. Troviamo esempi nell'ossessione compulsiva, o in certe forme di contagio psico-fisico, che inducono comportamenti irrazionali¹⁷⁶. Spersonalizzato diventa quell'atto nel quale il soggetto non è più presente a sé stesso, o meglio è presente a un sé svuotato del proprio mondo di riferimenti personali e riempito di contenuti indotti (come quelli di un totalitarismo ideologico). Non rientrando nel dinamismo auto-poietico della persona, questi contenuti indotti non si costituiscono in modo attivamente autodeterminato, attraverso *rapporti di collegamento vincolanti* con la sua sensibilità emotiva; con la sua capacità di rapportarsi autonomamente alla realtà; con l'ordine di credenze maturate nel corso della sua vita; con la scala dei valori che ella ha concepito attraverso il

¹⁷⁶ Alcuni esempi: Eichmann, che ordina con perseveranza lo sterminio di migliaia di persone; il killer, che uccide senza rimorso e in modo seriale una certa tipologia di persone; o il soggetto immerso nella folla, che si lascia prendere dal panico, assumendo il suo comportamento irrazionale a quello di tutti gli altri. Questi sono tutti esempi di azioni o di atti spersonalizzati. La radicalizzazione ideologica, l'ossessione criminale, spesso dipendente da precedenti traumi psico-fisici, e il panico, sono solo alcuni esempi di come certi condizionamenti sociali e ambientali possano inibire la dimensione personale dell'agire umano.

decorso delle sue esperienze. Viceversa, il soggetto agisce in modo personale se egli può rispondere alle provocazioni del suo ambiente circostante primariamente in base a motivazioni, valori e credenze proprie, quelle che egli è stato in grado di maturare attraverso la sua esperienza e le sue scelte. L'ordine più alto delle motivazioni dipende dal discernimento assiologico, cioè dalla scelta tra il bene e il male, in relazione al proprio posizionamento nel mondo. In questo senso gli atti personali chiamano quasi sempre in causa non solo se stessi, ma anche gli altri. Legami come l'amore, o l'amicizia, possono motivare prese di posizione in prima persona dove il punto di riferimento non è più il soggetto dell'atto, ma il bene dell'altro. In altri casi, le fonti motivazionali degli atti personali possono essere valori sociali, come la giustizia, o l'uguaglianza, che come tali non rimandano all'*io*, isolato e solitario, ma al *noi* di cui la persona è parte. L'autore degli atti non si riduce quindi a una specie di individualità soggettiva, solipsisticamente disgiunta e astratta dal suo mondo, che prende sempre posizione di fronte alle cose in modo indipendente dagli altri. Al contrario, nella concatenazione degli atti personali emerge sempre un mondo complesso di rapporti di non-indipendenza relativa e di vincoli intenzionali, che manifestano la centralità delle relazioni nel posizionamento esistenziale della persona.

In sintesi, qualunque sia il tipo di vincolo che chiama in causa l'essere umano e qualunque sia il livello della vita sociale a cui esso gli consente di accedere, il soggetto dell'integrazione sociale appare *sempre come una sorgente personale d'atti intenzionali, che si rapporta alla realtà nella totalità del suo mondo e nell'integrità del suo essere. Ogni tipo di vincolo sociale che non rispetta questa legalità essenziale rappresenta allora una violazione della persona e del suo diritto fondamentale di essere tale. Di conseguenza un buon percorso di integrazione sociale si realizza autenticamente solo se appartenenza e partecipazione non minacciano questa esigenza.* Viceversa, l'integrazione viene soppiantata da processi coercitivi di *inclusione sociale*. Si noti che l'utilizzo del termine *coercitivo*, per definire processi di inclusione che violano la dimensione personale del soggetto, non significa che il criterio per giudicare una buona integrazione sia la mancanza di limitazioni. Ho infatti ripetuto più volte come ogni integrazione sia autentica se e solo se si creano condizioni di dipendenza o co-dipendenza sociale. Il punto essenziale va invece individuato nel fatto che tali rapporti di non-indipendenza *devono essere* relativi e circoscritti, consentendo così al soggetto di poter attuare in autonomia prese di posizione eccentriche e variegate. Queste consentono al membro di un gruppo di assumere altri *status di appartenenza* in altri tipi di soggetti collettivi, tessendo una trama complessa di rapporti, responsabilità e forme di partecipazione sociale. Attraverso una trama più o meno complessa di appartenenze e di partecipazioni la persona costruisce il proprio percorso esistenziale, in cui va maturando il suo mondo e la sua identità.

2.13.2. *Vincoli sociali a dimensione di persona*

Alla luce di quanto ho fin qui argomentato, ritengo a questo punto possibile delineare *il profilo qualitativo di un vincolo sociale ontologicamente conforme alla legalità essenziale dell'essere personale.*

(i) *Relatività del vincolo*

Qualunque sia il rapporto di collegamento sociale che istituisce una condizione di dipendenza, o co-dipendenza, tra le persone, quest'ultima non deve mai essere totalizzante e non deve mai neppure esigere di essere tale. Il vincolo fondazionale che istituisce l'esistenza e l'identità del gruppo deve sempre lasciare ai propri membri risorse psico-fisiche, mentali e materiali (ad es. economiche), per poter scegliere altre forme di appartenenza e di integrazione. Parlando di vincoli orizzontali, il rapporto totalitario e asfissiante di un genitore eccessivamente protettivo può caratterizzare un legame di dipendenza estremamente pericoloso per il figlio, poiché tende a isolarlo dal resto del mondo, dai suoi coetanei e da altre tipologie di relazioni potenzialmente feconde per la sua crescita. Lo stesso rischio lo corre un rapporto simbiotico tra due *partner*. Parlando di vincoli verticali, l'abnegazione maniacale a un ruolo istituzionale, o a una professione, può allontanare la persona dai suoi legami familiari, dalle sue amicizie, dal contesto delle sue relazioni territoriali, etc. Ancora, la radicalizzazione del rapporto di dipendenza nei confronti della propria comunità religiosa può indurre una persona a interrompere ogni relazione con coloro che non condividono lo stesso credo, con la conseguente violazione di altre tipologie di impegni sociali e interpersonali. La radicalizzazione di un rapporto di dipendenza può essere provocata dal vincolo stesso, nella misura in cui esso diventa ontologicamente impermeabile, oppure può essere frutto di una scelta del soggetto. Pertanto, *un vincolo sociale qualitativamente adeguato alla natura personale dell'essere umano non solo non deve pretendere obbedienza incondizionata ed esclusiva, ma deve anche essere strutturato in modo da prevenire eventuali radicalizzazioni. Possiamo considerare la prima come una condizione minimale e la seconda come la caratterizzazione ottimale di un vincolo sociale umanamente apprezzabile.*

(ii) *Assenso e autonomia del vincolato*

Chiamando in causa il concetto di assenso, non intendo sostenere il fatto che il vincolo debba sempre essere necessariamente scelto dal soggetto. Esistono infatti tipologie di vincoli, come quello di cittadinanza, che vengono imposti alla persona indipendentemente dalla sua volontà. La buona ragione di questi vincoli diventa un bene superiore che riguarda la collettività nella sua interezza. Tuttavia, per quanto imposto, il vincolo sociale deve prima o poi chiamare in causa la persona, coinvolgendola in atti che possano trasformare la dipendenza passivamente acquisita in una non-

indipendenza accolta. Per poter essere pienamente fungente e al tempo stesso compatibile al principio di autodeterminazione personale, il vincolo sociale deve rimanere in qualche modo aperto all'assenso della persona. Il vincolo di cittadinanza non sembra allora pienamente fungente, fintanto che il vincolato, a un certo punto della sua vita, faccia proprio il senso di responsabilità ad esso connesso. Vi è anche un'ulteriore dimensione di autonomia che deve essere intrinsecamente prevista dal vincolo. Si tratta dello spazio di autonomia di cui il soggetto deve poter disporre, per poter *rispondere a proprio modo* alle obbligazioni e agli impegni prescritti. Non ci può e non ci deve essere un solo stile e una sola modalità per poter svolgere la professione di medico, di giudice, o per essere un buon genitore, un buon cittadino, etc. Inoltre, gli obblighi istituiti dal rapporto di non-indipendenza devono essere più specifici possibili, cioè il più possibile circoscritti alla funzione che la persona deve svolgere. Altrimenti il vincolo rischia di debordare il suo dominio di competenza, con l'esito di condizionare eccessivamente la vita del soggetto. In quest'ottica, ad esempio, l'integrazione sociale dello straniero in un nuovo Paese non deve mai pretendere che egli rinunci alle sue radici culturali. L'integrazione comunitaria di un nuovo membro in un gruppo di amici non deve mai proibire a quest'ultimo la libera e spontanea espressione della propria sensibilità e delle proprie idee. L'integrazione giuridica di un nuovo cittadino non deve mai richiedere come condizione una violazione delle sue credenze, dei suoi valori, etc. *Un vincolo sociale qualitativamente adeguato alla natura personale dell'essere umano deve allora sempre chiamare in causa il libero assenso della persona e non deve mai essere troppo invasivo rispetto al suo mondo personale. Possiamo considerare la prima come una condizione minimale e la seconda come la caratterizzazione che completa la configurazione ottimale di un vincolo sociale umanamente apprezzabile.*

(iii) *Rispetto dell'intero-persona*

Terzo aspetto, non meno importante, il vincolo sociale non deve prevedere impegni o obbligazioni che costringano il soggetto a sacrificare in modo eccessivo una delle parti costituenti del suo intero essere. Qualunque sia il vincolo, esso non può non tener conto del fatto che la persona è un intero di corporeità senziente, interiorità psichica e coscienza di alto livello. Un vincolo che richieda un'estrema dipendenza del corpo, o della mente, fino al punto da compromettere la sua integrazione con il resto delle altre dimensioni della persona, rischia di diventare alienante e perfino patologico. Se in un rapporto di non-indipendenza sociale si impone la subordinazione di una di queste parti costituenti, in modo che essa non possa più armonizzarsi con le altre, allora la persona può sperimentare situazioni profondamente traumatiche. Immagiamoci, ad esempio, la situazione di un genitore che, essendo ossessionato dal suo fallimento artistico, costringa il figlio a lunghe ed estenuanti sessioni giornalieri di studio al pianoforte.

Alla lunga, questo logorante impegno può avere ripercussioni sulla salute fisica del figlio e sullo sviluppo equilibrato delle sue facoltà psico-fisiche. In questo caso il legame personale diventa la giustificazione per un vero e proprio esercizio di coercizione alienante e dannosa.

Un vincolo sociale qualitativamente adeguato alla natura personale dell'essere umano non deve mai compromettere l'armonica integrazione delle parti che lo compongono e lo costituiscono. Ottimale sarebbe inoltre quel vincolo la cui appartenenza promuove questa integrazione delle parti. Possiamo considerare la prima come una condizione minimale e la seconda come la caratterizzazione ottimale di un vincolo sociale umanamente apprezzabile.

Ricapitolando:

- *Le condizioni minimali di un vincolo sociale sufficientemente adeguato alla natura personale dell'essere umano configurano un rapporto di non-indipendenza relativa, che non esige radicalità, che richiede la compartecipazione del soggetto nella forma dell'assenso e che non prevede una separazione traumatica delle sue dimensioni costituenti.*
- *Le caratteristiche ottimali di un vincolo sociale compiutamente conforme alla natura personale dell'essere umano configurano invece un rapporto di non-indipendenza relativa, che si preoccupa di prevenire indebite radicalizzazioni, che stimola forme diverse di appartenenza e di partecipazione sociale e che cerca di promuovere la migliore armonizzazione possibile di tutte le dimensioni costituenti della persona.*

Queste stesse condizioni e caratteristiche configurano anche processi di integrazione sociale umanamente apprezzabili. Essi risultano tali precisamente quando l'acquisizione dei rapporti di non-indipendenza, tanto orizzontali, quanto verticali, rimangono relativi al contesto, non compromettono l'autonomia della persona e non creano l'inibizione di una o più parti del suo essere. Vi sono molte circostanze della vita e molte esigenze collettive che non consentono sempre la realizzazione di vincoli sociali qualitativamente ottimali. Tuttavia, almeno le condizioni minimali non dovrebbero mai essere violate. La loro trasgressione crea sempre una situazione sociale in cui la dimensione personale dell'essere umano rischia di essere seriamente violata. Di conseguenza, non vi dovrebbero mai essere neppure processi di integrazione che mettano in discussione queste stesse condizioni. Alla luce di questi parametri essenziali, ogni persona dovrebbe essere la prima custode della sua integrità, approcciando in modo critico e consapevole ogni possibile forma di appartenenza e di partecipazione sociale. Allo stesso modo, *ogni intero sociale dovrebbe essere mosso da questa stessa responsabilità, prevenendo in modo strutturalmente normato ogni forma possibile di inclusione coercitiva, alienante e radicalizzata.* Non c'è ragione, ideologia, scopo, progetto, religione, che possano in alcun modo autorizzare queste violazioni, qualunque sia il tipo di intero sociale in questione.

3.

ONTOLOGIA QUALITATIVA DELL'INTEGRAZIONE SOCIALE

Il valore universale della persona consiste nel fatto che *ogni essere umano* consegna al mondo la fioritura di una identità unica e irripetibile, il cui orientamento assiologico ed esistenziale rappresenta una potenziale sorgente innovativa di bene, un punto di vista nuovo sul valore e sul senso della vita umana.

3.1. PREMESSA

Ripercorrendo per un attimo il percorso fin qui condotto, abbiamo prima di tutto analizzato dal punto di vista ontologico come essere *realmente* integrato in un collettivo significa acquisire su di sé e in relazione agli altri membri le regole che delineano la tessitura normativa dell'intero sociale di appartenenza. Il nuovo membro deve poter far parte di una certa *trama di relazioni* in seno alla quale diventa possibile e legittimo compiere *atti dichiarativi e performativi deonticamente vincolanti, o co-vincolanti*. In questo modo la persona diventa portatrice di obbligazioni e di diritti che la collegano in modo diretto e personale agli altri membri del collettivo. Ovviamente l'integrazione di un soggetto non si riduce solo al suo essere vincolato normativamente. In una prospettiva di prima persona occorre anche che l'individuo maturi un *senso di appartenenza* positivo, che lo faccia *sentire* a suo agio in un gruppo, che non lo opprime, non lo svilisce, non lo emargina, non ostacola il raggiungimento dei suoi scopi e non viola il rispetto dei suoi valori personali. Tuttavia, come dichiarato fin da principio, lo scopo principale di questa ricerca non è sondare le dimensioni psicologiche dell'individuo, ma definire le condizioni ontologiche di un'appartenenza compiuta e di una partecipazione significativa, nel rispetto di un dover essere essenziale, fondato *in rebus*¹. Senza il divenir

¹ Fa evidentemente eccezione quella dimensione coscienziale di prima persona che corrisponde alla correlazione intenzionale con la portata deontico-normativa dei legami interpersonali, dei vincoli sociali e delle leggi istituzionali. Per quanto essa sia il correlato

parte della trama dei vincoli che costituiscono questa tessitura normativo-strutturale l'appartenenza e la partecipazione rischiano di essere un'illusione, il miraggio psicologico di un soggetto ontologicamente solo ed isolato. Senza un'effettiva presa normativa sul soggetto, quest'ultimo resta *di fatto* un corpo estraneo, non integrato nei momenti di unità dell'intero sociale, anche quando egli si sente psicologicamente accolto e si illude che le sue scelte, idee e azioni abbiano una qualche rilevanza per la vita e il progresso del gruppo. In altre parole, essere ben integrato non significa principalmente e solo sentirsi bene in un determinato contesto sociale, o sentirsi meglio che in altri contesti socialmente più instabili, discriminatori e oppressivi. Benché convinta di appartenere a tutti gli effetti al suo collettivo, proprio perché trova in esso tutto ciò che occorre per realizzare i propri progetti individuali, la persona non integrata *in realtà* vive ai margini dell'intero, lo abita come un corpo estraneo che non svolge alcun ruolo significativo nell'economia delle sue dinamiche costituenti. *L'integrazione non ha realmente luogo, poiché manca il suo fondamento ontologico.* Appare qui in modo evidente lo scarto tra la convinzione soggettiva in prima persona e il *dato di realtà*, tra la lettura psico-sociale e l'analisi ontologica. Quest'ultima porta alla luce quei *rapporti essenziali di collegamento* che fondano ontologicamente l'intero sociale e che rendono l'individuo *parte* dei suoi *momenti di unità*. A questi ho dedicato la seconda parte del lavoro, in cui l'analisi dei vincoli e del loro intrinseco rapporto con i processi di integrazione dovrebbe aver mostrato in modo esaustivo l'universalità e l'importanza che essi ricoprono nella vita di tutti gli esseri umani. Tutti noi abbiamo bisogno di integrazione e i contesti della nostra vita sociale beneficiano di questa. La persona non integrata non coincide necessariamente e solo con lo straniero, il richiedente asilo, il delinquente, il senza tetto, etc. Questi può essere più comunemente anche un nativo, economicamente autosufficiente, in grado di compiere in seno alla collettività una serie di atti, azioni e pratiche finalizzate al conseguimento dei propri scopi privati, ma del tutto indifferente a quei doveri sociali e istituzionali che gli consentirebbero di svolgere un ruolo collettivamente riconosciuto e significativo in ordine alla salvaguardia, o al rinnovamento della collettività. L'indifferenza nei confronti della propria responsabilità sociale diventa il segno lampante di un'integrazione deficitaria². Esempi emblematici li

intenzionale di atti intersoggettivamente concordanti e unificanti, essa resta sempre una presa di posizione individuale in prima persona. Come ho già argomentato, dove funge un'intenzionalità collettiva, fungono sempre anche un'intenzionalità individuale e un'intenzionalità intersoggettiva.

² Il senso di responsabilità sociale, come ho cercato di mostrare, non dipende semplicemente da una certa attitudine psicologica del tutto soggettiva, fortuita e accidentale, ma è un vero e proprio *sentimento di carattere sociale e assiologico*, che risulta strettamente connesso alla capacità di *sentire il valore della vita comune*, della solidarietà, della cooperazione e delle leggi che le rendono possibili. Tale sentimento può essere educato e

troviamo nel cittadino che boicotta le votazioni³; nella persona che evade sistematicamente le tasse, beneficiando in modo parassitario dei servizi sociali offerti e sostenuti dalla collettività; o nell'imprenditore che persegue esclusivamente i propri interessi economici, disinteressandosi del bene comune (ad es. contaminando il patrimonio ambientale)⁴. In altre parole, la mancata integrazione non appare sempre e solo come una condizione subita, ma spesso corrisponde a una condizione voluta, o comunque alla conseguenza di precise scelte personali. In tali scelte appare una scollatura tra l'auto-poiesi esistenziale dell'individuo e l'auto-poiesi sociale che portano avanti gli altri membri del suo collettivo. In questa frattura il valore del collettivo e il senso del bene comune passano quasi sempre in secon-

deve essere attivato attraverso l'integrazione del soggetto in seno a una determinata tessitura di vincoli di dipendenza e di co-dipendenza interpersonale, sociale e istituzionale.

³ A meno che il boicottaggio del voto non sia la conseguenza di una precisa presa di posizione, in seno a una strategia politica che ha come suo orizzonte il bene della collettività. Il diritto è per certi versi anche un dovere, ma in quanto diritto si deve distinguere dal dovere. Mentre il dovere impone il compimento di un determinato atto, o lo esclude vietandolo, il diritto dovrebbe lasciare un margine di scelta, uno spazio di possibilità all'interno del quale la persona decide se e come beneficiare di ciò che le viene offerto e garantito dalla collettività. Anche il dovere, in quanto correlato intenzionale di individualità personali, non dovrebbe esigere una serie indifferenziata di risposte, ma dovrebbe ammettere una pluralità di diverse modalità di adeguamento e di esecuzione. Tuttavia, nel campo di applicazione del dovere (in particolare del dovere negativo, cioè il divieto) lo spazio di negoziazione personale rimane più costretto e vincolante. Ciò che non si deve fare rappresenta un imperativo innegoziable davanti al quale si apre un bivio che non offre altre opportunità: o l'obbedienza, o la trasgressione.

⁴ Questo esempio ci consente di evidenziare un aspetto fondamentale dell'integrazione sociale di un individuo (o di un gruppo), tanto in termini di appartenenza, quanto in termini di partecipazione. Si tratta del rapporto con la giustizia, con le regole e le leggi che ordinano la collettività nell'orizzonte di una buona convivenza sociale. Le leggi possono essere spesso imperfette, o perfino ingiuste. Esse pertanto non devono essere subite passivamente, in modo acritico, ma devono essere discusse e migliorate attraverso il dibattito pubblico e la lotta politica. Tuttavia, *non è la trasgressione della legge la via per il suo rinnovamento* (non si migliora il sistema fiscale, evadendo le tasse!). Può contribuire al cambiamento delle leggi solo il cittadino socialmente integrato, colui che svolge compiti e funzioni collettivamente riconosciute, nel rispetto delle leggi vigenti. La violazione della legge diventa al contrario il segno di un'emarginazione sociale (scelta, o subita), il risultato di una condotta individuale che non abita il collettivo, ma che agisce contro di esso, alle sue spalle, contro le regole e i valori che lo rendono possibile. Il rispetto radicale ed estremo di Socrate nei confronti di un giudizio che lo condanna a morte ingiustamente rappresenta un esempio straordinario di prassi di rinnovamento attraverso l'obbedienza alla legge e non contro di essa. Il suo sacrificio rimane una risorsa inesauribile di riflessione sociale, morale e politica, in seno a una tradizione che vede nella democrazia il miglior ordinamento possibile, per quanto imperfetto e bisognoso di un continuo lavoro di monitoraggio critico e di rinnovamento. In contesti oppressivi, che invece non offrono margine di negoziazione e di cambiamento, la violazione delle leggi può diventare una forma legittima di lotta politica, parte di una strategia sovversiva. Anche in questo caso resta tuttavia evidente il fatto che l'oppresso diventa un sovversivo proprio perché privato della sua funzione di membro. La rivoluzione nasce quando un'ampia fascia della popolazione non viene più integrata, vive ai margini del collettivo, ne subisce le regole e non ha più voce per dare un proprio contributo al cambiamento.

do piano, o addirittura vengono affossati dal predominio egemonico di scopi individuali e beni privati. È proprio l'incompiutezza dei processi di integrazione in seno alle collettività a creare in esse e intorno ad esse una pluralità di corpi estranei, isolati, marginalizzati e perfino parassitari. In questa terza ed ultima parte provo a raccogliere tutto ciò che ho precedentemente seminato, per tracciare la *fenomenologia di un'integrazione sociale ontologicamente compiuta e qualitativamente adeguata al dover essere proprio di ogni persona umana*.

3.2. L'INTEGRAZIONE DAL PUNTO DI VISTA DELLA COSCIENZA

Dopo aver mostrato come la tessitura normativa costituisca la struttura ontologica dei contesti di integrazione e di conseguenza il loro punto di ancoraggio, bisogna ora analizzare come tale fenomeno si traduca a livello coscienziale. Nei prossimi paragrafi l'analisi prova a mostrare i tratti essenziali che caratterizzano il modo di pensare, sentire e agire di una persona autenticamente integrata.

3.2.1. *Intenzionalità collettiva*

Occuparsi di atti sociali, soggetti collettivi, rapporti tra individui e collettività, interazioni tra gruppi, etc., chiama in causa uno dei temi più dibattuti in ontologia sociale: *l'intenzionalità collettiva*. In generale il concetto di intenzionalità collettiva viene inteso come quel tipo di intenzioni che entrano in gioco nelle diverse forme di condivisione e interazione sociale, che riguardano l'agire insieme, il sentire congiuntamente le stesse emozioni, il pensare in modo comune e condiviso. Fenomenologicamente parlando, il concetto di intenzionalità eccede e precede quello di intenzione. Esso esprime la *correlazione fondamentale tra soggetto esperiente e oggetto esperito* grazie alla quale il mondo si configura come un insieme di fenomeni percepibili, conoscibili, pensabili, intuibili, apprezzabili (o deprecabili) e predicabili. In altri termini, l'intenzionalità è la condizione trascendentale per cui esiste un certo mondo di fatti, oggetti e soggetti, a cui un essere vivente cosciente può riferirsi in termini di realtà. Ciò non significa per altro che la realtà sia un'illusione soggettiva (Cartesio), un costrutto delle categorie mentali (Kant) o una mera apparenza (Berkeley). In una cornice realistica, che fa capo alla fenomenologia Husserliana, l'intenzionalità esprime la correlazione che la soggettività può avere con *la cosa stessa*, attraverso le diverse modalità dei suoi possibili *atti posizionali*. Un atto posizionale è una modalità attraverso la quale il soggetto esperiente (*polo noetico*) prende posizione di fronte alla cosa (*polo noematico*), stando alla

sua presenza. Esistono atti di vario genere: percettivi, cognitivi, linguistici, intuitivi, etc. In ognuno di essi troviamo una struttura fondamentale composta di tre parti intrinsecamente connesse tra loro: un *polo noetico* (il soggetto), una *modalità intenzionale* (l'atto) e un *polo noematico* (l'oggetto)⁵. Ora, fintanto che parliamo di intenzionalità individuale, non sembrano esserci molti dubbi sugli elementi che la costituiscono: una coscienza individuale, un certo tipo di atto e una determinata datità oggettuale. Il problema invece sorge quando ci si pone la seguente domanda: esiste davvero un'intenzionalità propriamente collettiva il cui correlato noetico non è il singolo individuo, ma una collettività? Il problema centrale del dibattito su questo particolare tipo di intenzionalità riguarda in sostanza la natura del suo portatore. Da un lato c'è chi ritiene che l'intenzionalità collettiva non sia individuale e che quindi non sia riducibile a singole soggettività esperienti. Il suo portatore sarebbe allora il collettivo (*the Irreducibility Claim*). Dall'altro c'è invece chi sostiene che solo il soggetto individuale, avendo un corpo, una psiche e una mente propria, possa essere portatore di intenzionalità. Di conseguenza, l'intenzionalità collettiva non sarebbe altro che l'aggregazione di intenzionalità individuali (*the Individual Ownership Claim*). A mio parere, una terza via, in un certo senso intermedia, si accorda meglio al senso comune e al tempo stesso offre una versione filosoficamente non ridondante dal punto di vista ontologico-metafisico. Potremmo esprimerla come segue: *collettiva è quell'intenzionalità che può appartenere ai singoli individui, solo nella misura in cui essi diventano membri di un collettivo*⁶. La mia tesi è precisamente la seguente: *i soggetti collettivi, con la loro identità e la loro struttura normativa, sono la condizione ontologica di esistenza dell'intenzionalità collettiva*⁷. Come ho già ampiamente argomentato, essere un soggetto collettivo significa essere un

⁵ Seguendo la terminologia di Husserl ([1900-1901] 2005b), potremmo dire che nella sua espressione pura e trascendentale la correlazione intenzionale è un *intero pregnante*, composto da tre parti essenzialmente co-dipendenti tra loro. *Non vi è infatti polo noetico se non in correlazione a un polo noematico per mezzo di una modalità di atto posizionale, e viceversa.*

⁶ Questa risposta che a prima vista appare problematica, per un difetto di circolarità, si chiarisce lungo il corso della analisi che, tra l'altro, si chiude precisamente con una risposta puntuale al suddetto sospetto di circolarità.

⁷ L'idea di un legame stretto tra ontologia dei soggetti collettivi e struttura normativa lo troviamo anche in Thomasson 2019. Tuttavia, secondo Thomasson un insieme di persone è un vero e proprio gruppo sociale non solo quando ha una propria genesi e struttura normativa, che gli conferisce consistenza ontologica, ma anche quando diventa oggetto di norme esterne che lo identificano come tale, secondo un certo criterio. Ad esempio, una legge razziale contro le persone di colore crea il gruppo sociale *persone di colore*. Dal mio punto di vista, invece, questo passaggio non sembra in grado di creare un autentico soggetto collettivo. L'insieme delle persone di colore rimane un mero aggregato di soggetti reciprocamente indipendenti, almeno fino a quando esse non decidono di unirsi in vista di scopi congiunti, tessendo una rete di relazioni di interdipendenza che li portano a pensare, sentire e agire collettivamente.

ordine di unità sociale emergente, cioè un *intero* dotato di una propria strutturazione normativa, e non una semplice aggregazione vincolata di individui. Semplici forme aggregative di condivisione si fondano su atti intenzionali individuali, che le persone rivolgono le une verso le altre (ad es. io ti osservo e tu mi osservi), o che rivolgono comunemente verso il medesimo oggetto o soggetto (ad es. io e lui ascoltiamo la stessa melodia). Questa condivisione, o scambio reciproco di atti individuali, configura il dinamismo proprio di un'*intenzionalità intersoggettiva*. Diversamente, l'unione ontologico-sociale di atti intenzionali congiuntamente rivolti al medesimo soggetto, o oggetto (ad es. il *nostro* atto di osservare insieme il *nostro* nemico, oppure il *nostro* atto di lavorare insieme al *nostro* progetto), esprime un tipo differente di rapporto tra i soggetti coinvolti, che non sembra essenzialmente l'espressione di una condivisione, ma di una vera e propria *unità*⁸. *Dove sussistono tanto i vincoli orizzontali tra le parti, quanto i vincoli verticali di unità collettiva, le persone possono assumere un particolare status di appartenenza che dal punto di vista coscienziale può determinare in modo profondo la modalità del loro posizionamento intenzionale*. La profondità di questo dinamismo è data dall'intreccio tra la sua interiorizzazione e la sua abitudine. La persona che interiorizza il suo stato di appartenenza, al punto da assumerlo come fondamento abituale delle sue prese di posizione, comincia a pensare, sentire e agire nella prospettiva del collettivo. Non si tratta però di una simulazione, che dipende dal fatto di mettersi o meno nei panni del gruppo. Succede piuttosto che i membri del gruppo pensano alla luce delle credenze collettive, sentono avendo interiorizzato una sensibilità collettiva e agiscono come parti vincolate e costituenti di un'unica *agency* collettiva. In questo senso, è l'intero collettivo a esprimere i suoi pensieri, a manifestare i suoi sentimenti e a dispiegare le sue azioni, in vista dei suoi scopi. In generale, l'intenzionalità si configura come una certa *x-intention* e si declina nelle seguenti forme fondamentali:

⁸ Con questo non intendo affatto sminuire la dimensione della condivisione, che può in certi casi unire profondamente le persone sul piano empatico, o simpatetico. Essa rappresenta una dimensione basilare della vita sociale e delle sue dinamiche di umanizzazione. Sul tipo di unione che la condivisione in carne ed ossa può creare, si veda di nuovo *L'accoppiamento dei flussi di coscienza* di cui si occupa Schütz ([1932] 1974): "Ciò è possibile perché la 'contemporaneità' dei due flussi, il mio e quello dell'altro, ci consente di rivolgere lo sguardo sul corso di durata proprio ed estraneo con un atto unitario che abbraccia i due decorsi" (p. 147). "L'io può cogliere come un'unità simultanea il costituirsi progressivo dei vissuti della sua coscienza propria e di decorsi progressivi nella coscienza dell'altro e può vivere i due decorsi come fossero un unico decorso, quello appunto del noi comune" (p. 241). Nella condivisione possono cioè prendere forma esperienze molto intense di prossimità, che alimentano un *senso del noi emotivamente carico*. Siamo tuttavia in presenza di esperienze psico-fisiche di tipo intersoggettivo, che non generano un noi ontologicamente consistente, perché non vincolano la vita dei soggetti coinvolti in una trama normativa di rapporti di interdipendenza.

- *I-intention* (intenzionalità individuale), con la quale il singolo soggetto si correla al mondo circostante in modo individuale a partire dalla sua condizione ontologica di *indipendenza*;
- *us-intention* (o *intention-of-us*, intenzionalità intersoggettiva), con la quale *più soggetti individuali* si correlano al mondo circostante in modo condiviso, mantenendo ciascuno la propria condizione ontologica di *indipendenza*;
- *we-intention* (intenzionalità collettiva), con la quale *un gruppo* di individui si correla al mondo circostante in modo collettivo, secondo la trama dei suoi rapporti di collegamento normativi e strutturali.

Gli atti intenzionali di tipo collettivo non sono cioè mere simulazioni mentali, che possono essere attivate, o inibite arbitrariamente dal soggetto. Essi appartengono invece a una specifica e originaria modalità coscienziale, che sembra essenzialmente diversa, tanto da quella individuale, quanto da quella intersoggettiva. *Essa si configura come la modalità intenzionale che caratterizza gli atti di coloro che pensano, sentono e agiscono in uno status di appartenenza ontologica a un collettivo. In altre parole, essa appare come la modalità intenzionale che consente ai pensieri, alla sensibilità, ai valori, alle idee, etc. di un gruppo, di prendere posizione nel mondo.* L'intenzionalità collettiva non ha pertanto bisogno di ipostatizzare un'entità metafisica sovraindividuale misteriosamente pensante, senziente e agente. Essa è più semplicemente la particolare modalità di correlazione coscienza-mondo che caratterizza il dinamismo intenzionale di coloro che appartengono a un collettivo⁹, al punto che tale appartenenza diventa un *habitus* stabile che orienta parte delle loro prese di posizione nei confronti della realtà. La

⁹ Husserl [1905-1920] 2001: “abbiamo qui una pluralità di persone con diverse attitudini, diversi flussi di coscienza, diversi atti intenzionali che ricorrono e si inseriscono in essi – e tuttavia ‘uno spirito’, una personalità ‘di grado superiore’ come portatore ideale di un carattere, di un’attitudine (un tipo particolare di popolo, un carattere popolare etc.) con una coscienza che abbraccia tutte le singole coscienze in un insieme concorde” (p. 107). Ancora Husserl [1913-1928] 2002c: “Il mondo circostante *comune* ottiene tratti comuni provvisti di *un senso nuovo e di grado più alto* attraverso gli atti, che procedono dal fondamento della reciproca comprensione, della *reciproca determinazione personale*. Con questi atti si producono anche le possibilità non soltanto di un comportamento parallelo e suscettibile di reciproca comprensione nei confronti degli oggetti del mondo circostante comune come tali, ma anche di un *comportamento congiunto e unitario delle persone* nei confronti di simili oggetti, un comportamento a cui esse partecipano in comune, quali *membri di un tutto unitario*” (p. 196; corsivo mio). Questo passaggio di Husserl individua precisamente una specifica forma di unità delle persone in quanto membri, da cui dipende uno specifico modo di condividere, che non è sovrapponibile alla condivisione intersoggettiva. “Le persone non si apprendono vicendevolmente solo nell’ordine della comprensione [...], ma anche nel modo per cui esse *‘si determinano vicendevolmente’* e sono attive in comune e non soltanto nella loro singolarità, cioè attive entro legami personali” (p. 196; corsivo mio). La vicendevole determinazione in seno a legami interpersonali di cui parla Husserl esprime, a mio parere, la condizione di non-indipendenza socio-ontologica in cui le persone si trovano a pensare, sentire e agire nella forma della *we-intention*, in seno alla trama dei loro vincoli collettivi.

we-intention non può allora essere ridotta alla mera somma di una pluralità di *I-intention*. Mentre l'intenzionalità intersoggettiva sembra un derivato di quella individuale, in cui il *noi* (*us*) si configura come la conseguenza di una pluralità di *I-intention*, l'intenzionalità collettiva appare invece come una modalità intenzionale distinta, che non necessita di un sostrato di atti intenzionali in prima persona singolare¹⁰. Essa è originariamente e interamente collettiva nel fungere intenzionale di ogni singola coscienza. L'aggettivo possessivo *nostro* posto davanti ai *nostri* pensieri, ai *nostri* sentimenti, alle *nostre* azioni, etc., esprime precisamente l'appartenenza a un *noi* ontologicamente fondato, senza il quale essi non esisterebbero. Il portatore delle *we-intention* non è un individuo socialmente indipendente, ma un'unità di soggetti interdipendenti che si trovano nella condizione ontologica di pensare, sentire e agire come *parti relativamente non-indipendenti di un intero sociale*¹¹. Congiuntamente, il *polo noematico* di questa particolare modalità intenzionale si distingue come *datità originariamente collettiva*¹².

¹⁰ L'intenzionalità collettiva non è dunque un mero fenomeno psicologico. Sulla critica husserliana allo *psicologismo*, cfr. Husserl [1900-1901] 2005a, pp. 69-200. In riferimento al tema dell'integrazione, laddove una persona viene compiutamente integrata all'interno del collettivo, essa dovrebbe partecipare alla posizionalità intenzionale del suo gruppo di appartenenza, pensando in un certo modo a un certo contenuto, reagendo in un certo modo di fronte a determinate situazioni che interessano o colpiscono la sua collettività, etc. Quando ciò non avviene, si evidenzia uno scarto tra prese di posizione individuali, che la persona prende indipendentemente dal suo gruppo (*I-intention*), e prese di posizione collettive, che invece essa dovrebbe attuare nella modalità della *we-intention*. Si noti come *io* potrei sentirmi toccato nella forma dell'*I-intention* da un evento che colpisce una collettività, senza esserne parte. Il punto è che la mia modalità individuale di posizionamento intenzionale non rientrerebbe comunque nella co-posizionalità dei membri del gruppo. Così, davanti allo stesso tramonto ci potrebbe essere un individuo indipendente *x* e un gruppo composto dai membri *y*, *z* e *w*. Anche se *x* sentisse un'emozione simile a quella dei membri del gruppo e quindi condivisibile con essi, il modo di vivere insieme l'esperienza di *y*, *z* e *w* rimarrebbe intenzionalmente diverso e non condivisibile dal membro *x* esterno al gruppo. Se pertanto un *presunto* membro di un gruppo si rapporta prevalentemente nella forma delle *I-intention* nei confronti di eventi, fatti, etc., che riguardano il suo collettivo, allora questo diventa il segnale della sua integrazione deficitaria. Egli non è cioè autenticamente legato da rapporti di dipendenza tali da instaurare in lui una coscienza di tipo collettivo.

¹¹ Il soggetto compiutamente integrato in un gruppo diventa portatore di *noi-pensieri*, *noi-desideri*, *noi-intenzioni*, *noi-azioni*, etc., autenticamente e spontaneamente fungenti. Al tempo stesso, poiché nessun vincolo sociale dovrebbe compromettere uno spazio di autonomia e di autodeterminazione personale, una buona integrazione non prova mai a inibire la dimensione dell'*I-intention*, in cui trova espressione il personale posizionamento individuale nel mondo. Come vedremo, se da un lato l'identificazione della persona al gruppo appare come un'attitudine importante per esercitare un ruolo sociale significativo e soddisfacente, dall'altro un'identificazione radicale presenta sempre un lato oscuro che la rende assiologicamente problematica. Sul tema dell'*identificazione*, cfr. Petersson 2017; Salice, Miyazono 2020.

¹² Quando, il 7 dicembre del 1941, la marina imperiale giapponese bombarda Pearl Harbor, essa compie un atto di offesa collettivo che ha come destinatario un'intera Nazione. Tale attacco si configura da subito come una violenza che colpisce *tutti* gli Stati Uniti d'America, non solo una parte di questi (la base militare bombardata) e non solo

Quest'ultima non corrisponde cioè a una mera somma di datità individualmente disgiunte, ma si presenta immediatamente come dato che si offre all'intera collettività¹³. *Ciò che pensiamo, desideriamo, sentiamo, etc., nella forma intenzionale del noi appare propriamente e originariamente dato a noi, nella nostra esperienza, perché c'è un noi-ontologico che lo intenziona*. Se consideriamo il pensare, il sentire e l'agire come le tre dimensioni o forme fondamentali della noesi intenzionale, possiamo affermare anzitutto che l'intenzionalità collettiva e la partecipazione ad essa connessa può essere di tre tipi: cognitiva, emotiva e agitiva. In molte circostanze due o tre di queste dimensioni possono confluire insieme nelle prese di posizione del soggetto (ad es. l'evento tragico che accade a una persona del gruppo colpisce emotivamente tutti i membri, che decidono allora di agire congiuntamente per sostenerlo). Per quanto riguarda la dimensione cognitiva, non si tratta semplicemente di avere un'idea o una credenza condivisa (condizione che appartiene anche a persone del tutto sconosciute e indipendenti tra loro), ma di *pensare insieme qualcosa dallo stesso punto di vista*. Ciò diventa possibile perché tutti possono fare riferimento ai medesimi *noi-pensieri* che caratterizzano le opinioni, le credenze, i principi, etc., del gruppo di appartenenza¹⁴. Per quanto riguarda la dimensione emotiva, non si tratta semplicemente di trovarsi nella fortuita circostanza di sperimentare una stessa emozione all'interno di un'esperienza condivisa (ad es. la vista di questo tramonto). Si tratta piuttosto di *vivere insieme una certa esperienza emotiva di fronte ad un evento che ci tocca e ci coinvolge tutti insieme in quanto gruppo*. Il vissuto o l'atto emotivo accadono nella spontaneità dell'esperienza congiunta, senza doversi necessariamente ancorare a un orizzonte di conoscenze comuni. Infine, per quanto riguarda la dimensione dell'*agency* vera e propria, agire collettivamente non significa semplicemente fare qualcosa

una parte degli individui che appartengono alla sua popolazione. Allo stesso modo tale evento viene vissuto dai cittadini americani come un fatto che colpisce *tutta* la Nazione in modo congiunto e indifferenziato.

¹³ Ad esempio, questo tramonto che stiamo guardando insieme corrisponde proprio a quel tramonto che speravamo e attendevamo di vivere così. Poiché nella tessitura dei nostri rapporti, come membri di un gruppo, si è configurata la situazione *tramonto* come esperienza auspicabile da vivere insieme, ecco che essa si presenta originariamente e nella sua salienza qualitativa come un evento *per tutti noi*.

