

UNIVERSITA' VITA-SALUTE SAN RAFFAELE

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

Curriculum in Discipline Filosofiche

Nessuno Escluso.
Ontologia dell'integrazione e
fenomenologia dei processi di
integrazione sociale.

Tutore: Prof. Francesca De Vecchi

Co-Tutore: Prof. Roberta De Monticelli

Tesi di DOTTORATO DI RICERCA di Marco di Feo

matr. 012446

Ciclo di Dottorato XXXIII

SSD M-FIL/01

Anno Accademico 2019 /2020

A handwritten signature in blue ink, reading "Francesca De Vecchi". The signature is written in a cursive style with a large initial 'F'.

Dedicato a mio padre *Domenico*, che ci ha lasciati qualche mese fa dopo una lunga battaglia contro il COVID. Con il suo esempio e la sua generosa disponibilità 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 un sentimento traboccante di gratitudine.

Ringraziamenti

Alla fine di un lungo percorso sono sempre molte le 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 Prof. *Francesca De Vecchi* e la Prof. *Roberta De Monticelli*: il vostro lavoro di ricerca è stato per me una fonte molto importante di ispirazione; il vostro sostegno lungo questi tre anni di dottorato è stato molto prezioso per portare fino in fondo il percorso; i vostri suggerimenti infine mi hanno aiutato a migliorare in modo significativo questo elaborato finale.

Ringrazio anche docenti e dottorandi dell'*Università Vita e Salute San Raffaele*, che in vario modo hanno arricchito la mia esperienza umana e accademica. In particolare ci tengo a ringraziare *Vincenzo Costa*, *Francesca Forlè*, *Sarah Songhorian*, *Nicole Miglio* e *Bianca Bellini*, con cui ho il piacere di condividere le attività del *Centro di Ricerca Persona*. Ringrazio inoltre il Preside della Facoltà di Filosofia, Prof. *Roberto Mordacci*, il Coordinatore del Corso di dottorato di ricerca in Filosofia, Prof. *Massimo Reichlin*, e la Prof. *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 indefettibili.

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 i miei più stretti compagni/e di viaggio, mio fratello *Nicola*, *Stefano F.*, *Andrea M.*, *Fiorpaolo B.*, *Adriano F.*, *Valeria C.*, *Michela B.*, *Ilenia Z.*, *Marjory de O.*: con voi ho il privilegio di assaporare ogni giorno un'autentica dimensione comunitaria in cui ciò che conta è prima di tutto il Bene.

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 tesi.

Infine un ringraziamento particolare a *Stefano Frisoli* e *Federico Claire*: le nostre lunghe conversazioni filosofiche animate dal profondo legame che ci unisce sono sempre una fonte straordinaria di ispirazione.

Abstract

Questa ricerca indaga il fenomeno dell'integrazione dal punto di vista ontologico.

L'autore cerca di individuare la legalità essenziale di questo processo, al di là delle sue differenze materiali, sociali, culturali, etc. L'investigazione prova a svelare, cioè, le condizioni in base alle quali il soggetto (individuale e collettivo) possa *diventare parte di un intero*, trovando in esso condizioni ontologiche di *appartenenza* che gli consentano di svolgere un ruolo significativo nelle sue *dinamiche costituenti*. L'autore mostra come un'integrazione compiuta si realizzi solo se la parte integrata ottiene dalla sua nuova condizione di appartenenza la possibilità di *partecipare* alla vita dell'intero, tanto in termini fondazionali, *diventando parte costituente della sua esistenza*, sia in termini di individuazione, *diventando parte significativa della sua identità*. L'intera ricerca si fonda pertanto su un'ontologia dell'intero e delle parti, che l'autore sviluppa a partire dalla nozione husserliana di *Fundierung*. Quest'ultima, ponendo al centro dell'ontologia i rapporti di fondazione unitaria tra le parti, richiede lo sviluppo di una *nuova ontologia fondazionale* (olologia).

A questo tema è dedicata la prima parte della ricerca.

La verifica dei principi e delle categorie dell'ontologia fondazionale in rapporto alla realtà del mondo sociale svela l'esistenza di particolari forme di vita congiunta, che possono essere considerate *veri e propri interi sociali di seconda specie* (famiglie, clan, organizzazioni socio-professionali, Stati, etc.). Quest'ultimi dipendono da processi di *costituzione* che modificano lo *status ontologico di indipendenza* dei soggetti-persona (*non-indipendenza relativa*) e, di conseguenza, la modalità del loro *posizionamento intenzionale nel mondo* (intenzionalità collettiva). Emerge allora un tipo di vincolo sociale (*vincolo fondazionale*) da cui dipende non solo l'unità delle diverse forme di vita collettiva, ma anche la legalità dei loro processi di integrazione. Essendovi inoltre un rapporto intrinseco tra la qualità dei soggetti collettivi e la qualità della vita umana, l'*onto-metafisica* dei rapporti socio-fondazionali non può trascurare il loro carattere qualitativo. Essa approda pertanto a un'assiologia dei vincoli sociali che cerca nella *legalità essenziale dell'essere-persona* il suo fondamento.

A questi temi è dedicata la seconda parte.

Infine, nella terza parte, l'autore indaga la *stratificazione del mondo sociale*, in base ai suoi diversi tipi di rapporti fondazionali (affettivi, sentimentali, sociali, professionali, assiologici, istituzionali). Ciò consente di tracciare il modello *ideal-tipico* di una integrazione compiuta, in cui possano concretizzarsi forme autentiche e diversificate di appartenenza e di partecipazione. Attraverso forme plurali e non coercitive di integrazione, diventa possibile contrastare fenomeni di vulnerabilità sociale (*solitudine, isolamento, clandestinità*), in cui si creano le condizioni per una

violazione dei diritti fondamentali della persona. Attraverso la pluralità dei rapporti sociali di non-indipendenza il soggetto o il gruppo ottengono inoltre maggiori possibilità di personalizzare il loro percorso di vita e di far fiorire in esso la propria *haecceitas*. L'ontologia qualitativa rimanda perciò ogni forma di integrazione e, più in generale, ogni contesto sociale (comunitario, sociale, istituzionale), al confronto con ciò che la legalità ontologico-assiologica dell'essere personale esige. Dal punto di vista della politica democratica e internazionale l'integrazione si rivela pertanto una *prassi fondamentale*, un compito inesauribile e sempre aperto attraverso il quale popolazioni, Stati e Confederazioni possono determinare la loro identità. L'integrazione sociale si ripositiona nell'agenda politica come una priorità e come un'opportunità sempre nuova di rinnovamento, nell'orizzonte della giustizia.

Indice

Introduzione	4
CAP.1: Posizionamento della ricerca nel dibattito filosofico contemporaneo	4
1.1 Premessa	4
1.2 Ontologia	6
1.2.1 Convenzionalismo, inflazionismo e realismo ontologico	6
1.2.2 Ontologia fenomenologica tra convezionalismo e realismo	8
1.3 Mereologia e ologia	10
1.3.1 Neutralità formale e ricchezza ontologica	10
1.3.2 Parte mereologica, parte propria e parte costituente	12
1.3.3 “Porzione di realtà”: minimalismo fiscalista e complessione ontologica	14
1.4 Ontologia sociale	16
1.4.1 Convenzionalismo, minimalismo, individualismo e realismo sociale ..	16
1.4.2 Intenzionalità collettiva	19
1.4.3 Agency collettiva	26
1.4.4 Responsabilità collettiva	27
1.4.5 Libertà collettiva	31
1.5 Metodo di ricerca	32
Prima parte	38
CAP. 2: Ontologia fondazionale dell’intero e delle parti	38
2.1 Modello ontologico di riferimento	38
2.2 Ontologia fondazionale	43
2.3 Emergenza ontologica	47
2.4 L’integrazione sociale dal punto di vista ontologico	50
2.5 Aggregati e interi sociali	52
2.5.1 Aggregati sociali e insiemi	53
2.5.2 Normatività sociale costitutiva e costituente	57
2.5.3 Interi sociali intersoggettivi e interi sociali collettivi	61
2.6 Rapporti di fondazione ontologica	66
2.6.1 Rapporti di fondazione ontologica e rapporti di collegamento	66
2.6.2 Teoria della costituzione degli interi di seconda specie: endogenesi-esogenesi	76
2.6.3 Fondazione ontologica bilaterale e unilaterale	80
2.6.4 Fondazione ontologico-esistenziale e fondazione ontologico-identitaria	82
2.6.5 Fondazione ontologica unitaria e stratificata	88

2.6.6	<i>Trama dei momenti di unità di un intero</i>	92
2.6.7	<i>Fondazione ontologica sincronica, diacronica e delocalizzata</i>	94
2.7	Tipologie essenziali di parti	99
2.8	Strutture sociali emergenti	105
2.8.1	<i>Genesi fondazionale di una struttura emergente</i>	107
2.8.2	<i>Interi emergenti in senso debole e in senso forte</i>	111
2.8.3	<i>Genesi fondazionale di strutture sociali emergenti in senso debole e in senso forte</i>	113
2.9	Caratterizzazioni ontologiche degli interi di seconda specie	116
2.10	Ontologia dell'integrazione sociale	125
2.10.1	<i>Tipi di legalità che governano l'integrazione sociale</i>	128
2.10.2	<i>Stratificazione dei processi di integrazione</i>	131
2.11	Conclusioni	133
	Seconda parte	135
	CAP.3: Ontologia, fenomenologia e metafisica dei vincoli sociali ..	135
3.1	Premessa	135
3.2	Il senso comune	138
3.2.1	<i>Al di là del senso comune. La riscoperta dei vincoli ontologici</i>	140
3.3	Ontologia dei vincoli intenzionali	144
3.3.1	<i>Vincoli fisici vs vincoli intenzionali</i>	144
3.3.2	<i>L'obiezione fondamentale: intenzionale non è ontologico</i>	147
3.3.3	<i>Dati di fatto intenzionali</i>	150
3.3.4	<i>Vincolo orizzontale non-fondazionale vs vincolo orizzontale fondazionale</i>	152
3.3.5	<i>Endogenesi normativa costituente e endogenesi normativa costitutiva</i>	159
3.3.6	<i>Istituzionalizzazione dinamica e istituzionalizzazione statica</i>	161
3.3.7	<i>Parti sociali costituenti e processi di costituzione</i>	163
3.3.8	<i>Fenomenologia strutturale e genetica dei vincoli sociali</i>	166
3.4	Fenomenologia del normativo	180
3.4.1	<i>Normatività a-priori e normatività positiva</i>	180
3.4.2	<i>Obblighi, limitazioni e divieti interpersonali</i>	187
3.4.3	<i>Obblighi, limitazioni e divieti sociali e istituzionali</i>	192
3.5	Metafisica dei vincoli sociali	205
3.5.1	<i>Elementi essenziali di una struttura vincolata</i>	205
3.5.2	<i>Elementi essenziali di un vincolo sociale</i>	206
3.5.3	<i>Momenti essenziali nella genesi di una struttura vincolata</i>	208
3.5.3.1	<i>Leggi essenziali di vincolabilità</i>	208

3.5.3.2	<i>I momenti essenziali della genesi di un vincolo fondazionale negli interi sociali di seconda specie</i>	210
3.5.4	<i>Conclusioni</i>	212
3.6	Responsabilità sociale	213
3.6.1	<i>Il nesso essenziale tra rapporto di non-indipendenza e responsabilità</i>	213
3.6.2	<i>Responsabilità collettiva delle parti costituenti</i>	214
3.6.1	<i>Responsabilità sociale diretta delle parti costituenti</i>	215
3.6.2	<i>Stratificazione della responsabilità sociale diretta</i>	217
3.7	Onto-metafisica qualitativa dei vincoli sociali	222
3.7.1	<i>Il soggetto personale dell'integrazione sociale</i>	223
3.7.2	<i>Vincoli sociali a dimensione di persona</i>	230
Terza parte		234
Cap. 4: Onto-fenomenologia qualitativa dei processi di integrazione sociale		234
4.1	Premessa	234
4.2	Ontologia qualitativa dell'integrazione sociale: la qualità ontologica dei costrutti sociali e la centralità universale della persona umana	235
4.3	Ontologia sociale della partecipazione e dell'appartenenza	238
4.3.1	<i>Status di appartenenza e identità sociale</i>	244
4.3.2	<i>La partecipazione come intenzionalità e agency collettiva</i>	247
4.4	Fenomenologia delle stratificazioni sociali e dell'integrazione	250
4.4.1	<i>Stratificazione primaria dei contesti interazionali</i>	250
4.4.2	<i>Stratificazioni secondarie degli interi sociali di seconda specie</i>	255
4.5	Fenomenologia ideal-tipica di un processo di integrazione sociale qualitativamente compiuto	268
4.6	Il lato oscuro dell'integrazione: coercizione, alienazione e radicalizzazione sociale	272
4.7	Gradi di spersonalizzazione nella progressiva violazione della dignità umana	277
4.8	Il "fallimento" dell'integrazione: isolamento e solitudine sociale	278
4.9	Il nesso ontologico tra integrazione e vulnerabilità sociale	282
4.10	Integrazione e legittimità del dissenso sociale	285
4.11	L'integrazione sociale come diritto fondamentale della persona ..	287
4.12	Le politiche di integrazione: ciò che si deve fare in relazione a ciò che deve essere	289
4.13	La Dichiarazione universale dei diritti umani: un passo oltre le Costituzioni democratiche nell'orizzonte assiologico della persona	295
4.14	Conclusioni	298

Introduzione

“Noi siamo riusciti a comprendere, [...] come il filosofare umano e i suoi risultati non abbia 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”.¹

CAP.1: Posizionamento della ricerca nel dibattito filosofico contemporaneo

1.1 Premessa

Attualmente 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 sociale, 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 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 lavori di ricerca 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, l’integrazione viene analizzata nella cornice inedita di una *ologia sociale di matrice fenomenologica*. Questa particolare impostazione metodologica prova a rispondere all’invito che Husserl lancia in modo sistematico

¹ Husserl, E. (1936/2015), p. 46.

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 pertinenza.² Lo scopo è sgomberare il campo della ricerca da una serie di impedimenti che non consentono di approdare a contenuti teorici rigorosamente fondati. In particolare, *epochè*, *riduzione fenomenologica* e *intuizione eidetica* dovrebbero consentire di svincolarsi da apparati concettuali presupposti, ma non adeguatamente indagati. Quest'ultimi, essendo espressione di ciò che Husserl (1913-1928a, 1936) definisce come "atteggiamento naturale", si accontentano di descrizioni fattuali del contingente in essere (storicismo), oppure naufragano in forme di riduzionismo materialistico (fiscalismo) o soggettivistico (psicologismo) che non colgono le dimensioni fondamentali dell'esperienza umana.³ È doveroso sottolineare questo aspetto in via preliminare, perché altrimenti un'analisi che prova a investigare l'integrazione sociale senza conferire un posto primario alla dimensione psicologica delle persone coinvolte rischia 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 normative.⁴

La presente ricerca costituisce pertanto un *unicum* nel dibattito attuale per almeno tre ragioni: (i) per l'ampiezza dell'investigazione, che prova ad abbracciare il fenomeno dell'integrazione sociale in tutta la complessità delle sue stratificazioni; (ii) per la prospettiva prevalentemente ontologica; (iii) per il metodo di ricerca utilizzato, che prova ad applicare la strumentazione concettuale fenomenologica in chiave sperimentale.⁵ Occorre tuttavia precisare in via preliminare come questa ricerca originale si posizioni nel dibattito filosofico contemporaneo.

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

³³ Sulla critica husserliana allo psicologismo, Cfr. Husserl, E. (1900-1901a/2005), pp. 69-200. (1913-1928a/2002), pp. 61-73; 142-156. Per una critica al riduzionismo e all'eliminativismo ontologico si veda in tempi più recenti l'approccio non riduzionista di Baker, L.R. (2008, 2015, 2019); De Monticelli, R. & Conni, C. (2008). Inoltre, per una critica al riduzionismo sociale di tipo individualistico, Cfr. Epstein, B (2009).

⁴ 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 quali dinamismi della realtà sociale alimentino o meno queste diverse dimensioni del sentire.

⁵ Sul concetto di fenomenologia sperimentale, Cfr. De Monticelli, R. & Conni, C. (2008), De Monticelli, R. (2018), pp. 129-154.

1.2 Ontologia

1.2.1 **Convenzionalismo, inflazionismo e realismo ontologico**

In termini molto generali, lo scopo dell'ontologia è determinare che cosa esiste o, se preferiamo, stilare un inventario delle cose appartenenti alla dimensione dell'essere (realtà). Questo scopo è intrinsecamente correlato alla possibilità di riconoscere i confini tra gli enti, in modo da distinguerli l'uno dall'altro. Dove finisce qualcosa, comincia qualcosa d'altro. Questo compito solleva problemi che animano il dibattito filosofico fin dalle sue origini.⁶ Secondo Varzi (2005a, 2005b), l'ontologia corrisponde precisamente a una teoria dei confini. Nel dibattito recente si confrontano sul campo le seguenti proposte: (i) convenzionalista, (ii) inflazionista e (iii) realista.⁷

i) Secondo la prima proposta, i confini tra gli enti sono il frutto di una determinazione che non ha alcun vincolo di dipendenza rispetto al modo di essere delle cose (*de re*). La determinazione, in quanto decisione soggettiva (*de dicto*), può dipendere da diversi apparati categoriali che possono configurare diversi ordinamenti ontologici.⁸ Il risultato di questo soggettivismo riduce i confini tra gli enti e quindi gli enti stessi a un mero costrutto di matrice coscienziale e di stampo convenzionale.

ii) Per il secondo tipo di proposta, un confine delimita realmente un determinato ente, perché in un certo senso è la cosa stessa, con le sue caratteristiche, a legittimare una certa determinazione. Tuttavia, secondo l'inflazionista è possibile suddividere la realtà in moltissimi modi, utilizzando diversi criteri di confine. Pertanto, qualsiasi sia il tipo di classificazione ontologica che si decide di assumere, essa non può mai essere considerata l'unico e il solo catalogo possibile degli enti. Ci sono allora molte classificazioni ugualmente legittime e il confine di qualcosa viene determinato in seno ad una realtà che non ha di fatto una rigorosa normatività ontologica. Se per l'inflazionismo i processi convenzionali di attribuzione non hanno il potere di decidere a proprio piacimento la configurazione della realtà, tuttavia essi svolgono comunque un ruolo determinante nella scelta di quale inventario del mondo è meglio utilizzare. Al di là delle differenze tra i due orientamenti e al di là del fatto che si ammetta un sostrato materiale a sé stante (convenzionalismo moderato)⁹, o ci si spinga fino a

⁶ Cfr. Platone, *Fedro*.

⁷ Sulla natura delle convenzioni, Cfr. Lewis, D. (1969); Gilbert, M., (1989); Miller, S. (2001).

⁸ "Penso che il convenzionalista dovrebbe dire, e dovrebbe essere contento di dire, che ciò che viene indicato è in primo luogo 'mera materia', che appare, ovviamente, esattamente come il mondo appare, ma senza proprietà modali, condizioni di identità e tutto il resto. In uno slogan, si potrebbe dire che tale materia è pre-oggettuale" (Sidelle, A. 1989: 55, n. 11; citato in Rossi, M. & Tagliabue, J. 2009). Ancora: "Il mondo non ci viene dato naturalmente diviso in un elenco definito di cose discrete. Piuttosto, consiste di mera materia sparsa più o meno equamente e più o meno densamente nello spazio-tempo" (Jubien, M. 1993; citato in Rossi, M. & Tagliabue, J. 2009).

⁹ "Il ruolo delle convenzioni è quello di articolare (o "creare" o "costruire" – ma "articolare" mi sembra più appropriato) in oggetti il mondo privo di struttura e indipendente dalla mente, piuttosto che quello di selezionare tra un gran numero di oggetti pre-esistenti in attesa di essere denotati. Non abbiamo bisogno di convenzioni siffatte perché ci sono troppe cose nel mondo esterno cui possiamo riferirci, ma semmai perché ce ne sono troppo poche; anzi, a dire il vero, non ce n'è nessuna" (Sidelle, A. 1992).

una versione radicale di sapore idealistico (idealismo convenzionalista)¹⁰, la realtà appare in entrambi i casi come un costrutto della coscienza.

Di conseguenza, l'ontologia diventa la modalità attraverso la quale la coscienza ordina e/o categorizza il "circostante", indipendentemente da vincoli *in rebus*. In un convenzionalismo radicale questo "circostante" pare addirittura svanire, diventando il frutto di una matrice meramente mentale.

iii) Un'alternativa a questi due orientamenti la troviamo nella proposta realista, che riconosce l'esistenza di vincoli di realtà extra-coscienziali. Il realista prova a catalogare la totalità degli enti a partire dalla normatività intrinseca al loro modo d'essere. Si tratta di un approccio oggi meno popolare, in quanto associato nella modernità a una metafisica "violenta" che, asserendo una certa verità, renderebbe problematica la convivenza tra diversi modi di vedere la realtà. L'argomento di fondo che sembra proteggere ancora il realismo dalla sua bancarotta può sintetizzarsi nella constatazione che, in un modo o nell'altro, anche il convenzionalismo deve sempre fare i conti con il problema di una sorgente normativa originaria.¹¹ Secondo il realista la fonte normativa in cui si radica l'esperienza umana riconduce a uno strato di realtà pre-convenzionale, che ha le proprie leggi e che possiede una propria legalità ontologica. Se prendiamo ad esempio in considerazione la regione degli enti e delle entità sociali, l'intenzionalità collettiva, che rende possibili *attribuzioni di funzione* (Searle, 2007, 2010) efficaci e valide per tutta la collettività, non può essere considerata, per il realista, un mero costrutto convenzionale.¹² Essa può funzionare come tale e fondare un accordo intersoggettivamente fungente perché la sua logica di costituzione presuppone dati di realtà non negoziabili. Si pensi solo alle forme essenziali dell'interazione e della comunicazione umana, la cui legalità d'essere è ontologica e non convenzionale. Oppure, si pensi alla dimensione della fiducia come attitudine sociale primitiva, la cui origine e matrice esperienziale sono certamente antecedenti alle forme convenzionali dell'interazione sociale. Ogni possibile attribuzione di funzione presuppone precisamente in modo imprescindibile le modalità comunicative proprie dell'essere umano e la sua capacità di riporre fiducia

¹⁰ Rossi, M. & Tagliabue, J., (2009), 109-124.

¹¹ Cfr. Bahde, J. & Carter, W. (1998), pp. 319-320.

¹² L'attribuzione di funzione "X vale come y in C" sintetizza secondo Searle, J.R. (1995, 2007, 2010) il processo di costituzione convenzionale di una funzione sociale in un determinato contesto: ad es. il pezzo di carta (X) vale come biglietto di ingresso (Y) a teatro (C). Le condizioni di funzionamento di questa attribuzione risiedono nella chiarezza del suo contenuto e nell'accettazione da parte dell'intera collettività. Tuttavia, il realista potrebbe far notare come l'intero processo poggia su vincoli materiali che non sono affatto marginali rispetto al buon esito dell'attribuzione. Non sarebbe ad esempio ragionevolmente ipotizzabile una società in cui il pagamento per l'ingresso a cinema e teatri avvenisse per mezzo di animali selvatici. Ci troveremmo infatti in situazioni assurde e ingestibili, con lunghe code alla cassa, composte da persone accompagnate da giraffe, elefanti, ippopotami e leoni. Anche il convenzionalismo più spinto e arbitrario non può cioè non tener conto di certe caratteristiche in rebus, che nel nostro esempio forzatamente assurdo ci mostrano come non tutto sia ugualmente utilizzabile come moneta di scambio.

nell'altro, in un orientamento comportamentale prevalentemente governato dalla tendenza alla cooperazione.¹³

La mia ricerca si colloca in un orizzonte di realismo moderato, riconoscendo il ruolo che la convenzione svolge nella definizione di molte entità sociali. Tuttavia, lungi dall'abbracciare una convenzione ordinatrice del mondo, che come il Demiurgo platonico plasmerebbe la realtà su un modello di idee indipendenti da essa, il mio scopo è indagare la normatività *de re* che rende possibile la costituzione del mondo sociale e i diversi processi di integrazione delle persone umane al suo interno.

1.2.2 Ontologia fenomenologica tra convenzionalismo e realismo

Seguendo la classificazione proposta da Varzi (2005a), i diversi orientamenti ontologici che animano il dibattito contemporaneo possono essere riassunti in due coppie correlate e contrapposte: i) *ontologia assoluta vs relativa*; ii) *ontologia realista degli universali vs nominalismo*.

i) *Ontologia assoluta vs relativa*.¹⁴

- La prima è di genere essenzialmente prescrittivo. Essa indaga l'unico e solo ordine della realtà in base al quale è possibile determinare in senso onnicomprensivo cosa deve essere o cosa non deve essere fatto in relazione ad esso.

- La seconda è invece di genere essenzialmente descrittivo. Essa cioè si limita a descrivere cosa c'è, senza avanzare la pretesa che tale descrizione giustifichi una qualsivoglia pretesa prescrittiva. In genere, infatti, un approccio descrittivo non si propone come esclusivo, cioè come il solo modo possibile di vedere le cose, ma come opzionale, cioè come uno dei punti di vista attraverso i quali è possibile guardare e descrivere il mondo. Inoltre, mentre l'approccio prescrittivo predilige in genere una *reductio ad unum* delle molteplici declinazioni dell'essere, quello descrittivo salvaguarda le differenze.

Da un punto di vista fenomenologico entrambi gli approcci hanno pregi e difetti.

Da un lato, un'ontologia che si limiti alla descrizione di ciò che c'è sembra incompiuta, sia dal punto di vista teoretico, in quanto incapace di produrre una categorizzazione sintetica, sia dal punto di vista pragmatico, in quanto cieca rispetto alla legalità ontologica *in rebus* che potrebbe orientare una prassi secondo ragione (*Logos*).¹⁵ D'altro lato, un'ontologia radicalmente riduttiva rischia di non valorizzare adeguatamente le differenze che invece popolano la vasta regione dell'essere. Ciò a cui la fenomenologia non può e non vuole rinunciare sono le differenze irriducibili,

¹³ Cfr. Tomasello, M. (2009); Warneken & altri, (2006, 2007, 2012); Schmidt, M.F.H. & Rakoczy H. & Tomasello M. (2011).

¹⁴ Varzi, A. (2005a), pp. 47-50.

¹⁵ Su questo tema, Cfr. Husserl, E. (1936); De Monticelli, R. (2008, 2018); De Monticelli, R. & Conni, C. (2008); De Vecchi, F. (2018, 2020a).

ovvero tutte quelle distinzioni che hanno ragioni essenziali d'essere. Queste ultime ci rivelano da un lato la sovrabbondante ricchezza tipologica della realtà, con tutte le sue stratificazioni, dall'altro le peculiarità individuali che rendono certi *token* straordinariamente unici e irripetibili (*haecceitas*).¹⁶ Tenendo conto delle differenze essenziali che giustificano una suddivisione della realtà in diverse regioni ontologiche, *la fenomenologia sviluppa un'ontologia prescrittiva su base descrittiva*.¹⁷

ii) *Ontologia realista degli universali vs nominalismo*.¹⁸

- Secondo l'ontologia realista non esistono solo enti individuali portatori di qualità accidentali, ma anche proprietà, come la bellezza di un'opera d'arte, e relazioni, come l'amore che può legare due persone. Varzi distingue tre diverse declinazioni dell'ontologia realista degli universali:

- Atemporale, cioè *meta e ante rebus* (platonismo): la saggezza esiste anche se non ci sono al momento individui saggi.
- *In rebus* (aristotelismo): l'universale saggezza esiste solo *quando* esistono persone sagge.
- Un mix delle due: la saggezza esiste solo se esistono persone sagge.¹⁹

- Per il *nominalismo* ontologico invece non esistono universali, ma solo individui che esemplificano determinate caratteristiche.

- Va inoltre menzionato un orientamento che si configura come una sorta di via di mezzo tra universalismo e nominalismo.²⁰ Si tratta del *particolarismo*, secondo il quale gli universali devono essere intesi più correttamente come *tropi*. Ovvero, nella misura in cui affermiamo che "Giovanni è saggio, stiamo asserendo l'esistenza dell'entità particolare ed astratta 'la saggezza di Giovanni'".²¹

Da un punto di vista fenomenologico, gli universali, intesi tanto come proprietà essenziali, quanto come tipologie essenziali di relazioni tra le parti, sono *in rebus* e corrispondono al *modo di essere* dell'ente. In altre parole, universale è ciò che rende possibile a un qualsiasi ente o entità x di essere ciò che è *indipendentemente* dalle variazioni individuali che x può acquisire in diversi contesti ambientali, storici, culturali, etc. Come sostiene De Vecchi (2012a), al fine di difendere la fenomenologia dall'ingiustificato sospetto di "platonismo sociale": "i *type* (le essenze o le specie)

¹⁶ *Sull'afferramento dell'essenziale e sulla stretta connessione tra ontologia e eidetica*, Cfr. De Vecchi, F. (2018): "possiamo cogliere l'appartenenza di un individuale al suo tipo, facendo propriamente esperienza della sua struttura essenziale, in un atto di esperienza specifico. Husserl parla di «intuizione eidetica» o «visione eidetica» [Wesensschauung], riferendosi con queste espressioni all'esperienza di dati non empirico-contingenti ma essenziali" (p. 574).

¹⁷ Sulla nozione di "regione ontologica", Cfr. Husserl, E. (1936/2015) pp. 247-251; De Monticelli, R. & Conni, C. (2008).

¹⁸ Varzi, A. (2005a), pp.52 ss.

¹⁹ *Id.*, p. 54.

²⁰ *Id.*, pp. 65-66.

²¹ *Id.*, p. 65.

delle entità sociali che, secondo Reinach, esistono a priori, in modo necessario e universale, sono le strutture invarianti di oggetti e stati di cose individuali e contingenti, i quali sono posti in esistenza (qui e ora, in un certo qual modo o in un certo altro) in virtù della libera intenzionalità dei soggetti. In fenomenologia, vi sono sì essenze, ma esse sono nelle 'cose stesse'. Ed ancora, poco più avanti: "... i *token* possono variare e modificarsi e, nonostante questo, essi continuano ad appartenere al medesimo *type*, proprio perché le modificazioni e le variazioni avvengono esse stesse secondo la normatività propria del *type* a cui i *token* appartengono".²² Così, le diverse declinazioni accidentali e contingenti attraverso cui, ad esempio, una relazione d'amore può realizzarsi, avvengono sempre entro i confini di una legalità essenziale. Al di fuori di questa legalità la relazione di amore diventa altro, rientrando cioè nei confini di una caratterizzazione essenziale a cui corrisponde un diverso tipo di relazione umana.²³ Nella stessa prospettiva eidetico-ontologica, mi occupo in questo lavoro del fenomeno dell'integrazione.

1.3 Mereologia e ologia

Poiché in questa ricerca svolge un ruolo centrale lo sviluppo di una teoria dei rapporti intero-parti che sia in grado di spiegare la costituzione ontologica di particolari entità, o strutture sociali, ritengo necessario prima di tutto un confronto con la mereologia, in modo da evidenziare la differenza e la possibile complementarità tra un'ontologia dell'intero in quanto tale (*ologìa*) e un'ontologia delle parti (*mereologia*).²⁴

1.3.1 Neutralità formale e ricchezza ontologica

La mereologia è la teoria che ha come oggetto le relazioni tra le parti all'interno di varie forme e tipologie di aggregati. In genere essa viene sviluppata principalmente come teoria formale che indaga le relazioni tra le parti indipendentemente dalle loro

²² De Vecchi, F. (2012a), p. 5/13 online.