¹⁴ Il contenuto di un *noi-pensiero* potrebbe essere ad esempio la credenza collettiva secondo cui la ricchezza è un segno della benedizione divina. Di conseguenza il *noi-pensiero* considera i poveri persone peccatrici, che stanno semplicemente pagando per le loro colpe. Alla presenza di una persona indigente, la mentalità collettiva induce allora nel soggetto una presa di posizione intenzionale (*we-intention*) che si traduce in atti di disprezzo, condanna, biasimo, etc. In questo caso il contenuto del *noi-pensiero* ha una matrice meramente culturale e dipende da una distorsione assiologica della realtà. Al contrario, nei contesti sociali favorevoli all'integrazione prevalgono *noi-pensieri* che valorizzano le differenze e riconoscono come ogni persona sia portatrice di una propria inviolabile dignità: la dignità di essere sé stessa, in tutta l'unicità e irripetibilità del suo essere.

con qualcun altro¹⁵. Significa invece *agire insieme, in modo normativamente coordinato e congiunto, secondo un certo ordine di compiti e di ruoli, avendo una noi-motivazione, o un noi-scopo, che fondano e orientano l'intenzione e l'azione di tutti i partecipanti*¹⁶.

Ricapitolando, sostengo quanto segue:

- *esiste una correlazione tra la condizione ontologica delle persone (dipendenza, indipendenza, co-dipendenza) e il loro dinamismo intenzionale;*
- *il posizionamento sociale delle persone in una trama normativa unificante può determinare una loro particolare condizione ontologica di dipendenza collettiva;*
- *di conseguenza, l'intenzionalità collettiva funge da polo noetico laddove esiste un gruppo di persone che si trovano in questa condizione, in quanto unitamente congiunte in un ordine emergente di unità normativa;*
- *se l'intenzionalità collettiva è originariamente e integralmente tale, allora gli atti che ne conseguono non sono atti individuali (I-intention), che si dispiegano come se fossero compiuti nella prospettiva dell'intero, ma atti in cui le prese di posizione del soggetto coincidono con le prese di posizione del suo collettivo di appartenenza;*
- *laddove funge un polo noetico collettivo (noi) il dato noematico risulta anch'esso tale (per noi).*

In definitiva sostengo che l'intenzionalità collettiva non appartiene a una somma di individui che prendono posizione (pensano, sentono, agiscono, etc.) *come se* fossero un *noi*, ma appartiene a un *vero e proprio noi ontologicamente fondato*. Essa diventa una *forma emergente di intenzionalità* il cui polo noetico raccoglie un'unità ontologica di soggetti. Diversamente dalla tesi che ho appena esposto, alcuni eminenti studiosi sostengono che sia il contenuto a trasformare una pluralità di soggetti individuali in un polo noetico collettivo. Ad esempio, secondo Bratman (1999), uno scopo comune sarebbe condizione necessaria e sufficiente per unire i soggetti e per farli agire in modo congiunto. Il punto debole mi sembra la mancata individuazione delle condizioni ontologiche per cui un determinato scopo possa essere propriamente collettivo. La differenza tra uno scopo comune e uno scopo collettivo viene precisamente determinata dal fatto che, mentre il primo può stimolare rapporti e interazioni tra soggetti indipendenti, *il secondo esiste solo in quanto correlato noematico di un noi intenzionale costituito da soggetti-membro vincolati tra loro*¹⁷.

¹⁵ In questo caso, a mio parere, possiamo parlare più correttamente di *intenzionalità intersoggettiva*, ovvero di una intenzionalità individuale che tiene conto di ciò che sentono, pensano o fanno gli altri.

¹⁶ Per un'analisi dei *processi decisionali collettivi*, cfr. Hindriks 2009.

¹⁷ Secondo Bratman, se x compie un atto intenzionale che ha come contenuto "andiamo insieme al cinema" e y fa lo stesso, allora il contenuto è sufficiente per attivare il funzionamento di quell'intenzionalità che permette a x e y di *andare insieme al cinema*. Infatti, se x e y non eseguissero il suddetto atto intenzionale, certamente non

Per altri filosofi che si sono occupati del tema sarebbe invece la modalità dell'atto a configurare l'intenzionalità collettiva. Ad esempio, Tuomela (2004, 2010) evidenzia la differenza tra un atto intenzionale singolare (*I-mode*) e un atto plurale (*we-mode*) e individua anche la relazione tra questa seconda tipologia di intenzionalità e l'appartenenza del soggetto a un gruppo (*as a group member*). Ciò che manca nell'analisi di Tuomela è tuttavia l'indagine dei fondamenti ontologici dell'intenzionalità collettiva¹⁸. Questa mancanza lo spinge a focalizzare lo sguardo sulla variazione modale dell'atto, come se fosse l'atto stesso, cioè il modo soggettivo di vivere una certa esperienza, a istituire un certo tipo di intenzionalità. Tuttavia, anche la modalità intenzionale può essere autenticamente collettiva solo nella misura in cui rimanda alla fondazione ontologica di un autentico *noi*. Infine, ritengo utile rispondere anche a un'obiezione ricorrente, che viene mossa contro chi sostiene che l'intenzionalità collettiva non sia un *polo noetico* riduttivamente individuale. Si tratta del problema della circolarità, che sembrerebbe affliggere coloro che tentano di radicare la *we-intention* in un soggetto collettivo, che però dipenderebbe a sua volta dall'intenzionalità collettiva stessa¹⁹. Per rispondere a questa obiezione propongo di focalizzare brevemente lo sguardo sull'origine di un possibile soggetto collettivo, cioè sui suoi *rapporti di collegamento fondazionali*. Seguendo un esempio semplice, in cui il rapporto fondazionale corrisponde a un *joint commitment* (Gilbert 2013, 2015), prendiamo il caso di due soggetti, x e y, che stipulano un contratto professionale. Questo accordo, che li vincola vicendevolmente attraverso una serie di obblighi e di diritti reciproci in vista di uno scopo congiunto, genera un soggetto collettivo di tipo professionale. Dal momento della fondazione in avanti, tutto ciò che i soci penseranno e faranno insieme, sulla base della loro co-appartenenza, saranno momenti di una trama di atti intenzionali congiunti, che sono tali in quanto ancorati al loro rapporto di collegamento fondazionale. Tuttavia, quello che accade prima, cioè al momento della fondazione, non presuppone a mio parere alcuna preesistente intenzionalità collettiva. Nel momento in cui x si accorda con y in vista dello scopo congiunto s, sembra sufficiente una concordanza intersoggettiva di atti individuali. Affinché x chieda a y di stringere un accordo a, in vista di uno scopo s, sembrano infatti necessarie e sufficienti le seguenti condizioni:

potrebbero nemmeno agire insieme. Tuttavia, Bratman non tiene conto della differenza essenziale tra un'azione condivisa, che nasce da atti intenzionali individuali (*I-intention* di x e *I-intention* di y) e un'azione collettiva, che nasce invece da atti intenzionali collettivi (*We-intention*, di cui x e y sono autori costituenti). Cioè, non è il contenuto che fonda ontologicamente un noi, ma è il *noi* ontologicamente esistente che motiva e organizza una concatenazione di atti collettivi, che hanno lo stesso contenuto. *Un'intenzione condivisa non è un'intenzione collettiva*.

¹⁸ Bobbio [1934] 2018: "L'essenza della socialità è il vincolo che unisce i soggetti membri, o [...] l'unificazione dei soggetti in uno stato di coscienza collettivo" (p. 150).

¹⁹ Cfr. Petersson 2007; Schweikard, Schmid 2021.

- x prende posizione nei confronti di s, intenzionandolo come scopo auspicabile (intenzionalità individuale);
- x prende posizione nei confronti di a, intenzionandolo come strumento utile per il conseguimento di s (intenzionalità individuale);
- x prende posizione nei confronti di y, intenzionandolo come la persona adatta con cui stipulare a in vista di s (intenzionalità individuale);
- x propone a y il suo progetto (intenzionalità intersoggettiva, in quanto ci sono almeno due soggetti coinvolti e intenzionalmente attivi);
- x e y stipulano il *joint commitment* (intenzionalità intersoggettiva)²⁰.

In nessuno di questi passaggi appare necessario il riferimento intenzionale a un *punto di ancoraggio collettivo*. Semmai, il collettivo è solo lo scopo verso il quale vengono diretti gli atti individuali intersoggettivamente convergenti.

L'esempio ci mostra a mio parere quanto segue:

- non vi è circolarità, perché la costituzione dei gruppi sociali non presuppone necessariamente intenzionalità collettiva;
- l'intenzionalità individuale appare come la condizione di esistenza per l'intenzionalità intersoggettiva;
- quest'ultima, a sua volta, configura la condizione basilare per la costituzione di eventuali rapporti di collegamento fondazionali²¹;
- dove funge intenzionalità collettiva, fungono sempre in modo interconnesso anche forme di intenzionalità individuale (senza le quali i membri di un collettivo non potrebbero essere presenti in prima persona sullo scenario delle interazioni sociali) e di intenzionalità intersoggettiva (senza le quali non vi sarebbe alcuno scenario di interazioni sociali)²².

²⁰ Tutti questi passaggi valgono ovviamente anche nel caso in cui sia y a compiere gli atti descritti, o nel caso in cui siano x e y a compiere contemporaneamente i medesimi, in modo individuale e disgiunto.

²¹ In altre parole, la differenza essenziale tra intenzionalità intersoggettiva, cioè atti intenzionali condivisi da individui indipendenti, e intenzionalità collettiva, cioè atti intenzionali di gruppi di individui non-indipendenti tra loro, risiede precisamente nel carattere di non-indipendenza ontologica che caratterizza i secondi. I primi diventano intersoggettivi per mezzo di una possibile ma non necessaria fase di condivisione. I secondi invece sono interconnessi fin dall'origine, in quanto conseguenza e espressione dei legami di non-indipendenza tra i soggetti coinvolti. L'intenzionalità intersoggettiva riconfigura solo il polo noematico, che diventa il correlato di una intenzionalità comune e condivisa, mentre non mutano né il polo noetico, che resta individuale, né la modalità intenzionale, che resta l'atto di un soggetto che prende posizione nel mondo in modo indipendente. Per questo motivo, possiamo intendere l'intenzionalità intersoggettiva come una variante di quella individuale, ovvero come una forma di intenzionalità individuale che chiama in causa altri soggetti (ad es. io ti osservo mentre guardi il tramonto) e i loro vissuti (ad es. io condivido con te l'emozione che entrambi proviamo di fronte a questo tramonto). L'intenzionalità collettiva chiama invece in causa un polo noetico diverso, in cui non è più il singolo individuo indipendente a compiere l'atto, ma un insieme di soggetti ontologicamente uniti tra loro nelle diverse forme possibili della non-indipendenza interpersonale, sociale e istituzionale.

²² La simpatia, associata all'empatia, alimenta rapporti interpersonali che ritengo fondamentali per qualsiasi tipo di integrazione sociale umanamente soddisfacente.

Alla luce di quanto ho argomentato, appare evidente come una persona ben integrata in un gruppo non pensi, non senta e non agisca in esso solo secondo il dinamismo dell'intenzionalità individuale. La reale acquisizione e interiorizzazione dei vincoli che fondano e costituiscono il collettivo si traduce in atti intenzionali originariamente e autenticamente collettivi. Il collettivo allora prende posizione nella sua interezza attraverso le prese di posizione dei suoi membri integrati. Al tempo stesso, il segno di una buona integrazione lo possiamo rintracciare nel fatto che il membro del gruppo sia anche in grado di compiere atti e assumere punti di vista propri. Quando viene meno questa capacità, o essa appare ridotta ai minimi termini, allora non ci troviamo più in presenza di una persona integrata, ma di un individuo alienato da sé stesso, a causa di una fagocitazione da parte del gruppo. Un'integrazione compiuta e al tempo stesso qualitativamente apprezzabile si manifesta quindi in una coscienza individuale capace di acquisire un'autentica intenzionalità collettiva, senza smarrire tuttavia la sua primaria facoltà di pensare, sentire e agire anche dal suo punto di vista individuale.

3.2.2. *Agency collettiva*

Sul concetto di *insieme* (fare, pensare, sentire *insieme*) esiste un consenso prevalente nell'intenderlo genericamente come condivisione: condividere una credenza, un sentimento, un'azione, etc.²³. Tuttavia, come ho mostrato, uno sguardo fenomenologicamente più attento rivela come dietro al concetto generico di condivisione si nascondano diverse forme di relazione tra le parti. Ad esempio, si può condividere una certa sensazione davanti a un tramonto anche tra sconosciuti, anche se non c'è un legame interpersonale alla radice e non ci sarà un legame simile dopo. In questo caso, i partecipanti non costituiscono in alcun modo un gruppo, ma formano più semplicemente un aggregato sociale e contingente di soggetti individuali, momentaneamente accomunati da una certa esperienza. Allo stesso modo, non sempre la collaborazione ha la forma di una vera e propria azione collettiva. Può infatti darsi il caso che osservando un soggetto in azione, si comprenda non solo il suo scopo, ma anche la sua difficoltà e quindi si

Questa dimensione spontanea rappresenta una risorsa imprevedibile di prossimità, che si configura come una vera e propria dimensione di resilienza umana, anche in sistemi sociali, giuridici e istituzionali, fortemente coercitivi e discriminatori. Al tempo stesso, essa rappresenta la forma primaria di dissidenza e di opposizione militante che i membri del gruppo possono esercitare nei confronti di un sistema oppressivo e disumanizzante.

²³ Per una introduzione generale al tema dell'*agency condivisa e collettiva*, cfr. Schütz 1976; Tuomela 1989, 2013; Gilbert 1990, 2008, 2009, 2013; Bratman 1992, 1999, 2009, 2014, 2015; Roth 2004, 2016, 2017; Pettit 2007, 2009; Schmid 2008, 2013b; List, Pettit 2011; De Vecchi, Tossut 2016; Ludwig 2016, 2017; Salice, Schmid 2016.

decida di intervenire per aiutarlo (ad es. spingendo insieme una macchina in panne). Si configura allora una vera e propria collaborazione senza che tuttavia i partecipanti assumano lo *status* di membri di un collettivo²⁴. Questo semplice esempio mostra almeno un punto che non sempre viene adeguatamente sottolineato nel dibattito attuale: *non basta condividere un pensiero, un sentimento, o un'azione per essere autenticamente parte di un gruppo*. Anzi, in certi casi la condivisione non sembra nemmeno una prerogativa necessaria per la definizione dello *status* di membro. All'interno dei rapporti di dipendenza, o co-dipendenza, che costituiscono la tessitura ontologica di un autentico soggetto collettivo, le parti possono collaborare al fine di raggiungere uno scopo congiunto, senza tuttavia condividere credenze (come avviene ad es. tra i dipendenti di un'azienda), o stati emotivi (come avviene ad es. tra i funzionari di uno Stato, che operano congiuntamente senza alcun tipo di prossimità e conoscenza reciproca). Anche secondo Petersson (2017) occorre che ci sia qualcosa di più di una semplice condivisione. Egli chiama in causa la nozione di *identificazione* dei soggetti agenti al gruppo, la quale dipende dal fatto che essi acquisiscano in seno a determinate relazioni sociali una *modificazione nel proprio modo di pensare sé stessi in rapporto ad altri*. Questa modificazione, che coinvolge la dimensione psicologica e mentale, può e deve essere a mio parere compresa nel suo fondamento ontologico. Il punto è che la nozione di *identificazione*, che manifesta una modificazione coscienziale del sog-

²⁴ Lo stesso tipo di distinzione potrebbe valere anche per interpretare molti esperimenti comportamentali con i bambini, prendendo in considerazione l'ipotesi che per agire autenticamente come membri di un collettivo occorranza competenze e condizioni sociali di più alto livello, rispetto a forme più semplici, basilari e spontanee di collaborazione (Tollefsen 2005; Butterfill 2012). Nella propensione alla collaborazione, i bambini mostrano di intendere lo scopo e il bisogno dell'altro e sembrano comprendere anche le regole che governano l'azione cooperativa. Tuttavia, in fase pre-linguistica non può concretizzarsi il potere deontico di molti atti sociali, che come la promessa presuppongono la formalizzazione verbale e la comprensione da parte del destinatario. Di conseguenza, viene meno la fonte primaria attraverso cui le persone possono creare tra loro rapporti di non-indipendenza, o di co-dipendenza, normativamente vincolanti. La mia ipotesi è che nella fase prelinguistica siano possibili solo forme di intenzionalità intersoggettiva (*us-intention*). L'acquisizione di una vera e propria intenzionalità collettiva presuppone invece un grado superiore di consapevolezza, in cui il posizionamento ontologico del soggetto (non-indipendenza, o co-dipendenza) si traduce in una modalità intenzionale specifica (*we-intention*). Nella misura in cui il soggetto introietta psicologicamente e cognitivamente la sua condizione di non-indipendenza in una forma di consapevolezza più o meno complessa, più o meno formalizzata, allora si crea una connessione fungente tra la sua condizione ontologica e il suo modo di sentire, pensare e agire. Potremmo dire che la *scoperta psicologica e cognitiva del noi ontologico* (cioè della tessitura dei legami di co-dipendenza con altri soggetti all'interno di un gruppo) *crea le condizioni per un nuovo tipo di intenzionalità*, che è precisamente quella collettiva. Che si tratti di una scoperta progressiva lo dimostrerebbero alcune sperimentazioni socio comportamentali, le quali svelano come l'acquisizione di questa modalità intenzionale non avvenga prima dei 3 anni di vita (cfr. Schmidt, Rakoczy, Tomasello 2012; Dunham, Emory 2014: *sociocentric mode of reasoning*).

getto, non solo eccede largamente il fatto di possedere o meno intenzioni condivise, ma rimanda a rapporti di non-indipendenza sociale che devono essere investigati ontologicamente. Anche il concetto di *agency collettiva* chiama pertanto in causa una tipologia di rapporto la cui analisi va al di là di una generica nozione di *condivisione*. Esso indica un *agire insieme in modo normativamente coordinato e congiunto, secondo un certo ordine di compiti e ruoli, avendo una noi-motivazione, o un noi-scopo, che motivano e orientano l'intenzione e l'azione di tutti i membri del gruppo*. In tutte e tre le dimensioni funge sullo sfondo un ordinamento normativo (dover pensare, dover sentire e dover agire unitamente), che risponde a un ordinamento ontologico (il vincolo tra le parti). Stante queste condizioni, allora l'agire collettivo diventa il modo in cui si dispiega la partecipazione congiunta di tutti coloro che appartengono al gruppo.

Possiamo riconoscere almeno tre forme essenziali di *agency collettiva*:

- *Azione concomitante*, all'unisono: tutti i membri del collettivo agiscono insieme (ad es. partecipando a una manifestazione di protesta), o reagiscono insieme (ad es. nei confronti di un'offesa rivolta al gruppo, o a uno dei suoi membri)²⁵.
- *Concatenazione congiunta di azioni partecipative*: tutti i membri prendono parte all'*agency collettiva* in modi e tempi diversi, ciascuno secondo il proprio ruolo (come avviene ad esempio in una staffetta).
- *Azione per rappresentanza*: alcune parti costituenti dell'intero agiscono in nome e nell'interesse di tutta collettività, avendo un determinato ruolo, o specifiche competenze (come avviene ad esempio in ogni Stato democratico).

Dal punto di vista dell'integrazione, possiamo notare come ai tre livelli di *agency collettiva* corrispondano tre livelli ascendenti di partecipazione e quindi tre gradi ascendenti di appartenenza. Per poter agire o reagire all'unisono, con tutti gli altri membri del gruppo, è sufficiente essere parte di questo. Per poter invece collaborare all'interno di una concatenazione di atti, o di azioni congiunte, occorre anche avere un ruolo collettivamente riconosciuto. Infine, per poter agire in rappresentanza del gruppo occorrono un riconoscimento e un apprezzamento ancora superiori, in quanto persone su cui l'intero collettivo può fare affidamento. Congiuntamente, possiamo anche notare come i tre livelli ascendenti di integrazione richiedano tre livelli ascendenti di responsabilità collettiva. In un'azione concomitante, all'unisono, la qualità dell'impegno, da cui dipende la qualità della partecipazione, ha in genere un impatto minore

²⁵ Vanno distinti da questo tipo di *agency* fenomeni di massa, in cui forme di contagio emotivo (ad es. il panico) spingono una moltitudine di persone a comportarsi in modo irrazionale. Una folla che fugge non è un collettivo che agisce in modo coordinato e congiunto, ma una massa di individui che si accalcano gli uni sugli altri, calpestandosi. L'individuo assorbito dalla massa non agisce in base a una *we-intentionality*, ma in base a un'irrazionale pulsione di matrice psico-sociale.

(specie in collettivi composti da molti membri), rispetto a quello che invece essa detiene nello svolgimento di un ruolo specifico, all'interno di una concatenazione di azioni, o, ancora di più, nell'adempimento di particolari compiti di rappresentanza, da cui può dipendere il benessere dell'intera collettività.

3.2.3. Responsabilità collettiva

Sul tema della *responsabilità* mi sono già soffermato, analizzando il suo ancoraggio ontologico all'esigenza normativa dei vincoli. Qui vale la pena di analizzare più nel dettaglio quel tipo di responsabilità che chiama in causa coloro che appartengono al collettivo e partecipano alla sua *agency*. Si tratta evidentemente di ciò che possiamo definire come *responsabilità collettiva*²⁶. Coloro che non riconoscono un livello di intenzionalità propriamente collettiva non riconoscono nemmeno un'*agency* e correlativamente una responsabilità riconducibili alla collettività in quanto tale. Questo vuoto appare problematico quando, per esempio, dobbiamo dare ragione di una pluralità di persone che si sentono tutte ugualmente e unitamente responsabili, o corresponsabili, nei confronti di qualcosa, o di qualcuno. Dall'altra parte, coloro che sostengono invece l'irriducibilità ontologica e intenzionale del collettivo alle singole parti costituenti hanno l'onere di spiegare non solo cosa sia un gruppo e come possa agire in quanto tale, ma anche come esso possa avere una propria dimensione collettiva di responsabilità. Esistono varie accezioni in cui possiamo declinare e analizzare la responsabilità, le quali appaiono diverse e al tempo stesso correlate tra loro. Pensiamo ad esempio alla differenza e alla correlazione che intercorre tra le nozioni di responsabilità come *senso del dovere* e come *colpa*. Senza potermi addentrare in tutte le specifiche declinazioni, qui mi limito a prendere in considerazione solo l'accezione di responsabilità come *caratterizzazione qualitativa della propria agency*, in relazione al dover essere che la motiva. In generale, essere responsabili in questo senso significa caratterizzare i propri atti e le proprie azioni in modo che si realizzi nel miglior modo possibile ciò che deve essere, o ciò che crediamo debba compiersi. Ora, la responsabilità collettiva riguarda quel particolare ordine di azioni che le persone devono compiere tutte insieme, in quanto membri di un gruppo, in risposta alla chiamata dei valori che lo identificano, o in ragione degli scopi che lo motivano. *La responsabilità collettiva si esercita cioè nella modalità intenzionale della we-intention e riguarda tutti i tipi di atti e*

²⁶ Per un'introduzione generale al tema della *responsabilità collettiva*, cfr. Jaspers [1946] 1996; Lewis 1948; Feinberg 1968; Downie 1969; Ingarden [1970] 2022; Sverdlik 1987; Crawford 2007, 2014; Pettit 2007a; Reiff 2008; Hindriks 2009; Smiley 2017; Andina 2020; Haan de 2021.

di azioni che i membri devono compiere in ragione della loro appartenenza al gruppo. Mentre il soggetto che agisce individualmente è integralmente responsabile delle proprie azioni, i soggetti appartenenti a un determinato ordine di vincoli, che attribuisce loro un certo ruolo e/o un certo compito all'interno di un'azione collettiva, hanno una responsabilità più articolata e complessa. Essi sono direttamente responsabili nei confronti della loro specifica funzione e diventano al tempo stesso *corresponsabili* in rapporto alle azioni degli altri membri del gruppo. Inoltre, tutti i membri sono unitamente e congiuntamente responsabili nei confronti dell'intero collettivo, affinché esso mantenga la sua coesione, raggiunga i suoi scopi, custodisca i suoi valori, etc. In altre parole, se il collettivo α richiede ai suoi membri, x , y e w , il conseguimento di uno scopo s , avendo come riferimento un valore v , allora si innestano tre livelli di responsabilità distinti e interconnessi.

- La *responsabilità collettiva* di tutti i membri di α , affinché il gruppo ottenga lo scopo collettivo s , in ragione del valore collettivo v ²⁷.
- La *responsabilità diretta* che ciascun membro, x , y e w , acquisisce in relazione alla propria funzione, affinché essa venga svolta in modo adeguato e soddisfacente.
- La *corresponsabilità* che ciascun membro, x , y e w , acquisisce in relazione agli altri membri, affinché ciascuno svolga il proprio compito in modo adeguato e soddisfacente²⁸.

²⁷ Va menzionato anche il dibattito relativo alle possibili conseguenze che l'affermazione dell'esistenza di una responsabilità collettiva può avere su quella individuale. L'idea è che se mettiamo al centro la responsabilità dell'intero, la parte può sentirsi autorizzata a relativizzare la propria responsabilità ed eventualmente il proprio senso di colpa. A mio modo di vedere, la responsabilità individuale resta piena e si declina come responsabilità della persona che decide, o accetta di essere parte e/o di rimanere parte di un collettivo che compie misfatti. La responsabilità collettiva non minimizza quella personale, semmai la orienta all'interno di una coscienza e di un'*agency* collettiva. Congiuntamente, la violazione di un valore a livello collettivo non discolpa la parte, ma la corresponsabilizza anche in relazione alle scelte e alle azioni degli altri. In seno a un intero sociale il rispetto di un valore di riferimento collettivo diventa più complesso e problematico e spinge i singoli membri a un'assunzione di responsabilità che va al di là della propria sfera individuale e privata. Un interessante e condivisibile punto di vista sulla responsabilità delle persone in quanto cittadini lo troviamo in Crawford (2014), il quale, analogamente a quanto sostenuto in questo lavoro, fonda e collega la responsabilità allo *status* di appartenenza che lega un individuo a un certo collettivo e lo identifica in forza di questo stesso legame.

²⁸ Al contrario, in una prospettiva individualistica, la corresponsabilità si configura come la somma di responsabilità individuali, in cui ciascuno è responsabile esclusivamente per la sua parte. Cfr. Sverdlik 1987: "It would be unfair, whether we are considering a result produced by more than one person's action or by a single person, to blame a person for a result that he or she did not intend to produce" (p. 68). A mio modo di vedere, l'unico modo per non essere corresponsabili dei misfatti compiuti dalla propria collettività, o da alcuni membri di essa, si realizza prendendo nettamente le distanze, nella forma di una dissidenza militante o, più radicalmente, nella forma di una rottura con i vincoli della propria appartenenza. La dissidenza militante rappresenta tuttavia solo una forma di compensazione rispetto alla propria corresponsabilità, che rimane fino a quando

Ciò significa prima di tutto che il successo o il fallimento del gruppo chiama in causa tutte le sue parti. Al tempo stesso, significa anche che l'errore o il tradimento di una parte chiamano in causa la corresponsabilità degli altri membri. Per fare un esempio, se nell'ordinamento normativo di uno Stato si impone il rispetto dei diritti fondamentali dell'essere umano e se tali diritti vengono violati da una parte dei cittadini, allora la colpa ricade anche su tutto il collettivo e su tutti i suoi membri (seppur in gradi diversi), inclusi coloro che non hanno commesso le violazioni²⁹. Ne sono direttamente responsabili e colpevoli coloro che compiono la violazione, ma ne sono anche corresponsabili tutti gli altri membri del collettivo e l'intera collettività. Mentre gli autori della violazione vengono giustamente puniti, la collettività dovrebbe sempre domandarsi se tale violazione poteva essere evitata. La risposta a questa domanda consente al collettivo di non adagiarsi sulla normatività vigente, girando le spalle alla sua corresponsabilità. Il riconoscimento della stretta correlazione con i membri trasgressori si deve tradurre in una costante motivazione di rinnovamento sociale. Proprio il tema della responsabilità ci mostra come la tessitura di vincoli ontologici di dipendenza, o co-dipendenza, tracci una discontinuità tra la somma dei singoli individui e la loro unione all'interno di una soggettività collettiva. Se da un punto di vista meramente fiscalista dovremmo dire che è sempre e solo il singolo soggetto incarnato a compiere atti intenzionali e quindi a essere anche portatore di responsabilità, dal punto di vista fenomenologico dobbiamo riconoscere come l'individualismo riduzionista non sia in grado di dare un fondamento ontologico alla corresponsabilità. Se l'individuo è il solo e ultimo residuo di realtà, la corresponsabilità si riduce a una fortuita disposizione soggettiva, attraverso la quale qualcuno può sentirsi chiamato in causa, al di là di ciò che accade nel proprio campo ristretto di pertinenza. Così come l'intenzionalità collettiva rimanda a un *corpus* sociale complesso (*noi-ontologico*) e l'*agency* collettiva appare come il risultato emergente di una concatenazione vincolata di azioni ontologicamente congiunte, la responsabilità collettiva si configura come il correlato di esigenze normative (scopi, vincoli, valori, etc.) che non appartengono ai singoli membri, ma al loro intero gruppo di appartenenza. Non importa se l'azione collettiva venga decisa da tutti in modo compartecipato, o se venga stabilita da una loro rappresentanza ristretta. Non importa neppure

il soggetto resta parte costituente del collettivo che egli stesso condanna. *Fintanto che continua a beneficiare dei diritti derivanti dalla sua appartenenza al gruppo, la persona resta corresponsabile per le violazioni compiute da questo.* Questo aspetto spiega anche la condizione ontologica fondamentale per cui una persona può essere chiamata in causa per un misfatto compiuto da un altro membro del suo gruppo, in ragione e in forza di questo. Diversamente pensano Feinberg (1968), McGary (1986), Moody-Adams (1994), i quali ritengono sufficiente la resistenza aperta contro il proprio collettivo, per essere dispensati dalla responsabilità legata ai suoi misfatti.

²⁹ Sul tema della *colpa* che ricade sull'intera la collettività, cfr. Jaspers [1946] 1996.

la quantità di persone coinvolte nel dispiegamento della stessa. *L'azione collettiva e la responsabilità ad essa connessa rimangono ontologicamente fondate nella tessitura dei vincoli che conferiscono consistenza ontologica al gruppo.* Questa tesi, pur non avanzando la pretesa di sostanzializzare una sorta di soggettività metafisica sovraindividuale, si distanzia dall'individualismo metodologico che esclude la possibilità di intendere la responsabilità in una forma collettiva³⁰. Per Lewis (1948), ad esempio, non ha alcun senso pretendere che vi sia responsabilità collettiva di tipo morale, perché solo l'individuo è portatore di valori³¹. Tuttavia, di cosa e di chi stiamo parlando nei seguenti esempi: *lo Stato italiano intende difendere a ogni costo il valore della solidarietà; noi vogliamo essere un'impresa sociale responsabile; la Chiesa cattolica chiede perdono per le sue colpe?* Nel primo esempio il valore della solidarietà riguarda l'intera società e non i singoli, che come tali non possono sentirsi chiamati individualmente ad essere una società solidale. Il secondo chiama in causa una responsabilità che ha a che fare con l'intera organizzazione: i suoi scopi, i suoi processi produttivi, il suo rispetto delle normative, etc. Il terzo presenta una colpa ascrivibile solo all'intero nella sua totalità, il quale si riconosce colpevole per certi crimini, anche se compiuti in epoche diverse e solo da alcuni dei suoi membri. Nella sua accezione intergenerazionale, la colpa diventa una proprietà permanente che rimane incollata all'intero, anche se le sue parti passano e vengono sostituite da nuovi membri³².

Il tema dell'integrazione sociale e della sua ontologia qualitativa appare estremamente sensibile al problema del rapporto tra responsabilità collettiva e responsabilità personale. La prima convoca il soggetto in quanto parte di un gruppo, la seconda lo convoca in prima persona, in relazione ai principi che orientano la sua auto-poiesi esistenziale. Nella migliore situazione possibile le due forme di responsabilità si armonizzano e si alimentano. In questo caso l'essere parte attiva e partecipativa del gruppo rientra nelle azioni e negli scopi attraverso i quali la persona ha deciso di autodeterminarsi. Nel caso opposto, la stessa si trova in una condizione critica, divisa tra ciò che deve essere fatto per il collettivo e ciò che invece la stessa sente di dover fare per sé.

³⁰ Per una critica serrata all'*individualismo metodologico*, all'*isomorfismo ontologico* tra parti e interi e alle nozioni riduzionistiche di *sopravvenienza* locale e globale, cfr. Epstein 2009: *local supervenience* (pp. 192-199) e *global supervenience* (pp. 199-204).

³¹ "Value belongs to the individual and it is the individual who is the sole bearer of moral responsibility. No one is morally guilty except in relation to some conduct which he himself considered to be wrong" (pp. 3-6).

³² Al contrario, un esponente dell'*individualismo metodologico* come Downie (1969) afferma: "collectives do not have moral faults, since they don't make moral choices, and hence they cannot properly be ascribed moral responsibility. [...] For there to be moral responsibility there must be blameworthiness involving a morally faulty decision, and this can only occur at the individual level" (p. 67). Sul tema dell'*unità intergenerazionale*, cfr. Andina, Domenicucci 2018; Andina 2020.

3.2.4. Libertà collettiva

La dimensione della responsabilità viene in genere associata a quella della libertà: per essere autenticamente responsabili si deve poter essere almeno liberi di scegliere.

Se pertanto ammettiamo l'esistenza di un'autentica responsabilità collettiva, dovremmo ammettere anche una dimensione collettiva per quanto riguarda la libertà? In merito a questo tema ci vengono incontro soprattutto le analisi di Hindriks (2008, 2009). Egli non solo afferma che soggetti collettivi come *team* e organizzazioni sono agenti corporativi (*corporate agents*), la cui *agency* ha la forma di una o più azioni congiunte, ma sostiene anche che, proprio per questo, bisogna riconoscere una dimensione di libertà propria della collettività (*corporate freedom*). Analizzata dal punto di vista della libertà, l'*agency* collettiva sembra mostrare in effetti ulteriori argomenti anti-riduzionistici. Esistono diverse condizioni che consentono di riconoscere se un agente si trova in una condizione di libertà, o di costrizione³³. Una di queste, come sottolinea Hindriks, consiste nel fatto che l'agente possa compiere l'azione che intende realizzare. Prendiamo come esempio un'azione che normalmente ascriviamo allo Stato, come quella di promulgare nuove leggi. Questa azione risulta il frutto di una concatenazione di atti svolti dalle singole parti (individui o corpi intermedi che siano), che di per sé non sono affatto liberi di promulgare una nuova legge: chi la propone deve sottoporla all'analisi di coloro che sono preposti a sondarne la legittimità costituzionale; chi l'approva dipende a sua volta da questa verifica e da coloro che l'hanno proposta. Inoltre, nei sistemi bicamerali non basta l'approvazione di una parte, ma risulta necessaria l'approvazione di entrambe. In breve, solo attraverso il contributo vincolato di tutti i ruoli e le funzioni preposte, lo Stato è libero di promulgare nuove leggi. Anzi, lo Stato è paradossalmente libero di compiere i suoi propositi solo se le sue parti *obbediscono* ciascuna al proprio dovere, secondo i vin-

³³ De Monticelli (2009), individua tre modalità in cui è possibile declinare la libertà: (i) agire in assenza di ostacoli; (ii) agire in base a una propria scelta, quindi in relazione al proprio percorso di autodeterminazione decisionale; (iii) essere liberi di potersi di compiere attraverso ciò che armonizza e unifica tutte le dimensioni del proprio essere personale (come si può ammirare in quel particolare stato di grazia che accompagna i movimenti della danzatrice, o la contemplazione del mistico). Dal mio punto di vista possiamo attribuire le prime due forme di libertà anche ai soggetti collettivi, mentre la terza dimensione è possibile solo a un essere personale individuale e profondamente fondato nel rapporto intrinsecamente armonico delle sue parti vitali costituenti. Esiste pertanto un'analogia tra soggetti collettivi e soggetti individuali persona e al tempo stesso una differenza che li rende irriducibili. Una simile intuizione la troviamo anche in Stein ([1922] 1996), la quale individua appunto delle analogie tra l'esperienza vitale della persona e quella della comunità e al tempo stesso sottolinea anche la differenza della prima, essendo la persona soggetto di una profondità interiore (spirituale) inaccessibile per una soggettività di tipo sociale.

coli che determinano il proprio ruolo e compito. Inoltre, le parti coinvolte non devono necessariamente poter essere libere di condividere l'azione a cui partecipano (un funzionario, ad esempio, può essere contrario alla legge che egli stesso contribuisce a istituire). La libertà dello Stato non è quindi isomorficamente sovrapponibile alla libertà delle sue parti, o alla somma di queste³⁴. *In termini più generali definisco libertà collettiva la proprietà emergente di un intero sociale, che ha il potere di compiere azioni congiunte in vista di scopi collettivi, attraverso la compartecipazione vincolata delle sue parti costituenti.* Il fenomeno dell'integrazione sociale e della sua ontologia qualitativa è, come vedremo, estremamente sensibile anche al tema del rapporto tra la libertà collettiva, che nella gran parte dei casi poggia su obbligazioni imposte alle parti, e la libertà individuale, propria dei membri-persona. Una persona ben integrata comprende le obbligazioni connesse al suo stato di appartenenza e le assume in modo attivo e partecipativo. Spesso tali obbligazioni non sussistono in quanto scelte dal soggetto (ad es. il vincolo di cittadinanza), ma quest'ultimo può comunque scegliere di rispettarle in modo più o meno propositivo. Al massimo grado di integrazione, la libertà individuale si dispiega e si iscrive in quella del gruppo in una coincidenza di valori e scopi tra l'auto-poiesi personale e quella sociale.

3.3. LA QUALITÀ ONTOLOGICA DEI COSTRUTTI SOCIALI E LA CENTRALITÀ UNIVERSALE DELLA PERSONA UMANA

Trattando il fenomeno dell'integrazione, l'ontologia qualitativa si articola in un duplice senso: il primo riguarda la legalità essenziale che consente a un certo tipo di entità sociale *x* (soggetto collettivo, contesto, etc.) di *essere compiutamente tale*; il secondo riguarda la legalità essenziale che consente a questa stessa entità *x* di essere compiutamente tale *compatibilmente alla legalità ontologica dell'essere umano in quanto persona*. La costruzione di un mondo sociale assiologicamente apprezzabile dipende dalla migliore combinazione possibile tra questi due tipi essenziali di legalità. Definisco la prima, (i) come *ontologia qualitativa tipologica*, e la seconda, (ii) come *ontologia qualitativa assiologica*³⁵. La prima ci rivela il *dover essenziale* in

³⁴ Con una serie di esempi interessanti e argomentazioni convincenti, Hindriks (2008) mostra come la libertà individuale delle parti coinvolte in un'azione collettiva non sia una condizione necessaria e, tanto meno, sufficiente per spiegare la libertà collettiva.

³⁵ Sulla nozione di *ontologia qualitativa tipologica*, De Vecchi (2018) afferma: "ogni cosa che incontriamo nella nostra vita è suscettibile di gradi diversi di realizzazione secondo il suo paradigma eidetico, che è fondato sulle qualità di valore che, in base alla sua essenza, quella cosa deve necessariamente presentare per essere quel tipo di cosa che è. Il punto specifico che sto qui introducendo è che i vincoli di co-variazione possibile delle

base al quale sembra possibile costituire un soggetto collettivo, o un contesto sociale, in modo che essi siano sufficientemente coesi, identificabili e funzionali ai loro scopi. La seconda ci rivela il *dover essere* essenziale in base al quale un certo soggetto collettivo, o un certo contesto sociale, siano il più possibile adeguati alle esigenze fondamentali dell'essere personale, in quanto individualità intenzionalmente protesa all'autodeterminazione della propria identità.