²³ *Nell'esperienza concreta un soggetto può sentirsi psicologicamente confuso, sperimentando un sentimento che oscilla tra l'amore e l'amicizia. Tuttavia, proprio l'incertezza che tormenta il soggetto psicologicamente trova il suo fondamento nel fatto che amore e amicizia sono due tipi di relazioni ben distinti, che implicano forme di legame, di corresponsabilità, di intenzionalità collettiva, etc., diverse tra loro. Se è amore, non è amicizia, e viceversa. La persona sente pertanto l'esistenza di un legame ma non riesce ancora a comprenderne la reale identità. Può anche darsi il terzo caso in cui il sentimento sia davvero un'oscillazione psicologica tra i due poli. In questa particolare situazione il problema non è tanto nel soggetto confuso, ma nell'ambiguità ontologica del legame stesso, dove si combinano forme di vincolo proprie di un rapporto intimo ed esclusivo, a forme di vincolo meno stringenti, che lasciano in bilico il carattere di esclusività. Spesso questo dipende da atti dichiarativi e performativi non univocamente coerenti, che istituiscono ora obbligazioni e pretese di un certo tipo, ora obbligazioni e pretese di altro genere.*

²⁴ Per una introduzione alla mereologia, Cfr. Varzi, A. (1996, 2000, 2005a, 2005b, 2003-2016, 2008); Calosi, C. (2011). Sui rapporti tra mereologia e ologia, Varzi, A. (1996) propone tre possibili vie: "We can see mereology as a theory of parthood and topology as a theory of wholeness. How can the two be combined to obtain a unified theory of parts and wholes? This paper examines three main ways of answering this question. On the first account, mereology and topology form two independent (though mutually related) domains. The second account grants priority to topology and characterizes mereology derivatively. by defining parthood in terms of wholeness (more specifically: connectedness). The third approach reverses the order, exploiting the idea that wholeness (connectedness) can be explained in terms of parthood along with other predicates or relations." (p. 259). Attraverso un'approfondita analisi formale Varzi sonda le tre possibili opzioni, lasciando di fatto aperta la domanda su quale di queste abbia maggiore fondatezza. Dal mio punto di vista, mereologia e ologia dovrebbero essere considerate come due forme distinte e complementari di investigazione ontologica, avendo esse come oggetto due tipologie di fenomeni distinti, gli aggregati e gli interi, che possiedono condizioni di esistenza e di persistenza eterogenee. La loro complementarità in ciò che Varzi definisce come "mereotopologia" dovrebbe rappresentare una scienza esaustiva per l'analisi di tutti i fenomeni dipendenti da un certo tipo di rapporti di parte.

particolari caratteristiche fisiche.²⁵ In questa prospettiva valgono i principi di (i) "neutralità" e (ii) "assolutismo", ovvero l'assioma per cui: (i) "Esiste una e una sola relazione fondamentale di parte, che si applica a tutti gli oggetti, indipendentemente dalla loro categoria ontologica di appartenenza". (ii) Questa inoltre "vale assolutamente", cioè indipendentemente da una determinata collocazione spazio-temporale in cui le parti si trovino fattualmente collocate.²⁶

Da un punto di vista fenomenologico, la neutralità e l'assolutezza dei principi della mereologia formale diventano problematiche nella misura in cui si cerca di utilizzare tali principi come punti di riferimento per l'investigazione ontologica. Da un lato questo è un problema comune a ogni tipo di costrutto formale, che come tale non può tenere conto di tutte le possibili circostanze fattuali. Dall'altro dipende dalla prospettiva che governa la mereologia classica, in cui i rapporti tra le parti vengono analizzati indipendentemente da un'analisi ontologico-formale dei diversi tipi di interi in cui essi si costituiscono. A mio parere vi è invece un rapporto intrinseco tra formalizzazione e ontologia, perché a diversi tipi di aggregati o di interi corrispondono diversi tipi di rapporti tra diverse tipologie di parti. Questi dovrebbero pertanto essere formalizzati in modo differenziato. Da un lato, il lavoro dell'ontologia e della mereologia formale svolgono un ruolo fondamentale, che può evidenziare, nel loro senso più generale, le leggi di composizione e i tratti fondamentali che caratterizzano ogni tipologia possibile di relazione, tanto tra le parti, quanto tra queste e l'intero. D'altro lato, è necessario compiere un passo oltre, applicando la razionalità delle leggi formali ai diversi domini ontologici, per verificare se e come essa si possa applicare efficacemente, allo scopo di comprendere in modo rigoroso la realtà. Se ad esempio prendiamo in considerazione il mondo sociale e i rapporti di parte che rendono possibile la costituzione di aggregati o di interi composti da persone, allora possiamo immediatamente notare come *molti degli assiomi della mereologia formale perdono il loro carattere di assolutezza*. Al di là dei principi di *riflessività* e *asimmetria*, che sul piano dell'ontologia materiale e sociale non offrono criteri teorici significativi in ordine alla comprensione dei *reali* rapporti di parte,²⁷ vale la pena di soffermarsi sull'assioma della *transitività*. Secondo questo principio formale, se x è parte di y e y è parte di z, allora x è parte di z. Questo assioma è certamente vero in senso generale, ma non assoluto. Esso può valere ad esempio nei rapporti di parte che vincolano un cittadino

²⁵ Cfr., Calosi, C. (2011).

²⁶ Id., p. 26.

²⁷ Che qualcosa possa essere considerato parte di sé stesso, secondo la legge di riflessività, o che due cose reciprocamente parti l'una dell'altra siano necessariamente la stessa cosa, sono assiomi fondamentali sul piano formale, ma meno interessanti per un'ontologia materiale, o sociale, che prova a indagare i rapporti tra parti di interi e tra parti e interi.

italiano alla Comunità europea per mezzo della relazione di parte che vincola a quest'ultima lo Stato italiano, di cui lo stesso cittadino è parte.

Tuttavia, se invece un individuo x è membro di un movimento politico e il suo movimento politico è parte di una grande manifestazione di piazza, all'interno di un'azione congiunta con altri soggetti collettivi, ma x non partecipa alla manifestazione, allora quest'ultimo non è parte della manifestazione.

Questa eccezione è determinata dal fatto che le relazioni di parte in ambito sociale non si declinano solo come appartenenza statica o strutturale, ma anche come partecipazione. *Il tipo particolare di parte in questione*, cioè l'essere umano, non appartiene al funzionamento di un intero sociale così come una rotella dentata appartiene a un ingranaggio, o un lupo al suo branco. Ciascuna di queste è un tipo di parte ontologicamente differente, con caratteristiche irriducibili alle altre, da cui dipende anche la differenza ontologica tra i tipi di interi a cui esse possono appartenere.

Un ulteriore esempio, lo possiamo fare in riferimento alla *mereologia estensionale*, in cui si sostiene che se x e y hanno le stesse parti proprie, allora sono lo stesso oggetto. Anche in questo caso abbiamo un assioma che ha un'indubbia validità generale, ma non assoluta. Infatti, se x e y sono due persone che appartengono a una coppia, in quanto coniugi, e al tempo stesso a un *team* sportivo, in quanto tennisti che giocano insieme il doppio misto, questo non implica che la coppia e il *team* siano la stessa cosa. *Questa ulteriore eccezione evidenzia il fatto che l'identità degli interi sociali non è determinata solo dalle parti che li compongono, ma anche e soprattutto dal tipo di relazione che intercorre tra di esse.*²⁸ In conclusione, tanto l'ontologia formale, quanto la mereologia formale, si configurano come un punto di riferimento teorico per l'ontologia sociale, ma non come un criterio incontrovertibile in base al quale misurare la validità delle sue asserzioni.

1.3.2 Parte mereologica, parte propria e parte costituente

Per comprendere un punto centrale da cui può dipendere tanto la distanza, quanto la complementarietà, tra mereologia e ologia, prendo le mosse da un noto passaggio di Varzi (2000):²⁹

²⁸ *Tanto l'isomorfismo ontologico proprio dell'individualismo metodologico, quanto il concetto di sopravvenienza humaneana, a cui esso rimanda, vengono confutati dall'esempio. In termini molto generali la sopravvenienza humaneana sostiene che due enti α e β non possono differire nelle loro proprietà modali se essi non differiscono per ciò che riguarda le loro proprietà effettive, come stesso posizionamento spazio-temporale, stessa forma, stesso peso, etc. Ora, se questa tesi fosse vera, l'intero non sarebbe definito altro che dalle caratteristiche individuali e prevalentemente fisiche delle sue parti. Di conseguenza, la coppia di coniugi x e y dovrebbe essere identica alla coppia di tennisti x e y , essendo entrambe equivalenti alla somma delle stesse parti individuali. In realtà le due tipologie di coppie hanno caratteristiche sociali radicalmente diverse, che dipendono dalla tessitura di differenti rapporti di collegamento tra le parti, i quali danno fondamento a due trame normative di vita congiunta eterogenee.*

²⁹ Varzi, A. (2000), p. 285.

“La mereologia distingue l’intero dalle sue parti. Ma l’intero e le parti *racchiudono la stessa porzione di realtà e*, pertanto, non dovrebbero essere elencate separatamente in un inventario del mondo. Più in generale, non dovremmo includere entità che hanno parti in comune. Se includiamo il tavolo non dovremmo includere il suo piano e le sue gambe. Se includiamo il suo piano e le sue gambe, dovremmo fare a meno di includere il tavolo nella sua interezza *così come* altre parti del tavolo. Ad esempio, dovremmo fare a meno di includere la metà destra del tavolo, quella che consiste delle due gambe di destra del tavolo e della metà destra del suo piano”.

Notiamo anzitutto come nel citato passo, *parti* di intero (gambe e piano) e *pezzi* di questo siano ontologicamente sovrapponibili, senza distinzione. Da un punto di vista fenomenologico questa “indifferenza” ontologica appare problematica e smuove la necessità di sviluppare un’ontologia formale che tenga conto delle differenze essenziali tra diverse tipologie di parti. Che una tale ontologia sia possibile ce lo dimostra lo straordinario lavoro che Husserl sviluppa in particolare nella *Terza Ricerca logica* (1900-1901b). Nell’ontologia formale husserliana una parte è autenticamente tale solo se: (i) essa è di per sé stessa un “oggetto”, cioè se essa possiede un proprio modo di essere che la contraddistingue dagli altri tipi di cose; e se, (ii) proprio in base al suo modo di essere, essa contribuisce alla fondazione ontologica dell’intero, come fattore coinvolto nel suo processo di unificazione. In base al suo specifico processo di fondazione, ogni intero possiede infatti delle *leggi proprie di costituzione*, in relazione alle quali solo alcune tipologie di oggetti con determinate caratteristiche possono essere considerate parti ontologicamente costituenti.³⁰ Se prendiamo in considerazione l’esempio del tavolo, la sua costituzione, così come quella di ogni altro artefatto, segue una serie di regole costitutive.³¹ Esse appartengono a una legalità di tipo intenzionale, in quanto normata in seno alla correlazione oggetto-soggetto, artefatto-produttore.³² Il modo di essere proprio del tavolo dipende cioè da come il costruttore lo struttura in parti e da come egli decide di unirle tra loro.

La progettazione da cui dipende la *fondazione ontologica* dell’oggetto in questione risponde al senso intenzionale collettivo che prescrive in generale *come deve essere un tavolo per svolgere la sua funzione*. Solo *astruendo* da questo modo di essere e dalle sue regole di composizione-scomposizione, possiamo suddividere il tavolo in

³⁰ Dato che l’aggettivo “propria” viene ampiamente utilizzato dalla mereologia, indipendentemente dal fatto che la parte svolga o meno un ruolo nel processo di costituzione di un intero, allora preferisco evidenziare l’essere proprio di una parte che svolge un ruolo fondazionale con l’appellativo di “parte costituente”.

³¹ Come vedremo meglio nella prima parte di questo lavoro, una regola è costitutiva se crea, per così dire, dall’alto le condizioni di esistenza di un determinato oggetto, evento, fenomeno, etc. Costitutive sono ad esempio le regole degli scacchi, che rendono possibile l’esistenza di questo gioco. Oppure le regole di composizione di un artefatto come il tavolo, che, prescrivendo come devono essere assemblate le sue parti, di fatto ne rendono possibile l’esistenza, il funzionamento, etc. Non tutte le regole emergenti sono propriamente costitutive. Vi sono infatti anche molti tipi di regole che si limitano a normare dall’alto le interazioni sociali (“regole regolative”, Cfr. Searle, J.R. 1995).

³² Sull’ontologia/metafisica non riduzionista degli artefatti, Cfr. Thomasson, A. (2003, 2007a); Baker, L.R. (2004).

molte parti mereologiche (pezzi), senza dover rispettare alcun criterio vincolante.³³ Tuttavia, senza rispettare le regole di scomposizione, cioè smontando fisicamente (o sezionando astrattamente) il tavolo senza tener conto delle sue *parti costituenti* e senza prendere in considerazione i loro modi di collegamento (giunture, viti, etc.), la suddivisione dell'oggetto in pezzi causa un'infrazione che compromette tanto l'intero, quanto le parti.³⁴ *Le parti mereologiche*, a differenza delle *parti costituenti*, sono precisamente tutte quelle parti che possono essere considerate *proprie*, in quanto appartengono all'oggetto, ma non *costituenti*, in quanto non appartengono al suo processo di composizione (o *fondazione*) e non fanno emergere i suoi rapporti di collegamento fondazionali.³⁵ *L'olologia*, o *ontologia fondazionale*, che intendo proporre e sviluppare in questa ricerca, prende le mosse precisamente da questa distinzione essenziale, avendo come oggetto di investigazione gli *interi emergenti di seconda specie*.³⁶ La mia ricerca sui rapporti di appartenenza e di integrazione tra parti sociali si sviluppa nella convinzione che *composizione mereologica e costituzione ontologica sono due prospettive complementari, essendo la prima adeguata a indagare la composizione delle parti proprie in seno agli aggregati ed essendo la seconda preposta a indagare le diverse tipologie di rapporti fondazionali tra parti costituenti in seno agli interi*. Inoltre, in linea con la *teoria della costituzione* di Baker (1999, 2000, 2013), ritengo che, laddove vi sia un intero di seconda specie, vi sia anche una *differenza ontologica* tra il substrato delle parti costituenti e il sostrato delle proprietà emergenti, tale per cui non è sempre vero che l'intero e le sue parti racchiudono la stessa porzione di realtà.

1.3.3 "Porzione di realtà": minimalismo fiscalista e complessione ontologica

Secondo l'orientamento minimalista, a cui abbiamo già accennato, una buona classificazione ontologica delle cose esistenti deve evitare ridondanze e duplicazioni. Pertanto, sostiene Varzi nel succitato passo, o si ammettono nel proprio inventario le parti, oppure i loro interi. In questa opzione, tutt'altro che indifferente in ordine alla comprensione metafisica della realtà, prevale quasi sempre una logica *bottom-up* di composizione, la quale antepone le parti all'intero e le parti indivisibili alle parti

³³ Anche Calosi, C. (2011) propone di distinguere una parte specifica, come ad esempio quella che svolge una determinata funzione in un intero, da un generico pezzo di questo, utilizzando per quest'ultimo il sintagma "parte mereologica".

³⁴ Quando il danno materiale compromette irreversibilmente la possibilità d'essere del tavolo e/o delle sue parti, allora esso è un vero e proprio danno ontologico.

³⁵ Cfr. Calosi, C. (2011): "I principi di composizione portano dalle parti costituenti all'intero che queste possono o meno costituire" (p. 56).

³⁶ Vedremo meglio la nozione di "intero di seconda specie" nella prima parte, che è interamente dedicata alla definizione dei principi fondamentali della mia ontologia fondazionale, al fine di comprendere le condizioni ontologiche d'integrazione di una parte in un intero, come sua parte costituente.

composte.³⁷ Assumendo invece come campo primario di investigazione ontologica il *mondo della vita* (*Lebenswelt*), così come esso si configura nelle forme dell'esperienza umana, Husserl (1900-1901b) antepone l'intero alle parti, nella misura in cui esso è il correlato di atti o vissuti intenzionali originariamente offerenti. Inoltre, possiamo notare come anche una parte possa essere in sé stessa un intero e viceversa, a seconda del tipo di ente e del tipo di relazione che prendiamo in considerazione.³⁸ Questa distinzione fondamentale diventa a mio parere lampante se ci soffermiamo sul concetto di "*porzione di realtà*", così come esso appare inteso nel succitato passo di Varzi. Qui la nozione in oggetto sembra corrispondere a una porzione di spazio meramente fisica, o, se preferiamo, connotata meramente dal suo riempimento fisico. Questa riduzione fiscalista della porzione di realtà in oggetto rende in effetti legittima una qualsiasi delle scelte ontologiche possibili, purché non si cada nell'errore di una duplicazione ridondante. Tuttavia, dal punto di vista fenomenologico c'è da chiedersi se le diverse opzioni ontologiche con cui possiamo catalogare la *porzione di realtà* in oggetto siano davvero equivalenti e quindi interscambiabili. Il senso comune, da un lato, e la prospettiva *top-down* propria dell'esperienza che lo fonda, dall'altro, ci suggeriscono una risposta negativa. Infatti, tanto in base a un'ontologia delle particelle, quanto in base ad un mero inventario delle parti fisiche (gambe, superficie), non siamo in grado di spiegare esaustivamente le condizioni di esistenza dell'intero a cui la *porzione di realtà* "tavolo" corrisponde.³⁹ Ciò che manca all'appello è il tipo di rapporto fondazionale che la rende possibile e che le conferisce le sue specifiche caratteristiche ontologiche. Il punto è che non tutte le porzioni di realtà sono identiche e hanno le stesse condizioni di esistenza, di

³⁷ Sul rapporto tra ontologia e metafisica Varzi, A. (2002, 2005a, 2011) afferma che si può prendere una posizione di carattere ontologico su un qualsiasi ente *x*, limitandosi a prendere posizione sul fatto che *x* esista o meno, senza dover necessariamente prendere anche una posizione metafisica su cosa sia *x*: "Then one is free to go further and specify the metaphysical make-up of such entities. But that is an optional task, not a prerequisite for their legitimate inclusion in our inventory of the universe" (p. 413). Concordo con Varzi nel sostenere che l'ontologia non debba essere dipendente dalla metafisica, nel senso che una presa di posizione ontologica non deve richiedere necessariamente una presa di posizione metafisica compiutamente esaustiva. Al contrario, difficilmente qualcuno si impegnerebbe in una presa di posizione metafisica compiutamente esaustiva di *x* senza un'antecedente presa di posizione ontologica che lo considera esistente. Non di meno, ritengo che ontologia e metafisica si presuppongano a vicenda, sebbene nessuna delle due sia integralmente dipendente dall'altra. Nel momento in cui riconosciamo cittadinanza a un qualsiasi ente *x* nel nostro inventario ontologico, abbiamo sempre un'idea, almeno vaga, su chi o cosa *x* sia. Allo stesso modo, quando proviamo a indagare metafisicamente *x* abbiamo già deciso che *x* è un ente ontologicamente dato, anche se non ci siamo ancora impegnati a inventariarlo in modo preciso e sistematico. Insomma l'intuizione ontologica e quella metafisica si alimentano e si sostengono vicendevolmente.

³⁸ Nella porzione di realtà corrispondente a un organismo umano il cuore ha la proprietà ontologica di essere una sua parte costituente. Al tempo stesso, esso è a sua volta una porzione di realtà corrispondente a un intero la cui costituzione dipende dai rapporti di collegamento tra le sue specifiche parti costituenti: valvole, atri, ventricoli, etc.

³⁹ Dal mio punto di vista, non è sempre vero che un approccio ontologico improntato sul principio di parsimonia sia "ontologicamente innocente", specie se esso diventa riduzionista per evitare ridondanze. Prendiamo come esempio un approccio mereologico che, proprio per evitare ridondanze, riconduce ogni porzione di realtà alla somma delle sue particelle. A mio parere tale approccio è colpevole delle seguenti infrazioni: di appiattire sul concetto di somma forme essenzialmente diverse di relazioni; di ridurre a un solo tipo diverse tipologie di parti, senza le quali non è possibile spiegare la struttura e il funzionamento del mondo; di sacrificare tutta la ricchezza delle differenze ontologiche che ci consentono di vivere in una realtà infinitamente ricca di salienze qualitative in base a un isomorfismo riduttivo di matrice causale. Il principio del rispetto della realtà vale di più del principio di parsimonia. Per una critica al riduzionismo ontologico, Cfr. Bozzi, P. (1990); De Monticelli, R. & Conni, C. (2008); Thomasson, A. (2007b); Baker, L.R. (1999, 2000, 2004, 2008, 2013).

persistenza e di identità. Vi sono porzioni che corrispondono ad aggregati e porzioni che invece corrispondono a interi. Quest'ultime non si caratterizzano ontologicamente solo in base agli enti che le compongono, o alle loro particelle, ma anche e soprattutto in base ai loro rapporti di collegamento fondazionali.⁴⁰ Nella porzione di realtà corrispondente a un intero ci troviamo in altre parole alle prese con una complessione di elementi, in cui le relazioni tra le parti esprimono una legalità d'essere che non ammette né una scomposizione arbitraria, né una riduzione indifferenziata. L'ontologia dell'intero (*olologia*) non può pertanto limitarsi solo a una classificazione delle parti, ma deve includere anche le leggi della loro correlazione fondante.

Ne scaturisce un'*ontologia fondazionale* il cui compito è duplice: (i) individuare i *nessi essenziali tra parti costituenti, processi di costituzione e interi costituiti*; (ii) svelare *la differenza ontologica tra le proprietà emergenti di un intero e le proprietà di base del suo substrato fondante*.

1.4 Ontologia sociale

1.4.1 Convenzionalismo, minimalismo, individualismo e realismo sociale

Richiamando il dibattito ontologico tra convenzionalismo e realismo, possiamo affermare che oggi la teoria prevalente sulla "natura" degli enti sociali è quella convenzionalista. Sulla scia dell'influente lavoro di Searle (1995, 2010) il mondo sociale viene per lo più analizzato come il frutto di un continuo processo di attribuzioni di senso e di funzione, che istituiscono un certo stato di cose, formalizzandolo (in modo più o meno esplicito). Qualsiasi sia il tipo di costrutto sociale che prendiamo in considerazione (una moneta, una legge, uno Stato, etc.), esso è sempre il risultato di un accordo attraverso il quale gli esseri umani decidono in modo collettivo di associare un certo significato a un certo "oggetto", così che questo possa svolgere una determinata funzione socialmente utile. In questa prospettiva, come ho già accennato in precedenza, l'unica condizione necessaria per la costituzione di un mondo sociale corrisponderebbe alla circostanza che un certo sistema di convenzioni venga collettivamente accettato e condiviso. Secondo Berger e Luckmann (1966), quando una determinata associazione funziona e continua ad essere riconosciuta dalla maggior parte della collettività, il suo consolidamento nel tempo provoca una sorta di naturalizzazione del costrutto convenzionale. Essa appare cioè alle nuove generazioni, a coloro che non hanno partecipato al suo processo di genesi convenzionale, come un vero e proprio dato di realtà. In alcuni casi

⁴⁰ Sulla nozione di "rapporto di collegamento fondazionale" (Husserl, 1900-1901b) tornerò in modo dettagliato nella prima parte di questo lavoro.

l'istituzionalizzazione di un costrutto convenzionale passerebbe in modo implicito attraverso la routine, in altri richiederebbe un'oggettivazione esplicita, come nel caso delle leggi la cui proclamazione esige una formalizzazione di tipo documentale.

In generale, per il convenzionalismo non vi è alcun tipo di legalità essenziale che leghi il segno al significato, tanto che sarebbe possibile attribuire a un qualsiasi ente x un qualsiasi significato y .⁴¹

Il convenzionalismo sociale poggia, più o meno consapevolmente, su quello ontologico, di cui ho fatto menzione nei paragrafi precedenti. Proprietà sociali, come essere un poliziotto, un presidente, una madre, una banconota, una carta di identità, una famiglia, uno Stato, etc., non sarebbero altro che attribuzioni convenzionali, ontologicamente fittizie. Tale conclusione trova il favore di un orientamento ontologico oggi molto diffuso, che è noto come "individualismo metodologico".⁴²

Si tratta di un *minimalismo ontologico*, il quale, rifacendosi al principio metodologico del *Rasoio di Occam*, considera legittima solo una classificazione di enti che non produca inutili duplicazioni. Essere un poliziotto, un presidente, un genitore, un cittadino, etc., non sarebbero altro che attribuzioni proprie del soggetto individuale in carne ed ossa che svolge tali funzioni. Lo stesso discorso vale per tutti i tipi di soggetti collettivi di cui facciamo ordinariamente esperienza (famiglie, *clan*, *team*, Stati, etc.), i quali non sarebbero altro che la somma degli individui che li compongono (isomorfismo ontologico tra substrato individuale e sostrato collettivo).⁴³

⁴¹ Searle, J.R. (2010) afferma esplicitamente che le funzioni di status, a differenza delle mere funzioni, sono funzioni di cui certi individui sono portatori non tanto o non solo in virtù delle loro caratteristiche fisiche (come invece accade nel caso degli artefatti), ma in virtù dell'accettazione collettiva della funzione di status imposta da atti dichiarativi. In una versione radicalizzata, dove anche le funzioni sono radicalmente convenzionali, dovremmo ammettere possibili situazioni per noi irragionevoli. Immaginiamo ad esempio che in un determinato contesto sociale si decidesse di attribuire la funzione propria del denaro al verso vocale "din". Ciascuna persona possederebbe allora un potere d'acquisto equivalente alla propria capacità vocale di proferire tale verso, mentre diverrebbero improvvisamente povere tutte le persone affette da mutismo. Ci troveremmo allora in un mondo sociale profondamente diverso dal nostro. A tale provocazione il convenzionalista moderato potrebbe obiettare che si tratta di un'ipotesi assurda in quanto non funzionale dal punto di vista pratico. Gli attori della convenzione sono infatti esseri razionali propensi ad avanzare e/o accettare proposte ragionevoli, che consentono di istituire regole di comportamento praticabili. Nessun essere ragionevole potrebbe accettare un'economia svincolata da ogni tipo di controllo e di ordinamento, in cui non sia più possibile quantificare matematicamente la ricchezza ed oggettivarla materialmente. Il confine tra un convenzionalismo radicale (i cui sostenitori sarebbero per altro francamente difficili da rintracciare) e un convenzionalismo moderato sembra, in altre parole, consistere essenzialmente nei limiti che la ragione umana impone alla fantasia, quando si tratta di definire significati e regole che devono funzionare in modo utile e soddisfacente per un'intera collettività.

⁴² Per un'introduzione all'individualismo metodologico, Cfr. Goldstein, L. J. (1958), Lukes, S. (1968), Arrow, K.J. (1994), Epstein, B. (2009, 2014). Si tratta di un approccio oggi prevalente che si distingue in due ramificazioni: esplicativo e ontologico. Nella prospettiva del primo il mondo sociale e tutte le sue entità sono esplicabili in termini individualistici, facendo riferimento alle proprietà degli individui che lo abitano, interagiscono in esso e lo costruiscono. Nella prospettiva del secondo, tutto il mondo sociale, nella pluralità delle sue forme più o meno complesse, più o meno emergenti, dipende in ultimo sempre dall'individuo. È pertanto evidente che l'individualismo esplicativo, anche se non prende necessariamente una posizione dal punto di vista ontologico, poggia di fatto sull'individualismo ontologico. Nell'ambito specifico dei collettivi e degli eventi sociali, chi pensa, sente e agisce sono solo ed esclusivamente gli individui umani. Di conseguenza l'insieme delle entità sociali e delle loro proprietà sono riconducibili alle intenzioni, ai sentimenti, agli atti e alle azioni dei singoli soggetti e a come esse si combinano nelle diverse circostanze spazio-temporali. Le proprietà sociali sono di fatto proprietà dipendenti dalle proprietà individuali e coincidenti con esse.

⁴³ Il limite insito nel concetto di composizione inteso come somma riguarda il fatto che esso trascura e non distingue le condizioni di possibilità in base alle quali un certo ente può essere cioè che è, in quanto intero. Cfr. Varzi, A. (2008): "Another example is offered by the following three things: the top third of the house, the middle half of the house, and the bottom third. Again the house as a whole qualifies as a sum of those three things, since each of them is part of the house and each part of the house overlaps at least one of them" (p. 109). Se affermiamo che una casa equivale alla

All'opposto, nell'ontologia realista di matrice fenomenologica che questa ricerca condivide, si deve riconoscere che alla base della costituzione del mondo sociale vi è una normatività direttamente radicata nella *legalità essenziale di certi tipi di atti sociali* (ad es. l'atto empatico, o l'atto performativo della promessa)⁴⁴, *di certi tipi di rapporti intersoggettivi* (ad es. quelli affettivi, o sentimentali) e *di certi tipi di rapporti di collegamento socialmente fondazionali* (ad es. i rapporti di tipo sentimentale in base ai quali si costituiscono le famiglie, o i rapporti di tipo istituzionale da cui emergono entità sociali complesse come gli Stati). Nel mondo non vi sono, cioè, solo proprietà fisiche individuali, ma anche proprietà normative e sociali proprie delle interazioni umane e dei collettivi su di esse fondati. Tali proprietà non dipendono dagli individui e non appartengono propriamente ad essi. Ad esempio, le proprietà deontiche e sociali di un atto come la promessa appartengono all'atto stesso come sue caratteristiche essenziali. Semmai, gli individui si caratterizzano come promittente e promissario in forza della caratterizzazione normativa dell'atto in oggetto. Analogamente, le proprietà sociali che definiscono un ruolo in seno a un certo collettivo (ad es. essere un poliziotto, un genitore, o un cittadino) non sono ontologicamente dipendenti dall'individuo, ma dalle caratteristiche emergenti del collettivo stesso. Esse vengono cioè assunte da uno o più individui, diventando *anche* proprietà individuali, solo in base alla caratterizzazione normativa del collettivo in quanto tale (le norme che determinano le condizioni di appartenenza al Corpo della polizia; le leggi che definiscono i doveri e i diritti di una persona che svolge un ruolo genitoriale; i principi della Costituzione che determinano le condizioni di appartenenza e di partecipazione alla vita dello Stato). L'individuo astrattamente separato dalla trama delle sue relazioni sociali e dalle condizioni extra-individuali del loro sviluppo non è dunque l'unico residuo di realtà ontologicamente degno di essere catalogato. Che infine tutta la tessitura normativa che struttura il mondo sociale, fin nelle sue forme più complesse, non sia il mero frutto di elaborazioni convenzionali dipende, come vedremo, dal fatto che molte delle sue regole costituenti emergono in seno alle relazioni interpersonali, conformemente alla loro legalità intrinseca (*in rebus*).

somma di tre parti sovrapposte e sovrapponibili, l'intera sua parte superiore, l'intera sua parte centrale e l'intera sua parte inferiore, diciamo qualcosa di vero dal punto di vista di una sua possibile composizione, astrattamente applicata all'oggetto in questione. Tuttavia non affermiamo qualcosa di ontologicamente significativo in ordine al suo autentico processo di costituzione (a meno che la casa non sia stata costruita assemblando tre grandi parti prefabbricate). La nozione di composizione applicata agli interi deve cioè tener conto in primis dei rapporti di collegamento fondazionali (Husserl, 1900-1901b) tra le loro parti ontologicamente costituenti.

⁴⁴ Sulla legalità eidetica della promessa, Cfr. Reinach, A. (1913); Di Lucia, P. (1997); Salice, A. (2008); De Vecchi, F. (a c. di 2012, 2012a, 2012b). Sulle caratteristiche tipologiche, o essenziali, dell'esperienza empatica, Cfr. Stein, E. (1917), Scheler, M. (1923); De Vecchi, F. (2019). Per un'analisi fenomenologica della promessa, come atto sociale, Cfr. Mulligan, K. (1987).