(i) *Ontologia qualitativa tipologica*

Come ho cercato di argomentare nel corso di questo lavoro, il mondo sociale non si riduce a un mero costrutto convenzionale. Alla sua radice troviamo una normatività *in rebus*, radicata nella legalità di certe tipologie di atti sociali che strutturano l'esperienza intersoggettiva. Da essi prendono forma una serie di costrutti sociali (oggetti, enti, entità, istituzioni, etc.) che, come abbiamo visto, sono essenzialmente dei *type* normativi. Quando analizziamo ad esempio certi tipi di soggetti collettivi, ci troviamo alle prese con una pluralità di *token*, che rimandano a dei corrispondenti *type*, dipendendo da un certo tipo di rapporti di collegamento fondazionali e avendo, di conseguenza, una determinata strutturazione *normativa*. Quest'ultima configura gli ordini di organizzazione intrinseca che consentono di vincolare le parti intenzionalmente, in modo che ciascuna di esse possa dare il proprio contributo all'*agency* collettiva. Per altro, il *type* normativo (ad es. il *type* matrimonio) non è una sorta di ipostasi sostanziale, preesistente ai fatti, come una sorta di paradigma platonico. Esso corrisponde piuttosto a una legalità *in rebus* che emerge di volta in volta attraverso i diversi processi di costituzione sociale. Concorrono al suo compimento vari fattori, molti dei quali sono di natura convenzionale, come il linguaggio con il quale

parti di ogni cosa come intero non solo sono i vincoli che definiscono l'identità di una cosa e la preservano come tale – i vincoli segnano i limiti alla variazione delle parti che non devono essere superati, pena la cessazione dell'esistenza di quella cosa come tale. Ma tali vincoli sono al contempo anche i vincoli che definiscono per così dire la 'buona vita' delle cose: il loro essere inteso non soltanto come esemplare di un certo tipo di cosa, ma anche come esemplare più o meno adeguato e soddisfacente di un tipo di cosa" (p. 580). Ora, il fatto che i vincoli, che danno forma ai diversi tipi di interi sociali, chiamano in causa le persone umane, determina che la legalità tipologica dei primi si interseca in modo essenziale con la legalità ontologica delle parti costituenti. Inoltre, poiché il nostro interesse assiologico primario non è semplicemente quello che esistano soggetti collettivi coesi e funzionanti, ma anche che essi siano umanamente apprezzabili, allora il bene delle persone viene gerarchicamente prima della legalità tipologica degli interi. Afferma De Monticelli (2018a): "*La validità della norma si fonda sulla verità del giudizio eidetico*, che include in questo caso aspetti assiologici" (p. 124). Ancora: "Da un lato pensare è un modo dell'agire adeguato ('giusto'), dall'altro ogni agire è 'giusto' solo in virtù della verità di un pensiero, di una teoria. Da un lato il vero è un mondo del bene, dall'altro il bene si fonda nel vero. Questo l'intreccio" (p. 126). Una bozza dei rapporti tra strutture sociali emergenti di alto livello, come lo Stato, e la persona, quale loro parametro qualitativo, la troviamo già in Scheler [1916] 2013; Stein [1925] 1993, [1932] 2000.

viene formalizzata la sua identità normativa, o il patrimonio culturale a cui questo stesso linguaggio appartiene. Tuttavia, al tempo stesso, i processi convenzionali non creano le forme di unità sociale *ex novo* in modo del tutto casuale e svincolato da un certo dover essere. Prima di tutto essi poggiano su tipi di interazioni ontologicamente possibili, come quella sentimentale, o quella contrattuale. Inoltre avvengono attraverso atti che hanno una propria legalità intrinseca, come gli atti linguistici performativi. Essi pertanto ricavano la loro fattibilità da certe proprietà ontologiche che fungono a monte dei processi convenzionali e li rendono possibili. Prendiamo ad esempio un *type* normativo come il matrimonio, che è profondamente diverso in molte culture. Al di là delle possibili variazioni, esso si fonda su un dato di fatto universale che potrebbe essere formalizzato come segue: *esiste tra le persone un tipo di rapporto esclusivo e intimo, che si distingue da tutti gli altri tipi di relazioni sociali*. La caratteristica essenziale di quest'ultimo suggerisce al processo convenzionale di strutturare un *type* normativo che ne sancisca l'esclusività e ne salvaguardi l'intimità³⁶. Di conseguenza, quale che sia il tipo di matrimonio a cui preferiamo pensare, possiamo individuare nel carattere di *separatezza* una sua proprietà essenziale, universalmente ricorrente. In molte culture questo carattere viene istituzionalizzato attraverso norme e pratiche rituali, con le quali il collettivo celebra il valore di questo tipo di unione e si fa carico della sua custodia.

Al tempo stesso è sempre la caratterizzazione essenziale di questo tipo particolare di rapporto a far emergere il suo valore, tanto per le persone, quanto per le collettività. Al di là delle fluttuazioni culturali con cui questo valore può essere colto, valorizzato, o sminuito, esso resta un *dato di fatto* potenzialmente apprezzabile in senso universale. Come sostiene Hartman (1926), culture diverse possono cogliere valori diversi e orientare di conseguenze pratiche, strategie e scelte collettive particolari. Tuttavia, ciò non significa che i valori siano un mero costrutto culturale. Essi si trovano *in rebus* e si manifestano attraverso i beni di cui una persona, o una collettività, possono fare esperienza (Scheleer 1916). Non v'è dubbio, ad esempio, che la *coesione*, l'*ordine* e l'*armonia* siano valori molto importanti per il benessere di una collettività, indipendentemente dal fatto che si tratti di una piccola tribù della Foresta amazzonica, o di un moderno Stato occidentale. Di conseguenza, strutture normative e pra-

³⁶ Qui non importa discutere su quale debba essere il grado di separatezza e intimità. Possono esservi *clan*, o tribù in cui la coesione del gruppo diventa più importante del fatto che i nuclei familiari godano di una propria particolare separatezza. Tuttavia l'esclusività del rapporto viene comunque sancita da una certa ritualità collettiva e viene custodita dal gruppo. Possono esservi inoltre società poligame, in cui il nucleo fondante della famiglia, cioè i coniugi, risulta numericamente allargato. L'intimità viene quindi vissuta in modo diverso rispetto a quella che lega in modo esclusivo due partner, ma rimane il fatto che essa viene riconosciuta attraverso un sistema di norme e comportamenti finalizzati a custodirne l'esclusività.

tiche sociali che garantiscono l'unità dell'intero possono essere caratteri universalmente apprezzabili dal punto di vista della collettività. Per questa stessa ragione, l'unione particolare sancita dal *type* matrimonio, quale che sia il suo modello culturale di riferimento, rappresenta un bene che deve essere custodito nell'interesse dell'intera collettività. Ora, esistono molti *type* normativi, ciascuno dei quali delinea un certo dover essere intrinseco al loro modo di costituirsi e, di conseguenza, al loro modo di essere. Non possiamo, ad esempio, costruire una comunità di vita solidale attraverso rapporti violenti; un autentico Stato democratico attraverso leggi discriminatorie; una compagnia di amici attraverso un contratto commerciale; etc. La qualità ontologica di tutti i possibili *token* di un *type* dipende precisamente dal rapporto di adeguatezza tra la legalità essenziale *del primo* e la strutturazione normativa dei secondi. Inoltre, al di là delle differenze essenziali tra i diversi tipi di *type*, vi è a mio parere un dover essere *in rebus* che sembra avere un vero e proprio carattere di universalità. Se i soggetti collettivi autentici sono, ontologicamente parlando, ordini di unità sociale normativamente emergenti rispetto ai meri rapporti di collegamento tra le loro parti, allora qualsiasi *type* di questo genere deve avere:

- una struttura normativa tale da includere i vincoli tra le parti in un unico vincolo di carattere collettivo (verticale);
- un sufficiente grado di unità e di coesione, tale da poter alimentare un'autentica intenzionalità collettiva.

Tutte le forme di aggregazione sociale che non possiedono la prima proprietà non sono veri e propri soggetti collettivi. Tutti i soggetti collettivi che non possiedono la seconda caratteristica non appaiono adeguatamente formati.

(ii) *Ontologia qualitativa assiologica*

Il punto precedente non sembra tuttavia sufficiente per l'istituzione del miglior mondo sociale possibile. Esso infatti non garantisce che un soggetto collettivo ben formato sia anche il miglior contesto possibile per relazioni qualitativamente apprezzabili dal punto di vista umano. Il *type* normativo matrimonio potrebbe ad esempio statuire che, proprio per rispondere in modo adeguato all'esigenza essenziale di esclusività e di intimità del rapporto che lo fonda, una delle due parti debba restare totalmente reclusa dal mondo. Questa statuizione, che potrebbe essere ontologicamente adeguata rispetto al dover essere di un rapporto intimo ed esclusivo, il quale esige una certa separatezza sociale, appare invece qualitativamente problematica rispetto al dover essere ontologico della vita umana. Quest'ultimo infatti esige uno spazio di possibilità relazionali e sociali il più variegato possibile, per far fiorire l'autodeterminazione personale³⁷. Al di là dell'esempio in

³⁷ Non escludo che anche la reclusione possa essere una scelta liberamente assunta, ad esempio per motivi religiosi, o politici, attraverso la quale la persona porta *liberamente*

oggetto, penso di poter affermare in senso universale che l'eccessiva stretta normativa (come nei totalitarismi radicalizzati), da un lato, e l'eccessiva dissolvenza normativa (come in contesti sociali fuori controllo), dall'altro, estremizzano tanto le condizioni di precarietà delle persone, quanto le condizioni di precarietà del collettivo. Inoltre, possiamo anche osservare come vi sia un nesso essenziale tra le due dimensioni. Infatti, per contrastare la tensione eccentrica degli esseri umani, insita nella loro stessa natura personale, una collettività totalitaria diventa problematica da governare e richiede eccessi di potere e di violenza. In definitiva, *tra i due tipi di legalità che definiscono i parametri qualitativi dei costrutti sociali sussiste un rapporto intrinseco e gerarchico, che pone l'ontologia qualitativa tipologica in un rapporto di subordinazione rispetto all'ontologia qualitativa assiologica*. Quest'ultima, per altro, deve sempre fare i conti con il fatto che ogni possibile costrutto sociale può funzionare, cioè può tenere insieme le persone, solo rispettando una certa esigenza normativa di tipo strutturale. L'autonomia dell'individualità personale deve sempre e comunque fare i conti con questa legalità ontologica. L'ontologia sociale qualitativa dei soggetti collettivi deve allora indagare le condizioni in base alle quali essi possono costituirsi e persistere nel tempo, verificando *in primis* se tali condizioni richiedano un sacrificio qualitativo eccessivo all'esistenza personale dei loro membri costituenti. Ugualmente, il compimento qualitativo di ogni processo di integrazione è tale se, e solo se, esso istituisce condizioni di appartenenza e di partecipazione adeguate alla legalità della vita umana, in quanto vita personale. Ogni tipo di soggetto collettivo consente un certo tipo di integrazione e in quest'ultimo traspare anche la sua qualità ontologico-assiologica.

3.4. ONTOLOGIA SOCIALE DELLA PARTECIPAZIONE E DELL'APPARTENENZA

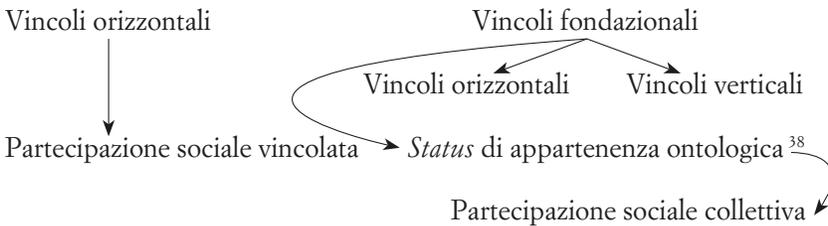
Poiché, come ho ampiamente argomentato, l'integrazione sociale implica l'acquisizione di uno *status di appartenenza* che giustifica una particolare forma di *partecipazione*, mi sembra ora giunto il momento di raccogliere

a compimento la sua *baecceitas*. Il problema riguarda piuttosto tutte le situazioni in cui questa condizione non appare come una possibilità all'interno di un pluralismo di possibili scelte, ma come una necessità imposta. Certamente l'essere umano può comunque fiorire nella sua persona, cioè nella sua identità e nel suo ordine del cuore, anche attraverso un vincolo coercitivo e violento. Questo non è mai escluso. Tuttavia, qui ci stiamo interrogando su quali siano le condizioni migliori per la costituzione di un mondo sociale che ponga al centro il valore e la dignità dell'individualità umana, al di là di differenze di razza, di genere, etc. In questo senso la mancanza di un pluralismo di possibilità qualifica sempre in modo assiologicamente negativo l'apparato sociale e le sue norme costitutive. Il fatto che una persona possa essere compiutamente realizzata anche in un contesto di vincoli coercitivi non assolve il contesto dalle sue colpe.

quanto ho disseminato lungo il percorso, in ordine a questo tema. Prima di tutto ritengo utile ricordare che appartenenza e partecipazione si fondano su due dimensioni interconnesse. Si tratta della dimensione ontologica e della dimensione coscienziale, che hanno rispettivamente a che fare con la tessitura normativa dei soggetti collettivi e con l'intenzionalità collettiva ad essa ancorata. L'acquisizione dei vincoli normativi determina lo *status* ontologico di appartenenza e il correlato insieme di diritti e di doveri che tracciano il profilo della connessa partecipazione alla vita e alle azioni del collettivo. Il risolto intenzionale di questo posizionamento ontologico, che si rivela negli atti dei membri, dimostra il suo grado di interiorizzazione. In sintesi: *senza acquisizione di vincoli non si realizza alcuna integrazione, ma il grado di compimento di quest'ultima si rivela in ultimo negli atti intenzionali delle persone coinvolte.*

(i) *Partecipazione*

Prendiamo anzitutto le mosse da uno schema che mi consente di mettere in ordine diverse forme possibili di partecipazione, in modo da poter poi focalizzare l'attenzione su quella specifica tipologia che caratterizza il contributo di una *parte costituente realmente integrata*.



Esistono molte forme di azioni e di comportamenti sociali che vengono comunemente intesi come forme di partecipazione. Ad esse vengono attribuiti diversi appellativi: *collaborazione, cooperazione, compartecipazione*, etc. L'ontologia che ci guida suggerisce di individuare le loro condizioni di possibilità e le loro caratteristiche essenziali a partire dall'esistenza o meno di un vincolo. Unendo almeno due parti, un vincolo sociale istituisce le condizioni ontologiche per due forme distinte di partecipazione: (a) la *partecipazione sociale vincolata* e (b) la *partecipazione sociale collettiva*. La prima riguarda forme di aggregazione vincolante fondate su *rapporti di collegamento orizzontali non-fondazionali*. La seconda caratterizza invece gli atti di persone che acquisiscono uno *status* di appartenenza al collettivo.

³⁸ Il noto motto dei *tre moschettieri* di Dumas, "tutti per uno e uno per tutti", esprime in modo semplice e sintetico la caratteristica distintiva dell'appartenenza, in cui esiste una stretta correlazione tra la parte costituente individuale e l'intera collettività a cui essa appartiene.

- (a) *Partecipazione sociale vincolata* – La prima forma di partecipazione si configura come *compartecipazione* di due o più parti indipendenti a un'azione congiunta, senza che il conseguimento dello scopo comune richieda anche la costituzione di una struttura normativa emergente. Le parti possono essere, ad esempio, vincolate da una promessa reciproca, senza tuttavia divenir parti costituenti di un intero. Ci troviamo allora in presenza di *parti relativamente non-indipendenti in seno a rapporti di collegamento non-fondazionali, che istituiscono solo vincoli orizzontali* tra parte e parte. Questo tipo di rapporti *non* generano un livello superiore di unità normativa. Questa tipologia di situazione ci presenta un livello basilare e primario di partecipazione sociale. Da un lato, esso va oltre il coordinamento socio-comportamentale, perché implica un livello di prossimità tra i contraenti del vincolo, che va ben al di là di una mera interazione tra soggetti sconosciuti e reciprocamente indipendenti. Essa ha infatti a che fare con le relazioni interpersonali (come un'amicizia), o i rapporti sociali (come quelli professionali), tra persone che si conoscono e che intendono condividere certi momenti della propria vita, o compiere certe azioni insieme. In termini di integrazione, questo primario livello di partecipazione configura ciò che, a proposito del processo di costituzione di un vincolo, ho definito come *fase di transizione dalla potenzialità all'atto*³⁹.
- (b) *Partecipazione sociale collettiva* – La seconda forma di partecipazione può radicarsi solo in una *struttura normativa emergente*. Le persone collaborano in quanto parti costituenti dell'intero e partecipano *tutte insieme, ciascuna secondo il proprio ruolo*, all'*agency collettiva* che l'intero stesso esige e/o propone. La fonte motivazionale primaria di questa partecipazione diventano le aspirazioni, i bisogni, gli scopi, i valori super-partes del gruppo sociale. Il suo svolgimento appare vincolato alla trama emergente delle obbligazioni e dei diritti che strutturano, pianificano, ordinano e gerarchizzano il contributo di tutte le parti e di ciascuna di esse. Si configura così una forma diversa di partecipazione sociale, in cui gli impegni, le obbligazioni e i divieti tra le parti si intrecciano con i doveri e i diritti che le parti detengono in relazione all'intero, cioè in forza del loro *status di appartenenza*. Definisco questa forma articolata di partecipazione che unisce tra loro tutte le parti costituenti come *partecipazione sociale collettiva*. L'intenzionalità collettiva è la modalità coscienziale che caratterizza prevalentemente questo tipo di *agency*. Quest'ultima può essere intesa a sua volta come un intero costituito dall'unità vincolata di tutti i contributi individuali che concorrono a realizzarla⁴⁰. Allo stesso

³⁹ Cfr. § 2.6.3.4.

⁴⁰ L'*agency collettiva* è quasi sempre un intero diacronico, cioè un intero costituito da rapporti di collegamento tra parti non contemporanee. Nella maggior parte dei casi,

modo, come ho precedentemente argomentato, solo in presenza di una coscienza collettiva le persone possono essere portatrici di una corrispondente *responsabilità*. Il fatto di possedere un ruolo specifico nel gruppo e di realizzare solo una parte circoscritta all'interno di una complessiva *agency* collettiva non suddivide questa responsabilità in tanti pezzi individuali, ma la declina in forme specifiche di obbligazioni, che non sottraggono le persone alla loro corresponsabilità globale nei confronti dell'intero collettivo. Inoltre, bisogna evidenziare anche il nesso ontologico che intercorre tra *status* di appartenenza e ruolo sociale. Quest'ultimo non è un'attribuzione generica, che si può riferire a qualsiasi tipo di azione, in qualsiasi tipo di situazione. Dal punto di vista ontologico, *il ruolo sociale definisce il posizionamento strutturale, funzionale e normativo, di una parte costituente nel suo intero di appartenenza*. Pertanto, si può possedere un autentico ruolo sociale, solo se si diventa autenticamente integrati nell'intero come suo membro⁴¹. Non sempre accade tuttavia che allo *status di appartenenza* segua l'acquisizione di un ruolo realmente integrato nella concatenazione strutturale e/o funzionale dell'*agency collettiva*⁴². In questo caso l'integrazione nell'intero risulta incompiuta, perché all'appartenenza non corrisponde una correlata possibilità di partecipazione. Si possono allora creare situazioni di emarginazione o di isolamento sociale all'interno del collettivo stesso.

essa si sviluppa infatti attraverso una concatenazione di atti e di azioni vincolate le une alle altre, dove l'antecedente prepara la conseguente e dove tutte insieme (unità diacronica) rispondono a un'organizzazione strutturale di ordine superiore. Su questo tema si veda anche la fenomenologia degli *atti di rappresentanza*, che caratterizzano gran parte dell'*agency* politica e istituzionale, a cui Reinach ([1913] 1990) dedica un'approfondita analisi. Cfr. anche Stein [1925] 1993; De Vecchi 2012a.

⁴¹ D'altro lato, detenere un ruolo sociale non esaurisce l'integrazione. Esso quindi è condizione necessaria, ma non sufficiente, per un'integrazione qualitativamente adeguata e quantitativamente compiuta.

⁴² Un ruolo vero e proprio è una *proprietà ontologica* di carattere sociale del seguente tipo: *essere x in y*, secondo certe condizioni di appartenenza proprie di y. Nessuno può infatti assumere un certo ruolo x in y, indipendentemente da y. Per questo motivo, un ruolo diventa sempre espressione di un certo rapporto di non-indipendenza in relazione al contesto, o al collettivo che lo richiede e lo istituisce. Aggiungo inoltre che un ruolo può essere normativamente definito da una normatività costitutiva *top-down*, o può essere il risultato di un dinamismo costituente di tipo interpersonale, in cui certe attitudini e/o competenze di un soggetto rendono abituale il fatto che quest'ultimo detenga una certa posizione all'interno del collettivo (ad es. il ruolo di capo carismatico). Definisco il primo come *ruolo costitutivo* e il secondo come *ruolo costituente*. Nell'integrazione sociale e nell'intreccio delle sue diverse stratificazioni, una persona dovrebbe avere la possibilità di acquisire entrambi. Ciò dimostrerebbe infatti che essa beneficia di un riconoscimento da parte del collettivo, sia a livello sociale, che a livello interpersonale. Il ruolo non è di per sé garanzia di una buona integrazione, ma sembra certamente prova del fatto che l'appartenenza a un determinato soggetto collettivo si è tradotta anche in una forma di partecipazione riconosciuta e significativa.

In modo molto schematico e riepilogativo sostengo quindi che esistono tre livelli di partecipazione sociale, i quali si dispongono in una scala ascendente di vincoli, che esprime anche un livello ascendente di integrazione.

- (a) *Partecipazione sociale individuale* – La persona partecipa individualmente alla vita pubblica, in modo coordinato con gli altri, cioè nel rispetto delle norme, senza tuttavia avere alcun legame o vincolo con altre persone (mi muovo con i mezzi urbani per le strade della città, mangio nei ristoranti, partecipo a eventi pubblici, sfrutto i servizi sociali, etc.). Essendo un'agency individuale e indipendente rispetto a ciò che gli altri sentono, pensano, o fanno, questa andrebbe più correttamente intesa come una forma di *pseudo-partecipazione sociale*. In una prospettiva di prima persona possiamo sintetizzare questo livello con la seguente formula: *io tra altri*⁴³.
- (b) *Partecipazione sociale vincolata* – La persona prende parte a impegni interpersonali e/o sociali, senza tuttora istituire con le controparti un legame fondazionale. Tale impegno si configura come un vincolo circoscritto che non richiede l'esigenza di strutturare un livello superiore di unità (ogni tanto mi accordo con un amico di vecchia data per bere una birra insieme; talvolta collaboro su chiamata con un altro libero professionista, quando questi ha bisogno di aiuto, etc.). In una prospettiva di prima persona possiamo sintetizzare questo livello con la seguente formula: *io con gli altri*⁴⁴.
- (c) *Partecipazione sociale collettiva* – Le persone che appartengono a un determinato intero sociale collaborano in modo congiunto tra di loro e nell'interesse del collettivo, secondo l'ordine dei diritti e delle obbligazioni dipendenti da questo. In una prospettiva di prima persona possiamo sintetizzare questo livello con la seguente formula: *noi, tutti insieme*⁴⁵.

(ii) *Appartenenza*

Per quanto riguarda invece lo *status di appartenenza sociale*, ho già ampiamente argomentato come esso dipenda dal fatto che una persona acquisisca una *condizione di non-indipendenza, in relazione alla trama normativa*

⁴³ A questo livello di *agency* indipendente corrisponde una responsabilità squisitamente individuale, anche se questa prevede il rispetto delle persone con cui si interagisce. Si tratta della *mia* responsabilità verso gli altri, in relazione al rispetto che *io* nutro nei loro confronti, o in forza di un valore che *io* sento come prioritario.

⁴⁴ A questo livello di *agency* vincolata corrisponde una responsabilità sociale diretta orizzontale, cioè verso le altre parti coinvolte, e circoscritta, cioè limitatamente all'obbligazione istituita dall'impegno congiunto.

⁴⁵ A questo livello di *agency* collettiva corrisponde una responsabilità sociale diretta di tipo integrale, cioè includente una duplice disposizione stabile di obbligazioni e di diritti, tanto verso le altre parti costituenti, quanto verso l'intero. Si nota qui il passaggio da una prospettiva di prima persona singolare, *io*, a una prospettiva di prima persona plurale, *noi*.

dei vincoli costituenti e/o costitutivi che strutturano l'intero. In forza di tale integrazione la persona detiene uno specifico insieme di obbligazioni, a cui corrisponde un insieme di diritti. Anche in questo caso diventa possibile individuare tre forme di appartenenza sociale, due delle quali esprimono un livello di integrazione insoddisfacente. Queste possono declinarsi come tali sia nell'ambito delle relazioni interpersonali, sia in quello delle interazioni sociali e/o istituzionali.

- (a) *Appartenenza sociale discriminante* – Corrisponde a tutte quelle situazioni in cui le persone appartenenti a un collettivo devono rispondere ai doveri imposti, ma non possono godere dei corrispettivi diritti. Un esempio molto emblematico era la condizione degli schiavi nella società ellenistica, in cui essi venivano considerati una risorsa molto importante per il buon funzionamento della *polis*, ma venivano del tutto esclusi dai processi decisionali che ne determinavano le sorti. O ancora, la condizione delle donne italiane, antecedente al primo febbraio del 1945, le quali erano subordinate al medesimo sistema di doveri che vincolava ogni cittadino, senza distinzione di genere, ma al tempo stesso non avevano diritto di voto, in base a una discriminazione di genere.
- (b) *Appartenenza sociale marginalizzante* – Questa corrisponde a tutte quelle situazioni in cui le persone appartenenti a un collettivo godono di alcuni diritti fondamentali, ma non possono accedere di fatto alla trama dei doveri e delle obbligazioni che consentono loro di partecipare alla vita dell'intero. Un esempio emblematico è la condizione di molti immigranti e/o richiedenti asilo che, una volta accolti, godono di un certo sostegno sociale, ma rimangono del tutto esclusi da un possibile accesso al mondo del lavoro e, più in generale, a forme di *patto sociale* che consentano loro di svolgere un ruolo significativo per la collettività⁴⁶.
- (c) *Appartenenza sociale collettiva* – Questa corrisponde allo stato ottimale e compiuto di una parte autenticamente integrata, la quale acqui-

⁴⁶ Tanto in questa condizione, quanto nella precedente, il membro del collettivo non può esercitare una responsabilità sociale diretta di tipo integrale, a dimostrazione che lo *status* di appartenenza da cui essa dipende risulta ontologicamente compromesso. Infatti, un'obbligazione che viene imposta senza un correlato diritto diventa espressione di un vincolo coercitivo, che subordina in modo oppressivo la persona, trasformando l'integrazione in sottomissione. Allo stesso modo, un diritto a cui la persona non può rispondere adeguatamente, con una corrispettiva obbligazione, diventa espressione di un vincolo unilaterale, che trasforma l'integrazione in un assistenzialismo emarginante. Se l'assistenza è un servizio doveroso, per ogni persona che si trova in una condizione di criticità, l'assistenzialismo viola la dignità della stessa, riducendola a mero centro di bisogni e a soggetto incapace di provvedere a sé stesso. Porre una persona in una condizione di dipendenza radicale, senza darle occasione di mettere a frutto i propri talenti, rappresenta una vera e propria violazione dei suoi diritti fondamentali. Uno dei peggiori mali che si possono compiere a fin di bene. Sullo sfondo funge un'ideologia della carità che non mette seriamente a tema l'ontologia dell'essere umano, in quanto persona.

sisce gli stessi obblighi e gli stessi diritti di tutti gli altri membri del collettivo e, di conseguenza, le stesse possibilità di svolgere un ruolo socialmente significativo.

Tuttavia, possiamo affermare che l'appartenenza di carattere normativo e intenzionale renda *realmente* una persona parte di qualcosa, nel vero senso della parola? Inoltre, se così fosse, questa appartenenza riguarda davvero l'intera persona, o solo certi suoi atti (ad es. una determinata scelta, in un determinata circostanza)? Secondo la ricostruzione di Caminada (2015), Husserl ritiene ad esempio che non sia la persona a diventare parte del collettivo, ma solo i suoi atti intenzionali, quelli necessari per partecipare all'*agency* del gruppo⁴⁷. Tuttavia, dal mio punto di vista non vige separazione tra l'essere personale e i suoi atti, perché questi rappresentano la persona stessa nel suo dispiegamento esistenziale. Se un atto intenzionale α è al tempo stesso parte costituente di un ente personale δ e di un'unità congiunta di atti sociali β , propria di un collettivo γ , allora esiste un rapporto di collegamento *diretto* tra δ e γ per mezzo del vincolo tra α e β . Poiché non si può scindere l'atto dalla persona che lo compie e poiché la persona non è riducibile a un solo atto (sebbene sia integralmente presente in esso) allora la persona acquisisce uno stato di *non-indipendenza relativa* rispetto all'*agency* collettiva del gruppo. Inoltre, poiché non sembra nemmeno possibile scindere il collettivo γ dalla sua *agency* β , essendo questa conseguenza ed espressione del suo ordinamento strutturale, allora la dipendenza di α da β manifesta un rapporto di collegamento vincolante diretto tra la fonte dell'atto personale δ e la fonte dell'atto collettivo γ . In molti casi, per altro, il vincolo tra α e β si radica nello *status* di appartenenza che vincola già δ a γ ⁴⁸. Bisogna inoltre osservare almeno due aspetti che rendono problematica la scissione tra stato di non-indipendenza dell'atto e stato di indipendenza della persona. Il primo riguarda il fatto che ogni atto non è semplicemente un *pezzo* della persona, o una sua parte costituente in senso strutturale e/o funzionale. Piuttosto, *ogni atto diventa un momento dell'in-*

⁴⁷ Caminada (2015) afferma: "The individual persons as such are not the founding parts – they remain autonomous parts – but only some of their particular acts. Every personal act is a non-autonomous part of the individual person, but only those acts that are committed to the goals of the personality of higher order are individuated by it. Only the acts accomplished as a campaigner constitute the campaign and are constituted by it. The mutual foundation relation between parts and whole embraces, therefore, not individuals and associations, but only some non-autonomous parts of the individuals and the emergent structures they found (i.e., the campaigners' acts and the campaign). Therefore, the person who jointly endorses a position-taking (i.e., the person who campaigns) will be the bearer of the part of an emergent whole (i.e., will accomplish some campaign's acts and will bear some campaigner's habits)" (p. 287).

⁴⁸ Ad esempio, nel caso di cittadinanza, la persona non è parte dello Stato attraverso i suoi atti, ma, al contrario, parte dei suoi atti sono vincolati all'*agency* collettiva dello Stato sulla base della sua appartenenza socio-istituzionale. Gli atti della persona esprimono quindi la dimensione di una partecipazione che risulta ontologicamente fondata in una appartenenza predeterminata.

*tera vita personale, cioè dell'intero dinamismo auto-poietico attraverso cui la persona si costituisce e si manifesta. Se quindi in ogni atto si trova presente tutto l'essere personale, allora ogni atto non-indipendente esprime uno stato di non-indipendenza relativa dell'intera persona*⁴⁹. Non bisogna inoltre dimenticare che la struttura dell'essere personale è a sua volta un intero costituito dall'unione inscindibile di soggettività psico-fisica, interiorità psichica e coscienza di alto livello. Pertanto, tutti gli atti, a qualunque livello essi avvengano, chiamano in causa questa intrinseca interconnessione tra corporeità, psiche e mente che costituisce l'intero essere personale⁵⁰.

3.5. INTEGRAZIONE E DISSENSO SOCIALE

Da quanto ho argomentato in precedenza, credo che appaia abbastanza chiaramente come un'integrazione sociale qualitativamente apprezzabile non sia compatibile con il tentativo di ridurre ai minimi termini la tendenza eccentrica delle persone coinvolte. Se pertanto l'identificazione esprime una condizione ottimale di convergenza tra le prese di posizione dell'individuo (*I-intention*) e le prese di posizione del collettivo (*we-intention*), possono anche darsi situazioni differenti. In molti casi la persona può continuare a rispettare le esigenze normative disposte dal suo intero di appartenenza, senza tuttavia dividerne gli scopi, o le metodologie attuate per ottenerli. Si apre allora un rapporto dialettico tra l'assenso generale, che mantiene i membri nella condizione di parti costituenti relativamente non-indipendenti, e un dissenso più o meno circoscritto, attraverso il quale gli stessi mettono in discussione le scelte e le prassi del loro stesso collettivo. Ci sono alcuni aspetti di questo rapporto dialettico che vale la pena di analizzare, nell'ottica qualitativa che caratterizza questa terza parte.

⁴⁹ Su questo tema, si veda Husserl (2007, lez. 42), il quale riconosce che: (i) in ogni atto egologico tutte le sfere dell'io sono intrecciate le une nelle altre (intelligibilità, emotività, etc.); (ii) ogni atto complessivo compone più atti parziali, tra cui possiamo distinguere quelli che ricoprono una funzione subordinata e quelli che esercitano l'azione dominante, a seconda che contengano o meno il fine cui l'atto unitario tende; (iii) vi sono atti ricorrenti che stabiliscono temi abituali, che diventano patrimonio spirituale dell'intera persona, come suoi punti di riferimento o interessi permanenti; (iv) vi sono infine forme diverse e stratificate di atti, che chiamano in causa le diverse dimensioni stratificate, ma al tempo stesse congiunte, dell'unica fonte d'atti (vedi gli atti del sentire emozionale [*erfuhlungen*] attraverso il quali la persona coglie intenzionalmente i valori).

⁵⁰ Il rispetto dell'identità culturale di un immigrato, ad esempio, si deve fondare precisamente sul riconoscimento di questa condizione ontologica. L'identità culturale di una persona accorpa infatti una pluralità di rapporti di collegamento che la legano a un certo ordine di valori, a un determinato insieme di credenze, a certi modelli di comportamento, a una certa modalità di vivere i rapporti interpersonali, etc. Rinunciare a tutto questo, subordinando integralmente i propri atti a credenze, modelli di comportamento e valori altrui, equivale precisamente a rinunciare a sé stessi, cioè al proprio essere personale nella sua interezza.

- (a) *Non è necessario un assenso integrale per essere parte costituente di un gruppo.* Talvolta il ruolo che una persona o un gruppo occupano in un collettivo può configurare il dissenso stesso come un loro contributo costituente, per un miglior sviluppo quantitativo e qualitativo dell'intera collettività (ad es. una critica mossa all'interno del gruppo, affinché questo non smarrisca l'intima connessione che sussiste tra le sue azioni e i valori che lo identificano). Inoltre, il dissenso può essere motivato dalla stessa responsabilità collettiva che vincola le parti all'intero. La critica si sviluppa allora nella forma essenziale delle *we-intention* (autocritica) e non nella forma di una *I-intention* che si contrappone al gruppo. Inoltre, essa si configura come contributo costituente se i suoi scopi non sono la condanna o la dissoluzione dei vincoli, ma il loro miglioramento, o il loro rinnovamento.
- (b) *Più un gruppo ammette il dissenso come forma possibile di autocritica, maggiori possibilità di partecipazione esso offre alle sue parti costituenti.* Di conseguenza, esso gode paradossalmente di una coesione maggiore. L'appartenenza dei membri si alimenta infatti attraverso una partecipazione attiva, che li chiama in causa in *prima persona*, valorizzando le loro prese di posizione. D'altra parte, un'eccessiva concessione al dissenso potrebbe anche indicare un'eccessiva riduzione del potere emergente dell'intero e quindi una sua maggiore fragilità ontologica. Esistono tipologie di interi che per loro natura devono porre dei limiti inviolabili al dissenso, pena la loro dissoluzione in termini di esistenza e identità (ad es. i principi della Costituzione non possono essere soggetti ad alcun tipo di dissenso, configurandosi come veri e propri principi da cui dipendono l'esistenza e l'identità dello Stato democratico). Esistono invece altri tipi di interi che, per loro natura, beneficiano dell'eccentricità delle parti coinvolte, lasciandosi continuamente riplasmare dal loro contributo (ad es. un *clan* di persone legate da rapporti affettivi, sentimentali e amicali rischia di rompersi proprio quando comincia a configurarsi come un'organizzazione fondata su principi troppo rigidi, che limitano indebitamente il dissenso costituente dei membri). Insomma, a seconda del tipo di rapporto di collegamento fondazionale che conferisce esistenza e identità ai diversi tipi di collettivi, il loro miglior grado di unità qualitativa si istituisce precisamente in questo rapporto dialettico tra la necessità vincolante dei legami e la libertà che essi concedono alle parti.
- (c) *Date queste condizioni, il dissenso può essere un momento integrato all'interno della trama degli atti posizionali collettivi,* attraverso i quali l'intero e tutte le sue parti costituenti operano unitamente, in vista di beni e scopi congiunti. Diversamente, quando il dissidio di uno o più membri muove da criteri estrinseci ai *noi-pensieri, noi-sentimenti, noi-valori* del gruppo, allora sembra già in essere una presa di distanza, che prefigura una possibile violazione del vincolo intero-parte. Il

dissenso appare allora come un momento di rottura dei rapporti di non-indipendenza tra le parti e tra queste e l'intero. La rivoluzione si configura appunto come una rottura definitiva tra una *we-intention* dissidente (quella propria del gruppo rivoluzionario) e la *we-intention* collettiva. Quando l'intenzionalità collettiva si frantuma in due volontà contrapposte, l'una risolutamente volta alla destrutturazione del collettivo e l'altra risolutamente volta alla sua conservazione, allora non c'è più margine per un dialogo costruttivo tra due ordini di *noi-pensieri*, *noi-valori*, etc., divenuti ormai inconciliabili. In seno a forme intenzionali di dissidenza integrata, possiamo invece individuare una gradazione ascendente di divergenza.

- *Dissenso passivo*: io (oppure *noi*, in caso di accordo all'interno di un sottogruppo del collettivo) non condivido (ad es. assiologicamente) ciò che *noi* intendiamo compiere, tuttavia mi allineo al gruppo, limitandomi al contributo che mi viene richiesto⁵¹.
- *Dissenso attivo parziale*: io (o *noi*) non condivido ciò che *noi* intendiamo compiere e, per questo, decido di sospendere il mio contributo, pur senza fare opposizione.
- *Dissenso attivo integrale*: io (o *noi*) non condivido ciò che '*noi*' intendiamo compiere. Per questo motivo, non solo mi astengo dal dare il mio contributo, ma mi oppongo al collettivo, facendo il possibile per ostacolare la realizzazione delle '*nostre*' intenzioni⁵².

Maggiore è il livello coercitivo della trama dei vincoli di non-indipendenza all'interno del collettivo, minore è il grado di tolleranza nei confronti di queste forme di dissenso. Nei collettivi più totalitaristici, viene tollerato in genere solo il primo livello, perché ciò che conta non sono le idee e i valori delle persone, ma il loro allineamento fattuale agli scopi sovra-individuali. Qui troviamo le condizioni 'ottimali' per una violazione strutturale dei diritti fondamentali della persona. All'opposto, possiamo pensare a contesti sociali e soggetti collettivi che non solo ammettono tutte e tre le forme di dissenso, valorizzandole come possibili risorse di rinnovamento, ma addirittura motivano le persone a non allinearsi mai in modo passivo, senza esprimere le proprie idee. In queste tipologie di interi viene valorizzato al massimo il contributo delle parti costituenti; viene riconosciuto il loro valore eccedente rispetto all'ambito circoscritto dei loro rapporti di non-indipendenza; e, infine, viene custodita e promossa la dimensione dell'autonomia individuale, che consente a ogni persona di offrire al collettivo prospettive inedite e arricchenti.

⁵¹ Un assenso entusiastico invece può motivare la persona a impegnarsi in modo straordinario, cioè eccedente rispetto ai limiti del suo compito.

⁵² Quando questo *noi* diviene un *voi* e questo *nostre* diventa le *vostre* intenzioni, allora la presa di distanza si è già radicata nel posizionamento intenzionale (coscienziale) della persona dissidente.

3.6. STRATIFICAZIONI DEL MONDO SOCIALE E DELL'INTEGRAZIONE

3.6.1. *Stratificazione primaria dei contesti interazionali*

Richiamando quanto ho già schematicamente anticipato (nella tabella di p. 148), si può individuare una stratificazione essenziale di livelli di interazione sociale interconnessi tra loro, che merita ora di essere ripresa e approfondita per far emergere la correlativa stratificazione dei processi di integrazione sociale⁵³.

(i) *Contesto istituzionale*

Ho individuato come tale quella stratificazione del mondo sociale definita normativamente dall'insieme delle regole e delle leggi che rendono possibile l'esistenza di una struttura emergente di tipo istituzionale. La forma più ampia ed estesa di questo tipo di contesto è una confederazione di Stati, come ad esempio l'Unione europea.

Ci sono poi gli Stati stessi e, al loro interno, una serie di corpi intermedi dotati di una propria normatività peculiare. L'elemento che distingue essenzialmente questa stratificazione di rapporti di collegamento fondazionali va individuato nel carattere emergente della loro normatività giuridica. Avendo come compito principale quello di governare la collettività, o meglio di offrire alla collettività una struttura normativa per autogovernarsi, la normatività istituzionale possiede il massimo grado possibile di generalità e di standardizzazione. A questo livello l'integrazione non dipende allora in alcun modo dalle caratteristiche individuali delle persone. Tutte le persone sono uguali davanti alle istituzioni, o almeno così dovrebbe essere, a meno che le stesse non siano contaminate da interessi di parte, che si traducono in leggi discriminatorie. Esistono allora dei parametri standard, *di carattere impersonale*, che definiscono i criteri in base ai quali una persona può essere integrata e un'altra no. Coi che viene integrata assume un insieme di doveri e di diritti che attestano la sua appartenenza ontologica all'intero e che, di conseguenza, legittimano la sua partecipazione alla vita della collettività. Il livello più alto di integrazione istituzionale lo possiede *potenzialmente* il cittadino. Questi, non solo beneficia di diritti che *devono* essere garantiti dall'esercizio di sovranità dello Stato, ma detiene anche doveri di partecipazione che vengono considerati determinanti per la salvaguardia e il benessere della collettività. Si tratta di una *potenzialità* perché

⁵³ L'idea di una stratificazione intrinseca al mondo sociale la troviamo, per certi versi, anche in Husserl [1905-1920] 2001; Scheler [1916] 2013; Schütz [1932] 1974. Manca tuttavia nella loro fenomenologia del mondo sociale un approfondimento ontologico che mostri chiaramente quali caratteristiche essenziali ci consentano di distinguere i vari livelli della stratificazione sociale, con le loro diverse condizioni di esistenza e le loro diverse caratterizzazioni eidetiche.

spetta al cittadino attualizzarla compiutamente attraverso le sue scelte e le sue azioni. Compito dell'intero (lo Stato) diventa quello di offrire alle sue parti costituenti *l'opportunità* di partecipare ai processi decisionali che definiscono le sorti della collettività. Compito delle parti costituenti (i cittadini) diventa quello di *raccogliere questo diritto come una doverosa obbligazione* e rispondere ad essa, così come richiesto dal rapporto di non-indipendenza collettiva che le vincola allo Stato. Se lo Stato deve creare le condizioni normative affinché *tutti i cittadini* possano appartenere e partecipare alla vita della collettività, in forza di una dotazione comune e condivisa di doveri e di diritti, spetta poi a ogni cittadino il compito di completare il proprio percorso di integrazione, *agendo a tutti gli effetti come una vera e propria parte costituente*. Dove invece manca il riconoscimento istituzionale, mancano alla persona le condizioni ontologico-normative per un'autentica appartenenza e partecipazione. Ad esempio, tutte le persone che vivono da immigrati, in un Paese che non offre loro la possibilità di cittadinanza, sono costrette a permanere in un rapporto di dipendenza con le istituzioni ospitanti che non può evolversi in una partecipazione attiva, compiuta e istituzionalmente significativa. La persona ospitata ottiene dei diritti (ad es. alla salute, istruzione, sostegno sociale, etc.) e dei doveri (ad es. rispettare le leggi, pagare le tasse, etc.), ma resta esclusa dalla possibilità di dare il suo contributo alla dimensione istituzionale della collettività.