1.4.2 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*.⁴⁵ 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.⁴⁶

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 tutto ciò che esiste, esiste come fenomeno percepibile, conoscibile, pensabile, intuibile, apprezzabile (o deprecabile) e predicabile. 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.⁴⁷ Ci sono atti di vario genere: percettivi, cognitivi, linguistici, intuitivi, etc.⁴⁸ In ogni atto intenzionale troviamo una struttura fondamentale composta di tre parti intrinsecamente connesse tra loro: un *polo noetico* (il soggetto), una *modalità*

⁴⁵ Già Husserl, E. (1905-1920), riflettendo sui rapporti tra persona e comunità, anticipa questo tema, rintracciando una particolare forma di esperienza che caratterizza il modo di pensare, sentire e agire di coloro che appartengono a una collettività. Per una introduzione generale ai temi e alle questioni proprie dell'Ontologia Sociale, Cfr. Gilbert, M. (1989); Searle, J.R. (2007); De Vecchi, F. (a c. di 2012, 2012b, a c. di 2015); Epstein, B. (2018); Baker, L.R. (2019). Per un'introduzione generale al dibattito intorno al tema dell'intenzionalità collettiva, Cfr. Schweikard, D. P. and Schmid, H. B. (2020). Più specificatamente, Cfr.: Tuomela, R. and Miller, K. (1988); Tuomela, R. (1989, 1991, 1995, 2005, 2007, 2013); Gilbert, M. (1990, 2009); Searle, J.R. (1990a, 1990b, 1995, 2010); Pettit, P. (2001, 2002, 2003, 2007, 2009); Tollefsen, D. (2002); Schmid, H.B. (2003, 2012, 2018); Pacherie, E. (2007); Hindriks, F. (2008, 2009, 2018); Tomasello, M. (2009, 2014); De Vecchi, F. (2012b, 2016); Salice, A. & Schmid, H.B. a c. di (2016). Nella maggior parte degli autori la nozione di intenzionalità non viene intesa nel senso husserliano del termine, come struttura fondamentale della correlazione coscienza mondo. In Searle, per esempio, essa corrisponde più semplicemente all'intenzione intesa come insieme di credenze, emozioni, etc. Questa soggettivazione della nozione di intenzionalità non consente di individuare il nesso essenziale tra posizionamento ontologico del soggetto e forme fondamentali della sua posizionalità coscienziale.

⁴⁶ Con le dovute differenze, molti protagonisti del dibattito contemporaneo, come Gilbert, M. (1990, 1996, 2013); Tuomela, R. and Miller, K. (1988), Bratman, M. (1999), sostengono una concezione marcatamente cognitivista e razionale dell'intenzionalità collettiva: essa richiede necessariamente una conoscenza di ciò che si deve fare in relazione a ciò che ognuno si aspetta che gli altri facciano. Soprattutto in Gilbert l'aspetto cognitivo appare preponderante, essendo la condizione indispensabile per la fondazione di un autentico soggetto collettivo, la quale corrisponde a un *joint commitment* integralmente razionale, consapevole e linguisticamente esplicito. Da una simile teoria restano tuttavia escluse forme di partecipazione intenzionale pre-linguistiche o prevalentemente emotive, che non richiedono necessariamente atti cognitivi consapevoli, o dichiarazioni linguisticamente esplicite e condivise.

⁴⁷ Sulla nozione husserliana di noesi e noema, Cfr. Husserl, E. (1913-1928a/2002, pp. 222-337).

⁴⁸ Sulla nozione fenomenologica di "atto", Cfr. Scheler, M. (1916); Mulligan, K. (1987); De Monticelli, R. (1998, 2003, 2009, 2018); De Monticelli, R. & Conni, C. (2008); De Vecchi, F. (2010).

intenzionale (l'atto) e un *polo noematico* (l'oggetto).⁴⁹ 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 oggettiva. Il problema invece sorge quando ci si pone la seguente domanda: esiste 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 soggetto 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"*). Una terza via, in un certo senso intermedia, a mio parere 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 sono membri di un collettivo*.⁵⁰ 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*.⁵¹ Come vedremo, quando parlo di soggetti collettivi nella mia analisi ontologico-sociale, faccio sempre riferimento a

⁴⁹ Seguendo la terminologia Husserliana (1900-1901b), 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. Cfr., De Vecchi, F. (2016): "Intersubjective intentionality is constituted by mental states or acts of one or more persons directed to the understanding of experiences of others. Intersubjective intentionality may be affective or cognitive. Affective and cognitive intersubjective intentionality are respectively directed to the understanding of affective and cognitive experiences of other persons." (p. 96). Schütz, A. (1932, 1975) sviluppa un'accurata indagine dei rapporti faccia a faccia, dove la condivisione consente in certi casi una sorta di accoppiamento tra i diversi flussi di coscienza: nel flusso di coscienza di x entra a far parte il vissuto di coscienza di y e viceversa. Questa particolare forma di esperienza intersoggettiva crea le basi per ogni ulteriore forma più complessa di condivisione. Possiamo leggere questa dinamica secondo la categoria scheleriana di simpatia (1923). Cfr. De Vecchi, F. (2016): "You understand my feeling and, possibly, understanding it, you feel it, but a common feeling does not really exist. Each of us feels her/his feeling; my feeling and yours have the same quality and the same content and they could also have the same intensity, but we do not feel it together. This is the case of empathy (Einfühlung) and sympathy (Mitfühung) (or of forms of "social cognition" which are affectively marked). But this is not the case of collective affective intentionality: collective affective intentionality is realized only if the subjects share the feeling, only if their feeling is a 'feeling-together'." (p. 106). La simpatia, associata all'empatia, alimentano rapporti interpersonali che ritengo fondamentali per qualsiasi tipo di integrazione sociale, umanamente soddisfacente. 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. Nella misura in cui un atto intenzionale viene rivolto ad un'altra persona e viene da questa colto (indipendentemente dal fatto che sia individuale, intersoggettivo o collettivo), allora esso è un atto intenzionale di tipo sociale. Cfr. De Vecchi, F. (2016): "Social intentionality is constituted by social acts performed by one or more persons in the very act of speaking, addressed to one or more persons and grasped by them. Social acts are promising, commanding, informing, demanding, promulgating etc. As acts, they are experiences which involve and presuppose taking a position, thus they are characterised by authorship or agency" p. (99).

⁵⁰ 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.

⁵¹ L'idea di un legame stretto tra ontologia dei soggetti collettivi e struttura normativa lo troviamo anche in Thomasson, A. (2019).

interi, cioè a forme di unità sociale che si distinguono da altri tipi di aggregazioni per la tessitura dei loro vincoli strutturali e normativi, i quali rendono i loro membri *parti costituenti relativamente non-indipendenti*. Va distinta da questa tipologia di unità ontologico-sociale l'aggregazione, la quale si fonda su atti intenzionali individuali che le persone rivolgono le une verso le altre (ad es. io ti osservo), o che rivolgono comunemente verso il medesimo oggetto o soggetto (ad es. io e lui ti osserviamo, oppure io e te ascoltiamo la stessa melodia). Si tratta in ogni caso dello scambio reciproco o della condivisione di atti individuali: il mio atto di osservarti, il mio e il tuo atto di ascoltare. Possiamo intendere questa dinamica di atti individuali che pongono le persone in una relazione sociale e/o interpersonale, come il dinamismo proprio di un'*intenzionalità intersoggettiva*. Diversamente, l'unità 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 è essenzialmente l'espressione di una condivisione, ma di una vera e propria *unità*.⁵² Quest'ultima si radica nella trama dei rapporti di dipendenza, o co-dipendenza (sociali, interpersonali, civili, etc.), in seno a un collettivo. *Mentre nell'intenzionalità intersoggettiva rientrano atti intenzionali di individui ontologicamente indipendenti, in quella collettiva troviamo atti intenzionali di individui ontologicamente non-indipendenti*. Al di là del fatto che tale condizione sia pienamente consapevole, oppure tacitamente fungente (pensiamo ad esempio a casi gravi di condizionamento psico-fisico), la mia tesi è la seguente: *la condizione ontologica del soggetto (di dipendenza, co-dipendenza, o indipendenza) determina la modalità del suo posizionamento intenzionale*. Quest'ultimo si configura come una certa *x-intention* e si declina nelle seguenti forme fondamentali:

- (i) *I-intention (intenzionalità individuale)*, con la quale il soggetto si correla al mondo circostante in modo individuale a partire dalla sua condizione ontologica di indipendenza;
- (ii) *us-intention (intenzionalità intersoggettiva)*, con la quale più soggetti individuali si correlano al mondo circostante in modo condiviso, mantenendo la propria condizione ontologica di indipendenza;

⁵² 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 l'accoppiamento dei flussi di coscienza, di cui si occupa Schütz, A. (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).

(iii) *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.⁵³

L'intenzionalità non è, cioè, una mera facoltà psico-fisica, o mentale, soggettivamente arbitraria e incondizionata, ma è prima di tutto una modalità coscienziale con cui la soggettività si interfaccia al mondo, in base alle caratteristiche ontologiche che questo stesso mondo conferisce al suo posizionamento.

Di conseguenza, gli atti intenzionali di un soggetto vincolato a un gruppo hanno una modalità propria, specifica e originaria, che è essenzialmente diversa da quella di una *I-intention*. La *we-intention* non è allora nemmeno la somma di una pluralità di *I-intention*. *Essa è 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 è 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 ed agente. Essa è più semplicemente la particolare modalità di correlazione coscienza-mondo che caratterizza il dinamismo intenzionale di coloro che appartengono a un collettivo.⁵⁴

Mentre l'intenzionalità intersoggettiva è un derivato di quella individuale, in cui il *noi* (*us*) è la conseguenza di una pluralità di *I-intention*, l'intenzionalità collettiva è una modalità intenzionale originaria, che non necessita cioè di un sostrato di atti intenzionali in prima persona singolare.⁵⁵ In molti casi è l'esperienza intersoggettiva

⁵³ Sulla nozione di "we-intention" e sul dibattito attuale, Cfr. Caminada E. (2015); De Vecchi, F. (2016); Roth, A. S. (2017); Schweikard, D.P. & Schmid, H.B. (2020); Sellars, (1974); Tuomela, R. (2003, 2005, 2007); Tuomela, R. & Miller, K. (1988).

⁵⁴ Husserl, E. (1905-1920/2001/2): "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). Husserl, E. (1913-1928b/2002): "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 [corsivo mio]" (p.196). 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 [corsivo mio]" (p.196). 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-intentionality in seno alla trama dei loro vincoli collettivi.

⁵⁵ L'intenzionalità collettiva non è dunque un mero fenomeno psicologico. Sulla critica allo psicologismo, Cfr. Husserl, E. (1900-1901a; 1913-1928a; 1936). In riferimento al nostro tema dell'integrazione, laddove una persona è compiutamente integrata all'interno del collettivo, essa dovrebbe partecipare alla posizionalità 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 rientra nella co-posizionalità dei membri del gruppo. Così, davanti allo stesso tramonto ci potrebbe essere un individuo *x* e un gruppo composto dai membri *y*, *z* e *w*. Anche se *x* sente 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* rimane

a creare le condizioni migliori per una possibile tessitura di questi rapporti di collegamento fondazionali, ma essa non è di per sé stessa una condizione sufficiente. Ricapitolando: *se esiste una correlazione tra la condizione ontologica del soggetto e la sua attitudine intenzionale e se i vincoli di dipendenza sociale configurano un particolare posizionamento ontologico della persona, allora l'intenzionalità collettiva corrisponde a una particolare forma di correlazione intenzionale, il cui polo noetico prende posizione collettivamente.* Se il polo noetico rimane individuale dal punto di vista psico-fisico, tuttavia la coscienza che lo alimenta, rendendolo intenzionalmente fungente, è collettiva. L'aggettivo possessivo "nostro" posto davanti ai *nostri* pensieri, ai *nostri* sentimenti, alle *nostre* azioni, etc., esprime precisamente la loro appartenenza a un *noi* ontologicamente fondato, senza il quale essi non esisterebbero. Il portatore delle *we-intention* non è un individuo socialmente indipendente, ma è un soggetto che si trova nella circostanza ontologica di pensare, sentire e agire come *parte relativamente non-indipendente di un intero sociale*.⁵⁶ Congiuntamente, il *polo noematico* di questa particolare modalità intenzionale si distingue come *datità originariamente collettiva*.⁵⁷ Quest'ultima non corrisponde cioè a una mera somma di datità individualmente disgiunte, ma si presenta immediatamente come dato collettivo, cioè come datità offerentesi all'intera collettività.⁵⁸ *Ciò che pensiamo, desideriamo, sentiamo, etc., nella forma intenzionale del noi è propriamente e originariamente dato a noi, nella nostra esperienza, perché c'è un noi-ontologico che lo intenziona.*

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 è la mancata individuazione delle condizioni ontologiche

intenzionalmente diverso e non divisibile dal membro x esterno al gruppo. Se pertanto un presunto membro di un gruppo si rapporta prevalentemente nella forma delle I-intention a eventi, fatti, etc., che riguardano il suo collettivo, allora questo è il segnale che la sua integrazione è deficitaria. Egli non è cioè autenticamente legato da rapporti di dipendenza tali da instaurare in lui una coscienza di tipo collettivo. Su questo punto torneremo in modo più dettagliato nel proseguo della ricerca. Su questo tema, Cfr. Caminada, E. (2015, 2018, 2019).

⁵⁶ *Il soggetto compiutamente integrato in un gruppo è 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 inibisce 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. Salice, A. & Miyazono, K. (2019); Petersson, B. (2017).*

⁵⁷ *Quando, il 7 dicembre del 1941, la marina imperiale giapponese bombarda Pearl Harbor, essa compie un atto di offesa collettiva 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 una parte degli individui che appartengono alla sua popolazione. Allo stesso modo, tale evento viene vissuto dai cittadini americani come un fatto che ha colpito tutta la Nazione in modo congiunto e indifferenziato.*

⁵⁸ *Ad esempio, questo tramonto che stiamo guardando insieme è proprio 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 il tramonto atteso si presenta originariamente, nella sua salienza qualitativa, come un evento per tutti noi.*

per cui un determinato scopo possa essere propriamente collettivo. La differenza tra uno scopo comune e uno scopo collettivo è 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.*

Per altri filosofi che si sono occupati del tema sarebbe invece la modalità dell'atto a configurare l'intenzionalità collettiva. Ad esempio, Tuomela (2003, 2007) 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 ancora una volta l'indagine dei fondamenti ontologici dell'intenzionalità collettiva.⁵⁹ 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*.

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.* Il suo polo noetico è una *forma emergente di intenzionalità* che consente alle sue parti di maturare pensieri, provare emozioni e compiere atti altrimenti inaccessibili ad un individuo singolare e indipendente.

Infine, è necessario rispondere anche a un'obiezione ricorrente che viene mossa contro coloro che non riconducono le *we-intention* a un *polo noetico* riduttivamente individuale. Si tratta del problema della circolarità che sembrerebbe affliggere coloro che tentano di radicare l'intenzionalità collettiva in un soggetto collettivo che, come tale, dipenderebbe a sua volta dall'intenzionalità collettiva stessa.⁶⁰ Per rispondere a questa obiezione bisogna brevemente focalizzare lo sguardo sull'origine, cioè sui *rapporti di collegamento fondazionali* (di cui tratterò diffusamente nella prima parte) da cui nascono le diverse forme di collettività. Seguendo un esempio semplice, in cui il rapporto fondazionale corrisponde a un *joint commitment* (Gilbert, 2009, 2013), prendiamo il caso di due soggetti x e y che stipulano un contratto professionale.⁶¹

⁵⁹ Cfr. Bobbio, N. (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).

⁶⁰ Cfr. Peterssen, B. (2007).

⁶¹ Sulla nozione di "joint commitment" e sul ruolo che essa occupa nella costituzione dei soggetti collettivi, Cfr. Gilbert, M. (1989, 1996, 2003, 2006, 2009, 2013); De Vecchi, F. (a c. di 2015, 2015a). Per una critica alla caratterizzazione marcatamente razionale che Gilbert conferisce a questa nozione, Cfr. Andina, T. (2013); De Vecchi, F. (a c. di 2015, 2015a, 2015b). Inoltre, occorre sottolineare, in linea con De Vecchi (2015b), come l'ontologia sociale di Gilbert non prenda in seria considerazione il ruolo che i valori svolgono in molti processi di fondazione che rendono possibile l'esistenza

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 sulla base della loro co-appartenenza saranno momenti di una trama di atti intenzionali congiunti, riconducibili al loro rapporto di collegamento fondazionale. Tuttavia, quello che accade al momento della fondazione non presuppone affatto una pre-esistente intenzionalità collettiva. Nel momento dell'accordo, cioè nel momento in cui *x* si accorda con *y* in vista dello scopo congiunto *s*, non è affatto necessaria la pre-esistenza di una modalità intenzionale di tipo collettivo. Agli attori dell'accordo basta una concordanza intersoggettiva di atti individuali. Affinché *x* chieda a *y* di stringere un accordo *a*, in vista di uno scopo *s*, sono infatti necessarie e sufficienti le seguenti condizioni:

- *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 vi sono almeno due soggetti coinvolti e intenzionalmente attivi);
- *x* e *y* stipulano il *joint commitment* (intenzionalità intersoggettiva).