(ii) *Contesto sociale di riferimento*

Ho definito tale la stratificazione di interazioni sociali tra persone sconosciute, ma interagenti tra loro attraverso un sistema di regole e di modelli socio-comportamentali. Si tratta di una possibilità di interazione che non dipende essenzialmente dal riconoscimento istituzionale, ma dal semplice fatto che la persona assuma una certa attitudine sociale, nel rispetto di alcune regole intersoggettivamente fungenti. Se ciò avviene, allora la persona può *coordinarsi in modo fluido e non conflittuale con tutti gli altri membri della collettività*. Il rapporto di non-indipendenza si costituisce in questo caso dal basso, nella misura in cui si acquisisce una certa *abitudine* rispetto alle norme socio-comportamentali più generali che regolano la vita sociale. Nel caso dei bambini, ad esempio, l'educazione insegna a comprendere le regole che normalizzano i rapporti tra persone sconosciute in ambienti pubblici. Nel caso degli stranieri, vi è in più il problema di apprendere la lingua, senza la quale diventa critica qualsiasi tipologia di interazione, e di comprendere la semantica dei segni, che orientano in modo fluido e concordante l'intersoggettività⁵⁴. In genere, questo livello propedeutico di in-

⁵⁴ Purtroppo il limite della lingua rappresenta per molte persone un grande ostacolo al loro percorso di integrazione. Ciò è dovuto a volte alle grandi differenze linguistiche, altre volte allo scarso livello di scolarizzazione di cui le persone immigrate hanno potuto beneficiare nel proprio Paese di origine. A volte occorrono anni per poter cominciare a

tegrazione non viene ostacolato da alcuna obbligazione o divieto di natura istituzionale, a meno che non vi siano particolari leggi discriminatorie che vietino a certi tipi di persone di frequentare luoghi ed eventi della vita pubblica. Se non esistono tali proibizioni, allora la buona interazione in questa stratificazione basilare di rapporti sociali dipende essenzialmente dall'impegno che la persona impiega, per poter entrare in comunicazione con il mondo sociale circostante. Il compito della collettività ospitante diventa quello di mettere a disposizione di coloro che ne hanno bisogno strumenti e risorse formative facilmente accessibili. Del resto, ogni persona, o gruppo di persone che restano socialmente isolate rappresentano un sotto-contesto vulnerabile e potenzialmente pericoloso, non solo per coloro che ne fanno parte, ma anche per la collettività stessa. Dove vi è vulnerabilità possono configurarsi infatti anche condizioni favorevoli per certi fenomeni di violenza, sopraffazione e radicalizzazione, che rappresentano un pericolo per tutti, *nessuno escluso*. A questa stratificazione sociale, appartengono anche veri e propri rapporti di collegamento fondazionale che ho definito in modo generico come *patti sociali*. Si tratta di tutte quelle tipologie di *joint commitment* che uniscono socialmente e/o professionalmente le persone in vista di scopi comuni. Da questa tessitura di rapporti di collegamento dipende la gran parte dei ruoli sociali e/o professionali che favoriscono il riconoscimento sociale delle persone e valorizzano la loro interconnessa partecipazione. Possedere un ruolo collettivamente riconosciuto rappresenta un passo molto significativo di integrazione, che in genere preserva la persona da una condizione di vulnerabilità sociale, incrementa le sue ulteriori possibilità relazionali e accentua il suo senso di responsabilità collettiva.

(iii) *Contesto socio-territoriale*

Ho definito tale quella stratificazione di interazioni sociali tra persone che, in forza delle loro consuetudini e/o grazie al fatto di detenere in modo stabile un certo ruolo sociale, condividono in modo frequente e duraturo tempi e luoghi della vita pubblica. La consuetudine e l'abitudine possono creare *ritualità* unificanti e ambienti socio-interazionali caratterizzati da un *clima di familiarità*. Questo fenomeno appare particolarmente caratterizzante nelle piccole o medie realtà urbane, mentre appare più evaporato nei contesti metropolitani. Tuttavia, anche nelle grandi città non è escluso che si creino le condizioni per queste nicchie di condivisione abitudinaria, che possono umanizzare anche rapporti sociali inizialmente più formali e standardizzanti. Troviamo esempi di questo genere nella vita di quartiere,

comprendere una nuova lingua, anni che intanto vengono spesi in una sorta di *solitudine sociale*, dove manca completamente la dimensione della partecipazione alla vita pubblica. Il problema è che questi anni possono radicare l'abitudine a vivere ai margini, accontentandosi di abitare rinchiusi nella propria cerchia ristretta di familiari, o connazionali. Questa abitudine abbassa il livello motivazionale di integrazione e rende a sua volta ancora più difficoltoso l'apprendimento della lingua.

nella partecipazione alle attività associative (ad es. culturali, o sportive) e soprattutto nei luoghi di lavoro, in cui le persone spesso trascorrono buona parte delle loro giornate. Con il termine *familiarità* non intendo connotare necessariamente in modo positivo l'interazione sociale ricorrente, ma definire più in generale la caratterizzazione essenziale di un contesto in cui *la condivisione consuetudinaria* si sovrappone a un'abitudine intersoggettivamente indifferenziata, umanizzando così i rapporti sociali⁵⁵. In un certo senso, il contesto socio-territoriale, quasi del tutto trascurato dalla filosofia sociale, rappresenta una via di mezzo e al tempo stesso una sorta di ponte tra la stratificazione 'calda' dei contesti comunitari e la stratificazione 'fredda' delle interazioni sociali impersonali. Qui, pur rimanendo vicine ai loro contesti comunitari, le persone entrano in contatto con la tessitura articolata e complessa dei contesti sociali e istituzionali. Aprendosi alla vita del proprio territorio, esse escono dal contesto di una normatività scelta e costruita in buona parte dal basso, con gli altri membri della loro comunità, ed entrano in contatto con una normatività emergente, che le costringe a fare i conti con i vari vincoli di non-indipendenza che strutturano l'intero mondo sociale. Un esempio di questo progressivo spostamento dal contesto dei vincoli comunitari essenzialmente solidali, al contesto allargato dei vincoli sociali, lo troviamo nella scuola dell'obbligo, che, come suggerisce il nome stesso, rappresenta un diritto obbligatorio. Essa costringe ogni minore ad assumere il proprio ruolo di parte costituente della collettività, con tutti i doveri e i diritti che questa appartenenza comporta. In questo senso la scuola sancisce l'ingresso della persona nella trama degli obblighi che le consentono di partecipare alla vita pubblica. Essa diventa il luogo primario dell'educazione sociale. Dalla qualità di questa esperienza può dipendere la qualità del contributo che, in futuro, i cittadini potranno dare alla vita dell'intero, come attori comunitari, sociali e istituzionali. Un'altra forma di integrazione socio-territoriale, che va al di là di un'abitudine frequentazione di spazi e di eventi pubblici, si realizza quando le persone istituiscono rapporti di collegamento vincolanti, che sono strettamente legati alla vita e alla salvaguardia del loro contesto locale. Esse stringono cioè specifici *joint commitment* che hanno come scopo la costituzione di soggetti collettivi preposti alla cura del territorio (ad es. associazioni). L'*agency* associativa si può declinare nell'organizzazione di eventi socialmente aggreganti per la popolazione locale (ad es. fiere, sagre, etc.); nella custodia dei luoghi di aggregazione pubblica (ad. es. parchi, teatri, circoli, etc.); nel mantenimento delle tradizioni locali (ad es. ritualità durante le ricorrenze, costumi tradizionali, etc.); infine, nella salvaguardia del patrimonio ambientale circostante. Il punto essenziale va individuato nel fatto che

⁵⁵ Familiare può essere anche un contesto lavorativo conflittuale. Chiaramente non si tratta in questo caso di una familiarità accogliente, in cui è possibile respirare un clima di solidarietà.

coloro che collaborano a queste tipologie di *agency* sociale non sono volti sconosciuti, anonimamente preposti allo svolgimento di ruoli stereotipati, ma persone in carne ed ossa, che vengono apprezzate e riconosciute nella loro identità individuale. Integrarsi nella tessitura sociale di un territorio rappresenta quindi un passo molto importante, per diventare attori sociali e/o istituzionali, senza perdere contatto con una dimensione relazionale umanamente carica.

(iv) *Contesto comunitario*

Infine, ho definito tale la stratificazione dei rapporti più intimi e più solidali possibili tra le persone. Alla base dei rapporti di collegamento fondazionali che danno vita ai soggetti collettivi appartenenti a questo contesto, ci possono essere legami interpersonali di carattere affettivo e sentimentale, o una profonda condivisione di carattere assiologico-spirituale. Quest'ultima, come ho argomentato in precedenza, può riguardare la correlazione assiologico-intenzionale a un valore, o la correlazione intenzionale di tipo religioso a un'entità divina. Definisco *comunità psico-fisica* quella caratterizzata da legami interpersonali di carattere essenzialmente affettivo-sentimentale; *comunità assiologica* quella costituita da legami fondati sulla condivisione vincolante dei valori; e *comunità religiosa* quella radicata nella correlazione unificante con la medesima entità trascendente. Ciascuna di queste possiede scopi, ritualità, norme e azioni congiunte diverse, in base alla peculiarità dei propri rapporti di collegamento fondazionali. Tuttavia, al di là delle loro differenze, in tutti e tre i casi ci troviamo agli antipodi rispetto alle relazioni standardizzate tra persone sconosciute. Il primo carattere essenziale di questa stratificazione sono infatti l'intimità e/o la prossimità tra le persone, le quali sono interessate l'una all'altra, attratte l'una dall'altra e legate l'una con l'altra, *in quanto esseri personali carichi di valore e/o portatori di valori condivisi*. Ciascuna si prende cura dell'altra, in quanto tutte considerano la vita degli altri membri del gruppo come un valore primario, che deve essere custodito. *Ciascuna appare alle altre nell'evidenza e nel valore della sua persona, in quanto essere unico e irripetibile*, dotato di un proprio carattere, di una propria sensibilità, di un proprio stile comportamentale, di un proprio ordine di valori, di idee e di credenze. Quale che sia la caratterizzazione di un soggetto collettivo comunitario, quest'ultimo appare autenticamente tale solo se i vincoli che lo fondano e lo caratterizzano pongono al centro il *valore* personale delle parti costituenti e la *cura* di ciascuna di queste⁵⁶. La seconda caratteristica

⁵⁶ Il carattere molto marcato che sto proponendo in questa definizione di comunità esclude che si possa estendere questa tipologia di unione a forme macroscopiche di unità sociale, che non possono sempre porre al centro la *cura* e il *valore* della persona individuale. Difficilmente possono configurarsi come autenticamente comunitari interi sociali di carattere socio-istituzionale, dove la normatività emergente assume altri scopi prioritari. Avere ad esempio come scopo l'ordine pubblico significa strutturare una trama

essenziale dei soggetti collettivi di tipo comunitario è la *solidarietà* tra le parti. Intrinsecamente collegata alla cura e al riconoscimento del valore proprio di ogni membro-persona, la solidarietà deve essere la qualità permanente dei rapporti di collegamento fondazionali di una comunità e della concatenazione di atti che strutturano la sua *agency* collettiva.

Questa stratificazione di contesti non descrive un mondo sociale diviso in compartimenti stagni, ma una tessitura di livelli interconnessi tra loro, che si sovrappongono e che nella nostra esperienza concreta non sono sempre facilmente separabili. Tuttavia, essi restano stratificazioni essenziali, perché rappresentano livelli distinguibili tra loro in base a delle proprie caratterizzazioni prevalenti. Se, per esempio, privissimo le relazioni comunitarie del loro carattere interpersonale, ci troveremmo in un contesto che non appare più riconducibile al dover essere di un'autentica comunità. Allo stesso modo, se togliessimo il carattere standardizzante e impersonale di un rapporto di non-indipendenza istituzionale, allora non ci troveremmo più di fronte ad una normatività di carattere giuridico adeguata alla sua funzione. Evidenziare questa *stratificazione primaria* del mondo sociale diventa, a mio parere, un passaggio imprescindibile per poter tracciare nei prossimi paragrafi la fenomenologia di un percorso di integrazione sociale completo e compiuto.

normativa che non solo non può prendersi cura direttamente di ogni singola persona, ma che può addirittura prevedere deroghe piuttosto rilevanti rispetto a questo aspetto. Si pensi ad esempio alla circostanza, purtroppo frequente, in cui le istituzioni decidono di entrare in un conflitto armato, arruolando di conseguenza quelle stesse persone di cui dovrebbero prendersi cura. Nelle strutture emergenti in senso forte, in altre parole, si assiste spesso all'inversione del dinamismo comunitario: non è l'intero che si fonda sul valore delle persone e che di conseguenza si struttura per garantire loro la giusta cura, ma sono le persone che devono mettersi al servizio dell'intero, per difendere il suo valore o, addirittura, per servire scopi molto meno nobili (come quelli che spesso motivano i conflitti armati). La stessa Comunità europea, per sua definizione, dovrebbe essere una sorta di comunità di Stati, cioè un soggetto collettivo internazionale caratterizzato da rapporti di cura e solidarietà tra le sue parti costituenti. I fatti ci mostrano come essa sia lontana da questa dimensione. Il tentativo resta tuttavia di straordinaria importanza storica e dovrebbe essere portato avanti, proprio nella prospettiva 'utopistica' di diventare una comunità. Il tentativo di approssimarsi il più possibile a una simile caratterizzazione potrebbe infatti porre sempre più al centro valori come l'uguaglianza e la solidarietà. Mantenendo come punto di riferimento fondamentale il valore delle persone che abitano gli Stati costituenti, sarebbe per lo meno possibile continuare ad alimentare la volontà di realizzare un'unione politica autenticamente fondata su priorità di carattere assiologico. La Confederazione degli Stati europei non sarebbe allora l'ennesima riproduzione su larga scala delle ricorrenti distorsioni sociali e politiche che violano le identità democratiche, in nome di illegittimi giochi di potere. Essa potrebbe altresì configurarsi come la prima organizzazione socio-politica della storia capace di edificarsi davvero sul principio della *cura*: cura delle collettività locali a partire dalla cura per le persone che le abitano. Il tentativo 'utopistico' di istituire una vera e propria comunità di Stati si configurerebbe allora come il tentativo non utopistico di dare forma a una tessitura di norme e di accordi politici autenticamente finalizzati alla custodia della pace e dell'uguaglianza sociale, avendo come punto di riferimento assiologico i diritti fondamentali della persona, *nessuno escluso*.

3.6.2. Stratificazione secondaria dei soggetti collettivi

All'interno della *stratificazione primaria* del mondo sociale in contesti, possiamo individuare una *stratificazione secondaria*, in relazione ai loro rispettivi *tipi* di soggetti collettivi. Al di là delle loro differenze tipologiche, ritengo possibile evidenziare anzitutto un nesso essenziale tra la caratterizzazione di un contesto e la caratterizzazione di un soggetto collettivo. Essa può essere sintetizzata come segue: *se i rapporti di collegamento fondazionali propri di un soggetto collettivo corrispondono alle caratteristiche tipiche della relazione sociale che distingue prevalentemente un determinato tipo di contesto, allora il soggetto collettivo in oggetto appartiene essenzialmente alla stratificazione sociale che il contesto esprime*. Inoltre, all'interno di ogni stratificazione possiamo trovare diverse tipologie di interi sociali, che risultano collegati tra loro da *nessi essenziali*. Si configura così un'ulteriore stratificazione eidetico-ontologica, la quale dipende dal fatto che l'esistenza di un certo tipo di intero sociale diventa la condizione ontologica per l'esistenza di un altro tipo di intero sociale (ad es. l'esistenza di una famiglia dipende dall'esistenza di una coppia, l'esistenza di una confederazione di Stati dipende dall'esistenza degli Stati che la compongono, etc.). Questo nesso è fondazionale, quando certi soggetti collettivi diventano parti costituenti di interi di ordine superiore.

Non potendo sviluppare in questa ricerca una fenomenologia esaustiva di tutti i soggetti collettivi esistenti e possibili, propongo per ogni livello della stratificazione primaria una selezione di interi sociali tra loro interconnessi. Lo scopo di questa mappatura parziale è delineare una bozza esemplare di una possibile stratificazione di diversi livelli di integrazione sociale interconnessi tra loro.

(i) *Stratificazione secondaria dei soggetti collettivi nella stratificazione primaria dei rapporti comunitari*

Come possibile stratificazione esemplare propongo la seguente concatenazione di interi sociali: *coppia di partner; coppia di coniugi; nucleo familiare*.

(a) *Coppia di partner* – Prendiamo le mosse dal soggetto collettivo quantitativamente più ristretto, quello composto da *due persone*, che comunemente definiamo come *coppia*. Poiché esistono in realtà molti tipi di accoppiamenti, come quello professionale (ad es. due soci), o perfino istituzionale (ad es. una coppia di Stati), specifico meglio ciò di cui sto parlando, delimitando il campo a quei *rapporti di collegamento fondazionale di tipo sentimentale* che danno origine a una *coppia-di-partner*. Nella misura in cui un rapporto sentimentale istituisce un rapporto vincolante tra due persone, in cui prende forma una trama di impegni congiunti, promesse e attese reciproche, regole condivise, etc., allora va strutturandosi progressivamente una *forma di vita collettiva*, che va al di là di rapporti circoscritti e circostanziali. *I due partner diventano allora le parti costituenti di una vita congiunta, la cui endogenesi sociale appare*

prevalentemente contraddistinta da una normatività costituente (*bottom-up*) di matrice sentimentale. Nell'intero *coppia-di-partner* le due parti costituenti diventano così reciprocamente co-dipendenti e ugualmente dipendenti nei confronti dell'intero in oggetto. Tanto nella dimensione dei vincoli orizzontali, quanto in quella dei vincoli verticali, troviamo una condizione di non-indipendenza relativa che, almeno dal punto di vista ontologico, è essenzialmente paritaria, cioè identica per entrambe le parti⁵⁷. Al di là delle grandi differenze soggettive e socio-culturali in cui può prendere forma un simile soggetto collettivo, *i due partner svolgono la stessa funzione, sia dal punto di vista fondazionale, sia dal punto di vista individualizzante*. Infatti, la coppia non esisterebbe senza una delle due parti e la sua identità specifica non dipende dalle caratteristiche individuali di una sola di esse. Questo aspetto di parità, evidenziato sul piano ontologico, risulta, a mio parere, molto importante, perché ci consente di riconoscere eventuali disparità, o discriminazioni, come prodotti di matrice culturale (ad es. in una società patriarcale), che non hanno nulla a che fare con la natura delle parti coinvolte e con la legalità ontologica dell'intero in questione⁵⁸. Mi sembra altrettanto importante notare come l'intero di cui stiamo parlando sia *intrinsecamente dipendente* da un preciso rapporto di collegamento fondazionale di tipo sentimentale. Il nesso essenziale che intercorre tra il tipo di rapporto fondazionale e la tipologia di intero da questo costituito è altrettanto importante, perché offre un *criterio di autenticità ontologica, che va al di là delle diverse declinazioni soggettive e culturali*. Se, ad esempio, due persone si unissero in una vita congiunta per interessi economici, la loro unione darebbe forma a un altro tipo di coppia, cioè a un soggetto

⁵⁷ In molte culture, come sappiamo, la coppia è tutt'altro che un collettivo paritario. Tuttavia la gerarchizzazione non riguarda il rapporto sentimentale in quanto tale, che è, nella sua reciprocità ontologica, essenzialmente paritario (nella misura in cui è autentico). Le disparità dipendono piuttosto dalla contestualizzazione del rapporto in una più ampia trama di ruoli, norme e principi che sanciscono determinati privilegi di una parte, rispetto all'altra. Le differenze e le gerarchie riguardano pertanto le statuizioni normative che configurano la strutturazione culturale della vita di coppia.

⁵⁸ La parità sul piano ontologico tra due persone che svolgono un ruolo costituente in seno alla coppia è duplice: (i) fondazionale e (ii) assiologica. (i) La prima non vale per tutti i tipi di soggetti collettivi, perché ve ne sono alcuni in cui le persone occupano gradi diversi nella scala dei processi di fondazione. Ad esempio in una società commerciale vi possono essere parti che rendono possibile la sua esistenza (i proprietari fondatori) e parti che collaborano alla sua salvaguardia (i dipendenti). Questa sembra una differenza ontologica e non meramente socio-culturale. In una coppia, invece, i due partner sono ugualmente fautori della sua fondazione e quindi si trovano ontologicamente sullo stesso piano dal punto di vista fondazionale. (ii) La seconda vale invece per tutti gli esseri umani indistintamente, al di là del loro ruolo fondazionale in seno all'intero. Il valore della persona non è infatti mai dipendente dal suo ruolo costituente, qualunque sia il contesto culturale a cui preferiamo guardare. Disuguaglianze dipendenti da caratterizzazioni sociali, come ceto, ruolo, fama, etc., sono tutte distorsioni di matrice culturale, che violano un'uguaglianza ontologica universale.

collettivo appartenente alla sfera dei *patti sociali*. Questo *dato di fatto* vale indipendentemente dal nome che le parti costituenti e il loro contesto socio-normativo decidono di dare alle diverse forme di *agency* e di vita congiunta⁵⁹. Lo stesso vale anche per quelle *coppie di partner* che, in certe culture, vengono istituite in base a criteri esterni alla relazione sentimentale tra le persone. Pensiamo ad esempio ai matrimoni organizzati dalle famiglie, in base a ragioni economiche, politiche, o di casta. Ontologicamente parlando, due persone che vengono messe insieme in base ad un criterio estrinseco alla loro relazione, al loro sentimento, o peggio, al loro assenso, diventano parti di un intero la cui identità tipologica è più affine a quella di un patto sociale. Quest'ultimo non diviene una vera e propria coppia di partner, fintanto che le persone non cominciano realmente a vivere insieme una vita congiunta, acquisendo vincoli reciproci e interiorizzando un'autentica intenzionalità collettiva di matrice affettiva e/o sentimentale. La vita di 'coppia' può configurarsi allora come un lungo percorso di endogenesi costituente, all'interno del quale due persone, inizialmente indipendenti dal punto di vista sentimentale, diventano *realmente* dei partner. Si realizza allora un percorso di *trasformazione ontologica e identitaria* che, in forza di un processo di *endogenesi normativa di matrice sentimentale*, trasforma un soggetto collettivo sociale in un soggetto collettivo comunitario. Inoltre, se la legalità ontologica di questo particolare tipo di rapporto di collegamento fondazionale istituisce rapporti di dipendenza verticale paritari, allora *paritaria e ugualmente distribuita deve essere anche la responsabilità collettiva di cui i partner sono portatori*. In una vita congiunta emergente i due partner hanno sempre ruoli e compiti diversi, ciascuno in base alle proprie capacità e compatibilmente ad altre forme di impegni esterni, come quelli professionali. Tuttavia, questa stratificazione di responsabilità particolari (*responsabilità sociale diretta*) *non intacca la loro uguaglianza ontologica*, in quanto parti equamente co-costituenti e co-individualizzanti dell'intero-coppia.

- (b) *Coppia di coniugi* – Nella misura in cui la coppia di partner chiede un riconoscimento socio-istituzionale, essa accetta di subordinare, almeno in parte, la sua normatività spontaneamente costituente alla normatività emergente del proprio apparato socio-istituzionale. Essa non è

⁵⁹ Così come la normatività emergente non ha il potere di trasformare la legalità ontologica delle parti sociali costituenti di base in quanto persone (ma può al limite tentare di violarla), allo stesso modo essa non può cambiare la legalità ontologica dei diversi tipi di rapporti fondazionali (ma può al limite provare a nasconderli, camuffarli, o violarli). Pertanto, anche se vi fosse un sistema sociale emergente che obbligasse le persone a unirsi secondo processi di selezione che non hanno più alcuna relazione con i loro sentimenti, e che imponesse di definire tali unioni come *coppie di partner*, in realtà questo tipo di unione poggierebbe su una trama normativa che non avrebbe più alcuna affinità ontologica con ciò che essa pretende di essere.

più allora una *coppia-di-partner*, ma diventa una *coppia-di-coniugi*. La persona che assume lo *status sociale di coniuge* acquisisce, in quanto tale, un rapporto di non-indipendenza relativa rispetto all'intero socio-istituzionale, che invece la persona in quanto *partner* non possiede. Accanto ai doveri e ai diritti pattuiti dai partner nella privatezza delle loro dinamiche relazionali, entrano in gioco anche doveri e diritti istituiti e garantiti dal loro intero di appartenenza (ad es. la tribù, il *clan*, lo Stato). Si configura così una vita congiunta che appare strutturata secondo una *trama mista di norme costituenti e norme costitutive*. Avendo la sua origine nei rapporti interpersonali tra le parti e rimanendo essenzialmente radicata in essi, definisco questa trama come *normatività socio-comunitaria*⁶⁰. Dal punto di vista dell'integrazione sociale, bisogna per lo meno sottolineare che le persone che appartengono a un'autentica *coppia-di-partner* possono sperimentare un livello molto intenso di appartenenza e di partecipazione sentimentale, che può preservare la loro vita dall'isolamento sociale e dalla solitudine individuale. Al tempo stesso, tuttavia, questa condizione di vulnerabilità può colpire la coppia nella sua interezza e quindi entrambe le sue parti costituenti. Ciò accade quando il soggetto collettivo non viene integrato nella tessitura dei rapporti di collegamento che strutturano le stratificazioni normative di ordine superiore (come potrebbe accadere per una coppia clandestina, o per una coppia di persone appartenenti a una etnia discriminata). In questo caso la coppia diventa un sottocontesto isolato in cui i due partner condividono una comune condizione di discriminazione sociale. È importante notare che *quando una coppia-di-partner diventa una coppia-di-coniugi, essa ottiene un livello di integrazione sociale più elevato*, perché diventa un soggetto collettivo che assume uno *status* di appartenenza nei confronti dell'intera collettività. Divenendo *parte costituente* della stessa, la coppia di coniugi acquisisce infatti una serie di diritti e di doveri altrimenti indisponibili alle sue parti individuali. Da un punto di vista ontologico, due coniugi appaiono più integrati di due *partner*, perché essi non appartengono e non partecipano alla vita della collettività solo individualmente, ma anche come *parti costituenti di un intero sociale che è a sua volta parte costituente della collettività*⁶¹. Di conseguenza, anche il loro ruolo

⁶⁰ L'endogenesi normativo-comunitaria è propria di un processo di costituzione prevalentemente dipendente da una trama di regole costituenti di matrice affettivo-sentimentale, che tuttavia necessita dell'integrazione di regole emergenti. Questa integrazione appare possibile in quanto le persone sono anche portatrici di una serie di doveri e di diritti che rimandano a una forma superiore di appartenenza sociale, quella allo Stato, in quanto cittadini.

⁶¹ Più precisamente, quando i coniugi agiscono come coppia, in seno alla trama dei rapporti che strutturano l'*agency* collettiva, ciascuno di essi agisce come sottoparte costituente della stessa.

all'interno del nucleo familiare diventa un modo riconosciuto di partecipare alla vita collettiva nella sua interezza.

- (c) *Nucleo familiare* – Nella misura in cui i due partner, o i due coniugi, generano o adottano un figlio, muta l'identità ontologica del loro intero sociale⁶², Sebbene il tipo di rapporto di collegamento tra le parti del nuovo soggetto collettivo sia sempre di tipo sentimentale, tuttavia cambiano i seguenti aspetti: (a) il rapporto di collegamento sentimentale che lega i membri della coppia al nuovo membro appare essenzialmente diverso dal tipo di legame che fonda una relazione tra *partner*; (b) la struttura normativa della vita congiunta viene radicalmente trasformata, sia sul piano delle regole costituenti, che ora devono rispondere primariamente alle esigenze del nuovo membro, sia sul piano della normatività emergente, la quale, a questo punto, interviene direttamente nelle dinamiche relazionali tra le parti, per garantire al figlio una serie di tutele. Di conseguenza, anche se i due partner decidono di non diventare coniugi, la normatività costituente dal basso, che caratterizza prevalentemente la loro vita congiunta, entra in un rapporto di subordinazione parziale con la normatività costitutiva dall'alto, che deve tutelare i diritti e i doveri di tutti i suoi cittadini. Nel nucleo familiare, così come nella coppia di coniugi, si configura pertanto una *normatività socio-comunitaria*. Nel caso del nuovo nucleo familiare, essa ordina i rapporti tra parti costituenti che possiedono ruoli e identità diverse (genitori e figli) e che, in genere, sono numericamente più numerose (di solito almeno tre)⁶³. Un aspetto ontologicamente interessante è il nesso essenziale che intercorre tra l'intero-*coppia* e l'intero-*nucleo familiare* che lo incorpora. Diventando il primo parte costituente del secondo, non solo i due *partner* o coniugi acquisiscono nuovi doveri e diritti in quanto genitori, ma anche in quanto coppia. Emergono cioè per la coppia nuove obbligazioni, che dipendono dal

⁶² Un'idea affine la troviamo ad esempio in Andina (2013): “che i due lo vogliano o meno, il concepimento e la nascita del figlio aprono uno spazio di realtà nuovo nel quale i tre attori sono uniti da relazioni reciprocamente vincolanti, indipendenti dalle volontà di ciascuno dei membri della relazione (la relazione padre-figlio esiste indipendentemente dalla volontà dei due) ed esistenti fin tanto che qualcuna delle parti che forma quel *noi* collettivo rimane viva per serbarne memoria. Le proprietà relazionali dell'essere-padre, oppure -madre, oppure -genitore formano in modo inalterabile le identità dei soggetti che le hanno portate in essere” (p. 184). Il punto è che una proprietà relazionale autentica è, a mio parere, una proprietà ontologica che designa un rapporto di non-indipendenza relativa nei confronti di qualcosa, o di qualcuno.

⁶³ L'adozione può essere anche fatta da un solo soggetto adulto. In questo caso abbiamo un genitore e un figlio. Tuttavia questo non fa di loro una coppia, ma un nucleo familiare, perché ciò che identifica essenzialmente i soggetti collettivi non è il numero delle loro parti costituenti, ma la tipologia dei loro rapporti di collegamento fondazionali. Anche due fratelli, o sorelle, che restano senza genitori, sono un nucleo familiare, benché privo delle parti costituenti che hanno svolto un ruolo fondamentale, sia in senso fondazionale, sia in senso individualizzante.

fatto che essa ora si trova in un rapporto di non-indipendenza nei confronti dell'intero nucleo-familiare. In altre parole, le due persone non sono *partner* (o coniugi) e genitori in modo disgiunto e indipendente, come se si trattasse di due forme di appartenenza e di partecipazione sociale disgiunte, ma diventano genitori in quanto *partner* (o coniugi), in una forma stratificata e congiunta di obbligazioni e di diritti. Inoltre, tanto dal punto di vista delle regole costituenti, quanto dal punto di vista della normatività *top-down*, che sopravviene in tutela del nuovo membro, si struttura una trama di vincoli orizzontali tra le parti e di vincoli verticali con l'intero, che non risultano più partitari, ma gerarchici. Infatti, ciò che i genitori devono fare, sia per il figlio, sia per il benessere dell'intero nucleo familiare, non è comparabile con le obbligazioni a carico del nuovo membro. Di conseguenza, anche la responsabilità collettiva di cui tutti sono ugualmente portatori presenta una stratificazione di gradi, intrinsecamente connessa all'importanza del ruolo che ciascuno detiene in dipendenza dell'intero. In genere, far parte di una coppia e di un nucleo familiare offre alle persone un ambito di forte integrazione sociale, dove diventa possibile sperimentare uno *status* di appartenenza esclusivo e dove diventa possibile esercitare una partecipazione carica di valore e di riconoscimento.

(ii) *Stratificazione secondaria dei soggetti collettivi nella stratificazione primaria dei rapporti socio-territoriali*

Come stratificazioni esemplari di interi sociali appartenenti a questo contesto, propongo due possibili concatenazioni. La prima riguarda una stratificazione di rapporti fortemente radicati nel territorio: *associazione di amici; organizzazione solidale; rete solidale*. La seconda riguarda una stratificazione normativamente e strutturalmente più complessa che, pur mantenendo un certo radicamento territoriale, assume una configurazione extra-territoriale: *patto socio-professionale; organizzazione professionale; filiera di organizzazioni professionali*.

(a) *Associazione fondata su rapporti amicali* – In questa prima sequenza mi sembra interessante notare come un soggetto collettivo di per sé comunitario, cioè un'associazione di amici, possa diventare prima un soggetto socio-comunitario e infine anche un soggetto socio-territoriale. Nella misura in cui la persona esce dal suo nucleo familiare e comincia a intessere relazioni sociali, allora la sua vita entra in contatto con una stratificazione diversa di potenziali rapporti di collegamento vincolanti, da cui possono dipendere nuove forme di appartenenza e di partecipazione. La persona entra in una dimensione di interazioni in cui in genere non può più beneficiare di una previa tessitura di legami interpersonali. Se la tessitura di queste nuove forme di interazione avviene in un territorio sufficientemente circoscritto, da permettere consuetudini ricorrenti con persone abituali, allora ci troviamo in un

conteso sociale in cui l'impersonalità delle interazioni standardizzate viene mitigata da forme di reciproca conoscenza personale. Una delle prime e più diffuse forme di unione sociale con persone esterne al proprio nucleo familiare, o al proprio *clan* parentale, avviene attraverso legami amicali. Gran parte di questi rapporti non svolgono un ruolo fondazionale, ma si limitano a tessere forme di condivisione vincolate (ad es. andare insieme in vacanza, uscire insieme a cena, iscriversi insieme a una disciplina sportiva, etc.). Tuttavia, non possiamo escludere il caso in cui un gruppo di amici decida di dare vita a un progetto comune. Potrebbe accadere ad esempio che, in seguito al decesso di uno dei membri della compagnia, tutti gli amici decidano di costituire insieme un'associazione di volontariato, che opera in memoria della persona scomparsa. Fintanto che l'associazione resta un'organizzazione non strutturata, che opera in base a una trama di promesse e accordi spontanei, il suo rapporto fondazionale rimane di carattere affettivo-sentimentale. Allo stesso modo, la sua normatività rimane prevalentemente costituente, anche se eventualmente supportata da qualche formalizzazione normativa di carattere organizzativo. Inoltre, i rapporti di non-indipendenza, tanto orizzontali, quanto verticali, rimangono essenzialmente paritari e, di conseguenza, la responsabilità collettiva rimane identica per tutti i membri. *Il legame amicale definisce il criterio di integrazione in questo tipo di soggetto collettivo.*

- (b) *Organizzazione solidale* – Dopo un po' di tempo che l'associazione lavora sul territorio, potrebbe accadere che la sua attività si espanda, richiedendo più risorse. Diventerebbe allora necessario assumere qualcuno, per far fronte alla nuova complessità organizzativa. Questa necessità implicherebbe allora la stesura di uno statuto che definisca anzitutto, ma non solo, la *mission* dell'associazione. Attraverso questa formalizzazione prende forma una normatività emergente, che definisce anche i ruoli, i membri del direttivo, le condizioni salariali, etc. Il *joint commitment* di matrice amicale, che aveva fondato l'associazione, diventa così il substrato ontologico per la fondazione di un impegno congiunto di matrice prevalentemente assiologico-professionale. Se tutto ciò avviene, allora prende forma una trama normativa affine a quella delle organizzazioni professionali, che mantiene però come suo nucleo fondamentale e individualizzante i valori dichiarati nello statuto. Il soggetto collettivo in questione non è più solo un'unione di amici che cooperano insieme spontaneamente e, al tempo stesso, non diventa nemmeno una mera organizzazione professionale, dove prevalgono rapporti formali e funzionali al profitto dell'intero. Trattandosi di una realtà composta per lo più da amici e operante in modo stabile sul proprio territorio, l'organizzazione solidale descritta può essere considerata un buon esempio di *soggetto collettivo appartenente alla stratificazione dei rapporti socio-territoriali*. Il riconoscimento so-

ziale di cui l'organizzazione beneficia nel suo territorio appare spesso connesso al riconoscimento e all'apprezzamento di cui godono le persone che la compongono. Dal punto di vista dell'integrazione, tuttavia, per diventar parte di questo soggetto collettivo non basta più entrare nella tessitura dei legami amicali che legano i suoi membri. Occorre anche la condivisione dei valori dichiarati nello statuto e la stipulazione di un vero e proprio contratto professionale (a meno che non si collabori nella forma del volontariato)⁶⁴. Di conseguenza occorrono determinate competenze, quelle necessarie per svolgere un certo ruolo all'interno dell'organizzazione.

- (c) *Rete solidale* – Infine, se sul territorio esistono diverse organizzazioni solidali con valori di riferimento comuni, potrebbero presentarsi condizioni favorevoli per la costituzione di un ordine di unità superiore (un consorzio, una cooperativa, etc.). Se ciò avviene, allora emergere la necessità di formalizzare uno *statuto super partes*, che definisca valori, scopi e criteri di appartenenza delle organizzazioni che vengono ammesse a partecipare, come parti costituenti della nuova *rete solidale*. Ci troviamo così in presenza di un *soggetto collettivo di ordine superiore, di cui le organizzazioni fondatrici sono parti costituenti e i membri di ciascuna di esse sottoparti co-costituenti*. Il rapporto fondazionale, il processo di endogenesi sociale, le tipologie di vincoli orizzontali e verticali, il tipo di normatività e il carattere essenziale della responsabilità collettiva restano i medesimi delle singole organizzazioni sociali, ma *passano a un livello superiore di emergenza e di unità normativa*. In esso le parti costituenti e individualizzanti, così come le parti portatrici della responsabilità collettiva, non sono più direttamente le singole persone, ma le organizzazioni fondatrici. Di conseguenza lo diventano indirettamente anche i loro membri. La rete solidale descritta si configura allora come un soggetto collettivo costituito da rapporti di collegamento tra interi sociali, in cui i parametri di integrazione non riguardano più primariamente le relazioni interpersonali, ma i rapporti di collegamento fondazionali tra le organizzazioni. Solo nella misura in cui l'accordo

⁶⁴ Al tema e al fenomeno del *volontariato* occorrerebbe dedicare un'analisi specifica, che ne mostri il ruolo straordinario in relazione alla qualità della vita che caratterizza molti soggetti collettivi. In particolare quelli più complessi ed emergenti, in cui molte persone (i più deboli, i meno dotati, i più poveri, etc.) rimangono escluse in forme di solitudine e isolamento sociale. In modo necessariamente sintetico e schematico desidero perlopiù sottolineare come lo straordinario impegno di molte persone, al di là delle loro responsabilità particolari e dirette, manifesti da un lato lo straordinario senso di responsabilità che può motivare la vita dell'essere umano, dall'altro l'incompiutezza dei sistemi normativi emergenti, che non riescono a garantire pari opportunità a tutti. Il volontariato testimonia come nessun apparato socio-istituzionale possa fare a meno del contributo unico e irripetibile delle persone che lo abitano. Il mondo della vita non viene solo lacerato da drammi e ingiustizie, ma è anche pregno di bene, che ovunque si espande e ovunque testimonia l'orizzonte assiologico dell'esistenza umana.

tra le organizzazioni lo consente, una persona può entrare o meno a far parte della rete solidale, svolgendo in essa un certo ruolo.

Lo stesso tipo di rapporti e lo stesso tipo di stratificazione lo ritroviamo anche nella seconda concatenazione di soggetti collettivi, che ho scelto come caso esemplare: *patto socio-professionale; organizzazione professionale; filiera di organizzazioni professionali*. L'unica differenza essenziale consiste nel tipo di nessi fondazionali che strutturano la concatenazione. Questa prende le mosse da un patto socio professionale stipulato tra due professionisti, che prima diventa una vera e propria organizzazione e poi diventa anche parte costituente di una filiera di organizzazioni. Si tratta allora di una sequenza di momenti fondazionali che non hanno essenzialmente nulla a che fare con legami sentimentali, o con impegni assiologici. Si delinea piuttosto una concatenazione di *joint commitment* professionali, dipendente da una normatività emergente di tipo costitutivo, la quale stabilisce ruoli e responsabilità in modo gerarchico, stratificato, e funzionale al raggiungimento di determinati obiettivi. Nella misura in cui questi soggetti collettivi emergenti operano in un certo territorio in modo stabile, duraturo e riconosciuto, i loro membri restano ancorati a un contesto di rapporti consuetudinari. L'organizzazione e i suoi dipendenti possono allora beneficiare *anche* di rapporti fondati sulla fiducia e su una certa familiarità con le controparti locali (clienti, fornitori, etc.). Se, invece, essi operano distaccandosi da un certo radicamento territoriale (come nel caso delle multinazionali, che non hanno più una precisa appartenenza; o delle imprese finanziarie, che operano telematicamente sui mercati digitali), allora la loro identità non ha più alcun valore in relazione a un certo contesto sociale. Inoltre, i loro membri non vengono più recepiti come persone che svolgono un ruolo significativo per un determinato ambito locale⁶⁵. L'integrazione in questi interi sociali risulta strettamente dipendente dalla stipulazione di contratti stabiliti secondo regole puramente costitutive. Si può notare infine come l'appartenenza professionale ad organizzazioni

⁶⁵ Non è un'opinione, ma un dato di fatto: la possibilità di intessere rapporti di fiducia risulta molto importante nei processi di *marketing* e in ordine al successo commerciale dei propri prodotti. Anche per questo motivo le grandi aziende, che non possono intessere la loro rete di clienti attraverso il passaparola, o il contatto faccia a faccia, puntano tutto sulla pubblicità. Il porta a porta del venditore che batte le strade del suo quartiere è stato sostituito dal *tam tam* pressante degli *spot* pubblicitari, che entrano direttamente nelle case. La garanzia, che ovunque accompagna l'offerta di prodotti commerciali, si configura sempre come una promessa di qualità e di convenienza. In quanto promessa, essa non dovrebbe mai essere ingannevole. Per questo motivo essa dovrebbe essere accompagnata dalla massima trasparenza del prodotto: materie prime, luoghi di produzione, parametri di qualità, etc. Un dato che non appare mai sui prodotti, ma che è fondamentale per valutarli anche sul piano sociale, dovrebbe essere inoltre una breve descrizione della condizione dei lavoratori che lo hanno preparato: garanzie giuridiche, condizione salariale, etc. La qualità di un prodotto si delinea in base a *tutti* questi dati e non semplicemente in base a un marchio.

sradicate dal territorio possa causare un progressivo distacco da questa dimensione di rapporti sociali anche per le persone che vi lavorano. Il manager che trascorre gran parte del suo tempo lavorativo viaggiando, o l'impiegato che lavora dieci ore al giorno davanti al *pc*, possono perdere progressivamente contatto con quella tessitura di interazioni consuetudinarie che ho definito appunto come contesto territoriale.