In nessuno di questi passaggi è necessario fare riferimento a un *noi* e alla sua correlata *intenzionalità collettiva*. L'esempio ci mostra a mio parere quanto segue:

- Non vi è circolarità, perché la costituzione dei soggetti collettivi non presuppone necessariamente intenzionalità collettiva.
- L'intenzionalità individuale è la condizione di esistenza per l'intenzionalità intersoggettiva.
- Quest'ultima, a sua volta, è condizione basilare per la costituzione dei rapporti di collegamento fondazionali in base ai quali emerge l'intenzionalità propriamente collettiva.⁶²

di enti o entità sociali. Questa mancanza è del resto rilevabile in molte teorie del mondo sociale, come quella di Searle, anche di matrice fenomenologica, come quella di Schütz. Al contrario, come sottolinea Scheler (1913, 1916), 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.

⁶² 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 riguarda 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

- Dove funge intenzionalità collettiva, fungono sempre in modo interconnesso anche forme di intenzionalità individuale (senza le quali i membri di un collettivo non potrebbe 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).

1.4.3 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.⁶³ Tuttavia uno sguardo fenomenologicamente più attento rivela come dietro al concetto generico di condivisione si nascondano diverse forme di relazione tra le parti. Si può condividere una certa sensazione davanti a un tramonto anche se si è sconosciuti, anche se non c'è un legame alla radice e non ci sarà un legame dopo.

I partecipanti in questo caso 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 decida di intervenire per aiutarlo (ad es. spingere insieme la sua macchina in panne). Si configura allora una vera e propria collaborazione, senza che tuttavia i partecipanti assumano lo *status* di membri di un collettivo.⁶⁴ Questo semplice esempio mostra almeno un punto che non sempre viene

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 è un insieme di soggetti ontologicamente uniti tra loro nelle diverse forme possibili della non-indipendenza interpersonale, sociale, istituzionale, etc. Infine, un'ulteriore differenza essenziale riguarda la dipendenza dell'atto dalla condizione ontologica del soggetto. Mentre il mio atto individuale intersoggettivo non dipende dal fatto conseguente e accidentale di poterlo condividere con un'altra persona, l'atto collettivo non avrebbe luogo se io non appartenessi ad esso, sapendo e/o sentendo che si tratta di un atto che appartiene a tutti noi membri del gruppo. Sul rapporto tra intenzionalità intersoggettiva e intenzionalità collettiva, Cfr. De Vecchi, F. (2016): "I maintain that intersubjective intentionality is in many cases the basis of collective and social intentionality. For instance, in the case of collective intentions and collective actions, in order to cooperate towards a common goal, a relation among the subjects, which is the basis of the agreement and the commitment towards the shared goal, is needed. This relation is created through intersubjective intentionality, particularly intersubjective affective intentionality, at the personal level (empathy and sympathy). This type of intentionality allows us to understand the others with whom we share intentions, beliefs etc. and with whom we perform social acts (promising, informing, asking, commanding etc.)" (p. 106).

⁶³ Per una introduzione generale al tema dell'agency condivisa e collettiva, Cfr. Bratman, M. (1999, 2009, 2014, 2015); De Vecchi, F. (2016); Gilbert, M. (1990, 2008, 2009); List, C. & Pettit, P. (2011); Ludwig, K. (2016, 2017); Roth, A. S. (2004, 2017); Salice, A. & Schmid, H.B. a c. di (2016); Schmid, H. B (2008, 2012), Tuomela, R. (2003, 2005, 2007, 2013).

⁶⁴ Lo stesso tipo di distinzione potrebbe valere anche per interpretare molti esperimenti comportamentali con i bambini (Cfr. Tomasello, M. 2009; Warneken & altri, 2006, 2007, 2012; Schmidt, M.F.H. & Rakoczy H. & Tomasello M. 2011), prendendo in considerazione l'ipotesi che per agire autenticamente come membri di un collettivo occorrono competenze e condizioni di più alto livello, rispetto a forme più semplici, basilari e spontanee di collaborazione (Tollefsen, D. 2005; Butterfill, S. 2012). Nella loro propensione alla collaborazione, i bambini mostrano di intendere lo scopo e il bisogno dell'altro e di comprendere le regole che governano l'azione cooperativa. Tuttavia, in fase pre-linguistica viene inibito il potere deontico di molti atti sociali, che presuppongono la loro formalizzazione verbale e la loro comprensione da parte del destinatario (Reinach, 1913; Austin, 1962; Searle, J.R. 1969, 1995, 2010). 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 pre-linguistica siano possibili solo forme di intenzionalità intersoggettiva (*us-intention*), mentre l'assunzione di una vera e propria intenzionalità collettiva presuppone un grado

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 è nemmeno una prerogativa necessaria per la definizione dello *status* di membro. All'interno dei rapporti di dipendenza o co-dipendenza che, come vedremo, costituiscono la tessitura ontologica di un autentico soggetto collettivo, le parti possono ad esempio 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 Peterson (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 acquisiscono 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 soggetto, 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. 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*.⁶⁵ In tutte e tre le dimensioni funge sullo sfondo un ordinamento normativo (dover pensare, dover sentire e dover agire insieme), che risponde ad un ordinamento ontologico (il vincolo tra le parti).

1.4.4 Responsabilità collettiva

Un terzo tema che, insieme ai precedenti e correlativamente ad essi, occupa un posto centrale nel dibattito filosofico riguarda la nozione di responsabilità collettiva.⁶⁶

superiore di consapevolezza, che consenta al posizionamento ontologico del soggetto (non-indipendenza, o co-dipendenza) di configurare 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 che si crea una connessione fungente tra la sua condizione ontologica e il suo modo di sentire, pensare ed agire. Potremmo dire che è la scoperta psicologica e cognitiva del noi-ontologico (cioè della tessitura dei legami di co-dipendenza con altri soggetti all'interno di un gruppo) a creare le condizioni per un nuovo tipo di intenzionalità, che è precisamente quella delle we-intention. Che si tratti di una scoperta progressiva lo potrebbero dimostrare molte sperimentazioni socio comportamentali, le quali svelano come l'acquisizione di questa modalità intenzionale non avvenga prima dei 3 anni di vita (Schmidt & altri, 2011; Dunham, y. & Emory, J. 2014: "sociocentric mode of reasoning").

⁶⁵ Per un'analisi dei processi decisionali collettivi, Cfr. Hindriks, F. (2009).

⁶⁶ Per una introduzione generale al tema della responsabilità collettiva, Cfr. Lewis, H.D. (1948); Feinberg, J. (1968), Downie, R. S. (1969); Sverdlik, S. (1987); Reiff, M. (2008); Smiley, M. (2017).

Coloro che non riconoscono un livello o un tipo di intenzionalità propriamente collettiva non riconoscono nemmeno un'agency e correlativamente una responsabilità riconducibili alla collettività in quanto tale. Dall'altra parte, coloro che sostengono invece l'irriducibilità del collettivo alle singole parti costituenti hanno l'onere di spiegare da un punto di vista ontologico e/o metafisico non solo cosa sia un collettivo e come possa agire in quanto tale, ma anche come questo possa avere una propria dimensione di responsabilità. Ci sono varie accezioni in cui possiamo declinare e analizzare la responsabilità, le quali sono diverse e al tempo stesso correlate tra loro. Pensiamo ad esempio alla differenza e alla correlazione che intercorre tra la nozione di responsabilità come senso del dovere e la stessa nozione come colpa. Senza potermi addentrare in tutte le specifiche declinazioni, prendo in considerazione solo l'accezione di responsabilità come *caratterizzazione qualitativa della propria agency* in relazione al dover essere che la motiva (ad es. il proprio contributo concreto alla tutela dell'ambiente in risposta alla chiamata che promana dal valore inestimabile del patrimonio naturale).⁶⁷ In generale, essere responsabili in questo senso significa caratterizzare i propri atti e le proprie azioni in modo che ciò che deve essere, o che crediamo debba essere, si compia nel miglior modo possibile. Ora, la responsabilità collettiva riguarda quel particolare ordine di azioni che le persone devono o scelgono di compiere come membri di una collettività, in risposta alla chiamata dei valori che la identificano, in ragione degli scopi che la motivano, in seno alla trama dei vincoli che la costituiscono. La responsabilità collettiva si radica nella modalità intenzionale della *we-intention* e riguarda tutti i tipi di atti e azioni motivate dal proprio collettivo di appartenenza. 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 sono al tempo stesso corresponsabili in rapporto alle azioni degli altri membri del gruppo. Inoltre, tutti i membri del collettivo sono unitamente e congiuntamente responsabili nei confronti dell'intero collettivo, affinché ad esempio esso mantenga la sua coesione, raggiunga i suoi scopi, custodisca i suoi valori, etc. In altre parole, se il collettivo a 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:

⁶⁷ Sulla relazione intenzionale con la sfera dei valori in termini di chiamata e di risposta, Cfr. Hartmann, N. (1926).

(i) La *responsabilità congiunta* di tutti i membri di α , affinché si ottenga lo scopo collettivo s , a motivo del valore collettivo v .⁶⁸

(ii) La *responsabilità diretta* di ciascun membro, x , y e w , in relazione alla propria funzione, affinché il proprio compito venga svolto in modo soddisfacente.

(iii) La *corresponsabilità* di ciascun membro, x , y e w , in relazione agli altri membri, affinché ciascuno svolga il proprio compito in modo soddisfacente.⁶⁹

Di conseguenza, l'errore, il fallimento o il tradimento di una parte, chiamano in causa anche la corresponsabilità degli altri membri e la responsabilità dell'intero collettivo. Per fare un esempio, se nell'ordinamento normativo di uno Stato si impone il rispetto dei diritti fondamentali dell'essere umano, perché la dignità della persona viene considerata un valore innegoziable, e se tali diritti vengono violati da una parte dei cittadini, o da parte dei loro rappresentanti politici, allora la colpa ricade su tutti (seppur in gradi diversi), compresi coloro che non hanno commesso le violazioni.⁷⁰ Ne sono direttamente responsabili e colpevoli coloro che compiono la violazione, ma ne sono anche corresponsabili tutti gli altri membri del collettivo e ne è responsabile e colpevole tutta la collettività. Proprio il tema della responsabilità ci mostra come la tessitura di vincoli ontologici di dipendenza o co-dipendenza traccia 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 ad essere anche portatore di responsabilità, dal punto di vista fenomenologico dobbiamo riconoscere come l'individualismo riduzionista non sia in grado di dare fondamento ontologico alla corresponsabilità, se non nei termini di una fortuita disposizione

⁶⁸ Va annotato anche un ampio dibattito sulle 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 sminuire la propria responsabilità ed eventualmente il proprio senso di colpa (ad es. Cfr. Reiff, M. 2008). 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 indentifica in forza di questo stesso legame.

⁶⁹ 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, S. 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 questa, si realizza prendendo nettamente le distanze da questa, 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 intatta fino a quando il soggetto resta parte costituente del collettivo che egli stesso condanna. Fintanto che una persona continua a beneficiare dei diritti derivanti dalla sua appartenenza al gruppo, ella resta colpevole per le violazioni compiute da questo. Questo aspetto spiega anche la condizione ontologica fondamentale per cui una persona può essere corresponsabile di un misfatto che viene compiuto da un altro membro del gruppo, in ragione e in forza di questo. Diversamente, pensano Feinberg, J. (1968), McGary, H. (1986) e Moody-Adams, M. (1994), i quali ritengono sufficiente la resistenza aperta contro il proprio collettivo per essere dispensati dalla responsabilità legata ai suoi misfatti.

⁷⁰ Sul tema della colpa che ricade sull'intera la collettività, Cfr. Jaspers, K. (1946).

individuale a sentirsi chiamati in causa, al di là di ciò che accade nel proprio campo ristretto di pertinenza. Come l'intenzionalità collettiva rimanda a un *corpus* sociale complesso (*noi-ontologico*) e come l'*agency* collettiva è il risultato emergente di una concatenazione vincolata di azioni ontologicamente congiunte, così la responsabilità collettiva è il correlato di scopi e di valori che non appartengono alle singole parti in quanto tali, ma all'intero che le congiunge tra loro. Non importa se l'azione collettiva venga decisa da tutti i membri in modo partecipato, o se venga stabilita da una loro rappresentanza ristretta. Non importa neppure se la stessa azione sia compiuta da tutti i membri del collettivo, o solo da alcuni di essi (quelli che possiedono ad esempio certe competenze). L'azione collettiva e la responsabilità ad essa correlata rimangono ontologicamente fondate nella collettività. Questa lettura, pur non avanzando la pretesa di sostanzializzare una sorta di soggettività metafisica sovraindividuale, ipostatizzandola ad un livello di coscienza superiore, si distanzia dall'individualismo metodologico che esclude la possibilità di intendere la responsabilità in una forma collettiva.⁷¹ 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 valori.⁷² Tuttavia, di cosa e di chi stiamo parlando nei seguenti esempi: *lo Stato italiano intende difendere ad ogni costo il valore della solidarietà; noi vogliamo essere un'impresa sociale responsabile; la Chiesa cattolica chiede perdono per le sue colpe?* Nel primo caso il valore della solidarietà riguarda

⁷¹ 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, B. (2009): "local supervenience" (p. 192-199) e "global supervenience" (199-204). "The claim of global supervenience is that if two worlds are individualistically indiscernible, then they are also socially indiscernible" (p. 200). "Global supervenience claims of various strengths can then be constructed depending on how broadly this definition is applied. Weak, intermediate, and strong forms of global supervenience are proposed, the weak form claiming that for all pairs of worlds where an individualistic property-preserving isomorphism exists, a social property-preserving isomorphism exists as well" (p. 200). Ci sono secondo Epstein due possibili modalità di concettualizzare l'isomorfismo, una più forte e una più debole. Egli definisce la prima con il sintagma "indiscernibilità degli individui": "two worlds w1 and w2 are individualistically indiscernible when the worlds have the same individuals and all the individuals have the same individualistic properties in both worlds" (p. 200). Il secondo invece prende in considerazione solo una proprietà: "we want to ensure just for a given entity, that if it has some social property Q, then in an individualistically indiscernible world that entity will have Q as well" (p. 200). La strategia di Epstein, in linea con Currie, G. (1984), consiste nel confutare la sopravvenienza locale mostrando come le caratteristiche locali di cui gli individui sono portatori possano dipendere da proprietà non locali: "Being a member of the freshman class, however, like being a Senator, is determined by factors entirely apart from the characteristics of the freshmen or the spatiotemporal regions in which they reside". (nota 16, p. 196). O ancora: "local supervenience failure implies that a simple aggregate property of a group can depend on factors may not even be causally connected to the individuals who are members of that group" (p. 198). Ad esempio, il fatto che io sia portiere della mia squadra non dipende solo dalla circostanza che io creda e sappia di esserlo, ma anche dal fatto che lo credano gli altri membri e organi dirigenziali del mio stresso team, gli avversari, l'arbitro, la FGC (Federazione Gioco Calcio), etc. Quello che non emerge però nell'argomentazione di Epstein è il fatto che, tanto io, quanto tutti gli altri soggetti coinvolti, siamo ontologicamente legittimati nel nostro comune stato mentale dalla cogenza normativa della proprietà stessa. Pertanto, a mio modo di vedere, non occorre chiamare in causa fattori esterni per confutare la sopravvenienza locale, in quanto sono proprio le condizioni intrinseche di unità degli individui (o come le chiama Epstein, le "clustering property", nota 17, p. 198) a manifestare l'esistenza di caratteristiche sociali le cui condizioni di possibilità non poggiano su entità individuali di base. Epstein inoltre confuta la sopravvenienza globale mostrando il ruolo che svolgono caratteristiche fisiche e ambientali che non hanno nulla a che fare con gli individui: "The non-individualistic factors I will consider are physical properties that do not count among the physical properties of any individuals at all. I will make two claims. First, that social properties commonly depend on physical or environmental characteristics of the world. And second, that the sorts of physical conditions on which such properties depend are not individualistic." (p. 201). L'analisi dell'emergentismo sociale di cui mi occupo nel corso di questa ricerca è indirettamente anche una critica all'isomorfismo ontologico che riduce gli interi alle loro parti, e viceversa.