(iii) *Stratificazione secondaria dei soggetti collettivi nella stratificazione primaria dei rapporti socio-istituzionali*

Come possibile stratificazione esemplare propongo la seguente concatenazione di interi sociali: *corpi intermedi socio-istituzionali; Stato; Confederazione di Stati.*

(a) *Corpi intermedi socio-istituzionali* – Immaginiamo una situazione idealtipica in cui una comunità di persone cominci ad aumentare demograficamente e a espandersi geograficamente. Può allora diventare necessaria una nuova struttura organizzativa, che consenta di difendere militarmente l'area occupata, di mantenere pace e ordine tra i diversi villaggi, di offrire a tutti i suoi membri le migliori cure mediche possibili, di uniformare, infine, le diverse forme di culto locali, in modo da evitare contrasti, o radicalizzazioni socialmente pericolose. Nasce allora l'esigenza di strutturare normativamente e materialmente degli organi preposti a governare ciascuna di queste aree: un corpo militare preposto alla custodia dell'ordine pubblico; un ordine di giudici chiamati a far rispettare le leggi; un sistema sanitario con medici specializzati; un'autorità religiosa di riferimento, composta dai ministri del culto. All'interno di questi nuovi soggetti collettivi, le persone coinvolte entrano in rapporti di co-dipendenza gerarchici e assumono uno specifico rapporto di dipendenza collettiva rispetto al loro corpo istituzionale di appartenenza. Accanto alla responsabilità collettiva, di cui tutti sono equamente portatori, queste persone (i militari, le guardie, i giudici, i medici, i ministri del culto) assumono quindi anche una specifica responsabilità verso la propria istituzione. L'endogenesi di questi interi socio-istituzionali appare chiaramente di tipo normativo ed è connessa a una normatività che deve strutturare queste nuove tipologie di organizzazioni, tenendo conto del fatto che la loro ragion d'essere e il loro compito deve sempre essere funzionale al bene dell'intera collettività. Ora, poiché ciascuno di questi interi sociali emergenti ha dei propri scopi e doveri specifici, non è escluso che alcuni di questi possano entrare in un rapporto conflittuale. Per fare solo qualche esempio: l'esigenza di custodire l'ordine pubblico potrebbe richiedere una limitazione dei momenti dedicati al culto; certi dogmi religiosi potrebbero ostacolare alcune scelte terapeutiche ritenute invece necessarie dall'ordine dei medici; certe esigenze strategiche potrebbero ostacolare l'attività delle forze dell'ordine locali, etc. Nasce allora la

necessità di coordinare questi corpi istituzionali e l'unico modo per farlo sembra quello di subordinarli tutti insieme a un ordine superiore di unità normativa, che svolga la funzione di *governo* dell'intero. Quando ciò si realizza, allora essi assumono in seno all'intera struttura sociale lo statuto di *corpi intermedi*. Essi sono ordini di unità che, posizionandosi tra le parti costituenti di base (le persone) e il vertice ultimo della loro unità collettiva (l'organo di governo), svolgono un ruolo fondamentale per la tenuta strutturale dell'intero apparato.

- (b) *Stato* – Si genera allora quella nuova struttura istituzionale di ordine superiore a cui tutti i corpi intermedi vengono subordinati come sue parti costituenti, che oggi definiamo con l'appellativo di Stato. Nella sua declinazione democratica, il suo processo di endogenesi normativa e strutturale richiede un particolare atto costituente, che vincola tra loro in modo paritario tutti i cittadini e in modo gerarchico i vari corpi istituzionali. Si tratta della Costituzione, come suggerisce il termine stesso. Essa rappresenta la norma costitutiva fondamentale che consente l'esistenza e l'identità socio-normativa dello Stato. Quest'ultimo può infatti mutare i propri confini, può strutturare nel tempo nuovi corpi intermedi, integrandoli nella trama delle sue parti costituenti, può cambiare molti governanti e può assistere a una continua alternanza di partiti di maggioranza, ma rimane sempre lo stesso, finché non muta in modo significativo la sua Costituzione. Le leggi che vengono promulgate e garantite, attraverso il contributo dei corpi intermedi preposti, devono essere sempre compatibili con i suoi principi. Esse concretizzano il potere emergente dello Stato. Dal punto di vista ontologico, possiamo considerare come parti costituenti di uno Stato tutti quei corpi istituzionali intermedi che svolgono funzioni essenziali in relazione alla sua struttura normativa e, di conseguenza, al suo buon funzionamento. Possiamo invece considerare tutti i singoli cittadini come sue *sotto-parti co-costituenti*. In quanto cittadino, ogni persona svolge infatti un ruolo dipendente dall'intero, che può essere il più universale e generico, come rispettare la legge ed esprimere il proprio consenso politico attraverso il voto, o che può essere più specifico e significativo, come svolgere una determinata funzione in uno dei corpi intermedi dello Stato. La Costituzione rappresenta invece il tratto identitario fondamentale dell'intero apparato. Dal punto di vista dell'integrazione sociale, in questo contesto prettamente istituzionale occorre che le persone abbiano certi requisiti compatibili con i parametri di legge che definiscono le condizioni di appartenenza e di partecipazione. Poiché la normatività emergente dello Stato pervade in modo capillare molti ambiti e livelli dell'interazione sociale, allora una mancata integrazione istituzionale consegna la persona a una condizione di clandestinità, che la pone nella forma più radicale di vulnerabilità sociale. Il clandestino è infatti una persona che prova a sopravvivere

in una collettività dalla quale viene irreversibilmente escluso. Mentre l'emarginazione o l'isolamento sociale possono essere reversibili, in quanto affettano persone che detengono comunque uno *status* sociale riconosciuto, *la clandestinità rappresenta una condizione immutabile di esclusione*, che pone l'essere umano in una situazione di vulnerabilità permanente. Ciò che gli Stati sono chiamati a fare, dal punto di vista normativo e operativo, per arginare il fenomeno della clandestinità, non rappresenta pertanto solo un dovere istituzionale verso la propria cittadinanza, ma anche un dovere morale nei confronti delle persone che si trovano in tale situazione⁶⁶.

- (c) *Confederazione di Stati* – Infine, può verificarsi il caso in cui più Stati si uniscano attraverso un rapporto di collegamento fondazionale, il quale può avere la forma di un'alleanza, o la forma più complessa di una vera e propria Confederazione. In questa seconda circostanza, si riproduce a un livello superiore quello che ho sinteticamente delineato nel processo di costituzione ideal-tipica di uno Stato⁶⁷. Infatti una vera e propria Confederazione richiede l'istituzione di un governo centrale e la stesura condivisa di una Costituzione sovranazionale. Inoltre la complessità di un governo internazionale richiede anche la costituzione di una serie di corpi intermedi preposti allo svolgimento di quelle funzioni ritenute necessarie (ad es. un parlamento costituito dai rappresentanti di tutti gli Stati costituenti; un'unica forza militare; un

⁶⁶ Si potrebbe obiettare giustamente che in molti casi lo stato di clandestinità viene scelto dalla persona stessa, la quale preferisce, ad esempio, vivere in un Paese democratico in una condizione permanente di esclusione e di vulnerabilità, piuttosto che da cittadino, in un Paese dove l'appartenenza non la preserva dalla povertà, dalla violenza, o dalla discriminazione. Tuttavia, lo Stato non può ignorare un simile problema, supponendo che sia almeno in parte il frutto di libere scelte individuali. Il fenomeno della clandestinità va combattuto anzitutto nel rispetto delle persone coinvolte, compatibilmente agli interessi e ai diritti della propria cittadinanza, così come essi sono sanciti dalla Costituzione che fonda e identifica lo Stato.

⁶⁷ Senza avanzare la pretesa di fondare una filosofia della storia e, tanto meno, una teoria della storia mossa da una certa teleologia, sembra tuttavia possibile individuare, con tutte le differenze e oscillazione del caso, una progressiva unificazione dei livelli della vita sociale in ordini socio-istituzionali sempre più complessi. Una delle grandi sfide della civiltà presente e futura consiste nel costruire rapporti di collegamento fondazionali di ordine sempre più elevato (Confederazioni di Stati e/o Confederazioni di confederazioni), evitando di perdere contatto con il nucleo assiologico che rende ogni ordine sociale umanamente apprezzabile (la persona) ed evitando di dissolvere le identità culturali all'interno di una globalizzazione indifferenziata. Come ho cercato di sottolineare in di Feo 2020, il cosmopolitismo umanista rischia di rimanere un'utopia se esso non genera rapporti di collegamento fondazionali tra portatori di interessi socio-istituzionali diversi (Stati). Tali rapporti devono vincolarli tra loro sul piano politico, in vista di un ordine di unità superiore, che sia assiologicamente teso alla salvaguardia dei diritti fondamentali di ogni essere umano. Senza l'istituzione di reali vincoli politici ed economici, che *obbligano* gli Stati democratici a rispettare i propri impegni congiunti, le buone intenzioni restano solo propositi che ammufliscono nelle appendici delle agende politiche.

organismo unico con incarichi di governo in ambito economico-finanziario, etc.). Gli Stati che compongono la Confederazione diventano allora le sue parti costituenti, mentre la Costituzione che essi redigono di comune accordo diventa il suo carattere primario di individualizzazione⁶⁸. Emerge allora una responsabilità collettiva di ordine superiore, di cui diventano portatori diretti gli Stati costituenti e portatori indiretti, tanto le loro parti costituenti (cioè i propri corpi intermedi), quanto le loro sottoparti co-costituenti (cioè i propri cittadini). A questo livello, l'integrazione sociale diventa puramente istituzionale e riguarda soggetti collettivi a loro volta istituzionali. Ci troviamo a un livello molto elevato di emergenza ontologica, in cui le singole parti costituenti di base, le persone in carne ed ossa, e i loro rapporti di collegamento non hanno più alcuna rilevanza. Tra il cittadino di uno Stato costituente e la Confederazione a cui quest'ultimo appartiene si apre una vera e propria *voragine ontologica*. In essa rimane tuttavia possibile individuare una *stratificazione di processi di endo-eso-genesi socio-normativa che danno forma a una concatenazione ascendente di ordini di unità sempre più complessi*.

Tutti questi rapporti di collegamento stratificati potrebbero essere idealmente intrecciati gli uni agli altri, anche per tracciare i lineamenti di un percorso di integrazione sociale compiutamente realizzato. Questo non significa che ogni persona debba necessariamente essere integrata in tutti i contesti e a tutti i livelli. Ciascuno di noi infatti progetta un proprio percorso di vita, in cui alcune forme di appartenenza e di partecipazione assumono un ruolo primario, altre rappresentano solo un'eventuale opzione secondaria ed altre ancora non hanno alcuna rilevanza, o diventano addirittura indesiderabili. Tuttavia, la mia tesi è che *una buona tessitura sociale è tale, se offre alle persone la possibilità di un'integrazione qualitativamente apprezzabile in tutti i contesti essenziali della sua strutturazione*.

3.7. FENOMENOLOGIA IDEAL-TIPICA DI UN'INTEGRAZIONE SOCIALE QUALITATIVAMENTE COMPIUTA

Dal punto di vista storico e fattuale ci sono molti fattori che possono favorire o ostacolare i percorsi di integrazione. Si tratta di un vastissimo insieme di situazioni e di dinamiche che vanno dalla simpatia, o antipatia di

⁶⁸ Risulta quindi ontologicamente fallimentare la costituzione di una Confederazione che include Stati con differenti identità costituzionali. In una Confederazione di Stati democratici, come la Comunità europea, non sembra possibile integrare Stati che non considerano fondamentali i valori della democrazia. Quest'ultimi infatti si troverebbero in un costante stato di criticità tra ciò che orienta la loro politica nazionale e ciò che dovrebbe invece orientare la loro politica internazionale.

tipo personale, fino alla tessitura di apparati normativi istituzionali solidali, o discriminatori. Non mi interessa tracciare qui una casistica dei fattori contingentemente favorevoli, o sfavorevoli, ma piuttosto individuare il nucleo ontologico di un'autentica integrazione e la possibile articolazione delle sue stratificazioni. La mia tesi è che un processo di integrazione compiuto, all'interno di un mondo sociale complesso, cioè stratificato in diversi tipi di contesti, dovrebbe consentire alla persona di acquisire almeno uno *status* di appartenenza e una conseguente possibilità di partecipazione in ciascuno di essi. All'interno di ogni contesto la persona dovrebbe cioè avere la possibilità di accedere a uno o più soggetti collettivi, potendo svolgere in essi un ruolo significativo. Questa condizione ottimale si realizza nella misura in cui la persona può far parte di un nucleo familiare e/o di una trama di amicizie autentiche; può svolgere una funzione socialmente riconosciuta, ad esempio attraverso il proprio impiego professionale, o per mezzo di un ruolo apprezzato in seno a un determinato contesto territoriale; avere infine un proprio *status* di cittadinanza. In questo modo la persona può beneficiare di rapporti interpersonali che, in genere, la tutelano dalla *solitudine*; di rapporti sociali che potenzialmente la proteggono dall'*isolamento* e dall'*emarginazione*; infine, di rapporti istituzionali che la sottraggono a forme pericolose di *clandestinità*.

Si tratta di un percorso sempre in atto, tale per cui nessuno può ritenersi sempre e definitivamente integrato nella trama dei rapporti di collegamento che strutturano il suo mondo circostante. In termini molto generali ed estremamente essenziali possiamo individuare due traiettorie ideal-tipiche opposte, che ho già analizzato e definito rispettivamente come (i) *integrazione sociale dall'alto* e (ii) *integrazione sociale dal basso*. Quale che sia la traiettoria, l'analisi delle stratificazioni ontologiche del mondo sociale, primaria e secondaria, mostra che l'integrazione può essere considerata completa e compiuta solo se la persona trova un proprio posto, come membro, a tutti i livelli essenziali dell'organizzazione sociale. Qui occorre tuttavia sottolineare ancora una volta la differenza fondamentale tra una prospettiva di terza persona, che è quella con cui sto analizzando il fenomeno dell'integrazione, e una prospettiva di prima persona. Nell'orizzonte della prima, un percorso di integrazione sociale risulta compiuto solo se esso offre stati di appartenenza e condizioni di partecipazione a tutti i livelli. Nell'orizzonte della seconda, invece, il compimento coincide con l'adempimento dei desideri e degli scopi della persona. Se quest'ultima, ad esempio, desidera costituire una famiglia e dedicarsi completamente a questa, allora il suo percorso di integrazione raggiunge il suo scopo, indipendentemente da altre forme di appartenenza e di partecipazione sociale. Mantenendoci pertanto nella prospettiva di terza persona, sembra allora possibile riepilogare tutte le tappe essenziali di un percorso di integrazione completo e compiuto, senza che questo venga frainteso, come se fosse la pretesa di stabilire un percorso che deve dispiegarsi sempre e comunque,

in modo universale e totalitario, indipendentemente dall'autodeterminazione poetica delle persone.

- (i) Come ho ampiamente argomentato nella seconda parte, esiste un primo livello propedeutico alla vera e propria integrazione. Questo richiede alle persone di riconoscere e rispettare le *consuetudini* e le *regole standard* che rendono possibile l'interazione sociale tra gente estranea. Il primo passo in una nuova società corrisponde in molti casi a questa *prima fase*, che si configura come *partecipazione individuale ai vari contesti della vita pubblica*⁶⁹.
- (ii) Un passo oltre il coordinamento sociale, realizzato attraverso il rispetto intersoggettivo di certi standard comportamentali, avviene quanto l'abitudine diventa una *consuetudine condivisa*. Si tratta di tutte quelle situazioni di interazione sociale che, unendo con frequenza e ricorrenza certe persone in certi ambienti e/o eventi pubblici, creano un clima di *familiarità* territoriale. Anche questo è tuttavia un livello propedeutico all'integrazione, perché non implica una vera e propria co-appartenenza ontologica. Richiamando ora le tappe essenziali del processo di costituzione di un reale rapporto di collegamento fondazionale, possiamo riconoscere come questi primi due livelli propedeutici configurino quella che ho definito come *situazione di integrazione potenziale*.
- (iii) L'attualizzazione di un'autentica integrazione sociale richiede un passo oltre e si realizza quando l'interazione sociale autorizza, o motiva le persone a vincolarsi tra loro, per mezzo di atti sociali che hanno un potere fondazionale. Le persone allora non sono più entità indipendenti, che interagiscono tra loro su una scacchiera di norme socio comportamentali, ma diventano parti costituenti di quei soggetti collettivi che popolano le varie stratificazioni del mondo sociale. La persona non è più solo un amante occasionale, ma diventa un *partner*, o un *coniuge*; non è più solo un partner, o un coniuge, ma diventa anche un *genitore*; non è più un amico tra amici, ma diventa *membro di una fraternità*, o di un *clan*; non è più un soggetto individuale che svolge una professione, ma diventa parte di un'*organizzazione* che persegue scopi collettivi; non è più un immigrato, o uno straniero, ma diventa un *cittadino* che può contribuire allo sviluppo delle istituzioni; non è più solo un cittadino, ma diventa anche *membro attivo di un movimento politico*.

Come si evince dal precedente elenco di esempi, l'attualizzazione delle condizioni potenziali risulta ontologicamente stratificata. Essa deve compiersi sul piano istituzionale, offrendo alla persona diritti e di doveri che la legittimano ad agire a tutti i livelli della vita sociale, come tutti

⁶⁹ Contesto sociale di riferimento: integrazione socio-comportamentale e vincolata nei processi standardizzati di partecipazione sociale.

gli altri membri del collettivo⁷⁰. Di conseguenza deve compiersi anche a livello socio-territoriale, offrendole competenze, risorse e occasioni per diventare parte costituente di soggetti collettivi socialmente riconosciuti⁷¹. Infine, l'attualizzazione dovrebbe compiersi anche a livello interpersonale, attraverso la tessitura di *legami comunitari*, in cui diventa possibile sperimentare forme autentiche di intimità personale, prossimità interpersonale, cura e solidarietà⁷². In una buona integrazione tutti i livelli di vincoli e di responsabilità, tanto individuali, quanto collettive, non si ostacolano e non si contraddicono, ma delineano una trama coerente di diverse forme di appartenenza e di partecipazione.

3.8. IL LATO OSCURO DELL'INTEGRAZIONE

3.8.1. *Coercizione, alienazione e radicalizzazione sociale*

Nella seconda parte ho delineato i tratti salienti di un'ontologia qualitativa dei vincoli sociali, a cui appare strettamente connessa anche un'ontologia qualitativa dei processi di integrazione sociale. Da suddetta analisi è emerso che un processo di integrazione deve essere compatibile con le caratteristiche essenziali e quindi inviolabili della natura personale di ogni essere umano: (i) *in quanto intero costituito da parti intrinsecamente connesse tra loro* (corporeità senziente, interiorità psichica e coscienza di alto livello); (ii) il quale definisce il *proprio* posizionamento nel mondo attraverso *una pluralità stratificata di atti intenzionali*, che lo pongono in relazione con una pluralità stratificata di possibili forme di appartenenza e di partecipazione sociale; (iii) dove l'aggettivo *proprio* indica la *dimensione inalienabile di un posizionamento autonomamente assunto*. Di conseguenza, un'integrazione sociale qualitativamente apprezzabile è *solo* quella che istituisce rapporti di dipendenza e/o co-dipendenza, tanto orizzontali, quanto verticali, che *rimangono relativi al contesto, non si radicalizzano, non compromettono l'autonomia della persona, non creano le condizioni per l'alienazione di una o più parti del suo essere e, infine, non violano la sua identità personale*. Quando invece un processo di inclusione

⁷⁰ Contesto istituzionale: integrazione socio-istituzionale nella trama dei vincoli fondazionali che fanno di ogni cittadino una sottoparte co-costituente dello Stato.

⁷¹ Contesto socio-territoriale: integrazione socio-comunitaria in seno alla trama delle aggregazioni interpersonali e dei vincoli fondazionali che strutturano soggetti collettivi significativi e rappresentativi per la popolazione locale.

⁷² Contesto comunitario: integrazione socio-comunitaria in seno alla trama delle aggregazioni interpersonali e dei vincoli fondazionali che definiscono le condizioni di appartenenza e partecipazione alla propria comunità.

pone in essere una di queste condizioni, o più di una, allora ci troviamo in presenza di un intero sociale ontologicamente *non conforme al suo dover essere fondamentale*. Esso dovrebbe allora essere sanzionato, o al limite abrogato, in forza di un diritto superiore di carattere emergente, le cui statuizioni siano espressione di un *diritto a-priori*, essenzialmente connesso al rispetto di questi parametri fondamentali. Come ho argomentato, si tratta dei parametri ontologici, che consentono a un soggetto collettivo di essere autenticamente e compiutamente tale, e dei parametri assiologici, che consentono allo stesso di essere a misura di persona. Parametri che sono intrinsecamente connessi secondo un preciso e innegozabile ordine gerarchico di relazione: *il compimento ontologico di un soggetto collettivo non deve mai violare il dover essere ontologico-assiologico della persona umana*. In modo schematico possiamo allora sintetizzare quanto ho fin qui seminato, individuando tre forme di inclusione sociale che invece violano questa legge fondamentale.

(i) *Inclusione sociale oppressiva*

Si tratta di quei processi di inclusione sociale che non poggiano sul libero assenso della persona. Una volta istituiti, essi la costringono in una trama di obbligazioni che non le consentono più di esercitare liberamente e autonomamente il proprio percorso di auto-poiesi identitaria. *Assenso e auto-determinazione sono le due dimensioni violate da questo tipo di coercizione*. Talvolta, nella complessa trama dei vincoli sociali, l'uno può legittimare delle deroghe rispetto all'altro. Vediamo come, attraverso due esempi che ci mostrano rispettivamente: (a) una deroga all'autodeterminazione personale, in forza dell'assenso che la precede; (b) una deroga all'assenso, in forza dell'autodeterminazione personale che ne consegue.

(a) La restrizione della libertà individuale, limitatamente ad uno specifico *status di appartenenza*, può essere legittimata solo da un libero assenso posto all'origine del vincolo, come sua condizione necessaria. Un esempio emblematico lo troviamo nella carriera militare. La persona che decide di servire in questo modo lo Stato, nel momento che dà il suo libero assenso sa che esso potrebbe porla in una situazione di subordinazione e di obbedienza, tali da non lasciarle in certe occasioni (ad es. in caso di conflitto) la possibilità di scegliere (ad es. se aprire, o meno il fuoco nei confronti del nemico). La particolare restrizione dello spazio di autonomia di un militare sembra allora legittimata a monte dalla sua scelta. Ben diversa appare invece la situazione di uno Stato che impone un arruolamento obbligatorio, costringendo le persone a commettere azioni che non hanno in alcun modo scelto. L'unica circostanza limite che può giustificare questa situazione è la necessità collettiva di doversi difendere da un'aggressione militare. In questo caso la responsabilità che ogni persona ha nei confronti dell'intero, in quanto cittadino, impone la necessità di fare il possibile per difendere

e salvaguardare il collettivo, i suoi valori e tutte le parti costituenti che lo compongono⁷³.

- (b) La mancanza dell'assenso personale può invece essere legittimata solo se il vincolo istituisce uno *status di appartenenza* all'interno del quale la persona può *in seguito* scegliere se e come partecipare, in relazione al proprio posizionamento sociale ed esistenziale nel mondo. Un esempio emblematico lo troviamo nel vincolo di cittadinanza che ognuno di noi acquisisce fin dalla nascita, indipendentemente dal nostro assenso. La necessità di anteporre questo vincolo alla facoltà di poterlo scegliere sembra essenzialmente determinata dal fatto che, in tal modo, la persona acquisisce diritti che dovrebbero tutelarla, fin dal principio della sua vita. Negli Stati non oppressivi, come quelli democratici, la partecipazione alla vita sociale e istituzionale dello Stato rimane *di fatto* demandata alle scelte del cittadino. Fatto salvo che il vincolo di cittadinanza pone in essere un certo ordine di obbligazioni e di diritti oggettivi, attraverso i quali la persona si trova *comunque* in una condizione di non-indipendenza relativa, tuttavia rimane lo spazio per una libera partecipazione, o per una libera astensione, per un libero consenso, o per un libero dissenso. Inoltre, in molti casi la persona è libera di trasferirsi al di fuori dei confini del suo Stato di origine e di chiedere in seguito anche una nuova cittadinanza.

(ii) *Inclusione sociale alienante*

Si tratta di quei processi di inclusione sociale che comportano una problematica destrutturazione dell'armonico accordo tra le parti costituenti della persona. Immaginiamo la situazione in cui un'aspirante ginnasta entri a far parte di un prestigioso *team*, che ha ottenuto grandi risultati sportivi, adottando tuttavia una disciplina estrema, le cui esigenze normative non governano solo l'attività sportiva, ma condizionano anche l'intera vita dei suoi membri. Per appartenere al *team* diventa ad esempio necessario sottoporsi a ritmi di allenamento estenuanti, che occupano molte ore della giornata, non lasciando tempo per nessun altro tipo di relazione, svago, interesse, etc. Tutta la vita delle ginnaste viene allora subordinata alla cura del corpo e al perfezionamento delle loro performance, con il conseguente rischio di intaccare il benessere di altre dimensioni, come quelle affettiva e sentimentale, che si alimentano di relazioni, incontri e momenti di

⁷³ Nello Stato militarizzato dell'Eritrea esiste, ad esempio, l'obbligo della leva militare a tempo indeterminato per uomini e donne, a partire dall'età di diciassette anni. Questa ingerenza dello Stato proibisce alla maggior parte delle persone di realizzare un proprio progetto di vita. Eppure, molti Stati occidentali respingono i richiedenti asilo provenienti dall'Eritrea, perché non ritengono che nel loro Paese vi siano condizioni tali, per cui le persone rischiano la violazione dei loro diritti fondamentali. Lascia per lo meno perplessi il fatto che questo giudizio venga formulato da Stati democratici che considerano la libertà individuale un principio inviolabile.

condivisione; o come quella mentale, che dovrebbe nutrirsi di stimoli e di informazioni diversificate. La radicalizzazione della disciplina può causare in questo modo fenomeni patologici che violano l'integrità dell'essere personale. Si noti che in questo caso non ci troviamo di fronte a un'inclusione sociale oppressiva, soprattutto se l'appartenenza al gruppo dipende dal libero assenso dell'atleta e dalla sua libera abnegazione ai vincoli che questo impone. Ciò dimostra a mio parere come la qualità dei vincoli sociali non sia radicalmente dipendente dalle diverse valutazioni o sensibilità soggettive (di prima persona), ma *rimandi a una legalità ontologica che va al di là di questa e che ci consente di tracciare il profilo di un dover essere oggettivo* (in terza persona). Si potrebbe sostenere che se il principio di autodeterminazione rappresenta in ogni caso il tratto più fondamentale e inviolabile della persona, allora l'atto di sottoporsi liberamente a una disciplina alienante non comporti alcuna violazione dell'essere personale. Di conseguenza, ciò legittima anche il *team* e le sue pretese normative. Tuttavia, se è vero che non ci troviamo in presenza di una violazione del libero arbitrio, ciò non toglie che il vincolo di cui stiamo parlando rischi di violare il nesso essenziale di integrazione tra le parti costituenti della persona. Dato sempre per assodato che la persona *debba essere libera* di decidere *chi* essere, o cosa fare di sé stessa in relazione alle varie circostanze della sua vita, ciò non destituisce il collettivo dai suoi obblighi verso di lei⁷⁴. Pertanto, un intero sociale emergente che vuole offrire alle proprie parti costituenti occasioni di integrazione qualitativamente apprezzabili, dovrebbe vietare che al suo interno vi siano contesti di appartenenza che possono creare situazioni alienanti. L'intervento dell'intero non riguarda allora la dimensione della

⁷⁴ Questa possibilità di decidere di sé in relazione alle circostanze fattuali della vita costituisce, per De Monticelli (2014), precisamente la caratteristica essenziale dell'essere umano in quanto persona individuale (*haecceitas*): "There is a relation of ontological dependence between circumstances of existence (non-qualitative properties) and the whatness of a thing, the set of its qualitative properties" (p. 110). Per quanto riguarda specificatamente la persona umana: "(R2) A person is a producer of essence out of accidents; (R3) A person is a machine that incorporates existence into its individual essence; (R4) A person is a transformer of the accident of birth into a destiny" (p. 111). E ancora: "I think that the Latin word *haecceitas* expresses, in Scotus' use of it, the idea of a relation between the specific nature of one's personhood (i.e., the necessary property of a person qua person, her primary kind), and the accidents of one's birth and life (i.e., contingent circumstances of a person's existence). The latter are not essential to a possible person, but become essential to the actual person once she is born and has carried on in just the way she has. They are, as it were, swallowed up by the being of that person, becoming 'one thing' with her" (p. 116). Di conseguenza, il rispetto della legalità ontologico-qualitativa insita nella natura personale dell'essere umano impone di creare le condizioni migliori affinché ciascuno diventi quella persona specifica, essenzialmente unica e irripetibile, che sceglie di essere. De Monticelli (2009) individua inoltre un nesso essenziale tra la possibilità di vivere un'esistenza personale e il fatto di poter esperire sé stessi e gli altri come soggetti capaci di pensare, sentire e agire liberamente. *L'esperienza della libertà diventa in altre parole una sorgente aurorale della vita personale e rimane una delle sue fonti vitali per tutta l'esistenza.*

scelta personale, ma la strutturazione di contesti di appartenenza che non violino la sua legalità d'essere e, congiuntamente, la destrutturazione di quelli che invece offrono alle persone possibilità di scelta ontologicamente pericolose. Del resto, non è dimostrato in alcun modo che per ottenere risultati sportivi straordinari si debba necessariamente sottoporsi a forme di disciplina estreme e potenzialmente dannose.

(iii) *Inclusione sociale radicalizzante*

Si tratta di quei processi di inclusione sociale che impongono al soggetto un'appartenenza esclusiva e radicalizzata. L'esclusività assume una connotazione negativa quando l'intero esige che le sue parti costituenti non debbano integrarsi in altri gruppi, o collettivi, acquisendo *altri status di appartenenza*. Evidentemente esistono certe forme di interi sociali che si caratterizzano normativamente come esclusivi (ad es. la coppia di coniugi). In questo caso l'esclusività non sembra una pretesa indebita, dipendente da una particolare evoluzione dell'intero, perché essa si configura come una *caratterizzazione ontologica* dello stesso. Le persone che decidono di istituire un rapporto di collegamento vincolante di questo tipo fanno fin da principio che una certa esigenza di esclusività rappresenta la *condizione di esistenza* per l'intero da esso fondato. Inoltre, esse sanno anche che si tratta di un'*esclusività relativa* e non assoluta. Essere parte di una coppia di coniugi vieta infatti di essere parte di altri soggetti collettivi simili, ma non proibisce di istituire tutta un'altra vasta gamma di rapporti di collegamento fondazionali. Diversa sembra invece la situazione in cui a una parte costituente (ad es. il coniuge) vengano vietate indebitamente altre forme di appartenenza e di partecipazione che, di per sé stesse, non presenterebbero alcuna forma di incompatibilità ontologico-normativa rispetto al suo ruolo nell'intero⁷⁵. Un'esclusività indebita si accompagna in genere a un processo di radicalizzazione, che spinge la persona a sacrificare o a trasgredire ogni altra forma di impegno, pur di servire con la massima abnegazione un certo ordine di obbligazioni. La forma più estrema di questo fenomeno oltrepassa l'isolamento e si traduce in dinamiche violente nei confronti di tutti coloro che non appartengono al gruppo, o di tutto ciò che lo mette in discussione. Anche in questo caso ci troviamo di fronte al

⁷⁵ Ad esempio, far parte di un *team* professionale ed assumere quindi uno *status* di appartenenza socio-professionale non presenta alcuna incompatibilità ontologica con un vincolo come quello sentimentale, che rende la stessa persona parte di un soggetto collettivo comunitario come la famiglia. Possono presentarsi delle problematiche contingenti, come quella di accordare un tempo sufficiente a entrambe le forme di appartenenza, che a volte costringono la persona a fare una scelta. Tuttavia, non si tratta di ragioni essenziali, cioè dipendenti da un'incompatibilità tra i due ordini di appartenenza. Un caso di incompatibilità ontologica tra due rapporti di collegamento vincolanti lo possiamo invece rinvenire in due forme di accordo professionale che creano un conflitto di interessi. Ad esempio, un allenatore non può arbitrare le partite della sua squadra, perché si troverebbe nella condizione di dover agire secondo due ordini di obbligazioni inconciliabili.

problematico rapporto tra l'autodeterminazione della persona e il dovere che l'intero collettivo ha nei suoi confronti. L'intervento dall'alto deve proibire la formazione di gruppi indebitamente fagocitanti (ad es. gruppi di tipo settario). Inoltre, deve ostacolare processi di radicalizzazione che possono corrompere l'identità di soggetti collettivi di per sé ontologicamente legittimi e normativamente conformi alle sue regole costitutive. Infine, deve stabilire delle precise norme direttamente rivolte ai propri membri, proibendo certi tipi di rapporti di collegamento che possono essere pericolosi, tanto per loro, in prima persona, quanto per l'intera collettività. Del resto, ho definito l'appartenenza a un intero sociale come acquisizione di uno *status di non-indipendenza relativa*, precisamente perché qualsiasi essa sia, essa deve sempre configurarsi come una limitazione parziale della libertà individuale.

Alla luce di queste e di altre considerazioni disseminate lungo questa analisi, appare a mio parere evidente come *ogni politica sociale sia una politica di integrazione*. Ogni normatività emergente finalizzata alla strutturazione di una vita collettiva unificata e congiunta diventa di per sé stessa una definizione delle possibili forme di appartenenza e di partecipazione sociale che le persone possono acquisire al suo interno. Pertanto *l'integrazione delle parti costituenti di un intero sociale diventa manifestazione dei principi, dei valori e delle norme che di fatto caratterizzano un certo sistema socio-istituzionale*. Un intero sociale che consente la costituzione di forme di inclusione oppressive, alienanti e radicalizzanti è un collettivo che viola i diritti fondamentali della persona. Questo sembra un *dato oggettivo e universale*, qualunque sia l'identità che un gruppo, o uno Stato si attribuiscono; qualunque sia il contesto culturale in cui essi prendono forma; qualunque sia il punto di vista delle singole persone che li abitano.

3.8.2. *Gradi di spersonalizzazione nella progressiva violazione della dignità umana*

In termini generali e sistemici, al di là delle variazioni possibili nelle molteplici circostanze particolari, i gradi della spersonalizzazione appaiono inversamente proporzionali al grado di umanizzazione dei rapporti sociali. Quest'ultimo appare a sua volta inversamente proporzionale alla costituzione di un mondo sociale strutturato attraverso norme disumane (ad es. di tipo meramente utilitaristico), o idealistiche (ad es. di tipo meramente teorico-politico). Come ho anticipato più volte, il mondo della vita è il mondo delle esperienze umane, vissute in prima persona e in modo personale. È il mondo pregno di salienze valoriali, che si manifestano in una pluralità di atti assiologicamente motivati (individuali, intersoggettivi e collettivi). È il mondo in cui, nessun tipo di ruolo, funzione e scopo possono imporre alle persone una radicale asservimento, ontologicamente incompatibile con il

loro dover essere essenziale. È il mondo delle ragioni e delle motivazioni che si incontrano, si confrontano, si uniscono, o si contrappongono, nel libero spazio della negoziazione sociale. Poiché la vita personale è vita motivata e il nesso motivazionale si configura come substrato di atti 'spirituali' (atti di volere, pensare, scegliere, sperare, amare, etc.), che sono a loro volta fondati sul substrato psico-fisico degli atti e dei vissuti soggettivi (atti del tendere, del sentire emotivamente, percettivamente, empaticamente, etc.), la spersonalizzazione avviene attraverso due processi distinti, ma spesso interconnessi: *la riduzione della dimensione 'spirituale' a quella meramente corporea e la reificazione di quest'ultima a mero oggetto*. Nella prima l'essere umano viene ridotto a mera corporeità e quindi trattato come tale, senza tenere conto delle esigenze inalienabili che prendono forma nella sua coscienza di alto livello (credenze, principi, progetti, fini, speranze, etc.). Nella seconda, la corporeità diventa mero oggetto e la sua vita interiore (affetti, sentimenti, stati d'animo, etc.) viene privata del suo valore inalienabile. In quanto *Körper* animato, la persona viene ridotta a un mero oggetto vivente che può essere manipolato, strumentalizzato, sfruttato, violato, etc. A monte di queste dinamiche troviamo di solito un processo primario di spersonalizzazione, che colpisce direttamente il cuore della essenza personale, come espressione di una individualità unica e irripetibile. Provando a tracciare una scala progressiva, estremamente sintetica, ma essenzialmente onnicomprensiva, propongo la seguente stratificazione di processi di violazione della dignità umana.

(i) *Spersonalizzazione dell'essere umano, in quanto persona unica e irripetibile*

L'*haecceitas* personale scompare dietro forme stereotipiche standardizzanti, che omologano gli esseri umani secondo parametri generici e potenzialmente discriminatori. Al posto di una pluralità differenziata di persone troviamo una classificazione indifferenziata di soggetti raccolti sotto gli stereotipi dello straniero, del povero, del diversamente abile, del nemico, etc. Come osserva Schütz (1932), questo processo è sempre in atto nell'ambito allargato delle relazioni sociali, dove l'estraneità tra le persone impone forme tipizzate di interazione, in cui prevalgono l'anonimato e modelli standardizzati di comportamento. Dal mio punto di vista, i presidi territoriali sono i contesti che possono limitare questa tendenza, facendo emergere le persone dall'anonimato⁷⁶.

⁷⁶ Schütz ([1932] 1974) nota inoltre come la persona che pensa e interagisce in modo tipizzato rimane tendenzialmente incline a pensare anche sé stessa nello stesso modo. La persona x agisce in modo standard nei confronti della persona y, sapendo che anche questa si aspetta un determinato comportamento in una determinata situazione. Anonimato e auto-tipizzazione sono funzionali al processo. Traslando questo discorso, una tendenza radicata ad agire in modo spersonalizzante nei confronti dell'altro può attivare un processo di spersonalizzazione anche nei confronti di sé stessi. Agire nei confronti

(ii) *Spersonalizzazione dell'essere umano, in quanto essere personale*

Il soggetto viene trattato come una mera corporeità senziente (*Leib*), dotata di profondità psichica, ma priva di un proprio ordine del cuore. Non gli viene cioè riconosciuto il diritto fondamentale di sviluppare in autonomia una propria dimensione esistenziale, attraverso la libera scelta dei suoi rapporti di non-indipendenza (ad. es. la persona di origine ebraica assoggettata alle norme razziali del regime nazista).

(iii) *Spersonalizzazione dell'essere umano, in quanto corporeità senziente*

Ciò che resta sembra una sorta di *Körper* animato, cioè una corporeità svuotata della sua profondità psichica, che può essere usata, sfruttata, violata, etc., come una mera oggettualità (ad es. lo schiavo).

Si può notare come queste forme ascendenti di spersonalizzazione spesso siano concatenate tra loro, in modo che quella conseguente presuppone e include quella antecedente. Qualunque processo di integrazione implichi una di queste violazioni, deve essere considerato ontologicamente e assiologicamente inammissibile. Non esiste trama normativa o esigenza collettiva che possano giustificare una di queste forme crescenti di violazione della dignità umana.

3.8.3. *Isolamento e solitudine sociale*

Per interi sociali circoscritti, composti da poche parti costituenti e dotati di una struttura normativa non particolarmente complessa, l'integrazione sociale dei loro membri può essere un obiettivo compiutamente raggiungibile e stabile nel tempo. In una famiglia non sembra infatti impossibile strutturare una vita congiunta, in cui tutti godano degli stessi diritti e in cui tutti possano partecipare, ciascuno secondo un proprio ordine di doveri, compatibilmente alle proprie possibilità e competenze. Ben diversa appare la situazione in una grande organizzazione professionale, o addirittura in uno Stato. La quantità delle persone coinvolte, ciascuna delle quali unica e irripetibile, e la complessità delle tessiture normative, necessariamente tipizzanti e standardizzanti, possono provocare situazioni di *marginalizzazione, isolamento o solitudine* sociale. Si tratta di una criticità ontologicamente strutturale che, come tale, può colpire anche interi sociali

dell'altro, senza essere toccati dalla sua sofferenza, dal suo bisogno, dal suo diritto di autonomia, etc., richiede una progressiva inibizione della propria sensibilità empatica, simpatetica, assiologica e morale. *Maggiore è il livello di spersonalizzazione con cui si agisce nei confronti dell'altro, maggiore risulta il grado di spersonalizzazione a cui si espone la propria esistenza.* L'esito estremo è una coscienza che non distingue più il bene dal male e che non sente più alcun tipo di rimorso per le sue azioni. Nella maggioranza dei casi questo processo viene attivato da forti condizionamenti interpersonali, o da rapporti di non-indipendenza sociale eccessivamente oppressivi.

che considerano l'integrazione delle parti come un valore e una priorità. La discriminazione insomma è sempre un rischio, anche per collettivi che si fondano su principi di uguaglianza e di giustizia. L'integrazione sociale rimane allora un cantiere sempre aperto, un compito che richiede un monitoraggio continuo all'interno di un lavoro inesauribile. In questo senso, ogni fenomeno di cattiva o di mancata integrazione rappresenta un segno tangibile del fatto che anche il collettivo più sensibile al valore e alla centralità della persona umana non ha ancora maturato una strutturazione normativa adeguata. Ogni persona non integrata diventa *di fatto* una testimonianza dei limiti qualitativi che caratterizzano il rapporto di non-indipendenza tra l'intero e le sue parti costituenti.

Provo ora a schematizzare le espressioni principali di un'integrazione 'fallimentare', per tracciare un quadro complessivo delle loro dinamiche essenziali⁷⁷.

(i) *Isolamento, o emarginazione sociale*

In termini molto generali, una persona, o un gruppo di persone, si trovano in una condizione di *isolamento sociale* quando esse appartengono a un intero (un gruppo, un *team*, un'organizzazione, uno Stato, etc.), ma non vengono messe nelle condizioni di *partecipare* in modo significativo alla sua *agency* collettiva. La persona, o il gruppo, sono allora parti dell'intero, in quanto appartenenti ad esso, ma le loro azioni, strategie, scopi, non vengono considerate parti costituenti delle azioni, delle strategie e degli scopi collettivi. *L'esclusione dalla dimensione dell'agency collettiva, che come tale dovrebbe coinvolgere tutte le parti costituenti di un intero, configura la condizione di emarginazione ontologica di una parte socialmente isolata.* Ovviamente, la marginalizzazione rispetto alla dimensione della partecipazione non è del tutto indipendente rispetto alla qualità dello *status* di appartenenza. Se infatti quest'ultimo fosse pienamente soddisfatto, allora difficilmente avremmo un'esclusione radicale della persona dall'*agency* del suo gruppo. Ora, l'esclusione dalla dimensione della partecipazione collettiva può essere causata dalle altre parti costituenti, nella stratificazione orizzontale del vincolo; dall'intero, nella dimensione verticale di non-indipendenza; oppure da entrambe le stratificazioni interconnesse. *L'emarginazione di tipo orizzontale* può essere ostacolata dal potere emergente dell'intero, che può imporre alle sue parti costituenti l'obbligo di rispettare l'uguaglianza di cui tutte devono beneficiare. *L'emarginazione verticale* può invece essere bilanciata da un senso di solidarietà tra le parti costituenti che, per altro, vanno in questo modo contro il rapporto di non-indipendenza che le vincola all'intero. Se invece l'emarginazione dipende da entrambi i poli e si compie in entram-

⁷⁷ Utilizzo il termine *fallimentare* tra virgolette, perché l'integrazione rappresenta, come detto, un processo sempre soggetto a miglioramento, in relazione a un compito tanto fondamentale, quanto inesauribile.

be le dimensioni, allora essa raggiunge il suo massimo grado e non sembra possibile trovarvi un rimedio all'interno del gruppo. Quest'ultimo si delinea allora come un collettivo integralmente discriminatorio, in cui la maggior parte dei membri, quelli non soggetti alla discriminazione, sono perfettamente allineati alla sua normatività discriminante. Facendo un esempio per ciascuna di queste dimensioni, prendiamo il caso di un gruppo classe, al cui interno un alunno subisce discriminazioni che lo isolano. *In primis*, può darsi il caso che siano i compagni di classe a isolarlo. Spetta allora all'Istituto scolastico porre rimedio a questa situazione, attraverso il potere emergente che gli compete e che l'insegnante, almeno in parte, deve rappresentare. In alcune circostanze storiche e culturali può verificarsi invece il caso in cui certi bambini, essendo appartenenti a minoranze discriminate, vengano ammessi a scuola, ma vengano poi sottomessi a una serie di divieti particolari, che li escludono da alcuni momenti significativi della vita di classe. In questo caso, la situazione di isolamento viene direttamente causata dal potere emergente delle istituzioni. Essa può essere almeno in parte mitigata dalla solidarietà dei compagni. Non sembrano invece esserci rimedi se l'alunno viene contemporaneamente discriminato da entrambe le parti.

Infine possiamo notare come l'emarginazione possa riguardare una dimensione particolare del mondo sociale, configurandosi rispettivamente come: (a) *isolamento comunitario*, ad esempio in seno alla propria famiglia; (b) *isolamento sociale*, ad esempio in seno al proprio *team* professionale; infine, (c) *isolamento socio-istituzionale*, in seno al proprio Stato di appartenenza. In forme gravi di discriminazione sociale, strutturate dall'alto e supportate del basso, come quelle attuate nei confronti degli ebrei nella Germania nazista, l'emarginazione appare radicale e integrale. Essa investe cioè tutte le sfere della vita sociale e si configura come *una sistematica violazione dei diritti fondamentali della persona*. L'isolamento sociale diventa allora una condizione stabile e irreversibile.

(ii) *Solitudine sociale*

Quando si parla di solitudine si ha prevalentemente in mente la situazione di persone che non possono beneficiare di legami interpersonali intimi e significativi. Essa viene pertanto intesa in genere come un'esperienza psicologica ed esistenziale. Vi è tuttavia anche una dimensione sociale di solitudine, che si distingue dall'isolamento di cui sopra. In termini molto generali, una persona, o un gruppo di persone, si trovano in una condizione di *solitudine sociale* quando esse devono dare il loro contributo alla vita e all'*agency* strutturata di un intero (un gruppo, un *team*, un'organizzazione, uno Stato, etc.), ma *non possono beneficiare dello stesso status di appartenenza delle altre parti costituenti*. In questo caso l'aspetto deficitario riguarda principalmente l'appartenenza e non la partecipazione, sebbene una violazione della prima abbia sempre delle ricadute anche sulla seconda. Interpretata in questi termini, la solitudine indica allora una

particolare condizione sociale che non riguarda solo singoli individui, ma anche gruppi, o addirittura intere classi sociali. Prendiamo come esempio la condizione di molti immigrati che, una volta sbarcati in Italia, entrano nel giro del caporalato. Questo reclutamento illegale di manodopera, che sottopone le persone a ritmi di lavoro estenuanti per pochi euro al giorno, sfrutta la loro condizione di vulnerabilità. Quest'ultima ha molte sfaccettature, ma ha anche una sua causa essenziale: le persone immigrate non godono di uno *status di appartenenza* che garantisce loro un livello sufficiente di assistenza e di protezione. Spesso questa situazione appare strettamente legata al loro stato di clandestinità. Altre volte, essa dipende dal fatto che l'immigrato, una volta registrato, diventa libero di muoversi sul territorio, pur non potendo beneficiare di una adeguata protezione sociale. Ovviamente, la persona sfruttata potrebbe denunciare i suoi sfruttatori, anche se non è un cittadino. Tuttavia la situazione di vulnerabilità fa sì che le forme illegali di occupazione diventino la sua unica risorsa. La persona immigrata entra così in un'area sommersa della vita sociale, dove, da un lato viene duramente sfruttata, dall'altro non può godere di una serie di garanzie⁷⁸. Una situazione per certi versi simile la troviamo nelle condizioni di vita degli schiavi, con la differenza che essi vengono sfruttati in un regime di legalità, che approva la schiavitù. Un apparato normativo che approva e legittima questa forma di disuguaglianza e di sfruttamento sociale, da un lato riconosce l'utilità del lavoro dello schiavo, come una forma di partecipazione alla vita e allo sviluppo della collettività, dall'altro non bilancia questo riconoscimento con l'attribuzione di uno *status di appartenenza* paritario. Il mancato riconoscimento degli stessi diritti di cui godono le altre parti costituenti consente all'intero sociale di sfruttare al massimo questa partecipazione. *Tutte le forme di solitudine sociale si fondano su criteri di disuguaglianza che mettono in secondo piano il valore inviolabile della persona umana, mettendo invece in primo piano differenze relative, come quella tra cittadino e immigrato, nativo e straniero, uomo libero e schiavo, ricco e povero, etc.* Anche i fenomeni di solitudine

⁷⁸ Non sto evidentemente affermando che ogni immigrato che giunge in un nuovo Paese debba immediatamente acquisire lo stesso *status di appartenenza* di un cittadino. Tuttavia occorrerebbe un'organizzazione normativa e strutturale che consentisse agli immigrati un iter di inserimento sociale controllato e garantito. Attraverso di esso la persona dovrebbe poter beneficiare di un pacchetto minimale di garanzie sociali e dovrebbe poter offrire da subito il proprio contributo alla collettività. Viceversa l'immigrazione può diventare una risorsa per le forme di organizzazione illegali, che nuocciono tanto alle persone, quanto alla collettività. Si noti in ogni caso che il principale responsabile di questa criticità non è l'immigrazione, ma la deficitaria organizzazione strutturale e normativa dei Paesi ospitanti. Non è certo colpa dell'immigrazione se in Italia esiste una fitta rete di organizzazioni criminali che possono sfruttare la condizione di vulnerabilità dell'immigrato. Al contrario degli Stati, l'immigrazione è un fenomeno di massa e non un soggetto collettivo che può organizzarsi secondo un certo ordine di priorità e di strategie. Ogni epoca presenta le sue criticità e in ogni epoca le diverse organizzazioni socio-istituzionali sono chiamate a rispondere.

sociale possono verificarsi in ogni stratificazione dei rapporti umani (contesti). A *livello comunitario*, pensiamo ad esempio a un gruppo di amici, in cui un membro viene sfruttato dagli altri, senza poter beneficiare dello loro rispetto, del loro apprezzamento e della loro cura. A *livello sociale*, pensiamo a un *team* professionale, in cui un dipendente viene sfruttato dall'organizzazione, senza tuttavia beneficiare degli stessi diritti e privilegi di cui godono gli altri colleghi. Infine, a *livello istituzionale*, pensiamo di nuovo al suddetto caso degli schiavi. Inoltre, come ho già analizzato per i fenomeni di isolamento, la solitudine sociale può essere causata dal basso, o dall'alto. Nel primo caso, le altre parti costituenti agiscono a insaputa dell'intero, attuando comportamenti discriminatori che violano quanto sancito dallo *status* di appartenenza della parte sfruttata. Nel secondo caso, è la stessa normatività emergente del collettivo a stabilire un regime di sfruttamento discriminatorio. Infine, quest'ultimo può essere compiuto su entrambi i fronti, in un accordo tra regole costituenti e regole costitutive.

3.8.4. *Il nesso ontologico tra integrazione e vulnerabilità sociale*

Alla luce delle analisi sviluppate nei due paragrafi precedenti, sostengo che vi sia un rapporto intrinseco tra forme deviate e/o percorsi deficitari di integrazione, da un lato, e vulnerabilità sociale, dall'altro. Il concetto di vulnerabilità abbraccia una gamma molto ampia di situazioni, tanto individuali, quanto sociali, che possono caratterizzare le condizioni di vita di persone anche ben integrate. Tuttavia, in mancanza di integrazione la vulnerabilità non dipende più da circostanze particolari, legate alla condizione di questa o di quella persona, ma diventa una condizione stabile, ontologicamente fondata su rapporti di collegamento sociale inadeguati, o fallimentari. Propongo di seguito un quadro dei nessi ontologici tra integrazione deviata, integrazione deficitaria e vulnerabilità sociale.

	INTEGRAZIONE DEVIATA	INTEGRAZIONE DEFICITARIA	VULNERABILITÀ
<i>Inclusione sociale oppressiva</i>	Rapporti di collegamento coercitivi.		La persona viene privata della sua autonomia individuale.
<i>Inclusione sociale alienante</i>	Rapporti di collegamento alienanti.		La persona viene esposta al pericolo di contrarre patologie e/o di non poter sviluppare in modo armonico tutte le sue parti costituenti.

	INTEGRAZIONE DEVIATA	INTEGRAZIONE DEFICITARIA	VULNERABILITÀ
<i>Inclusione sociale radicalizzata</i>	Rapporti di collegamento radicalizzanti.		La persona viene privata della possibilità di scegliere nuove forme di appartenenza e di integrarsi armonicamente nell'intera tessitura del mondo sociale.
<i>Integrazione sociale deficitaria sul fronte della partecipazione</i>		Rapporti di collegamento emarginanti.	La persona viene socialmente isolata.
<i>Integrazione sociale deficitaria sul fronte dell'appartenenza</i>		Rapporti di collegamento discriminatori.	La persona rimane socialmente sola.

3.9. PRINCIPI FONDAMENTALI DELL'INTEGRAZIONE NEL RISPETTO UNIVERSALE DELLA PERSONA UMANA

La precedente ricapitolazione schematica dei nessi che intercorrono tra il livello ontologico dei rapporti di collegamento fondazionali e le possibili condizioni di vulnerabilità delle persone ci offre lo spunto per alcune considerazioni di carattere generale e di importanza fondamentale, in ordine alla costituzione di una trama normativa emergente qualitativamente apprezzabile.

- In relazione alle violazioni fondamentali appena analizzate, possiamo riconoscere dei *principi* che devono essere rispettati in modo *universale*, essendo custodi del *diritto fondamentale* della persona umana, in quanto entità ontologicamente protesa al suo compimento esistenziale auto-poietico. Questi principi sono:
 - (i) *il principio di integrità*: se la persona umana è un intero costituito dall'unione inscindibile di corporeità senziente, interiorità psichica e coscienza di alto livello, allora nessuna struttura sociale e nessun processo di integrazione devono provare a violare una sana connessione tra queste dimensioni;
 - (ii) *il principio di autonomia*: se questo intero-persona è un essere ontologicamente teso alla propria autodeterminazione identitaria, allora nessuna struttura sociale e nessun processo di integrazione devono provare a privare l'essere umano della sua sovranità esistenziale;

- (iii) *il principio di pluralità*: se l'autodeterminazione identitaria deve poter beneficiare di diverse forme di esperienza, in seno a diversi tipi di gruppi, allora nessuna struttura sociale e nessun processo di integrazione devono pretendere un'inclusione radicalmente esclusiva e integralista.
- Poiché forme di integrazione sociale deviate e/o deficitarie espongono gli esseri umani a condizioni di vulnerabilità, in cui non possono essere garantiti i diritti fondamentali della persona, *una buona integrazione sociale rappresenta essa stessa un diritto fondamentale*, cioè un diritto inviolabile, che deve essere sempre e comunque garantito a tutti, *nessuno escluso*. Quale che sia lo *status di appartenenza* di un essere umano all'interno di un collettivo (membro, dipendente, cittadino, immigrato, richiedente asilo, etc.), e quale che sia la sua dotazione personale che gli consente di partecipare alla vita dell'intero (competenze linguistiche, professionali, etc.; capacità senso-motorie, intellettuali, etc.; stile comportamentale, caratterizzazioni culturali, etc.), egli rappresenta sempre un'obbligazione morale e sociale per l'intera collettività. Pertanto, tanto gli interi sociali che accolgono e vincolano le persone nei loro apparati normativi, quanto i loro membri, sono responsabili del fatto che tutti possano beneficiare di uno *status di appartenenza* qualitativamente apprezzabile. Quest'ultimo risulta tale solo se consente a ogni membro della collettività di poter dare il proprio contributo alla vita dell'intero, in termini esistenziali e individualizzanti. Congiuntamente, questa responsabilità include il fatto che tutti possano beneficiare di quei diritti sociali che garantiscono il rispetto della persona nella sua dignità e integrità. *L'integrazione sociale è pertanto una responsabilità collettiva che trova la sua ragion d'essere in una dimensione fondamentale del diritto a-priori, che ha a che fare con la legalità essenziale dell'ontologia della persona*. Chiunque l'ostacola o la trasgredisce non compie solo una violazione morale nei confronti della persona discriminata, isolata, etc., ma compie anche una violazione sociale nei confronti dell'intera collettività e di tutte le sue parti costituenti. *In un soggetto collettivo, quello che accade a una sua parte costituente riguarda tutta la collettività e ciascuno dei suoi membri*. Questi argomenti non sembrano eventualmente condivisibili, o discutibili, in base a valutazioni di tipo circostanziale, legate cioè alla sensibilità variabile dei soggetti, delle culture, o delle istituzioni. Essi presentano invece ragioni oggettive, ovvero *principi fondati in rebus*, alla luce di un *dover essere innegozicabile e universale, quello della persona umana, che nessun tipo di vincolo fondazionale può in alcun modo violare*. Pertanto, *chiunque viola questo dover essere compie un reato contro l'intera umanità*⁷⁹. Violare l'autonomia del

⁷⁹ Su questo tema si veda la nozione di *colpa metafisica* in Jaspers ([1946] 1996). Per compiere un crimine nei confronti dell'umanità non è necessario che ci sia un certo numero di vittime. Non è cioè la quantità a definirlo, ma la qualità. Ogni crimine nei

proprio partner, radicalizzare un rapporto di dipendenza sociale, spingere una persona verso estremizzazioni alienanti, sono tutti esempi di *violazioni circoscritte*, cioè dirette verso una particolare persona, *che hanno tuttavia una portata universale*, in quanto violano i diritti fondamentali di ogni essere umano.

- Ancora, poiché ciascuno dei fenomeni discriminatori che ho descritto può generare a sua volta gli altri, *radicalizzando le condizioni di vulnerabilità sociale*, allora non si deve transigere su nessuno di essi, stabilendo una sorta di scala di gravità. Occorre che essi siano combattuti tutti insieme, con lo stesso grado di attenzione e con la stessa intensità di impegno. Ciascuno di essi rappresenta del resto anche una grave violazione per l'intera collettività e quindi deve essere considerato un correlato primario della responsabilità collettiva, senza differenze di grado. Non basta pertanto che una normatività sociale emergente vieti forme di inclusione sociale oppressive e/o radicalizzanti, così come non basta che un intero sociale offra ai suoi membri certe garanzie. Ciascuno di questi aspetti rappresenta il tassello di un *puzzle* che può essere considerato compiuto solo quando *tutti i pezzi* si trovano al proprio posto. Si tratta di un compito sempre aperto e inesauribile, che richiede la continua costituzione di norme capaci di rispondere ai problemi specifici dell'integrazione, tanto dal basso (*regole costituenti di integrazione*), quanto dall'alto (*regole costitutive di integrazione*). La solidarietà comunitaria e la solidarietà socio-istituzionale devono alimentarsi a vicenda, offrendosi l'una all'altra come supporto e risorsa, a beneficio di tutti, *nessuno escluso*.

3.10. L'INTEGRAZIONE SOCIALE COME DIRITTO FONDAMENTALE DELLA PERSONA

Secondo Salice e Miyazono (2020), nel corso dei primi anni di vita avviene una modificazione nella comprensione di sé, che corrisponde alla formazione di un "*social self*", un sé sociale. Questo può essere esplicitato linguisticamente come: "*I am a member of us*"⁸⁰. Dal mio punto di vista è ragionevole ritenere che parallelamente alla costituzione di un senso primario di sé, cioè di un *proto-io* (Damasio 2012), avvenga anche la costituzione primaria del senso di appartenenza sociale, che si configura allora come una sorta di *proto-noi*. Questo include evidentemente coloro che si prendono cura della persona umana nelle prime fasi della sua vita e della sua formazione. Scheler (1916) sostiene che l'identità personale emerge da una

confronti della persona umana è un crimine nei confronti dell'umanità intera. Semmai l'estensione quantitativa del numero di vittime incrementa la gravità della colpa.

⁸⁰ Salice, Miyazono 2020, p. 55.

fusione primordiale con la madre. Ci sarebbe dunque un *noi fusionale* a monte dell'emergenza personale. Poiché tuttavia il *noi*, a qualunque livello di consapevolezza si faccia sentire, o intuire, sembra richiedere sempre la distinzione tra un *io* e un *tu*, possiamo allora ipotizzare che anche il *proto-noi* emerga progressivamente, in modo congiunto e parallelo all'emersione del *proto-io*. Ora, se questa ipotesi è plausibile, allora si configura un quadro complessivo dello sviluppo personale, in cui sentirsi e scoprirsi nella propria individualità egoica si congiunge al fatto di scoprirsi e sentirsi parte di un *noi*⁸¹. Quest'ultimo inoltre si configura come un punto di riferimento fondamentale per questo *proto-io*. Ne conseguirebbe che in questa esperienza per lo più emotiva e sub cosciente si delinea anche un *sensu primordiale del valore che l'essere parte di un noi rappresenta per l'individuo*. Gli esperimenti comportamentali si focalizzano in genere sull'osservazione e sull'analisi delle abilità dei bambini in termini di azione, reazione e collaborazione⁸². Essi sembrano cioè primariamente finalizzati a cogliere gli aspetti cognitivi dell'interazione sociale, nelle sue forme primarie e più basilari. A mio modo di vedere si dovrebbe dare più spazio e più attenzione alla dimensione della *cura*, o se preferiamo allo studio delle attitudini comportamentali in seno ai rapporti di cura. La mia ipotesi è che proprio attraverso l'esperienza della *cura*, cioè di una dipendenza dall'altro qualitativamente pregnante, non prenda consistenza solo una forma primordiale del senso di appartenenza sociale, ma anche una *sensibilità basicamente recettiva nei confronti del valore che questa ricopre nella vita personale*. Questa tesi sembrerebbe avallata dal fatto che molti comportamenti socialmente violenti, o autoemarginanti, dipendono da esperienze infantili traumatiche, segnate proprio dalla mancanza della cura. Inoltre la stessa spiegherebbe in termini non utilitaristici, bensì assiologici, la propensione degli esseri umani a unirsi in forme intime e stringenti di appartenenza sociale, anche nei contesti socio-culturali meno collettivisti, in cui prevale il principio dell'autonomia individuale. Il punto che mi interessa maggiormente sottolineare in relazione a questo argomento è il seguente: *se il senso sociale di sé emerge in una dinamica di non-indipendenza, che in genere è latrice*

⁸¹ Questo *proto-noi* corrisponderebbe alla formazione primordiale (prelinguistica e precategoriale) del senso di appartenenza. Quest'ultimo non sarebbe pertanto un mero costrutto culturale, ma una parte fondamentale della strutturazione ontogenetica della coscienza, in base alla quale sarebbe poi possibile desiderare e progettare nel corso della vita diverse forme di appartenenza sociale. Qualcosa di simile sembrano affermare Salice e Miyazono (2020), i quali rimandano a una specifica classe di rappresentazioni primitive che Millikan (2005, 2006) chiama *Pushmi-Pullyu Representations*. Essi affermano: "Roughly, PPRs are representational states that are evolutionarily and structurally primitive. Moreover, they are intrinsically motivating without being combined with a conative state (or a 'directive' state in Millikan's terminology)" (p. 55). Sul tema, cfr. anche Pacherie 2003.

⁸² Warneken, Chen, Tomasello 2006; Warneken, Tomasello 2007; Tomasello *et al.* 2009; Warneken, Gräfenhain, Tomasello 2012.

di benessere psico-fisico e mentale, dando forma a un modello rappresentazionale proto-categoriale assiologicamente carico, allora mi sembra legittimo ipotizzare che il bisogno di appartenenza sociale sia profondamente radicato nella coscienza umana. Esso evoca cioè un'esperienza originaria e fondamentale, che è carica di valore, sia per il buon funzionamento sociale della nostra coscienza, sia per la qualità della nostra possibile parabola esistenziale. La cura sarebbe in altri termini la dinamica esperienziale fondamentale in cui la coscienza sperimenta l'appartenenza a qualcuno, o se preferiamo la condizione di non-indipendenza ontologica, come un bene, cioè come una condizione carica di valore. In questo senso l'intera coesione del mondo sociale, fin nelle sue forme e strutture emergenti di più alto livello, dipenderebbe da questa dimensione di intimità interpersonale. Quest'ultima sembra allora solo apparentemente lontana e insignificante rispetto a esigenze normativamente molto più complesse e macroscopiche, come quelle di un apparato socio-istituzionale. L'essere, o il divenir parte di un gruppo, di qualunque tipo esso sia, rimanderebbe cioè a un modello fondamentale di orientamento e di posizionamento nel mondo, che trova nelle dinamiche della cura la sua motivazione più recondita. La cura si configura allora come condizione determinante per una vita buona e felice, tanto per la persona individuale, quanto per la sua intera collettività di appartenenza. Di conseguenza, anche l'integrazione sociale, a ogni livello della sua possibile stratificazione, rimanda a questa dimensione fondamentale della coscienza e della vita personale. Le forme di appartenenza che essa istituisce vanno allora viste come risposte concrete a un'attesa fondamentale. Da esse può dipendere un'esistenza carica di valore, oppure un'esistenza tradita nella sua esigenza più radicale. Pertanto, l'integrazione non può più essere semplicemente intesa come un fenomeno sociale tra gli altri, o, peggio, come un problema da risolvere. Essa deve essere rivalutata in termini trascendentali, come il riempimento di una fondamentale protensione esistenziale, dal quale può dipendere il felice compimento della vita personale e collettiva. Per questo essa dovrebbe essere intesa come un diritto fondamentale, che nessuna forma di organizzazione sociale dovrebbe precludere, oppure tentare di realizzare attraverso norme e scopi non conformi al dover essere della persona e al suo bisogno fondamentale di cura. Allo stesso modo, dinamiche interpersonali e sociali di esclusione, di emarginazione e di isolamento andrebbero ricomprese come vere e proprie violazioni nei confronti della persona e dei suoi diritti fondamentali. In termini pragmatici, o presuntamente realistici⁸³, si potrebbe obiettare che, per qualsiasi tipo di

⁸³ Il vero realismo non si basa su osservazioni superficiali, determinate da dati contingenti. Come ho ampiamente argomentato, esso si basa invece sui dati essenziali che solo un'approfondita analisi ontologica può far emergere. Il vero realista si deve adattare ai mutamenti sociali della storia, ma senza perdere mai di vista i vincoli *in rebus* che delinano la struttura fondamentale del mondo.

istituzione sociale e politica, sarebbe davvero troppo oneroso gestire un simile compito, dovendo garantire questo diritto fondamentale di cura a tutti, sempre e comunque. A questa obiezione rispondo semplicemente osservando che la ragione fondamentale di un compito non si valuta in base alla sua complessità, o alla sua fattibilità. Essa corrisponde piuttosto a una necessità apodittica in cui si intrecciano il dover essere ontologico e il dover essere assiologico. Dove sussiste questa necessità, allora esiste anche la possibilità di realizzarla. Strutturare un mondo nell'orizzonte della cura per ogni persona umana, nessuna esclusa, non è allora un'utopia, ma un progetto possibile. Tale progetto oggi sembra impossibile perché viviamo in un mondo in cui le strutture sociali complesse sono già formate e consolidate, attraverso una storia di continue violazioni, fatta di conflitti e incentrata sulla ricerca del potere. Ci siamo spinti così avanti in questa direzione, che l'idea di tornare indietro appare davvero come un'utopia. In effetti lo è, ma non lo è invece una spinta al rinnovamento delle strutture vigenti, alla luce di ciò che avrebbe dovuto essere fin da principio e che noi abbiamo *deciso* di non realizzare. Chi sostiene la fatalità del destino, o la necessità del contingente, affermando che è la storia ad avere l'ultima parola su ciò che davvero poteva e potrebbe essere, non sembra diverso da chi, potendo scegliere tra il bene e il male, cede il passo a quest'ultimo come se fosse una necessità ineluttabile. Un primo passo nella direzione del rinnovamento sociale potrebbe coincidere proprio con un ripensamento del valore dell'integrazione e delle politiche ad essa destinate. A partire dall'integrazione degli 'ultimi', cioè dei più deboli, di coloro che possiedono meno risorse, di coloro che ci sono estranei, o stranieri, di coloro che abbiamo isolato, o emarginato nella loro solitudine sociale, possiamo cominciare a riprogettare il nostro mondo, nell'orizzonte del dover essere che da sempre abbiamo violato. Sviluppare prassi sociali e politiche di integrazione che siano il più inclusive possibili, *nel rispetto dei principi di integrità, autonomia e pluralità*, non è solo un compito utilitaristicamente importante per la coesione sociale, ma appare soprattutto come un *compito assiologicamente doveroso*, sia per la responsabilità che ogni intero sociale ha nei confronti delle persone che lo abitano, sia per la responsabilità che ciascuno di noi ha verso il resto dell'umanità.

3.11. LE POLITICHE DI INTEGRAZIONE: CIÒ CHE SI DEVE FARE IN RELAZIONE A CIÒ CHE DEVE ESSERE

Come ho ribadito più volte, tutti i passaggi che scandiscono un processo di integrazione sociale qualitativamente apprezzabile e strutturalmente compiuto non devono essere concepiti come forme di appartenenza e partecipazione obbligatorie, che ogni persona deve acquisire. Diventare parte di

uno o più soggetti collettivi, partecipare in modo individuale o congiunto alla vita della collettività, impegnarsi politicamente come cittadino e abitare in modo significativo il proprio territorio sono tutte scelte che solo la persona può compiere. Restano del tutto legittime forme di isolamento, o dissenso, liberamente scelte. Resta del tutto legittima anche la scelta di concentrarsi sulla dimensione delle relazioni interpersonali (ad es. la famiglia), piuttosto che sulla dimensione delle interazioni sociali (ad es. la propria professione), sacrificando le altre possibili forme di appartenenza e di partecipazione collettiva. Quello che invece ho cercato di mostrare è il quadro complessivo e stratificato delle possibili forme di integrazione, il quale deve invece sempre essere messo a disposizione di ogni persona, *nessuno escluso*. Compito delle istituzioni è precisamente quello di forgiare una trama normativa e una struttura organizzativa che consentano una compiuta integrazione sociale a chiunque la consideri come una meta auspicabile del proprio percorso di vita, in vista della propria fioritura personale. Come ho infatti cercato di argomentare, nella misura in cui si progetta una società in cui tutti possono accedere a una buona e articolata trama di appartenenze, allora si struttura una società normativamente impermeabile a forme di vulnerabilità sociale. Sussiste cioè un *legame intrinseco tra integrazione e giustizia sociale*, attraverso il quale si può pensare di sviluppare interi fortemente emergenti in cui, tuttavia, non venga meno la centralità della persona e dei suoi diritti fondamentali. Non sembra affatto vero che la costituzione di un soggetto collettivo fortemente emergente come lo Stato debba necessariamente chiamare in causa politiche e leggi che non possono occuparsi del bene e della salvaguardia di *ogni* persona. Al contrario, si possono promulgare leggi che favoriscono un accesso qualitativamente adeguato ai diversi livelli dell'appartenenza e della partecipazione collettiva, garantendo in questo modo relazioni sociali ontologicamente e assiologicamente adeguate. Anche una complessa tessitura normativa emergente, come quella delle leggi di uno Stato, può configurarsi allora come *una forma di cura dell'intero nei confronti delle sue parti costituenti di base*. Esistono poi all'interno di questa impostazione generale tutta una serie di interventi normativi che possono essere istituiti nell'interesse delle persone, per migliorare le loro condizioni di vita. Le leggi che si occupano dell'integrazione degli stranieri e degli immigrati, ad esempio, dovrebbero strutturare strategie che riducano al minimo le tempistiche di inserimento sociale, evitando di lasciare troppo a lungo le persone in una condizione di incertezza e di precarietà. Inoltre esse dovrebbero fare il possibile per incentivarle ad abitare il nuovo Paese come la loro casa. In questo senso il ricongiungimento familiare non dovrebbe essere più trattato come un diritto opzionale, che può essere eventualmente offerto, a seconda dei casi e delle circostanze. Esso dovrebbe invece essere considerato come una vera e propria priorità sociale, oltre che morale. La persona che vive accanto ai propri familiari sembra in genere incentivata a integrarsi, in forza del senso

di responsabilità che detiene nei confronti della sua famiglia e delle persone che la compongono. Inoltre, l'integrazione di un membro può diventare il volano per quella di tutti gli altri. Essendo obbligati ad andare a scuola e a imparare presto la lingua, i figli svolgono spesso un ruolo fondamentale in questo senso. Ecco allora che la dimensione comunitaria non diventa un luogo di isolamento, ma una risorsa importante per una più ampia e significativa integrazione sociale. Nella stessa prospettiva si dovrebbero rivedere in molti casi anche i parametri e le norme che consentono alle persone provenienti da altri Paesi di acquisire lo *status di cittadinanza*. Spesso, esse stabiliscono un lungo tempo di attesa, che appare standardizzato e inderogabile, cioè tale *indipendentemente dal percorso di integrazione sociale del richiedente*. Accade allora che una persona positivamente integrata (avendo un lavoro, svolgendo attività sociali di pubblica utilità, avendo sempre rispettato la legge, avendo costruito una trama di legami sul territorio, avendo compiuto con successo il proprio percorso formativo, etc.) debba attendere anni, gli stessi di altri immigrati, il cui percorso mostra invece una minore volontà d'integrazione, o addirittura l'intenzione di sfruttare in modo parassitario il Paese ospitante. *Dovrebbero essere le azioni delle persone e il senso di responsabilità dimostrato sul campo a stabilire i criteri di ammissione e non solo parametri standardizzati che in molti casi penalizzano, o favoriscono, chi non lo merita*. Per essere ammessi come cittadini bisognerebbe inoltre dimostrare di conoscere bene le istituzioni, gli usi e i costumi del Paese ospitante, in modo da poter poi dare davvero il proprio contributo alla vita della collettività. In questo senso le persone richiedenti dovrebbero poter dare prova di questa conoscenza, la quale dimostra in genere anche un reale interessamento nei confronti della vita che il Paese ospitante offre loro. Le persone ammesse, inoltre, non dovrebbero solo beneficiare di momenti formativi opzionali (lingua, cultura generale, etc.), ma dovrebbero essere obbligate a intraprendere un percorso di formazione finalizzato alla loro integrazione. Ad ogni diritto, del resto, deve sempre corrispondere un dovere, proprio per non creare a monte le condizioni per una vita assistenzialmente dipendente e marginalizzata. Per quanto riguarda invece le leggi dello Stato in senso più ampio, ciascuna di esse diventa, come detto, un possibile sostegno, o un concreto ostacolo all'integrazione. Ad esempio, le leggi che normano la dimensione dei collettivi comunitari (come coppie, nuclei familiari, etc.) non dovrebbero solo occuparsi di sostenere, definire e difendere i modelli esistenti, ma dovrebbero anche prevedere la possibilità di integrare normativamente altre forme di relazione, avendo sempre come punto di riferimento primario i diritti fondamentali delle persone coinvolte⁸⁴. Dovrebbero essere ammessi

⁸⁴ In casi simili entra in gioco il rapporto tra valori culturalmente definiti e valori fondamentali. Uno Stato che individua in un certo modello familiare un valore da salvaguardare mette ai margini le persone che non rientrano in questo parametro. *L'impasse*

tutti i tipi di rapporti fondazionali (culturali, associativi, religiosi, etc.) che consentono alle persone di creare possibilità di appartenenza e di partecipazione affini alle loro aspirazioni sociali ed esistenziali. Mantenendoci sempre nell'orizzonte dell'integrazione come diritto fondamentale, l'istruzione e la formazione dovrebbero essere sempre considerate una priorità sociale e quindi politica. Esse dovrebbero essere promosse e sostenute con investimenti adeguati, che offrano a tutti la possibilità di acquisire le competenze necessarie per realizzare il proprio percorso di vita e di integrazione. Solo così si può sperare di educare generazioni di cittadini desiderosi e capaci di dare un proprio contributo significativo alla vita della collettività. Dal punto di vista professionale dovrebbero inoltre essere sostenute e incentivate economicamente quelle professioni che sostengono i processi di integrazione (ad es. la professione degli insegnanti, educatori, mediatori culturali, etc.), e quelle professioni che più di altre offrono un contributo significativo alla vita della collettività. Quest'ultime includono tutti quegli esercizi che non contribuiscono solo all'incremento di un profitto individuale, o circoscritto, ma garantiscono servizi importanti per tutti i membri del collettivo, come quelli legati al settore della sanità, della formazione, delle istituzioni, dell'ordine pubblico e della giustizia. Inoltre, dovrebbe essere riconosciuto il ruolo fondamentale che i contesti territoriali svolgono per la coesione dell'intera collettività. Come ho cercato di mostrare nella mia analisi, essi rappresentano un importante punto di ancoraggio e di contaminazione tra la dimensione basilare delle relazioni comunitarie e la dimensione emergente delle interazioni sociali e istituzionali. Il territorio è cioè quel circoscritto e ben identificato contesto geo-sociale, in cui le persone trovano maggiori opportunità per acquisire forme significative di appartenenza sociale e, di conseguenza, per partecipare in modo apprezzabile alla vita dell'intero collettivo. Le politiche territoriali non dovrebbero però essere intese come una forma di sovranismo locale conservativo, cioè tendenzialmente chiuso in sé stesso e primariamente teso alla custodia di una certa identità, in contrapposizione a forme di contaminazione culturale. Esse dovrebbero invece inquadrare la salvaguardia delle tradizioni, delle consuetudini e dei riti consolidati, nella cornice primaria delle esigenze poste in essere dai processi di integrazione sociale. La caratteristica essenziale di un contesto territoriale non è infatti la sua tradizione – semmai questa possa essere considerata una proprietà ontologica intrinseca –, ma il fatto che essa si fonda sulla dimensione delle relazioni interpersonali, così come esse si intessono in una particolare nicchia ambientale. *Sono le relazioni faccia a faccia il nucleo costituente di tutte le particolari nicchie*

può essere superata solo subordinando i valori specifici ai valori fondamentali, avendo cioè come priorità quest'ultimi, senza tuttavia sacrificare la propria identità culturale. La modalità può essere allora quella di un differente riconoscimento normativo, che tuttavia non crei discriminazioni nell'equa redistribuzione dei diritti e dei doveri.

culturali, che distinguono un territorio dall'altro. Lo scopo primario della sovranità locale dovrebbe pertanto essere la custodia e la promozione di queste tipologie di relazioni, in cui occupano un ruolo prioritario i valori della solidarietà e del rispetto, nel riconoscimento del valore inviolabile di ogni persona umana. Proprio i contesti socio-territoriali dovrebbero rappresentare in altre parole un presidio di resilienza ontologica contro l'espansione sempre più diffusa di forme di interazione sociale e professionale in cui certi valori fondamentali sembrano sempre più vaporizzati. Le sane comunità territoriali si configurano precisamente come quei luoghi e quei tempi di vita condivisa dove la mutua e reciproca solidarietà viene considerata un valore fondamentale. Si tratta di quei contesti in cui la tessitura dei rapporti sociali può ancora strutturarsi attraverso il riconoscimento del valore personale dei soggetti coinvolti. Inoltre, in relazione ai possibili percorsi di integrazione, i contesti socio-territoriali possono consentire ai *processi di integrazione dall'alto* di trovare un radicamento socio-comunitario e ai *processi di integrazione dal basso* di entrare progressivamente in stratificazioni di appartenenza sempre più ampie ed emergenti. La qualità delle interazioni sociali che caratterizzano i diversi presidi territoriali svolge pertanto una funzione centrale e fondamentale, tanto per la qualità ontologico-assiologica della collettività nella sua interezza, tanto per la qualità della vita personale di ogni sua parte costituente. Queste considerazioni generali e questi esempi sintetici intendono esprimere e ribadire due concetti fondamentali:

- (i) Ogni politica sociale e più in generale ogni legge dello Stato è in qualche misura un tassello della grande tessitura normativa che stabilisce le condizioni di integrazione sociale delle persone.
- (ii) Quest'ultima può strutturare un mondo sociale capace di garantire i diritti fondamentali di ogni persona, *nessuno escluso*, solo se essa è frutto di una strategia politica e istituzionale strutturata sulla consapevolezza ontologica delle reali esigenze e problematiche esistenti. Si tratta cioè di una politica e di un'attività istituzionale che non tentano di rispondere in modo circostanziale alle urgenze via via emergenti, cercando l'approvazione fluttuante della folla. Al contrario, esse operano secondo una strategia a lungo termine, in relazione a punti di riferimento ontologicamente fondati.

In senso più generale, la prospettiva generale delle norme emergenti (leggi) dovrebbe essere quella di provare a risolvere in modo strutturato ogni possibile problema contingente, avendo come *punto di riferimento il dover essere ontologicamente e assiologicamente radicato nella legalità essenziale, tanto di un autentico sistema democratico, quanto della complessa natura personale di tutti coloro che lo abitano.*

Il difficile ma imprescindibile compito delle istituzioni deve allora essere quello di raccogliere il maggior consenso possibile attraverso leggi che non si preoccupano di corrispondere alle aspettative umorali del-

la collettività, ma che esprimono invece queste *ragioni fondate in rebus*. In questa prospettiva emerge un rapporto di collegamento intrinseco tra responsabilità politica, istituzioni democratiche e normatività emergente, che ha una matrice primariamente assiologica. Quando si pone al centro di tutto la persona e quindi i suoi diritti fondamentali, allora gli scopi principali della politica, delle istituzioni e delle leggi diventano inevitabilmente valori come l'uguaglianza, la dignità, la solidarietà, la giustizia e l'autonomia. La possibilità di strutturare complesse trame normative emergenti, capaci di ordinare un mondo sociale assiologicamente apprezzabile, si compie solo se gli ordini di unità sociale non vanno a discapito di questi valori, ma, al contrario, si fondano su di essi, trovandovi la loro *ragion d'essere*. Almeno in alcune aree geo-politiche del Pianeta questo lavoro appare già parzialmente in atto e passa da un continuo rinnovamento dei sistemi democratici, in cui questi valori rappresentano un pilastro delle loro Costituzioni. Tuttavia, ancora troppo spesso assistiamo a una marcata scollatura tra l'identità assiologico-istituzionale che gli Stati democratici si attribuiscono e le reali strategie che invece vengono messe in campo. Ne sono una dimostrazione molte leggi altalenanti, che provano a rispondere al problema dell'immigrazione in modo contingente e accidentale, le propagande populiste e stereotipate contro gli stranieri e le minoranze etniche che vivono in nicchie di isolamento socio-assistenziale. Ancora, ne sono una prova lampante la disuguaglianza economica sempre più marcata, tra ampie fasce delle popolazioni e gruppi ristretti di individui, che posseggono ricchezze incalcolabili; la disparità di trattamenti di fronte alla giustizia, alla sanità e alle istituzioni, determinata dal differente potere sociale ed economico dei singoli, o dei loro gruppi di appartenenza; gli ingenti investimenti militari di Stati democratici che avrebbero invece il dovere di investire le proprie risorse per riformare in modo strutturale il loro sistema scolastico e/o sanitario; l'assenza dello Stato in molte situazioni di vulnerabilità sociale, che invece vengono raccolte dalla popolazione attraverso il volontariato. Sulla stessa linea deviata e deviante vanno giudicate anche politiche internazionali che stipulano accordi, chiudendo gli occhi verso la violazione dei diritti fondamentali che esse stesse dichiarano inviolabili. Politiche economiche che sostengono le grandi multinazionali e che non supportano con altrettanto impegno le piccole e medie imprese, misconoscendo il fatto che esse rappresentano una risorsa fondamentale per la resilienza sociale ed economica dei loro presidi territoriali. O ancora, politiche che autorizzano delocalizzazioni industriali laceranti per interi contesti socio-comunitari. Questi sono solo alcuni esempi, molto gravi, di come la politica e le istituzioni democratiche tradiscano la loro stessa identità, senza violare formalmente il loro rapporto di dipendenza rispetto a quanto sancito dai valori fondamentali delle loro Costituzioni. Qui non si tratta più di scegliere orientamenti teorici e culturali, o ideologie politiche. Non si tratta cioè di essere liberali, o comunisti; individualisti, o collettivisti.