⁷² "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).

l'intera società e non i singoli individui, 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 caso 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 membri.⁷³

Il tema dell'integrazione sociale e della sua ontologia qualitativa è, come vedremo, estremamente sensibile al tema del rapporto tra responsabilità collettiva, che si ridistribuisce nella tessitura articolata delle responsabilità dirette delle parti, e responsabilità personale, che orienta la vita dei membri persona in rapporto a valori che essi scelgono e che non sono sempre coincidenti e riducibili a quelli della collettività.⁷⁴

1.4.5 Libertà collettiva

In genere la dimensione della responsabilità viene 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, F. (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. Ci sono diverse condizioni che consentono di riconoscere se un agente è in una condizione di libertà o costrizione.⁷⁵

⁷³ Al contrario, un esponente dell'individualismo metodologico come Downie, R.S. (1969) afferma: “[c]ollectives 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, T. (2020), Andina, T. e Domenicucci, T. (2018). “As such, they have, in my view, the obligation to take care of what I term ‘transgenerationality’, that is, a diachronic bond merging different generations that belong to the same political entity. I think that respect of this transgenerational bond is necessary to increase the trust in institutions and between people. I also believe that one of the main ways for States and meta-States to create and improve trust is precisely to recognize and take care of their transgenerationality. The bond between generations is crucial for any institution that wants to – and has to – perdure in time.” (Andina, T. e Domenicucci, T. 2018, on line p. 2/6).

⁷⁴ Sulla nozione di “ontologia qualitativa” che funge da punto di orientamento per questa ricerca nella sua interezza e a cui è interamente dedicata la terza e ultima parte di questo lavoro, Cfr. De Vecchi (2017, 2018, 2019, 2020a, 2020b).

⁷⁵ De Monticelli, R. (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 è quel particolare stato di grazia che possiamo cogliere nella danza della danzatrice o nella contemplazione del

Una di queste, come sottolinea Hindriks, consiste nel fatto che l'agente possa compiere l'azione che intende compiere. Prendiamo come esempio un'azione che normalmente ascriviamo allo Stato, come quella di promulgare nuove leggi. Questa azione è 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 è necessaria l'approvazione di entrambe. In breve, solo attraverso il contributo di tutti lo Stato è libero di promulgare nuove leggi, sebbene nessuna delle sue parti costituenti possiede tale libertà. Anzi, lo Stato è paradossalmente libero di promulgare nuove leggi solo se le sue parti obbediscono ciascuna al proprio dovere, secondo i vincoli che determinano il loro ruolo e compito. Inoltre, non necessariamente tutte le parti devono 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 queste.⁷⁶ *In termini più generali definisco libertà collettiva la proprietà olistica di un intero di poter compiere azioni congiunte in vista di scopi collettivi attraverso la partecipazione 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 libertà collettiva (che nella gran parte dei casi poggia su obbligazioni imposte alle parti) e libertà individuale propria dei membri-persona.

1.5 Metodo di ricerca

Il metodo di questa ricerca è fenomenologico.⁷⁷ Dopo Husserl, ci sono stati molti fenomenologi nel corso dell'ultimo secolo e ognuno di loro, 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

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 una 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, E. (1922) *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) inattingibile per una soggettività di tipo sociale.*

⁷⁶ Hindriks, F. (2008) afferma: "For a corporate agent to successfully perform a joint action the requisite members have to perform their parts. So, for a soprano and a bass to sing a duet, both singers must sing their parts. As they are defined by the ties that bind their members to one another rather than by the actions they perform, corporate agents can perform actions that can only be performed by collections of individuals, as well as actions that can in principle be performed by single individuals." (p. 167). Con una serie di interessanti esempi e argomentazioni convincenti Hindriks mostra insomma come la libertà individuale delle parti coinvolte in un'azione collettiva non è una condizione né necessaria, né tanto meno sufficiente, per spiegare la libertà collettiva.

⁷⁷ Per una introduzione generale alla fenomenologia, Cfr. Bobbio, N. (1934); Piana, G. (1977); De Monticelli, R. (1998, 2018); Costa, V. & Franzini, E. & Spinicci, P. (2002); Costa, V. (2007, 2014); De Monticelli, R. & Conni, C. (2008).

una particolare metodologia. In alcuni fenomenologi, hanno ricoperto un ruolo centrale la corporeità e le dinamiche essenziali dell'interazione corporea del soggetto con il mondo circostante (Merleau-Ponty, 1942) e con le altre corporeità senzienti (Stein, E. 1917; Scheler, M. 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, A. 1913), o sulla strutturazione tipologica e tipizzata del mondo sociale (Schütz, A. 1932). Grande interesse e attenzione è stata inoltre dedicata all'*agency* umana (Pfänder, A. 1911; Ingarden, R. 1970) e alla dimensione dei valori che possono motivarla (Scheler, M. 1916; Hildebrand, D. von 1922; Hartmann, N. 1926).

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 prioritario d'indagine, avendo come punto di riferimento una precisa teoria dell'intenzionalità.⁷⁸ Il mondo 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 fisicalista), né tantomeno alle loro particelle atomiche (riduzionismo mereologico).⁷⁹ Al tempo

⁷⁸ Per approfondire il concetto di *Lebenswelt*, Cfr. Husserl, E. (1913-1928b), "La costituzione del mondo spirituale", in cui emergono i concetti di 'mondo personalistico' e 'mondo circostante comune' (Sezione Terza, p. 177-215); e Husserl, E. (1936/2015), pp. 160-201. Da *Idee II*, alla *Krisis*, pur nella sua progressiva maturazione, la nozione di mondo-della-vita sembra il punto di orientamento ontologico che abbraccia l'intera opera filosofica di Husserl, conferendo al suo sviluppo unità e continuità. 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). E ancora: "...un'ontologia del mondo-della-vita in quanto mondo dell'esperienza" (p. 199). Cfr. anche Paci, E. (1968); Tomassini, R. (1968); De Monticelli, R. (2018); De Vecchi (2020a).

⁷⁹ 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 esistono solo atomi. Cfr. Calosi, C. (2011), p.62. Nel primo, il mondo della vita, con tutte le sue salienze qualitative ed emergenti, appare come il palcoscenico di epifenomeni che sono svuotati della loro pregnanza ontologica. Nel secondo, il mondo della vita è una mera allucinazione in qualche modo funzionale tuttavia alla sopravvivenza e al funzionamento di mastodontici complessi atomici. Per essere rigorosi e coerenti, dovremmo in questa seconda prospettiva stravolgere il nostro modo di pensare, sentire e agire. Dovremmo ad esempio prendere in braccio per la prima volta nostro figlio, sapendo che ciò che stiamo toccando e guardando è un mero accidente causale, che corrisponde alla composizione fisica di miliardi di atomi. Oppure dovremmo mangiare la pasta alla carbonara che abbiamo nel piatto, sapendo che ciò che stiamo masticando non sono altro che miriadi di atomi che, in realtà, non hanno alcun sapore, consistenza, etc. Potremmo infine arrivare a concepire

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.

Il mondo della vita è piuttosto il luogo in cui ciascuno di noi incontra personalmente la realtà nella complessità delle sue articolazioni ontologiche e nella ricchezza delle sue stratificazioni assiologico-qualitative.⁸⁰ 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 è 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 (famiglia, clan, team, etc.) culturalmente distinte radica nell'intenzionalità individuale contenuti, sensi, significati, intersoggettivamente concordanti.⁸¹

Di conseguenza il *polo noematico* è sempre 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

la morte come un evento di "liberazione", attraverso il quale le particelle che noi siamo possano finalmente disgregarsi, ritornando alla loro "casa", ovvero al magma indifferenziato dell'universo atomico. Non basta semplicemente riformulare le nostre affermazioni relative alle cose esistenti (come sostengono Rosen, G. & Dorr, C. 2002), ma occorre stravolgere completamente la nostra coscienza, cioè la legalità della nostra correlazione intenzionale con la realtà, in base alla quale viviamo tutte le nostre esperienze vitali ed esistenziali.

⁸⁰ Husserl, E. (1913-1928b/2002): "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 è quindi reificazione anche degli esseri viventi che lo abitano e viceversa.

⁸¹ Sul tema dell'intersoggettività, Cfr. Husserl, E. (1905-1920, 1913-1928b); (Scheler, M. (1916, 1923), Stein, E. (1917, 1922, 1925, 1932); De Monticelli, R. (2009); Costa, V. (2010); De Vecchi, F. (2011, 2016, 2019); Zahavi, D. (2001, 2015); Caminada, E. (2015). *Le attitudini psico-fisiche dei soggetti umani sono da sempre socialmente orientate (se non addirittura condizionate) e culturalmente marcate. In questo senso, sembrano condivisibili da un lato la teoria husserliana per cui la soggettività si configura nelle sue possibilità in seno a un'intersoggettività che la precede e la orienta, e dall'altro la visione scheleriana per cui l'individualità soggettiva emerge progressivamente da un'intersoggettività all'interno della quale essa appare in principio fusionalmente assorbita. La soggettività umana sembra in altre parole poter essere intesa come una monade psichica e mentale che tuttavia è, fin da principio, fortemente esposta alle influenze esterne, come una sfera la cui materia permeabile fa sì che essa assorba tutto ciò che tocca, o che la tocca. Questa materia impermeabile è, nel caso degli esseri viventi in carne ed ossa, la corporeità senziente che appunto dischiude l'interiorità psichica e mentale sul mondo circostante. Il concetto di monade indica allo stesso tempo una dimensione inemendabile di individualità e di autopoiesi interna che nessuna esposizione a condizionamenti esterni può radicalmente espropriare. Monadico è l'essere onto-geneticamente destinato a compiere l'individualizzazione di sé stesso, o se preferiamo a divenir qualcuno, maturando una propria identità, frutto della propria parabola di vita secondo l'ordine delle sue scelte. 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 di ogni persona di divenir pienamente sé stessa. Essi si configurano piuttosto come cornici culturali di orientamento e fonti motivazionali d'azione. Essi diventano invece un male, una violazione del diritto monadico fondamentale, se in essi prevalgono ragioni e forme di potere che non permettono alla monade vivente di scegliersi, di ritagliare per sé stessa un certo tipo e ordine di relazioni e di vincoli sociali, in modo da forgiare in essi, attraverso di essi e al di là di essi, la propria identificazione esistenziale.*

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 che 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" è sempre profondamente intrecciato al "per noi".⁸² Questo noi è in parte preconstituito e antecedente al nostro ingresso nel mondo e in parte conseguente, in relazione ai rapporti di collegamento fondazionali che decidiamo (o siamo costretti) di tessere nel corso della nostra esistenza.⁸³

(ii) *Conoscenza eidetica.*

In questo vasto e 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.⁸⁴ Circoscrivere il campo della ricerca a un fenomeno significa anzitutto individuare in quali ambiti dell'esperienza individuale e/o intersoggettiva e in relazione a quale tipologia di atti e vissuti intenzionali esso si manifesta. Il *modo di essere dei soggetti esperienti (legalità noetica)*, correlato al *modo di essere del fenomeno in oggetto (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*, la quale esige la presenza di determinati

⁸² In questa prospettiva si muove anche la fenomenologia del mondo sociale proposta da Schütz, A. (1975): «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 (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. Cfr. anche Schütz, A. (1932).

⁸³ Le uniche eccezioni sono quei vissuti in cui il polo noematico della correlazione intenzionale è la soggettività stessa che si manifesta a sé stessa nella sua sofferenza, piuttosto che nel suo godimento. Si pensi ad esempio ai vissuti e agli atti intenzionali che hanno come correlato il dolore fisico che il soggetto prova in prima persona, su di sé, o la sofferenza psichica che il soggetto prova in prima persona dentro di sé. In queste esperienze, il soggetto umano sperimenta vissuti che non hanno mediazioni esterne, poiché lo toccano direttamente e profondamente. Le analisi fenomenologiche sull'empatia di Stein, E. (1917) e sull'empatia e simpatia di Scheler, M (1923) colgono precisamente il confine inviolabile dell'altro, marcato in modo insuperabile dalla sua corporeità e dalla dimensione individuale delle sue esperienze proprie 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, D. (2015).

⁸⁴ Cfr. Schütz, A. (1962): "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). Sul rapporto stretto tra fenomenologia e ricerca delle invarianze eidetiche insite nella cosa stessa, Cfr. R. Bobbio, N. (1934); De Monticelli, R. (1998, 2018); De Monticelli, R. & Conni, C. (2008); De Vecchi, F. (a c. di 2012, 2012a, 2013, 2018).

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 caratterizza il suo modo di essere in modo essenziale*, al di là delle possibili variazioni fattuali e fluttuazioni contingenti.⁸⁵

(iii) *Strategia fenomenologica.*

Per raggiungere il precedente obiettivo, la tradizione fenomenologica si avvale di tre strategie correlate e congiunte: a) *epoché*, b) *riduzione fenomenologica* e 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 ha alcun fondamento rigoroso (*doxa*), o a una convinzione dogmatica, che come tale non ha 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. Mettere tra parentesi non significa negare di principio questo bagaglio di credenze, ma cercare di ridurre ai minimi termini il loro potere di condizionamento. L'obiettivo di questa pratica è confrontarsi con l'oggetto della propria indagine nel modo più autentico possibile.⁸⁶

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 essenziale. 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

⁸⁵ Husserl, E. (1913-1928a/2002): "L'essenza (*eidōs*) 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 rappresentato metaforicamente dal lavoro dell'archeologo che pazientemente rimuove gli strati di sedimentazione che si sono sovrapposti gli uni sugli altri nel corso del tempo, nascondendo la forma dell'oggetto (ad es. un'anfora). Con i giusti strumenti e la dovuta attenzione l'archeologo aspira a liberare l'oggetto dalle stratificazioni che ne occultano la forma originaria.

⁸⁶ 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, E. (1913-1928a/2002) definisce questo accecamento con il sintagma "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 e fondamentale 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).

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.*⁸⁷

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 variazioni 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 nel corso della ricerca 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.⁸⁸

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 compimento ideale.*⁸⁹

⁸⁷ Si veda la nozione di ontologia qualitativa in Cfr. De Vecchi (2017, 2018, 2019, 2020a, 2020b); *L'intreccio tra Logos ed etica che anima tutta la fenomenologia husserliana* in Cfr. Husserl, E. (1908-1924; 1920-1924; 1923-1924c; 1936); De Monticelli, R. 2018, pp. 123-126).

⁸⁸ Sulla vocazione essenzialmente etica della fenomenologia, Cfr. Husserl, E. (1923-1924c/1999).

⁸⁹ Per un chiarimento della nozione di "visione eidetica" in chiave fenomenologica, Cfr. De Monticelli, R. (2018), pp. 83-98.

Prima parte

“La natura delle relazioni fra le parti di un tutto sembra innanzitutto essere in grado di determinare propriamente il che cosa è di un oggetto o di un individuo”.⁹⁰

CAP. 2: Ontologia fondazionale dell'intero e delle parti

2.1 Modello ontologico di riferimento

Fare ontologia in una prospettiva fenomenologica significa rendere manifesto ciò che c'è, individuandone le caratteristiche essenziali (onto-metafisica).⁹¹ Oggetto di questa indagine non sono solo tutti gli enti di natura fisica, ma anche tutte le entità che, pur non avendo propriamente caratteristiche estensive (forma, peso, estensione, etc.), hanno una propria datità intenzionale (ad es. un legame affettivo, una regola comportamentale, un atto sociale). Quest'ultime sono veri e propri “fatti”, in quanto *correlati di vissuti o atti intenzionali intersoggettivamente concordanti* che ne colgono l'esistenza, le proprietà qualitative, il carico normativo, etc.⁹² Molti di questi fatti sono entità specificatamente sociali.⁹³ L'esperienza ci presenta insomma il problema di elaborare un'ontologia che non si limiti solo a catalogare la *res extensa*, ma che *si faccia carico anche di ciò che possiede una propria fattualità, pur non rientrando nei parametri della regione degli enti fisici*.⁹⁴ Ignorare o negare questa fattualità equivale ad archiviare gran parte dei fatti che ci riguardano.⁹⁵ Ridurla a

⁹⁰ Conni, C. (2005), p. 26.