Queste sembrano tutte impostazioni obsolete, che nella loro contrapposizione e radicalizzazione hanno congiuntamente contribuito a delineare nel corso della storia sistemi sociali non adeguati al valore fondamentale, tanto della persona umana, quanto dei vincoli sociali che le consentono di realizzare una soddisfacente parabola esistenziale. Qui si tratta piuttosto di tenere insieme le esigenze fondamentali di un *Logos* fondato e *in rebus* con le esigenze storiche di una ragion pratica impegnata in un continuo sforzo di rinnovamento sociale.

3.12. LA DICHIARAZIONE UNIVERSALE DEI DIRITTI UMANI: UN PASSO OLTRE LE COSTITUZIONI DEMOCRATICHE

Per quanto riguarda le singole Costituzioni democratiche, esse si fondano in genere sui valori universali che abbiamo descritto, ma hanno il limite di doversi occupare, per loro stessa natura, di un numero ristretto di persone, cioè i propri cittadini. La conseguenza paradossale è che esse definiscono diritti di appartenenza e doveri di partecipazione che sono fondati su principi universali, ma che risultano poi concretamente destinati e offerti solo alla loro cittadinanza. Si configurano in questo modo ordinamenti normativi che assicurano il pieno rispetto di alcuni *diritti fondamentali*, ma che poi risultano pienamente applicabili solo per le persone che ricadono sotto la loro giurisdizione. In altre parole, i valori sanciti dalle Costituzioni democratiche perdono, almeno in una certa misura, la loro universalità, diventando il fondamento di una responsabilità collettiva particolare, quella che ogni Stato ha verso i propri cittadini. Da un lato questa concentrazione appare ontologicamente legittimata dal fatto che ogni Stato detiene un rapporto diretto di dipendenza e di responsabilità che lo vincola prima di tutto alle sue parti costituenti. Dall'altro, *il dover essere di un valore universale chiama in causa una risposta altrettanto universale, che non può in alcun modo essere soggetta a deroghe, o eccezioni*, senza diventare autocontraddittoria. Davanti alla chiamata di un dover essere come quello espresso dai valori della giustizia sociale, dell'uguaglianza e della solidarietà, ci sono solo due modi di rispondere: *rispettandola sempre, comunque e incondizionatamente, o violandola*. Non ci possono essere mezze misure. Una sola deroga, o una sola violazione, rappresentano una deroga e una violazione universali. Non intendo tuttavia tracciare in questo modo i lineamenti di un radicalismo assiologico che, delineando di fatto un'utopia sociale, vuole essere una condanna nei confronti degli Stati democratici e della loro storia. Sto più semplicemente evidenziando *il nesso essenziale tra la dichiarazione di un valore universale e la conseguente responsabilità che questa istituisce*. Alla luce di questo nesso essenziale, le democrazie occidentali si sono di fatto impegnate in modo radicale in un progetto di

ordinamento sociale che non ammette deroghe, eccezioni o violazioni, e non può nemmeno essere circoscritto territorialmente. Scegliere un ordinamento democratico significa prendere un impegno vincolante verso la propria popolazione e verso l'intera umanità. Gli Stati che hanno compiuto questa scelta si sono, per così dire, complicati decisamente la vita, ponendosi di fatto in una condizione di perenne inadeguatezza rispetto al loro dover essere. Tuttavia, questa distanza non deve diventare un argomento contro il progetto democratico, volto alla custodia dell'uguaglianza sociale, dell'autonomia individuale e della giustizia. Al contrario, essa va apprezzata nell'ottica di una *'utopia' sociale riformatrice*, cioè di un'utopia che può muovere la storia nella giusta direzione, strutturando condizioni di vita qualitativamente prossime al loro miglior modo di essere⁸⁵. Pertanto, al di là di tutte le inadeguatezze e incoerenze che possiamo riscontrare nelle attuali democrazie occidentali, bisogna riconoscere come nelle Costituzioni democratiche vi sia lo straordinario tentativo di fondare strutture normative e istituzionali specifiche su principi universali e incondizionati. Questa opzione fondamentale conferisce ai singoli Stati democratici una responsabilità indiretta che eccede il vincolo con le proprie parti costituenti e che li motiva e/o li obbliga a intervenire in difesa di ogni persona umana, al di là della sua etnia, cultura e cittadinanza. Ha così preso forma un ampio fronte internazionale di Stati che, almeno in linea di principio, condannano e si oppongono alla violazione di questi diritti fondamentali.

⁸⁵ Questa 'utopia' può muovere la storia delle società nella giusta direzione perché non appare fondata su ideali astratti, senza alcun fondamento *in rebus*, ma sul dover essere universale dei valori, così come esso si manifesta nell'esperienza assiologico-intenzionale della coscienza umana. Per esprimerci in termini affini all'etica di Hartmann ([1926] 1969): "il reale è per verità indifferente alla alterità dell'ideale, e non ha per sé alcun contatto con lui o alcuna tendenza verso di lui; ma l'ideale non è indifferente all'alterità del reale, in lui qualcosa spinge al di là della sfera verso il reale, indipendentemente dalla possibilità o impossibilità della realizzazione" (p. 229). Il punto di connessione tra ontologia e assiologia è appunto la persona, quell'essere per cui non basta costruire un'organizzazione sociale funzionale, che risolva problemi e soddisfi bisogni. Questa organizzazione deve essere anche giusta, carica di valore, soddisfacente dal punto di vista assiologico. Solo così il mondo non è solo un'organizzazione di soggetti, ma una collettività di persone. Ancora Hartmann afferma: "Solo per l'innestarsi dei valori come poteri determinanti nella sua sfera di atti, il soggetto diviene quel che è in quanto morale, e cioè persona: un essere personale è metafisicamente possibile solo sul confine che divide determinazione reale ed ideale, proprio come teatro del loro scontrarsi reciproco, della loro opposizione e della loro unione, come il punto vincolante di due mondi, quello ontologico e quello assiologico. Lo starvi in mezzo, il non perdersi nell'uno e nell'altro dei due, così come la partecipazione all'uno e all'altro è condizione della personalità" (p. 247). Il passaggio dal dover essere ideale a un dover essere attivo avviene proprio quando la persona sente che i valori essenti in sé trovano opposizione nella realtà e decide attraverso le sue azioni e i suoi comportamenti che l'ideale si traduca in determinazioni fattuali. Forse, come detto, non possiamo arrivare ad affermare, come sostiene Scheler ([1916] 2013), che possano esistere vere e proprie persone collettive, ma certamente possiamo aspirare alla costruzione di collettività fortemente personalizzate, cioè tendenzialmente comunitarie, in cui la risposta a un ordine di valori universali rappresenta un compito prioritario e fondamentale.

Questo fronte, in prima istanza composto da voci individuali assommate l'una all'altra, si è infine consolidato in seguito alle drammatiche vicende della seconda guerra mondiale, traducendosi in un vero e proprio rapporto di collegamento vincolante. Parti di questo momento fondazionale diventano tutti gli Stati che hanno sottoscritto la *Dichiarazione universale dei diritti umani*. Ora, ritengo utile e interessante analizzare questo documento nei suoi tratti essenziali, secondo i parametri ontologici sviluppati lungo questo lavoro.

Nel momento in cui uno Stato ha sottoscritto questo documento, esso ha essenzialmente riconosciuto quanto segue: (i) esistono dei diritti che devono essere considerati universali, cioè inalienabili per qualsiasi essere umano; (ii) di conseguenza, non esiste condizione o situazione sociale, politica, o economica, che possa mettere in discussione questo punto; (iii) di conseguenza, gli Stati firmatari si impegnano congiuntamente a tutelare questi diritti, *indipendentemente dallo status di cittadinanza delle persone*. Questa sorta di *promessa collettiva* apre a tutti gli effetti un fronte globale di responsabilità morale, sociale, politica ed economica. Essa istituisce la condizione fondazionale per la possibile costituzione di un'emergente sovranità internazionale, di orientamento assiologico. Qualora mai si realizzasse, questa sovranità non rappresenterebbe una violazione delle sovranità locali per due ragioni essenziali: la prima, l'ordine superiore di unità globale è la conseguenza ontologica di un rapporto di collegamento fondazionale liberamente scelto dagli Stati firmatari; la seconda, il suo compito appare fondamentalmente legato alla salvaguardia di quei diritti universali che gli stessi Stati firmatari intendono difendere e promuovere all'interno dei loro confini. Va inoltre sottolineato che tutti gli Stati firmatari hanno assunto nei confronti di quanto dichiarato un'obbligazione inderogabile. Poiché per sua stessa essenza l'obbligazione del promittente viene meno solo all'adempimento della promessa e poiché questa particolare promessa istituisce un compito senza fine, allora gli Stati che hanno firmato la suddetta Dichiarazione e tutte le conseguenti Convenzioni internazionali, hanno di fatto assunto un'obbligazione e una responsabilità inestinguibili, tanto verso l'intera umanità (vincolo verticale), quanto verso ogni altro Stato firmatario (vincolo orizzontale). Che cosa manca allora alla reale costituzione di una *agency collettiva di carattere internazionale*, che porti avanti con fermezza questo compito, senza deroghe e senza eccezioni, contro tutte le contraddizioni che invece le politiche locali continuano a mettere in atto? Manca la costituzione di un vero e proprio soggetto collettivo autenticamente coeso, in cui l'appartenenza e la partecipazione delle parti costituenti si radichino in modo serio e credibile nei valori dichiarati⁸⁶. In altre parole, la *Dichiarazione universale dei diritti umani rimane ad oggi un*

⁸⁶ L'ONU ha dato ampiamente dimostrazione di non poter esercitare una sovranità sovranazionale capace di vincolare in modo cogente gli Stati appartenenti. La Comunità

vincolo fondazionale incompiuto, che ha dato vita a uno schieramento congiunto di Stati, i quali tuttavia faticano a mettere davanti ai propri compiti e responsabilità di parte, compiti e responsabilità di livello più elevato. Il cammino sembra tuttavia fortunatamente tracciato e la via da percorrere appare chiara: *la costituzione di una vera e propria Confederazione di Stati, legati tra loro in vincoli di matrice essenzialmente assiologica, che ponga al centro in modo innegoziabile il valore e la salvaguardia di ogni singola persona umana, nessuno escluso*. Non c'è altra forma di progresso umano più urgente e auspicabile di questa. Non c'è altra via che si possa percorrere per il consolidamento di una pace mondiale duratura, in cui ciascun essere umano possa realizzare in libertà e giustizia il proprio percorso di vita, *indipendentemente* dal suo luogo di origine e dal suo Paese di appartenenza. Occorre progredire nella storia alla luce di questa 'utopia' politica e sociale, affinché nelle loro collettività le persone possano trovare sempre di più la possibilità di configurare liberamente il proprio posizionamento ontologico-sociale ed esistenziale. Nell'utopia occorre tuttavia radicare fin da principio un'esigenza estrema, che svolge un ruolo essenziale per tracciare il giusto orizzonte delle pratiche e delle politiche sociali. Possiamo esprimere tale *imperativo categorico* con una sentenza che in qualche misura sintetizza tutto questo lavoro: *poiché non devono più esistere contesti sociali in cui prendono forma condizioni di vulnerabilità e in cui trovano giustificazione forme di violazione della dignità umana, l'integrazione sociale deve essere considerata un vero e proprio diritto universale di cui ogni persona deve poter beneficiare, nessuno escluso*.

3.13. CONCLUSIONI

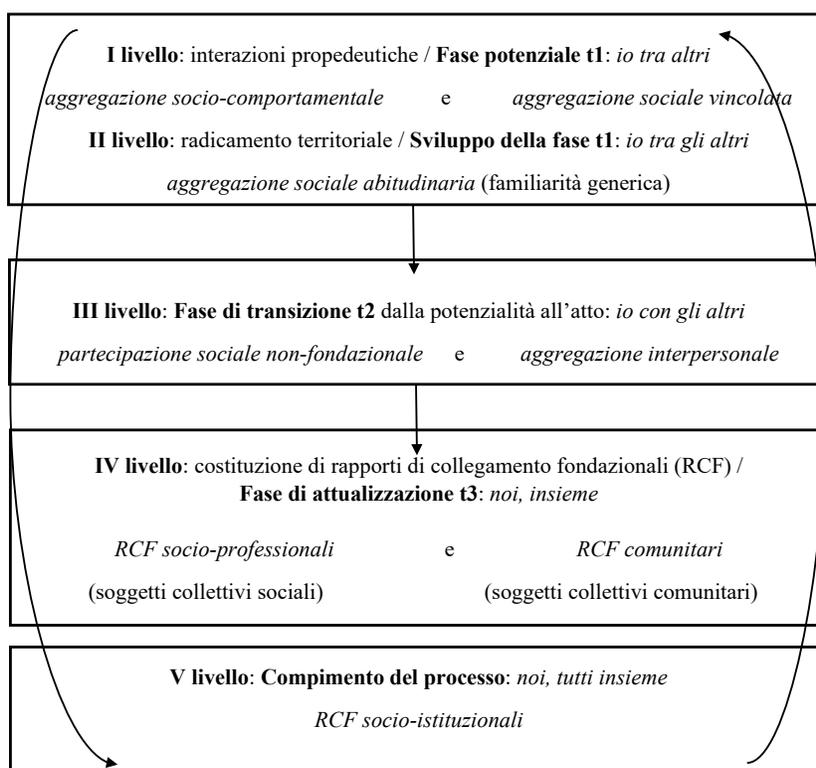
Nel corso di questo lavoro ho cercato di mostrare la centralità dei vincoli sociali nella strutturazione delle diverse tipologie di collettività. Inoltre ho indagato l'ontologia qualitativa dei rapporti di collegamento fondazionali, mostrando le ragioni ontologico-assiologiche per cui essi debbano fondarsi sul rispetto inviolabile della persona umana. Correlativamente ho cercato di mostrare come l'integrazione si compia autenticamente solo attraverso una *reale* modificazione della condizione ontologica di indipendenza individuale. Proprio diventando *parti costituenti relativamente non-indipendenti* di interi sociali, gli esseri umani possono trovare condizioni che li salvaguardano da una condizione pericolosa di vulnerabilità e che, al tempo stesso, offrono loro occasioni straordinarie di fioritura personale. Se è certamente vero che nessuna *haecceitas* personale dipende solo da at-

europea rappresenta oggi il laboratorio più avanzato, per quanto ancora soggetto a un lungo percorso di maturazione normativa e strutturale.

tribuzioni o determinazioni di tipo socio-culturale, al tempo stesso è anche vero che nessuna *haecceitas* personale può fiorire nell'isolamento di una vita emarginata, esclusa o reclusa. *Un'integrazione qualitativamente fondata sul rispetto inviolabile dei principi di integrità, autonomia e pluralità rappresenta pertanto una vera e propria pratica universale di giustizia.* In questo senso, essa può diventare un mezzo di rinnovamento qualitativo di qualsiasi tipo di gruppo sociale e, più in generale, di ogni possibile processo democratico. Essa rappresenta una sfida sempre aperta, che consegna alla prassi sociale e politica l'occasione di migliorare gli ordinamenti normativi dei collettivi comunitari, sociali, territoriali e istituzionali. Attraverso i processi di integrazione diventa possibile valutare la qualità ontologico-assiologica dei contesti in cui essi si svolgono, da quelli circoscritti di tipo familiare, a quelli macroscopici di tipo socio-istituzionale. La società giusta si costruisce nel delicato equilibrio tra le condizioni *relative* di non-indipendenza sociale, che consentono di acquisire un autentico *status* di appartenenza all'interno di un soggetto collettivo sufficientemente coeso, e le condizioni di indipendenza personale, che consentono all'essere umano di partecipare alla vita del gruppo secondo le forme della sua libera autodeterminazione identitaria. Potendo essere pienamente sé stesso e trovando contesti in cui questa unicità viene valorizzata nella sua irripetibilità, la persona può sperimentare una vita carica di senso e di valore. Anche questa è, per sua stessa essenza, un'esperienza che tutti devono poter essere liberi di scegliere. La possibilità che ogni essere umano maturi liberamente la propria identità personale rappresenta invece un imperativo categorico per qualsiasi tipo di collettivo. Solo in questo modo, possono fiorire rapporti interpersonali, sociali e politici incentrati sui valori dell'uguaglianza, della solidarietà e della giustizia, anche nelle forme più complesse ed emergenti di interi sociali (Stati e Confederazioni). Solo in questo modo si può evitare che questi valori vengano soppiantati da principi ideologici e devastanti per la civiltà umana. Nessuna ideologia del resto si è mai fondata sulle esigenze fondamentali dell'essere umano, in quanto persona⁸⁷. Di conseguenza, sono stati scritti fiumi di parole, sono state combattute innumerevoli guerre sanguinose e si sono consumati incalcolabili atti di violenza, in nome di principi astratti e, per questo, destinati al fallimento. Rispettare le esigenze fondamentali dell'essere umano in quanto persona significa invece rimanere *ancorati alla realtà* ed essere costretti a mettere continuamente in discussione il proprio ordine normativo, in un continuo percorso di rinnovamento. L'ontologia qualitativa dei processi di integrazione ci mostra allora come ogni autentica prassi di giustizia sociale si configuri come risposta a una vocazione universale, ontologicamente e assiologicamente fondata. *Questa legalità ontologica fondamentale corrisponde*

⁸⁷ Quest'ultime infatti non sono costrutti ideologici, ma fondamenti ontologici universali ed essenziali.

*al dover essere essenziale inscritto nell'haecceitas di ogni essere umano. La pace e la giustizia non dipendono però solo dalla politica e dalle istituzioni. Esse cominciano a tessersi anche dal basso, attraverso la qualità delle nostre relazioni quotidiane, all'interno delle nostre comunità e dei nostri territori. Tutti possiamo essere costruttori di pace e promotori di una buona integrazione sociale, nella misura in cui accogliamo l'altro nella sua unità personale, all'interno dei vincoli che ci consentono di costruire insieme ordini superiori di unità collettiva. I valori inviolabili dell'uguaglianza, della libertà e della giustizia chiamano in causa ogni essere umano, *nessuno escluso*, affinché essi vengano garantiti a tutte le persone, *nessuna esclusa*. Al di fuori di questo orizzonte, non ci può essere progresso umanamente apprezzabile e il futuro della nostra specie si tinge a tinte oscure per tutti, *nessuno escluso*.*



Integrazione sociale bottom-up e top-down: tabella sinottica.

Come ho più volte ribadito, con il presente schema non intendo in alcun modo sostenere che tutti i processi di integrazione seguano questa scansione di momenti. Tanto meno intendo affermare che ogni percorso di

integrazione debba contenere tutti questi momenti. La tabella serve solo come schema riepilogativo delle stratificazioni analizzate. Inoltre, le grandi frecce curve e laterali indicano che l'integrazione sociale può avvenire in una delle due direzioni.

- *Al I e II livello corrisponde ciò che ho definito come contesto sociale di riferimento.*
- *Al III e IV livello corrisponde ciò che ho definito come contesto socio-territoriale.*
- *Al V livello corrisponde ciò che ho definito come contesto istituzionale.*
- *I, II, III, IV e V livello costituiscono insieme, nel loro intreccio e nelle loro differenze, ciò che ho definito come stratificazione primaria del mondo sociale.*
- *In seno al III, IV e V livello, troviamo infine tutta la concatenazione dei possibili soggetti collettivi, che ho definito come stratificazione secondaria del mondo sociale.*

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Andina, T., 2013. "L'importanza degli affetti note per una ontologia sociale incorporata". *Rivista di Estetica* 53: pp. 179-195.
- Andina, T., 2016. "The Domain of Social Ontology". In T. Andina (ed.), *An Ontology for Social Reality*, pp. 1-55. London: Palgrave Macmillan UK.
- Andina, T., 2020. "Climate Issue: The Principle of Transgenerational Responsibility". *Rivista di Estetica* 75: pp. 17-32.
- Andina, T., Domenicucci, J., 2018. "States and Intergenerational Bonds". *Rivista di Estetica* 68: pp. 123-130.
- Arrow, K.J., 1994. "Methodological Individualism and Social Knowledge". *American Economic Review* 84 (2): pp. 1-9.
- Austin, J.L., 1975. *How to Do Things with Words*. 2nd ed. Edited by O. Urmson, M. Sbisà. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Baker, L.R., 1999. "Unity without Identity: A New Look at Material Constitution". *Midwest Studies in Philosophy* 23 (1): pp. 144-165.
- Baker, L.R., 2000. *Persons and Bodies: A Constitution View*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baker, L.R., 2002. "The Ontological Status of Persons". *Philosophy and Phenomenological Research* 65 (2): pp. 370-388.
- Baker, L.R., 2004. "The Ontology of Artifacts". *Philosophical Explorations* 7 (2): pp. 99-111.
- Baker, L.R., 2008. "A Metaphysics of Ordinary Things and Why We Need It". *Philosophy* 83 (1): pp. 5-24.
- Baker, L.R., 2013. *Naturalism and the First-Person Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Baker, L.R., 2015. "Human Persons as Social Entities". *Journal of Social Ontology* 1 (1): pp. 77-87.
- Baker, L.R., 2019. "Just What Is Social Ontology?". *Journal of Social Ontology* 5 (1): pp. 1-12.
- Bauman, Z., 2011a. *Collateral Damage: Social Inequalities in a Global Age*. Cambridge, UK - Malden, MA: Polity Press.
- Bauman, Z., 2011b. *Il buio del postmoderno*. Reggio Emilia: Aliberti Editore.
- Bauman, Z., 2014. *Futuro liquido. Società, uomo, politica e filosofia*. A cura di E. Palese. Milano: AlboVersorio.
- Berger, P.L., Luckmann, T., 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Anchor Books.

- Bianchin, M. (a cura di), 2001. "Gemeingeist II. Le unità personali di ordine superiore e i loro correlati". *La Società degli Individui* 11: pp. 97-112.
- Black, M., [1952] 2018. "L'identità degli indiscernibili". In A.C. Varzi (a cura di), *Metafisica. Classici contemporanei*, pp. 75-87. Roma - Bari: Laterza.
- Bobbio, N., [1934] 2018. *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica*. A cura di P. Di Lucia. Torino: Giappichelli.
- Bottani, A.C., Davies, R., 2007. *Ontologie regionali*. Milano: Mimesis.
- Bozzi, P., 1990. *Fisica ingenua*. Milano: Garzanti.
- Bratman, M.E., 1992. "Shared Cooperative Activity". *Philosophical Review* 101 (2): pp. 327-341.
- Bratman, M.E., 1999. *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bratman, M.E., 2009. "Shared Agency". In C. Mantzavinos (ed.), *Philosophy of the Social Sciences: Philosophical Theory and Scientific Practice*, pp. 41-59. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bratman, M.E., 2014. *Shared Agency: A Planning Theory of Acting Together*. Oxford: Oxford University Press.
- Bratman, M.E., 2015. "Shared Agency: Replies to Ludwig, Pacherie, Petersson, Roth, and Smith". *Journal of Social Ontology* 1 (1): pp. 59-76.
- Butterfill, S., 2012. "Joint Action and Development". *Philosophical Quarterly* 62 (246): pp. 23-47.
- Calosi, C., 2011. "Mereologia". *Aphex. Giornale di Filosofia network* 3: pp. 23-78.
- Calosi, C., 2014. "Extensionality, Multilocation, Persistence: Extensionality, Multilocation, Persistence". *Dialectica* 68 (1): pp. 121-139.
- Calosi, C., 2020. "Priority Monism, Dependence and Fundamentality". *Philosophical Studies* 177 (1): pp. 1-20.
- Calosi, C., 2021. "Is Parthood Identity?". *Synthese* 198 (S18): pp. 4503-4517.
- Calosi, C., Varzi, A.C., 2016. "Back to Black". *Ratio* 29 (1): pp. 1-10.
- Caminada, E., 2015. "Husserl on Groupings: Social Ontology and the Phenomenology of We-Intentionality". In D. Moran, T. Szanto (eds.), *Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*. 1th ed., pp. 281-295. New York: Routledge.
- Caminada, E., 2016. "Higher Order Persons: An Ontological Challenge?". *Phenomenology and Mind* 1: pp. 152-157.
- Caminada, E., 2018. "Husserl on the Common Mind". In F. Kjosavik, C. Beyer, C. Fricke (eds.), *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity: Historical Interpretations and Contemporary Applications*, 1th ed., pp. 263-279. New York: Routledge.
- Caminada, E., 2019a. "Das Manuskript Gemeingeist I". In E. Caminada (hrsg.), *Vom Gemeingeist zum Habitus. Husserls Ideen II: Sozialphilosophische Implikationen der Phänomenologie*, pp. 179-216. Cham: Springer International Publishing (Phaenomenologica).
- Caminada, E., 2019b. "Das Manuskript Gemeingeist II". In E. Caminada (hrsg.), *Vom Gemeingeist zum Habitus. Husserls Ideen II: Sozialphilosophische Implikationen der Phänomenologie*, pp. 217-264. Cham: Springer International Publishing (Phaenomenologica).

- Caminada, E., 2019c. "Die plurale Konstitution der geistigen Welt". In E. Caminada (hrsg.), *Vom Gemeingeist zum Habitus. Husserls Ideen II: Sozialphilosophische Implikationen der Phänomenologie*, pp. 123-162. Cham: Springer International Publishing (Phaenomenologica).
- Caminada, E., 2019d. "Gemeingeist: die verkannte Leitidee der phänomenologischen Philosophie". In E. Caminada (hrsg.), *Vom Gemeingeist zum Habitus. Husserls Ideen II: Sozialphilosophische Implikationen der Phänomenologie*, pp. 163-177. Cham: Springer International Publishing (Phaenomenologica).
- Carrara, M., De Florio, C., Lando, G., Morato, V., 2021. *Introduzione alla metafisica contemporanea*. Bologna: il Mulino.
- Caruso, S., 2012. *'Homo oeconomicus'. Paradigma, critiche, revisioni*. Firenze: Firenze University Press.
- Chalmers, D.J., 2006. "Strong and Weak Emergence". In P. Davies, P. Clayton (eds.), *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Clapp, L., 2001. "Disjunctive Properties: Multiple Realizations". *Journal of Philosophy* 98 (3): pp. 111-136.
- Cohen, P.R., Morgan, J., Pollack, M.E. (eds.), 2003. *Intentions in Communication*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Conni, C., 1999. "La 'Fundierung' come paradigma antiriduzionista". *Uomini e Idee* 5: pp. 83-90.
- Conni, C., 2005. *Identità e strutture emergenti. Una prospettiva ontologica dalla Terza ricerca logica di Husserl*. Milano: Bompiani.
- Conte, A.G., 1983. "Regola costitutiva condizione antinomia". In U. Scarpelli (a cura di), *La Teoria generale del diritto: problemi e tendenze attuali. Studi dedicati a Norberto Bobbio*, pp. 21-39. Milano: Edizioni di Comunità.
- Conte, A.G., [1995] 2007. "Paradigmatica della validità". In G. Lorini, L. Passerini Glazel (a cura di), *Filosofie della norma*, pp. 221-234. Torino: Giappichelli.
- Conte, A.G., 2000. "Nomotropismo: agire in funzione di regole". *Sociologia del Diritto* 27: pp. 1-27.
- Conte, A.G., 2004. "Kanon. Filosofia della regolarità". *Sociologia del Diritto* 3: pp. 5-22.
- Conte, A.G., 2007a. "Filosofia del performativo". In L. Passerini Glazel (a cura di), *Ricerche di Filosofia del Diritto*, pp. 198-216. Torino: Giappichelli.
- Conte, A.G., 2007b. "Norma: cinque referenti". In G. Lorini, L. Passerini Glazel (a cura di), *Filosofie della norma*, pp. 57-65. Torino: Giappichelli.
- Conte, A.G., 2007c. "Regola eidetico costitutiva vs regola anakastico-costitutiva". In L. Passerini Glazel (a cura di), *Ricerche di Filosofia del Diritto*, pp. 48-68. Torino: Giappichelli.
- Conte, A.G., 2011. *Sociologia filosofica del diritto*. Torino: Giappichelli.
- Conte, A.G., 2019. "Athetic Validity". *Phenomenology and Mind* 17: pp. 20-31.
- Costa, V., 1999. *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*. Milano: Vita e Pensiero.

- Costa, V., 2007. *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*. Cosenza: Rubettino.
- Costa, V., 2010. *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*. Roma: Carocci.
- Costa, V., 2014. *Il movimento fenomenologico*. Brescia: La Scuola.
- Costa, V., Franzini, E., Spinicci, P., 2002. *La fenomenologia*. Torino: Einaudi.
- Crawford, N.C., 2007. "Individual and Collective Moral Responsibility for Systemic Military Atrocity". *Journal of Political Philosophy* 15 (2): pp. 187-212.
- Crawford, N.C., 2014. "War 'In Our Name' and the Responsibility to Protest: Ordinary Citizens, Civil Society, and Prospective Moral Responsibility". *Midwest Studies In Philosophy* 38 (1): pp. 138-170.
- Damasio, A.R., 2012. *Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente*. Milano: Adelphi.
- De Monticelli, R., 1998. *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*. Milano: Guerini e Associati.
- De Monticelli, R. (a cura di), 2000. *La persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- De Monticelli, R., 2003. *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*. Milano: Garzanti.
- De Monticelli, R., 2008. "Subjectivity and Essential Individuality: A Dialogue with Peter Van Inwagen and Lynne Baker". *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 7 (2): pp. 225-242.
- De Monticelli, R., 2009. *La novità di ognuno. Persona e libertà*. Milano: Garzanti.
- De Monticelli, R., 2013. "Constitution and Unity: Lynne Baker and the Unitarian Tradition". *Monist* 96 (1): pp. 3-36.
- De Monticelli, R., 2014. "Haecceity? A Phenomenological Perspective". *Phenomenology and Mind* 7: pp. 74-88.
- De Monticelli, R., 2018a. *Il dono dei vincoli. Per leggere Husserl*. Milano: Garzanti.
- De Monticelli, R., 2018b. "Intentionality, Agency and Personhood: Outline of a Phenomenological Theory of Acts". *Phänomenologische Forschungen* 2: pp. 135-154.
- De Monticelli, R., 2019a. "The Paradox of Axiology: A Phenomenological Approach to Value Theory". *Phenomenology and Mind* 15: pp. 116-128.
- De Monticelli, R., 2019b. "Perceiving Values: A Phenomenological Approach". In M. Mühlhling, D.A. Gilland, Y. Förster (eds.), *Perceiving Truth and Value*. 1th ed., pp. 43-62. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- De Monticelli, R., 2020a. "Individuality, Concreteness, and the Gift of Bonds Phenomenology and Analytic Metaphysics". *Phänomenologische Forschungen* 1: pp. 5-24.
- De Monticelli, R., 2020b. "Individuality, Concreteness, and the Gift of Bonds". *Phänomenologische Forschungen* 21: *Phenomenologie und Metaphysik*, herausgegeben von T. Breyer, J. Jansen, I. Römer: pp. 5-24.
- De Monticelli, R., Conni, C., 2008. *Ontologia del nuovo: la rivoluzione fenomenologica e la ricerca oggi*. Milano: Bruno Mondadori.

- De Vecchi, F., 2010. "Per una preistoria degli atti sociali. Gli atti di significare di Edmund Husserl". *Rivista internazionale di filosofia del diritto* 87 (3): pp. 365-396.
- De Vecchi, F., 2011. "Collective Intentionality vs. Intersubjective and Social Intentionality: An Account of Collective Intentionality as Shared Intentionality". *Phenomenology and Mind* 1: pp. 72-87.
- De Vecchi, F. (a cura di), 2012a. *Eidetica del diritto e ontologia sociale. Il realismo di Adolf Reinach*. Milano: Mimesis.
- De Vecchi, F., 2012b. "Making the Social World: Social Ontology, Collective Intentionality, and Normativity". *Phenomenology and Mind* 2: pp. 14-21.
- De Vecchi, F., 2012c. "Platonismo sociale"? In difesa del realismo fenomenologico in ontologia sociale". *Rivista di Estetica* 50: pp. 75-90.
- De Vecchi, F., 2013a. "Ontological Dependence and Essential Laws of Social Reality the Case of Promising". In M. Schmitz, B. Kobow, H.B. Schmid (eds.), *The Background of Social Reality. Selected Contributions from the Inaugural Meeting of ENSO: Studies in the Philosophy of Sociality*, pp. 233-251. Dordrecht: Springer Netherlands.
- De Vecchi, F., 2013b. "Three Types of Heterotropic Intentionality: A Taxonomy in Social Ontology". In A. Konzelmann Ziv, H.B. Schmid (eds.), *Institutions, Emotions and Group Agents. Contribution to Social Ontology: Studies in the Philosophy of Sociality* 2, pp. 117-137. Heidelberg - Dordrecht - London: Springer.
- De Vecchi, F., 2015. "The Plural Subject Approach to Social Ontology and the Sharing Values Issue". *Phenomenology and Mind* 9: pp. 84-96.
- De Vecchi, F., 2017. "Eidetics of Law-Making Acts: Parts, Wholes and Degrees of Existence". *Phenomenology and Mind* 13: pp. 86-95.
- De Vecchi, F., 2018. "Fenomenologia. La filosofia come eidetica e ontologia qualitativa del concreto". *Giornale di Metafisica* XL (2): pp. 570-582.
- De Vecchi, F., 2019. "Eidetics of Empathy: Intersubjectivity, Embodiment and Qualitative Ontology". *Humana.Mente. Journal of Philosophical Studies* 36: pp. 221-243.
- De Vecchi, F., 2020a. "Ontologia sociale qualitativa dei soggetti collettivi. Varietà di vincoli, valori e forme di unità sociale". *Società degli Individui* 69: pp. 61-76.
- De Vecchi, F., 2020b. "The Intentionality and Positionality of Spontaneous Acts: Adolf Reinach's Account of Agency". In C. Erhard, T. Keiling (eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Agency*. 1th ed., pp. 53-66. London - New York: Routledge.
- De Vecchi, F., 2020c. "Common-Surrounding World and Qualitative Social Ontology: Phenomenological Insights for the Environment and Its Crisis". *Rivista di Estetica* 75: pp. 33-51.
- De Vecchi, F., (c.d.s.) 2022. *La società in persona. Ontologia sociale qualitativa*. Bologna: il Mulino.
- De Vecchi, F., Tossut, S., 2016. "Joint Commitment, Human Life and Social Ontology". *Phenomenology and Mind* 9: pp. 10-15.
- Derrida, J., [1962] 2008. *Introduzione a "L'origine della geometria" di Husserl*. Milano: Jaca Book.

- Derrida, J., [1964] 2002. "Violenza e Metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Lévinas". In J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, pp. 99-198. Torino: Einaudi.
- Derrida, J., [1967] 2010. *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*. Milano: Jaca Book.
- Descartes, R., [1641] 2003. *Meditationes de prima philosophia: in qua Dei existentia et anima immortalitas demonstratur*. Traduzione italiana: A. Lignani, E. Lunani (a cura di), *Meditazioni metafisiche*. Roma: Armando Editore.
- di Feo, M., 2020. "Il ruolo essenziale dei vincoli nell'agency politica". In G. Favara (a cura di), *Per un nuovo umanesimo cosmopolitico. Lezioni milanesi per la Cattedra Rotelli - Julian Nida-Rümelin*. Milano: Mimesis.
- di Feo, M., (c.d.s.) 2022. *Fondamenti di Ologia. Ontologia del mondo della vita nella prospettiva fenomenologica dell'intero*. Milano: Mimesis.
- di Feo, M., (c.d.s.) 2023. "Che cosa sono i gruppi sociali? Risposta ontologico-metafisica nella prospettiva dell'intero e delle parti". *Rivista di Estetica* 82 (1): *Unpacking the Social World: Groups and Solidarity*.
- Di Francesco, M., 1998. *L'io e suoi sé. Identità personale e scienza della mente*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Di Lucia, P., 1997. *L'universale della promessa*. Milano: Giuffrè.
- Di Lucia, P. (a cura di), 2003. *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*. Macerata: Quodlibet.
- Di Lucia, P., 2008. "Idealtypen per una tipologia degli atti istituzionali". *Rivista di Estetica* 39: pp. 133-145.
- Di Lucia, P., 2012a. "Ontologia del deontico. Reinach, Znamierowski, Kelsen". In F. De Vecchi (a cura di), *Eidetica del diritto e ontologia sociale. Il realismo di Adolf Reinach*. Milano: Mimesis.
- Di Lucia, P., 2012b. "Il Nullo e il Nulla: alle radici dell'ontologia sociale". *Rivista di Estetica* 49: pp. 217-225.
- Di Lucia, P., Fittipaldi, E. (eds.), 2021. *Revisiting Searle on Deriving "Ought" from "Is"*. Cham: Springer International Publishing.
- Downie, R.S., 1969. "Collective Responsibility". *Philosophy* 44 (167): pp. 66-69.
- Dunham, Y., Emory, J., 2014. "Of Affect and Ambiguity: The Emergence of Preference for Arbitrary Ingroups". *Journal of Social Issues* 70: pp. 81-98.
- Epstein, B., 2009. "Ontological Individualism Reconsidered". *Synthese* 166 (1): pp. 187-213.
- Epstein, B., 2014. "What Is Individualism in Social Ontology? Ontological Individualism vs. Anchor Individualism". In J. Zahle, F. Collin (eds.), *Rethinking the Individualism-Holism Debate*, pp. 17-38. Cham: Springer International Publishing.
- Epstein, B., 2021 (Winter). "Social Ontology". In E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University, Metaphysics Research Lab.
- Feinberg, J., 1968. "Collective Responsibility". *Journal of Philosophy* 65 (21): pp. 674-688.
- Ferraris, M., 2005. *Dove sei? Ontologia del telefonino*. Milano: Bompiani.

- Ferraris, M., 2009. *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*. Roma - Bari: Laterza.
- Ferraris, M., 2012. *Manifesto del nuovo realismo*. Roma - Bari: Laterza.
- Findlay, H.R., 2010. "Ontological Reduction and Molecular Structure". *Studies in History and Philosophy of Science Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 41 (2): pp. 183-191.
- Francescotti, R.M., 2007. "Emergence". *Erkenntnis* 67 (1): pp. 47-63.
- Gaddo, I., Tortarolo, E., 2017. *Secolarizzazione e modernità. Un quadro storico*. Roma: Carocci.
- Gallagher, S., Zahavi, D., 2009. *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Gallese, V., 2006. "Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività". In M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, pp. 239-326. Milano: Bruno Mondadori.
- Galluzzo, G., 2011. *Breve storia dell'ontologia*. Roma: Carocci.
- Gilbert, M., 1990. "Walking Together: A Paradigmatic Social Phenomenon". *Midwest Studies in Philosophy* 15 (1): pp. 1-14.
- Gilbert, M., 1992. *On Social Facts*. Repr. ed. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gilbert, M., 1996. *Living Together: Rationality, Sociality, and Obligation*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Gilbert, M., 2006. *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bonds of Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Gilbert, M., 2008. "Two Approaches to Shared Intention: An Essay in the Philosophy of Social Phenomena". *Analyse & Kritik* 30 (2): pp. 483-514.
- Gilbert, M., 2009. "Shared Intention and Personal Intentions". *Philosophical Studies* 144 (1): pp. 167-187.
- Gilbert, M., 2013. *Joint Commitment: How We Make the Social World*. Oxford: Oxford University Press.
- Gilbert, M., 2015. *Il noi collettivo. Impegno congiunto e mondo sociale*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Gillett, C., 2002. "The Varieties of Emergence: Their Purposes, Obligations, and Importance". *Grazer Philosophische Studien* 65 (1): pp. 95-121.
- Goldstein, L.J., 1958. "The Two Theses of Methodological Individualism". *British Journal for the Philosophy of Science* 9 (33): pp. 1-11.
- Grice, P., 1981. "Presupposition and Conversational Implicature". In P. Cole (ed.), *Radical Pragmatics*, pp. 183-98. New York: Academic Press.
- Haan de, N., 2021. "On the Relation Between Collective Responsibility and Collective Duties". *Philosophy* 96 (1): pp. 99-131.
- Hartmann, N., [1926] 1969. *Etica*. A cura di F. Thaulero. Napoli: Guida, 3 voll.
- Hildebrand von, D., [1922] 2000. "Morale e conoscenza etica dei valori. Ricerca sui problemi fondamentali dell'etica". In R. De Monticelli (a cura di), *La persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933*, pp. 45-70. Milano: Raffaello Cortina Editore.

- Hindriks, F., 2009. "Corporate Responsibility and Judgment Aggregation". *Economics and Philosophy* 25 (2): pp. 161-177.
- Hindriks, F., 2018. "Institutions and Collective Intentionality". In M. Jankovic, K. Ludwig (eds.), *The Routledge Handbook of Collective Intentionality*, pp. 353-362. New York: Routledge & CRC Press.
- Hobbes, T., [1651] 2011. *Leviatano*. Milano: Rizzoli (BUR).
- Hume, D., [1739-1740] 2008. *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Traduzione italiana: A. Carlini, E. Mistretta, *Opere filosofiche. Trattato sulla natura umana*. A cura di E. Lecaldano. Roma - Bari: Laterza.
- Humphreys, P., 1997. "How Properties Emerge". *Philosophy of Science* 64 (1): pp. 1-17.
- Humphreys, P., 2016. *Emergence: A Philosophical Account*. New York: Oxford University Press.
- Husserl, E., [1900-1901] 2005a. *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik, Husserliana 18*. Herausgegeben von E. Holenstein. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975. Traduzione italiana: G. Piana (a cura di), *Ricerche logiche*. Vol. 1. Milano: il Saggiatore.
- Husserl, E., [1900-1901] 2005b. *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Husserliana 19*. Herausgegeben von U. Panzer. The Hague, Netherlands: M. Nijhoff, 1984. Traduzione italiana: G. Piana (a cura di), *Ricerche logiche*. Vol. 2. Milano: il Saggiatore.
- Husserl, E., [1905-1920] 2001. "Gemeingeist II. Personale Einheiten höherer Ordnung und ihre Wirkungskorrelate". In I. Kern, U. Panzer (hrsgg.), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil*. Den Haag, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. Traduzione italiana parz.: M. Bianchin (a cura di), "Gemeingeist II. Le unità personali di ordine superiore e i loro correlati". *Società degli Individui* 11: pp. 97-112.
- Husserl, E., [1908-1914] 2002a. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, Husserliana 28*. Herausgegeben von U. Meller. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988. Traduzione italiana: P. Basso, P. Spinicci (a cura di), *Lineamenti di etica formale. Lezioni sull'etica e la teoria dei valori del 1914*. Firenze: Le Lettere.
- Husserl, E., [1913-1928] 2002b. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch; Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 2, Husserliana 3-2*. Herausgegeben von K. Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1988. Traduzione italiana: V. Costa (a cura di), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*. Torino: Einaudi.
- Husserl, E., [1913-1928] 2002c. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana 4*. Herausgegeben von M. Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952. Traduzione italiana: V. Costa (a cura di), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*. Torino: Einaudi.

- Husserl, E., [1913-1928] 2002d. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, *Husserliana* 5. Herausgegeben von M. Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1971. Traduzione italiana: V. Costa (a cura di), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro terzo: La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*. Torino: Einaudi.
- Husserl, E., [1920-1924] 2009. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, *Husserliana* 37. Herausgegeben von H. Peucker. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004. Traduzione italiana: N. Zippel, *Introduzione all'etica. Lezioni del semestre estivo 1920-1924*. A cura di F.S. Trincia. Roma - Bari: Laterza.
- Husserl, E., [1923-1924] 1989. *Erste Philosophie. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, *Husserliana* 7. Herausgegeben von R. Bohem. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956. Traduzione italiana: G. Piana (a cura di), *Storia critica delle idee*. Milano: Guerini e Associati.
- Husserl, E., [1923-1924] 2007. *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, *Husserliana* 8. Herausgegeben von R. Bohem. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959. Traduzione italiana: A. Staiti, V. Costa (a cura di), *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*. Cosenza: Rubbettino.
- Husserl, E., [1936] 2015. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, *Husserliana* 6. Herausgegeben von R. Bohem. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976. Traduzione italiana: E. Fillippini (a cura di), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: il Saggiatore.
- Husserl, E., 1999. *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Ingarden, R., [1970] 2022. *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*. Traduzione italiana: S. Bertolini (a cura di), *La Responsabilità*. Brescia: Morcelliana Scholè.
- Inwagen van, P., 1994. "Composition as Identity". *Logic and Language* 8: *Philosophical Perspectives*, edited by J.E. Tomberlin: pp. 207-220.
- Jaspers, K., [1946] 1996. *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Johnson, M., 2017. *Embodied Mind, Meaning, and Reason: How Our Bodies Give Rise to Understanding*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kelsen, H., [1934] 2007. "Norma fondamentale". In G. Lorini, L. Passerini Glazel (a cura di), *Filosofie della norma*, pp. 195-202. Torino: Giappichelli.
- Kim, J., 1984. "Concepts of Supervenience". *Philosophy and Phenomenological Research* 45 (2): pp. 153-176.
- Kim, J., 1999. "Making Sense of Emergence". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 95 (1-2): pp. 3-36.
- Lecaldano, E., 2021. *Identità personale. Storia e critica di un'idea*. Roma: Carocci.
- León, F., 2020. "For-Me-Ness, For-Us-Ness, and the We-Relationship". *Topoi* 39 (3): pp. 547-558.

- Lewis, D., [1991] 2018. "La composizione come identità". In A.C. Varzi (a cura di), *Metafisica. Classici contemporanei*, pp. 107-112. Roma - Bari: Laterza.
- Lewis, H.D., 1948. "Collective Responsibility". *Philosophy* 23 (84): pp. 3-18.
- List, C., Pettit, P., 2011. *Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*. Oxford - New York: Oxford University Press.
- Lorini, G., 2016. *Il senso e la norma*. Torino: Giappichelli.
- Lorini, G., Passerini Glazel, L., 2012. *Filosofie della norma*. Torino: Giappichelli.
- Lowe, E.J., [1989] 2018. "Parti e interi". In A.C. Varzi (a cura di), *Metafisica. Classici contemporanei*, pp. 95-106. Roma - Bari: Laterza.
- Lowe, E.J., 2001. *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time*. Oxford: Oxford University Press.
- Ludwig, K., 2016. *From Individual to Plural Agency: Collective Action I*. Oxford: Oxford University Press.
- Ludwig, K., 2017. *From Plural to Institutional Agency: Collective Action II*. Oxford: Oxford University Press.
- Lukes, S., 1968. "Methodological Individualism Reconsidered". *British Journal of Sociology* 19 (2): pp. 119-129.
- Marraffa, M., Meini, C., 2016. *L'identità personale*. Roma: Carocci.
- Maturana, H.R., Varela, F.J., 2020. *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*. Venezia: Marsilio.
- McGary, H., 1986. "Morality and Collective Liability". *Journal of Value Inquiry* 20: pp. 157-165.
- Meinong, A., [1904] 2003. *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*. Leipzig: Barth. Traduzione italiana: E. Coccia (a cura di), *Teoria dell'oggetto*. Macerata: Quodlibet.
- Mellor, D.H., 2006. "Wholes and Parts: The Limits of Composition". *South African Journal of Philosophy* 25 (2): pp. 138-145.
- Merleau-Ponty, M., [1945] 2014. *Phénoménologie de la perception*. Traduzione italiana: A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*. Milano: Bompiani.
- Millikan, R.G., 2005. *Language: A Biological Model*. Oxford - New York: New Publisher.
- Millikan, R.G., 2006. *Varieties of Meaning: The 2002 Jean Nicod Lectures*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Monod, J., 2017. *Il caso e la necessità*. Milano: Mondadori.
- Moody-Adams, M., 1994. "Culture, Responsibility, and Affected Ignorance". *Ethics* 104 (2): pp. 291-309.
- Moore, D., 2015. "Supervenient Emergentism and Mereological Emergentism". *Axiomathes* 25 (4): pp. 457-477.
- Moore, G.E., [1936] 2018. "L'esistenza è un predicato?". In A.C. Varzi (a cura di), *Metafisica. Classici contemporanei*, pp. 9-23. Roma - Bari: Laterza.
- Mulligan, K., 2000. "Promesse ed altri atti sociali: costituenti e struttura". In S. Besoli, L. Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e di Gottinga*, pp. 309-84. Macerata: Quodlibet.
- Mulligan, K., 2016. "Persons and Acts: Collective and Social. From Ontology to Politics". In A. Salice, H.B. Schmid (eds.), *The Phenomenological Approach*

- to *Social Reality: History, Concepts, Problems. Studies in the Philosophy of Sociality*, pp. 17-45. Cham: Springer International Publishing.
- Nietzsche, F., [1878] 1979. *Menschliches, Allzumenschliches*. Traduzione italiana: G. Sossio (a cura di), *Umano, troppo umano*. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F., [1885] 1986. *Also sprach Zarathustra*. Traduzione italiana: M. Montinari (a cura di), *Così Parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F., [1886] 1977. *Jenseits von Gut und Böse*. Traduzione italiana: M. Ferruccio, *Al di là del bene e del male*. A cura di G. Colli. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F., [1887] 1984. *Zur Genealogie der Moral*. Traduzione italiana: M. Ferruccio (a cura di), *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*. Milano: Adelphi.
- Noonan, H., 2019a. "Personal Identity: The Simple and Complex Views Revisited". *Disputatio* 11: pp. 9-22.
- Noonan, H., 2019b. *Personal Identity*. 3rd ed. London: Routledge.
- Noonan, H., Curtis, B., 2018 (Summer). "Identity". In E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University, Metaphysics Research Lab.
- O'Connor, T., Wong, H.Y., 2005. "The Metaphysics of Emergence". *Noûs* 39 (4): pp. 658-678.
- Olivetti, A., 2014a. *Le fabbriche di bene*. Roma - Ivrea: Edizioni di Comunità.
- Olivetti, A., 2014b. *Il mondo che nasce. Dieci scritti per la cultura, la politica, la società*. Roma - Ivrea: Edizioni di Comunità.
- Olivetti, A., 2014c. *L'ordine politico delle Comunità*. Roma - Ivrea: Edizioni di Comunità.
- Olivetti, A., 2015. *Città dell'uomo*. Roma - Ivrea: Edizioni di Comunità.
- Olson, E.T., 2007. *What Are We? A Study in Personal Ontology*. Oxford - New York: Oxford University Press USA.
- Olson, E.T., 2015. "What Does it Mean to Say That We Are Animals?". *Journal of Consciousness Studies* 22 (11-12): pp. 84-107.
- Olson, E.T., 2022 (Summer). "Personal Identity". In E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University, Metaphysics Research Lab.
- Overgaard, S., Salice, A., 2021. "Consciousness, Belief, and the Group Mind Hypothesis". *Synthese* 198 (2): pp. 1597-1621.
- Pacherie, E., 2003. "Is Collective Intentionality Really Primitive?". *American Journal of Economics and Sociology* 62: pp. 1-23.
- Paci, E., Rovatti, P.A., 1968. "Persona, mondo circostante, motivazione". *Aut Aut* 105-106: pp. 142-171.
- Pansera, M.T., 2007. *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Geblen e Plessner*. Milano: Bruno Mondadori.
- Passerini Glazel, L., 2005. *La forza normativa del tipo. Pragmatica dell'atto giuridico e teoria della categorizzazione*. Macerata: Quodlibet.
- Passerini Glazel, L. (a cura di), 2007. *Ricerche di Filosofia del Diritto*. Torino: Giappichelli.
- Passerini Glazel, L., 2012. "Institutional Ontology as an Ontology of Types". *Phenomenology and Mind* 3: pp. 78-91.

- Petersson, B., 2007. "Collectivity and Circularity". *Journal of Philosophy* 104 (3): pp. 138-156.
- Petersson, B., 2017. "Team Reasoning and Collective Intentionality". *Review of Philosophy and Psychology* 8 (2): pp. 199-218.
- Pettit, P., 2001. "Collective Intentions". In N. Naffine, R. Owens, J. Williams (eds.), *Intention in Law and Philosophy*, 1st ed., pp. 241-254. London: Routledge.
- Pettit, P., 2002. "Collective Persons and Powers". *Legal Theory* 8 (4): pp. 443-470.
- Pettit, P., 2003. "Groups with Minds of Their Own". In F. Schmitt (ed.), *Socializing Metaphysics: The Nature of Social Reality*, pp. 167-193. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Pettit, P., 2007a. "Responsibility Incorporated". *Ethics* 117 (2): pp. 171-201.
- Pettit, P., 2007b. "Rationality, Reasoning and Group Agency". *Dialectica* 61 (4): pp. 495-519.
- Pettit, P., 2009. "The Reality of Group Agents". In C. Mantzavinos (ed.), *Philosophy of the Social Sciences*, pp. 67-91. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pfänder, A., [1911] 2000. "Motivi e motivazione". In R. De Monticelli (a cura di), *La persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici 1911-1933*, pp. 3-40. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Piana, G., 1965. *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*. Milano: Lampugnani Nigri.
- Piana, G., 1977. "La tematica husserliana dell'intero e della parte". In G. Piana, *L'intero e la parte. Terza e Quarta ricerca logica*, pp. 7-69. Milano: il Saggiatore.
- Piana, G., 2014. *Fenomenologia, esistenzialismo, marxismo*. Lulu.com.
- Plessner, H., 2000. *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*. 2ª ed. Milano: Bompiani.
- Plessner, H., 2007. *Studi di estesiologia l'uomo, i sensi, il suono*. Bologna: Clueb.
- Plessner, H., 2010. *Antropologia filosofica*. Brescia: Morcelliana.
- Quine, W.V.O., [1948] 2018. "Su ciò che vi è". In A.C. Varzi (a cura di), *Metafisica. Classici contemporanei*, pp. 24-42. Roma - Bari: Laterza.
- Quine, W.V.O., 1953. *From a Logical Point of View*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Quinton, A., 1976. "Social Objects". *Proceedings of the Aristotelian Society* 76: pp. 1-27.
- Reiff, M.R., 2008. "Terrorism, Retribution, and Collective Responsibility". *Social Theory and Practice* 34 (2): pp. 209-242.
- Reinach, A., [1913] 1990. *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*. In K. Schuhmann, B. Smith (hrsgg.), *Reinach A., Sämtliche Werke*, pp. 141-279. München: Philosophia Verlag. Traduzione italiana: D. Falcioni (a cura di), *I fondamenti a priori del diritto civile*. Milano: Giuffrè.
- Roth, A.S., 2004. "Shared Agency and Contralateral Commitments". *Philosophical Review* 113 (3): pp. 359-410.
- Roth, A.S., 2016. "Intention, Expectation, and Promissory Obligation". *Ethics* 127 (1): pp. 88-115.

- Roth, A.S., 2017 (Summer). "Shared Agency". In E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University, Metaphysics Research Lab.
- Rousseau, J.J., [1755] 2018. *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*. Roma: Editori Riuniti.
- Rousseau, J.J., [1762] 1997. *Il contratto sociale. Testo francese a fronte*. Roma - Bari: Laterza.
- Roversi, C., 2021. "Searle vs. Conte on Constitutive Rules". In P. Di Lucia, E. Fittipaldi (eds.), *Revisiting Searle on Deriving "Ought" from "Is"*, pp. 157-176. Cham: Springer International Publishing.
- Russell, B., [1912] 2018. "Il mondo degli universali". In A.C. Varzi (a cura di), *Metafisica. Classici contemporanei*, pp. 333-339. Roma - Bari: Laterza.
- Ryle, G., [1949] 2018. "Esistenza ed errori categoriali". In A.C. Varzi (a cura di), *Metafisica. Classici contemporanei*, pp. 43-44. Roma - Bari: Laterza.
- Sacco, R., 1993. "Il diritto muto". *Rivista di diritto civile* 39: pp. 689-702.
- Sacco, R., 2015. *Il diritto muto. Neuroscienze, conoscenza tacita, valori condivisi*. Bologna: il Mulino.
- Salice, A., 2008. "Obbligazione e pretesa in Adolf Reinach. Due relazioni sociali". *Rivista di Estetica* 39: pp. 225-240.
- Salice, A., 2013. "Social Ontology as Embedded in the Tradition of Phenomenological Realism". In M. Schmitz, B. Kobow, H.B. Schmid (eds.), *The Background of Social Reality. Selected Contributions from the Inaugural Meeting of ENSO: Studies in the Philosophy of Sociality*, pp. 217-232. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Salice, A., 2016. "Communities and Values: Dietrich von Hildebrand's Social Ontology". In A. Salice, H.B. Schmid (eds.), *The Phenomenological Approach to Social Reality: History, Concepts, Problems. Studies in the Philosophy of Sociality*, pp. 237-257. Cham: Springer International Publishing.
- Salice, A., Miyazono, K., 2020. "Being One of Us: Group Identification, Joint Actions, and Collective Intentionality". *Philosophical Psychology* 33 (1): pp. 42-63.
- Salice, A., Schmid, H.B., 2016. "Social Reality: The Phenomenological Approach". In A. Salice, H.B. Schmid (eds.), *The Phenomenological Approach to Social Reality: History, Concepts, Problems. Studies in the Philosophy of Sociality*, pp. 1-14. Cham: Springer International Publishing.
- Santambrogio, A., 2019. *Introduzione alla sociologia. Le teorie, i concetti, gli autori*. 3^a ed. Roma - Bari: Laterza.
- Scheler, M., [1913] 2008. *Ordo Amoris*, in *Gesammelte Werke*, vol. X, 1954. Traduzione italiana: E. Simonotti (a cura di), *Ordo Amoris*. Brescia: Morcelliana.
- Scheler, M., [1916] 2013. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik*, in *Gesammelte Werke*, vol. II, 2000. Traduzione italiana: R. Guccinelli (a cura di), *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*. Milano: Bompiani.
- Scheler, M., [1923] 2016. *Wesen und Formen der Sympathie*, in *Gesammelte Werke*, vol. I, 1971. Traduzione italiana: L. Boella (a cura di), *Essenza e forme della simpatia*. Milano: FrancoAngeli.

- Scheler, M., [1928] 2013. *La posizione dell'uomo nel cosmo. Traduzione dall'edizione originale del 1928*. A cura di G. Cusinato. 5ª ed. Milano: FrancoAngeli.
- Schloßberger, M., 2016. "The Varieties of Togetherness: Scheler on Collective Affective Intentionality". In A. Salice, H.B. Schmid (eds.), *The Phenomenological Approach to Social Reality: History, Concepts, Problems. Studies in the Philosophy of Sociality*, pp. 173-195. Cham: Springer International Publishing.
- Schmid, H.B., 2003. "Can Brains in Vats Think as a Team?". *Philosophical Explorations* 6 (3): pp. 201-217.
- Schmid, H.B., 2008. "Plural Action". *Philosophy of the Social Sciences* 38 (1): pp. 25-54.
- Schmid, H.B., 2013a. "Shared Intentionality and the Origins of Human Communication". In A. Salice (ed.), *Intentionality*, pp. 349-368. München: Philosophia Verlag.
- Schmid, H.B., 2013b. "Trying to Act Together". In M. Schmitz, B. Kobow, H.B. Schmid (eds.), *The Background of Social Reality. Selected Contributions from the Inaugural Meeting of ENSO: Studies in the Philosophy of Sociality*, pp. 37-55. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Schmid, H.B., 2018. "The Subject of "We Intend"". *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 17 (2): pp. 231-243.
- Schmidt, M.F.H., Rakoczy, H., Tomasello, M., 2012. "Young Children Enforce Social Norms Selectively Depending on the Violator's Group Affiliation". *Cognition* 124 (3): pp. 325-333.
- Schmitz, M., Kobow, B., Schmid, H.B. (eds.), 2013. *The Background of Social Reality. Selected Contributions from the Inaugural Meeting of ENSO: Studies in the Philosophy of Sociality*. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Schütz, A., [1932] 1974. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehenden Soziologie*. Traduzione italiana: F. Bassani, F. Castellani (a cura di), *La Fenomenologia del mondo sociale*. Bologna: il Mulino.
- Schütz, A., 1944. "The Stranger: An Essay in Social Psychology". *American Journal of Sociology* 49 (6): pp. 499-507.
- Schütz, A., 1945. "The Homecomer". *American Journal of Sociology* 50 (5): pp. 369-376.
- Schütz, A., 1970. "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl". In I. Schütz (ed.), *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, pp. 51-84. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Schütz, A., 1972. "Some Leading Concepts of Phenomenology". In M. Natanson (ed.), *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, pp. 99-117. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Schütz, A., 1976. "Making Music Together". In A. Brodersen (ed.), *Collected Papers II: Studies in Social Theory*, pp. 159-178. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Schweikard, D.P., Schmid, H.B., 2021 (Fall). "Collective Intentionality". In E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University, Metaphysics Research Lab.

- Searle, J.R., 1964. "How to Derive 'Ought' from 'Is'". *Philosophical Review* 73 (1): pp. 43-58.
- Searle, J.R., 1969. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. New ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J.R., [1969] 2007. "Regole regolative vs. regole costitutive". In G. Lorini, L. Passerini Glazel (a cura di), *Filosofie della norma*, pp. 93-97. Torino: Giappichelli.
- Searle, J.R., 1983. "Intentionality". *Tijdschrift Voor Filosofie* 49 (3): pp. 530-531.
- Searle, J.R., 1990. "Collective Intentions and Actions". In P.R. Cohen, M. Pollock, J. Morgan (eds.), *Intentions in Communication*, pp. 401-415. Cambridge, MA: A Bradford Book.
- Searle, J.R., 1996. *The Construction of Social Reality*. London: Penguin.
- Searle, J.R., 2007. "Social Ontology and the Philosophy of Science". In E. Margolis, S. Laurence (eds.), *Creations of the Mind: Theories of Artifacts and Their Representation*, pp. 3-17. Oxford: Oxford University Press.
- Searle, J.R., 2010. *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press.
- Searle, J.R., 2021. "How to Derive 'Ought' from 'Is' Revisited". In P. Di Lucia, E. Fittipaldi (eds.), *Revisiting Searle on Deriving "Ought" from "Is"*, pp. 3-16. Cham: Springer International Publishing.
- Sellars, W., 1963. "Abstract Entities". *Review of Metaphysics* 16: pp. 627-671.
- Shoemaker, S., 1979. "Identity, Properties, and Causality". *Midwest Studies in Philosophy* 4 (1): pp. 321-342.
- Shoemaker, S., 1997. "Self and Substance". *Philosophical Perspectives* 11: pp. 283-304.
- Shoemaker, S., 2008. "Persons, Animals, and Identity". *Synthese* 162 (3): pp. 313-324.
- Siewert, C., 2022 (Summer). "Consciousness and Intentionality". In E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University, Metaphysics Research Lab.
- Simons, P., 1992. "The Formalization of Husserl's Theory of Wholes and Parts". In P. Simons (ed.), *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski: Selected Essays*, pp. 71-116. Dordrecht: Springer Netherlands (Nijhoff International Philosophy Series).
- Smiley, M., 2017 (Summer). "Collective Responsibility". In E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University, Metaphysics Research Lab.
- Spiegelberg, H., [1935] 2007. "Statuizioni costitutive". In G. Lorini, L. Passerini Glazel (a cura di), *Filosofie della norma*, pp. 91-92. Torino: Giappichelli.
- Spinicci, P., 2008. *Simile alle ombre e al sogno. La filosofia dell'immagine*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Stein, E., [1917] 2016. *Zum Problem der Einfühlung*. Halle: M. Niemeyer. Traduzione italiana: E. Costantini, E.S. Costantini (a cura di), *Il problema dell'empatia*. Roma: Studium.
- Stein, E., [1922] 1996. *Psicologia e scienze dello Spirito. Contributi per una fondazione filosofica*. Roma: Città Nuova.

- Stein, E., [1925] 1993. *Eine Untersuchung über den Staat. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Tübingen: M. Niemeyer, 1970. Traduzione italiana: A. Ales Bello (a cura di), *Una ricerca sullo Stato*. Roma: Città Nuova.
- Stein, E., [1932] 2000. *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*. Traduzione italiana: M. D'Ambra (a cura di), *La struttura della persona umana*. Roma: Città Nuova.
- Sverdlik, S., 1987. "Collective Responsibility". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 51 (1): pp. 61-76.
- Szanto, T., 2016. "Husserl on Collective Intentionality". In A. Salice, H.B. Schmid (eds.), *The Phenomenological Approach to Social Reality: History, Concepts, Problems. Studies in the Philosophy of Sociality*, pp. 145-172. Cham: Springer International Publishing.
- Szanto, T., Moran, D., 2015. "Introduction: Empathy and Collective Intentionality. The Social Philosophy of Edith Stein". *Human Studies* 38 (4): pp. 445-461.
- Terravecchia, G.P., 2012. *Il legame sociale. Una teoria realista*. Napoli: Orthotes.
- Thomasson, A.L., 2010. *Ordinary Objects*. Repr. ed. Oxford - New York: Oxford University Press USA.
- Thomasson, A.L., 2019. "The Ontology of Social Groups". *Synthese* 196 (12): pp. 4829-4845.
- Tollefsen, D.P., 2002. "Collective Intentionality and the Social Sciences". *Philosophy of the Social Sciences* 32 (1): pp. 25-50.
- Tollefsen, D.P., 2005. "Let's Pretend!: Children and Joint Action". *Philosophy of the Social Sciences* 35 (1): pp. 75-97.
- Tomasello, M., 2014. *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tomasello, M., Dweck, C., Silk, J., Skyrms, B., Spelke, E., 2009. *Why We Cooperate*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Tomasello, M., Moll, H., 2010. "The Gap Is Social: Human Shared Intentionality and Culture". In P.M. Kappeler, J. Silk (eds.), *Mind the Gap: Tracing the Origins of Human Universals*, pp. 331-349. Berlin - Heidelberg: Springer.
- Tomassini, R., 1968. "Il paragrafo 64 di Idee II". *Aut Aut* 105-106: pp. 183-191.
- Tönnies, F., 2014. *Comunità e società*. A cura di M. Ricciardi, trad. di G. Giordano. Roma - Bari: Laterza.
- Tuomela, R., 1989. "Collective Action, Supervenience, and Constitution". *Synthese* 80 (2): pp. 243-266.
- Tuomela, R., 1991. "We Will Do It: An Analysis of Group-Intentions". *Philosophy and Phenomenological Research* 51 (2): pp. 249-277.
- Tuomela, R., 1995. *The Importance of Us: A Philosophical Study of Basic Social Notions*. Redwood: Stanford University Press.
- Tuomela, R., 2004. "The We-Mode and the I-Mode". In F. Schmitt (ed.), *Socializing Metaphysics: The Nature of Social Reality*, pp. 93-127. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Tuomela, R., 2005. "We-Intentions Revisited". *Philosophical Studies* 125 (3): pp. 327-369.

- Tuomela, R., 2010. *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*. Oxford: Oxford University Press USA.
- Tuomela, R., 2013. *Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents*. New York: Oxford University Press USA.
- Tuomela, R., Miller, K., 1988. "We-Intentions". *Philosophical Studies* 53 (3): pp. 367-389.
- Valore, P., 2008. *L'inventario del mondo. Guida allo studio dell'ontologia*. Torino: UTET Università.
- Varela, F.J., Rosch, E., Thompson, E., 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Varzi, A.C., 1996. "Parts, Wholes, and Part-Whole Relations: The Prospects of Mereotopology". *Data & Knowledge Engineering* 20 (3): pp. 259-286.
- Varzi, A.C., 2000. "Mereological Commitments". *Dialectica* 54 (4): pp. 283-305.
- Varzi, A.C., 2001. *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*. Roma: Carocci.
- Varzi, A.C., 2002. "Ontologia e metafisica". In N. Vassallo, F. D'Agostini (a cura di), *Storia della filosofia analitica*, pp. 81-117. Torino: Einaudi.
- Varzi, A.C., 2005a. *Ontologia*. Roma - Bari: Laterza.
- Varzi, A.C., 2005b. "Teoria e pratica dei confini". *Sistemi intelligenti* 17 (3): pp. 399-418.
- Varzi, A.C., 2008. "The Extensionality of Parthood and Composition". *Philosophical Quarterly* 58 (230): pp. 108-133.
- Varzi, A.C., 2011. "On Doing Ontology Without Metaphysics". *Philosophical Perspectives* 25 (1): pp. 407-423.
- Varzi, A.C., 2017. "On Being Ultimately Composed of Atoms". *Philosophical Studies* 174 (11): pp. 2891-2900.
- Varzi, A.C., 2019 (Spring). "Mereology". In E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University, Metaphysics Research Lab.
- Warneken, F., Chen, F., Tomasello, M., 2006. "Cooperative Activities in Young Children and Chimpanzees". *Child Development* 77 (3): pp. 640-663.
- Warneken, F., Gräfenhain, M., Tomasello, M., 2012. "Collaborative Partner or Social Tool? New Evidence for Young Children's Understanding of Joint Intentions in Collaborative Activities". *Developmental Science* 15 (1): pp. 54-61.
- Warneken, F., Tomasello, M., 2007. "Helping and Cooperation at 14 Months of Age". *Infancy* 11 (3): pp. 271-294.
- Watzlawick, P., Beavin, J.H., Jackson, D.D., 1971. *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*. Roma: Astrolabio Ubaldini.
- Wetzel, L., 2008. *Types and Tokens: An Essay on Universals*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Wetzel, L., 2018 (Fall). "Types and Tokens". In E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University, Metaphysics Research Lab.
- Wiggins, D., [1968] 2018. "Sul trovarsi nello stesso luogo allo stesso tempo". In A.C. Varzi (a cura di), *Metafisica. Classici contemporanei*, pp. 88-94. Roma - Bari: Laterza.

- Williams, D.C., [1952-1953] 2018. "L'alfabeto dell'essere". In A.C. Varzi (a cura di), *Metafisica. Classici contemporanei*, pp. 340-356. Roma - Bari: Laterza.
- Wilson, J., 2015. "Metaphysical Emergence: Weak and Strong". In T. Bigaj, C. Wuthrich (eds.), *Metaphysics in Contemporary Physics*, pp. 251-306. Oxford: Oxford University Press.
- Wong, H.Y., 2006. "Emergents from Fusion". *Philosophy of Science* 73 (3): pp. 345-367.
- Wong, H.Y., 2010. "The Secret Lives of Emergents". In A. Corradini, T. O'Connor (eds.), *Emergence in Science and Philosophy*, pp. 5-22. New York - London: Routledge.
- Yablo, S., 2002. "Abstract Objects: A Case Study". *Nous* 36 (1, Suppl.): pp. 220-240.
- Zahavi, D., 2001. "Beyond Empathy: Phenomenological Approaches to Intersubjectivity". *Journal of Consciousness Studies* 8 (5-7): pp. 151-167.
- Zahavi, D., 2014. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.
- Zahavi, D., 2015. "Self and Other: From Pure Ego to Co-Constituted We". *Continental Philosophy Review* 48 (2): pp. 143-160.
- Zahavi, D., 2018. "Collective Intentionality and Plural Pre-Reflective Self-Awareness: Collective Intentionality and Plural Pre-Reflective Self-Awareness". *Journal of Social Philosophy* 49 (1): pp. 61-75.
- Zahavi, D., 2021. "We in Me or Me in We? Collective Intentionality and Selfhood". *Journal of Social Ontology* 7 (1): pp. 1-20.
- Zelaniec, W., 2003. "Sull'idea stessa di regola costitutiva". In P. Di Lucia (a cura di), *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, pp. 155-179. Macerata: Quodlibet.
- Zelaniec, W., 2007. "Regola costitutiva". In L. Passerini Glazel (a cura di), *Ricerche di Filosofia del Diritto*, pp. 36-47. Torino: Giappichelli.
- Zhok, A., 2011. *Emergentismo. Le proprietà emergenti della materia e lo spazio ontologico della coscienza nella riflessione contemporanea*. Pisa: ETS.
- Znamierowski, C., [1923] 2007. "Norme costruttive vs norme imperative". In G. Lorini, L. Passerini Glazel (a cura di), *Filosofie della norma*, pp. 87-89. Torino: Giappichelli.

INDICE DEI NOMI

- Andina, T. 75, 129, 216, 219, 245
Arrow, K.J. 12
Austin, J.L. 91
- Baker, L.R. 12, 15, 24, 35, 38, 75, 118
Bauman, Z. 109
Beavin, J.H. 118
Berger, P.L. 151
Bianchin, M. 93
Black, M. 24
Bobbio, N. 14, 211
Bottani, A.C. 18
Bozzi, P. 15
Bratman, M.E. 210, 211, 213
Butterfill, S. 214
- Calosi, C. 15, 27
Caminada, E. 16, 143, 144, 231
Carrara, M. 19, 23, 24, 27, 37, 53
Caruso, S. 192
Chalmers, D.J. 35
Chen, F. 93, 190, 271
Clapp, L. 35
Cohen, P.R. 91
Conni, C. 12, 14, 15, 18, 24, 27, 28, 29, 35, 37, 87, 105, 109, 192
Conte, A.G. 17, 76, 77, 85, 86, 91, 164
Costa, V. 14, 15, 16, 28
Crawford, N.C. 216, 217
Curtis, B. 24
- Damasio, A.R. 126, 270
Davies, R. 18
De Florio, C. 19, 23, 24, 27, 37, 53
De Monticelli, R. 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 24, 25, 27, 28, 29, 33, 37, 45, 54, 56, 60, 105, 109, 114, 124, 125, 192, 194, 220, 222, 259
- De Vecchi, F. 15, 16, 17, 19, 24, 25, 56, 75, 76, 79, 86, 91, 96, 114, 118, 124, 129, 144, 157, 192, 213, 221, 228
Derrida, J. 109, 138, 161
Descartes, R. 21
di Feo, M. 12, 24, 27, 33, 35, 37, 40, 71, 252
Di Francesco, M. 24
Di Lucia, P. 17, 19, 24, 76, 82, 85, 86, 90, 91, 128
Domenicucci, J. 219
Downie, R.S. 216, 219
Dunham, Y. 214
Dweck, C. 91, 93, 190, 271
- Emory, J. 214
Epstein, B. 12, 75, 219
- Feinberg, J. 216, 218
Ferraris, M. 75, 138
Findlay, H.R. 35
Fittipaldi, E. 85
Francescotti, R.M. 35
Franzini, E. 14
- Gaddo, I. 109
Gallagher, S. 126
Gallese, V. 126
Galluzzo, G. 19, 23, 27, 53
Gilbert, M. 75, 91, 129, 140, 211, 213
Gillett, C. 35
Goldstein, L.J. 12
Gräfenhain, M. 93, 190, 271
Grice, P. 97
- Haan de, N. 216
Hartmann, N. 14, 45, 93, 108, 114, 193, 280
Hildebrand von, D. 14, 114

- Hindriks, F. 91, 210, 216, 220, 221
Hobbes, T. 190
Hume, D. 116
Humphreys, P. 35
- Ingarden, R. 14, 216
Inwagen van, P. 24
- Jackson, D.D. 118
Jaspers, K. 216, 218, 269
Johnson, M. 126
- Kelsen, H. 76
Kim, J. 35
Kobow, B. 151
- Lando, G. 19, 23, 24, 27, 37, 53
Lecaldano, E. 24
León, F. 91
Lewis, D. 24
Lewis, H.D. 216, 219
List, C. 213
Lorini, G. 85
Lowe, E.J. 24, 27
Luckmann, T. 151
Ludwig, K. 213
Lukes, S. 12
- Marraffa, M. 24
Maturana, H.R. 42
McGary, H. 218
Meini, C. 24
Meinong, A. 21
Mellor, D.H. 27
Merleau-Ponty, M. 14, 28
Miller, K. 91
Millikan, R.G. 271
Miyazono, K. 208, 270, 271
Moll, H. 91
Monod, J. 41
Moody-Adams, M. 218
Moore, D. 35
Moore, G.E. 27
Moran, D. 91
Morato, V. 19, 23, 24, 27, 37, 53
Morgan, J. 91
Mulligan, K. 19, 76, 86, 91, 192
- Nietzsche, F. 109
Noonan, H. 24
- O'Connor, T. 35
Olivetti, A. 184, 185
Olson, E.T. 24
Overgaard, S. 91
- Pacherie, E. 91, 271
Paci, E. 15
Pansera, M.T. 57
Passerini Glazel, L. 24, 76, 85, 87
Petersson, B. 91, 208, 211, 214
Pettit, P. 91, 213, 216
Pfänder, A. 14
Piana, G. 14, 27, 32, 37
Plessner, H. 57, 126
Pollack, M.E. 91
- Quine, W.V.O. 21, 27
Quinton, A. 75
- Rakoczy, H. 190
Reiff, M.R. 216
Reinach, A. 14, 19, 76, 77, 78, 79, 84,
86, 91, 93, 128, 228
Rosch, E. 126
Roth, A.S. 213
Rousseau, J.J. 80
Rovatti, P.A. 15
Roversi, C. 85
Russell, B. 53
Ryle, G. 27
- Sacco, R. 90
Salice, A. 75, 76, 91, 114, 208, 213,
270, 271
Santambrogio, A. 109
Scheler, M. 14, 16, 17, 33, 45, 57, 70,
81, 93, 114, 126, 129, 135, 144, 147,
157, 186, 192, 194, 222, 223, 235,
270, 280
Schloßberger, M. 91
Schmid, H.B. 75, 91, 151, 211, 213
Schmidt, M.F.H. 190, 214
Schmitz, M. 151
Schütz, A. 14, 16, 17, 118, 125, 134,
135, 138, 139, 148, 151, 158, 159,
188, 206, 213, 235, 262
Schweikard, D.P. 91, 211
Searle, J.R. 75, 85, 86, 91, 130, 150,
151, 190
Sellars, W. 24

- Shoemaker, S. 24
Siewert, C. 91
Silk, J. 91, 93, 190, 271
Skyrms, B. 91, 93, 190, 271
Simons, P. 27, 37
Smiley, M. 216
Spelke, E. 91, 93, 190, 271
Spiegelberg, H. 85
Spinicci, P. 14, 28
Stein, E. 14, 16, 17, 57, 93, 126, 157,
220, 222, 228
Sverdlik, S. 216, 217
Szanto, T. 91
- Terravecchia, G.P. 85, 189, 190, 191
Thomasson, A.L. 15, 205
Thompson, E. 126
Tollefsen, D.P. 91, 214
Tomasello, M. 91, 93, 190, 214, 271
Tomassini, R. 15
Tönnies, F. 134
Tortarolo, E. 109
- Tossut, S. 75, 213
Tuomela, R. 91, 211, 213
- Valore, P. 23, 24, 27
Varela, F.J. 42, 126
Varzi, A.C. 23, 24, 27
- Warneken, F. 93, 190, 271
Watzlawick, P. 118
Wetzel, L. 24
Wiggins, D. 24
Williams, D.C. 53
Wilson, J. 35
Wong, H.Y. 35
- Yablo, S. 24
- Zahavi, D. 16, 17, 91, 126, 157
Zelaniec, W. 85
Zhok, A. 35
Znamierowski, C. 85

NOMOLOGICA

*Collana di studi e testi
fondata da Amedeo Giovanni Conte e Paolo Di Lucia*

1. Paolo Di Lucia (ed.), *Assiomatizza del normativo. Filosofia critica del diritto in Luigi Ferrajoli*, 2011
2. Edoardo Fittipaldi, *Psicologia giuridica e realismo: Leon Petrażycki*, 2012
3. Wojciech Żelaniec, *Create to Rule. Studies on Constitutive Rules*, 2013
4. Stefano Colloca (ed.), *The Value of Truth / The Truth of Value. Proceedings of the International Seminar Nomologics 1*, 2013
5. Stefano Colloca - Paolo Di Lucia (eds.), *L'impossibilità normativa. Atti del Seminario internazionale Nomologics 2*, 2015
6. Amedeo Giovanni Conte, *Adelaster. Il nome del vero*, 2016
7. Paolo Di Lucia - Riccardo Mazzola (eds.), *Vindicta. Studi e testi sulla giustizia vendicativa*, 2019
8. Lorenzo Passerini Glazel, *Le realtà della norma, le norme come realtà. Saggio di filosofia del diritto*, 2020
9. Amedeo Giovanni Conte, *Lezioni di deontica. Dagli appunti di Marco Q. Silvi (1996-1997), a cura di Marco Q. Silvi*, 2021
10. Edoardo Fittipaldi, *Norma. Una proposta di concettualizzazione per la sociologia del diritto e le altre scienze sociali*, 2022
11. Marco di Feo, *Nessuno escluso. Ontologia dell'integrazione e fenomenologia dei processi di integrazione sociale*, 2022

PARERGA NOMOLOGICA

*Collana di studi e testi
fondata da Amedeo Giovanni Conte e Paolo Di Lucia*

1. Alessandro Olivari, *Santi Romano ontologo del diritto*, 2016
2. Giuseppe Lorini, *Anankastico in deontica*, 2017

Altri titoli dal catalogo LED:

- U. Scarpelli - P. Di Lucia (eds.), *Il linguaggio del diritto*
J. Visconti (ed.), *Lingua e diritto. Livelli di analisi*
P.L.M. Lucatuorto, *Teorie e modelli del diritto per il ragionamento giuridico automatico*
M. Prada, *Annotazioni di sintassi generativa. Introduzione alla teoria dei principi e dei parametri*
P. Donatelli - E. Lecaldano (eds.), *Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni*
C. Bagnoli, *Il dilemma morale e i limiti della teoria etica*
F. Allegri, *Obbligo morale. Breve introduzione alle teorie etiche della condotta*
A. Massaro, *Alle origini dei diritti degli animali. Il dibattito sull'etica animale nella cultura inglese del XVIII secolo*

Il catalogo aggiornato di LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto è consultabile all'indirizzo web <https://www.lededizioni.com>, dove si possono trovare anche informazioni dettagliate sui volumi sopra citati: di tutti si può consultare il sommario, di alcuni vengono proposte diverse pagine in lettura, di altri è disponibile il testo integrale. Tutti i volumi possono essere ordinati online.