⁹¹ Sebbene la distinzione netta tra ontologia come scienza preliminare di ciò che c'è, e metafisica, come scienza rigorosa dell'essere, proposta da Varzi, C. (2002), offra il vantaggio di sgomberare il campo da ingombranti ripetizioni o infruttuose confusioni, tuttavia il rapporto tra i due ambiti è così stretto e interconnesso da renderli a mio parere due momenti inscindibili di un unico lavoro. L'ontologia è fin da principio metafisicamente orientata, perché non sarebbe possibile elencare ciò che c'è senza aver già preso posizione su ciò che possiede o meno certe condizioni d'essere con determinate proprietà. Questa presa di posizione è già un passo nella metafisica, perché non può compiersi senza poggiare su una bozza intuitiva di ciò che caratterizza quel determinato ente di cui si predica l'essere. Al tempo stesso l'analisi metafisica di un certo ente, o di una certa entità, corrisponde già di per sé stessa al suo riconoscimento ontologico. Sarebbe del resto irragionevole sprecare risorse provando a individuare le caratteristiche essenziali di qualcosa che non si considera realmente esistente. Per tale motivo preferisco raccogliere entrambe, ontologia e metafisica, sotto il dominio della prima e intendere la seconda come parte essenziale di questa. Fare ontologia significa allora rendere manifesto ciò che c'è individuandone le caratteristiche essenziali (onto-metafisica). Per altro, vale a mio parere il principio che Baker, L.R. (2008) esprime molto chiaramente nel seguente passo: “Reality as we encounter it is strange enough; metaphysics should not make it even more strange. The ultimate test of a metaphysical theory, after coherence and clarity, is a pragmatic one: What are the theory's consequences? Does it illuminate basic reality in such a way that our interactions with the world make sense?” (p. 24).

⁹² La concordanza intersoggettiva è uno dei criteri essenziali che distingue un dato di fatto reale da un correlato dell'immaginazione, o da datità che dipendono da errori o da difetti noetici (miraggi, sviste, illusioni, allucinazioni, etc.). Altro carattere fondamentale di un dato di realtà è la trascendenza che lo rende irriducibilmente indipendente rispetto a possibili manipolazioni o modificazioni arbitrarie da parte del soggetto intenzionale. Un fatto reale “costringe” il correlato noetico a compiere un determinato tipo di atto (percettivo, intuitivo, etc.), secondo una certa successione coerente e conforme di correlazioni intenzionali (decorso). Su questi aspetti Cfr.: Spinicci, P. (2008); Costa, V. (1999, 2007, 2010); De Monticelli, R. (2018).

⁹³ Sulla natura essenzialmente intenzionale delle entità sociali e sulla loro strutturazione essenzialmente normativa, Cfr. Di Lucia, P. (2003); Lorini, G. & Passerini Glazel, L. a c. di (2007); Caminada, E. & Malvestiti, B. (2012), De Vecchi, F. (2015b).

⁹⁴ Come sostiene Andina, T. (2013): “dire scienza eidetica per Husserl equivale a dire ‘ontologia’. La scienza eidetica, e dunque l'ontologia, ha molteplici suddivisioni: esistono tante ontologie (nel linguaggio husserliano, ontologie regionali) quante sono le partizioni della realtà, ovvero quante sono le regioni ontologiche. Le ontologie regionali sono ontologie materiali e, diversamente dall'ontologia formale, che studia le forme di tutte le possibili entità, le ontologie materiali si fondano sulla essenza materiale che definisce una certa, specifica entità. L'ontologia sociale è appunto una di queste ontologie regionali.” (p. 181).

⁹⁵ Varzi, A. (2011) giustamente afferma: “an inventory is supposed to be a census of all citizens of the universe, not a register of all possible citizenship applications along with their respective verdicts” (p. 419). Tanto meno dovremmo

mera apparenza equivale ad affermare che gran parte del nostro mondo è popolato di proiezioni epifenomeniche e che le nostre vite si muovono nella penombra di mere apparenze.

Il mondo sociale di cui mi occupo prevalentemente in questa ricerca è popolato di queste entità, funziona in base ad esse e spesso ne è esso stesso la matrice.⁹⁶ Ritengo pertanto necessario porre al vertice del mio modello la distinzione tra *fattualità fisica* e *fattualità intenzionale*. Si noti che in fenomenologia tutte le datità esperienziali sono intenzionali, indipendentemente dal fatto che siano fisiche o meno. Infatti la nozione di "intenzionalità" rimanda alla correlazione soggetto-oggetto, *polo-noetico-polo noematico*, che può essere considerata come la condizione trascendentale di ogni possibile datità fenomenica. La scelta di definire come "intenzionale" il secondo tipo di fattualità deve pertanto essere intesa solo come funzionale alla distinzione tra ciò che è intenzionalmente dato in base alle sue proprietà fisiche e ciò che invece è intenzionalmente dato in base ad una modalità di esistenza differente (cognitiva, emotiva, etc.).⁹⁷

stilare un inventario del mondo mettendoci dentro quello che ci piacerebbe ci fosse (o al contrario escludendo quello che non vorremmo ci fosse, o non vorremmo credere che ci sia). Se ad esempio ci ponessimo nella problematica posizione di decidere se e come sviluppare un'ontologia che comprenda o meno Dio, non dovremmo partire nè dal nostro desiderio che Dio esista, nè dalla nostra avversione verso questo tipo di possibilità. Dovremmo invece prendere atto del fatto che da millenni miliardi di persone hanno esperienze religiose o spirituali che presuppongono l'esistenza di una divinità. Senza decidere a-priori se questo tipo di esperienza abbia a che fare con qualcosa di reale, o meno, dovremmo perlomeno riconoscere che essa è un'esperienza reale che ha una ricaduta enorme sul mondo della vita. Pertanto, sebbene il suo correlato appare insondabile nella sua natura, dovremmo in qualche modo trovargli un posto nell'inventario ontologico, come entità intenzionale appartenente a una propria regione specifica. Dal mio punto di vista, senza poter e voler tracciare qui un'ontologia di questo tipo, le entità trascendenti a cui l'essere umano si correla in termini religiosi o spirituali rientrano nella regione delle entità intenzionali, proprio per l'irriducibilità di quest'ultime a una mera reificazione oggettivante (a meno che esse non siano oggetto di idolatria, ma, appunto, l'esperienza idolatrica non è un'esperienza autenticamente spirituale. L'una ha a che fare con la dimensione immanente di un artefatto umano, l'altra ha a che fare con la dimensione trascendente di un correlato sovra-umano).

⁹⁶ Terravecchia, G.P. (2012b) osserva giustamente come lo studio delle entità sociali richieda un framework ontologico in grado di dar conto di ciò che esiste (i) sia dal punto di vista tridimensionale, sia (ii) dal punto di vista quadridimensionale. Secondo il primo criterio, tutto ciò di cui possiamo predicare l'esistenza sono enti fisicamente estesi, cioè sono "oggetti" essenzialmente caratterizzati dal fatto di occupare una certa porzione di spazio fisico. Poiché la dimensione temporale non appartiene alla loro identità, cioè non svolge un ruolo essenziale in ordine alla loro fondazione ontologica, essi possono cambiare nel corso del tempo senza che il cambiamento di per sé stesso ne comprometta l'identità ontologica. Se x è un intero tridimensionale, allora la sua identità dipende da determinati limiti entro i quali il cambiamento non muta in modo critico l'ordine dei rapporti di co-variazione tra le sue parti costituenti. In un'ontologia tridimensionale persistenza delle parti costituenti e varianza circoscritta dei loro rapporti di co-dipendenza definiscono le condizioni di esistenza e di identità di un certo ente. Date queste condizioni esso esiste nella sua interezza e come tale in qualsiasi tempo t della sua durata temporale. La prospettiva quadridimensionale sostiene invece che, almeno per certe tipologie di enti, si deve introdurre nell'ontologia anche la dimensione temporale. Di conseguenza gli enti non sono solo interi costituiti di parti spaziali, ma anche di parti temporali, o momenti propri. Dal mio punto di vista, questo approccio ha il pregio di integrare l'ontologia strutturale, che prende in considerazione il concetto di costituzione ontologica in termini statici, con un'ontologia fondazionale che tiene conto anche del dinamismo essenziale dell'ente. L'ontologia fondazionale che propongo in questa prima parte del lavoro include nella definizione dell'ente anche i momenti essenziali della sua costituzione e del suo possibile sviluppo.

⁹⁷ Affermare che qualcosa esiste indipendentemente dagli atti intenzionali che lo rendono presente non equivale necessariamente ad affermare un realismo ingenuo, che assume in modo dogmatico l'esistenza di un in sé ontologico radicale ed assoluto. Dopo la rivoluzione copernicana di matrice kantiana questa ingenuità non dovrebbe più avere cittadinanza. Anche i fatti fisici possono cioè essere catalogati ontologicamente solo in quanto intenzionalmente dati. Tuttavia è proprio la loro datità a presentarli come qualcosa che esisterebbe anche se non ci fosse essere umano a percepirla, sentirli o conoscerli. La montagna che vedo dalla finestra della mia stanza è lì per me grazie al fatto che io la percepisco, ma al tempo stesso l'esperienza di questo ente mi rende certo del fatto che esso è ciò che è da molto tempo prima della mia esperienza e che resterà tale anche dopo che io avrò smesso di ammirarlo, pensarlo e ricordarlo. L'essere fisico proprio della montagna è pertanto indipendente dal fatto che ci siano stati, ci sono o ci saranno altri esseri umani che lo percepiscano, lo nominino, lo scalino, etc. Mentre osservo quella montagna e immagino un'improvvisa estinzione

(i) La seconda distinzione suddivide tanto la fattualità fisica, quanto la fattualità intenzionale, in *interi ontologicamente costituiti e interi indivisi*.

Per "*intero ontologicamente costituito*" intendo un ente o un'entità la cui esistenza dipende da un certo tipo di rapporto fondazionale tra le sue *parti costituenti*.⁹⁸ Tra gli *enti fisici* possiamo prendere come esempi un organismo vivente (le cui parti costituenti sono gli organi), un'opera pittorica (le cui parti costituenti sono le pennellate dell'artista); o una melodia (le cui parti costituenti sono le note).⁹⁹ Tra le *entità intenzionali* possiamo prendere come esempi un soggetto collettivo come la famiglia (le cui parti costituenti sono genitori e figli), un sistema complesso di norme come il regolamento del gioco degli scacchi (le cui parti costituenti sono le varie regole legate l'una all'altra in rapporti gerarchici di co-dipendenza) e un atto sociale come la promessa (intero di obbligazione e diritto).

Per "*intero indiviso*" intendo invece un ente o un'entità che non è divisibile in parti.¹⁰⁰ Per rintracciare un esempio nel dominio degli enti fisici dobbiamo risalire alle particelle ultime e indivisibili di cui è composto ogni ente fisico.

Tra le *fattualità intenzionali* possiamo invece fare l'esempio di datità che si offrono intuitivamente in un'interezza indivisibile, come i valori che si co-manifestano nell'esperienza di un bene (ad es. la giustizia, la bellezza, etc.), certe qualità che si co-manifestano nell'esperienza di un'opera d'arte (ad es. la genialità dell'artista), o nell'incontro con una persona (ad es. la cordialità, la simpatia, etc.). In presenza di *interi ontologicamente costituiti* bisogna sviluppare un'*ontologia fondazionale* dell'intero e delle parti, che prenda in considerazione non solo l'intero e non solo le parti, ma anche e soprattutto i loro rapporti di dipendenza o co-dipendenza.

In presenza di *interi indivisi* dovremmo invece individuare una strategia di investigazione diretta che ha come suo correlato intenzionale l'interezza in quanto tale.¹⁰¹ Nei confronti dei primi l'investigazione si articolerà in tre distinte e correlate forme di riduzione fenomenologica finalizzate a individuare le caratteristiche eidetiche

del genere umano, so che quest'ultima non avrebbe alcuna ricaduta sulla gravidanza ontologica di questo tipo di ente. Al contrario, se penso alle regole che ordinano il nostro mondo sociale, alle leggi che garantiscono i nostri diritti, ai legami affettivi che ci uniscono e ci motivano a collaborare, etc., sono certo che ciascuna di queste entità cesserebbe di esistere con l'estinzione della nostra razza. Esse sono pertanto intenzionali non solo per il loro modo di darsi, ma anche perché la loro stessa esistenza dipende precisamente dal fatto che il mondo sia popolato di soggetti coscienti che comunicano, collaborano, competono, si amano, si odiano, etc.

⁹⁸ Non rientrano pertanto in questo dominio gli aggregati che sono appunto composizioni di enti indipendenti, accostati tra loro secondo atti pratici o cognitivi che non svolgono alcun ruolo ontologicamente fondazionale. Raccogliere tutti gli uomini biondi in uno stadio, o in un insieme statistico, non genera alcun tipo di intero sociale.

⁹⁹ Se da un lato ogni artefatto umano dipende da un processo di costituzione intenzionale, cioè dalla progettazione e dall'azione di un agente intenzionale (il pittore, il fabbro, il musicista, etc.), dall'altro, una volta costituito, la sua "fattualità" corrisponde alle sue caratteristiche fisiche ed estetiche. Sono quest'ultime a determinare appunto la sua datità intenzionale.

¹⁰⁰ Si direbbe che il sintagma "intero indiviso" (*sine partibus*) sia una specie di ossimoro, poiché si definisce in genere qualcosa come intero solo se composto di parti unite tra loro. Tuttavia anche l'ente atomico, indivisibile, è a suo modo una specie di intero, nel senso che anch'esso è analizzabile nella sua interezza, per ciò che esso è in quanto tale. Proprio per evidenziare questo aspetto, ho deciso di optare per l'uso di questo sintagma.

¹⁰¹ Dato che l'oggetto di questa ricerca è l'integrazione ontologica di una o più parti in seno a interi di vario genere, essa si concentra solo sull'ontologia fondazionale

rispettivamente di tipo strutturale, dinamico e qualitativo. Nei confronti dei secondi si proverà a cogliere in un solo atto di riduzione l'*eidōs* ontologicamente identificante della cosa in sé. Lo scopo è cogliere l'essenziale attraverso un unico atto direttamente rivolto all'intero in quanto tale.¹⁰²

(ii) Che siano *fattualità fisiche* o *intenzionali*, in seno agli *interi ontologicamente costituiti* dobbiamo distinguere, come indicato da Husserl (1900-1901b), tra *interi di prima specie* (o *pregnanti*) e *interi di seconda specie*. Non si tratta di una mera distinzione di specie in seno allo stesso genere, ma di due tipi ontologici che hanno condizioni di esistenza e caratteristiche essenzialmente diverse, tali da renderli degni di essere classificati distintamente. I primi sono composti da *parti non-indipendenti*, le quali sono connesse tra loro da vincoli essenziali di dipendenza. *Negli interi di prima specie i rapporti di dipendenza o co-dipendenza tra le parti sono necessari e imprescindibili*. La dipendenza ontologica indica in genere l'impossibilità per due o più parti di un intero di esistere come tali, cioè come parti di questo, l'una indipendentemente dall'altra. Nel dominio delle *fattualità fisiche* possiamo prendere come esempi certe forme spontanee di gestualità corporea. La sfumatura emotiva che si esprime in un sorriso è intrinsecamente dipendente dal movimento espressivo della bocca. Nell'intero dell'espressione facciale che definiamo con il termine "sorriso" la tonalità emotiva è parte non-indipendente rispetto ad una certa configurazione spontanea dei muscoli facciali, e viceversa. Nel dominio delle *fattualità intenzionali* possiamo invece menzionare come esempio l'atto sociale della promessa.

La promessa è precisamente un intero di prima specie composto da parti reciprocamente non-indipendenti, che non si danno l'una senza l'altra: obbligazione-del-promittente, pretesa-del-promissario.¹⁰³

Gli *interi di seconda specie* sono invece composti da parti legate tra loro da *rapporti di collegamento* che non chiamano in causa una relazione essenziale di dipendenza, o co-dipendenza. La relazione vincola le parti solo in modo parziale, cioè relativamente al rapporto di collegamento che consente loro di svolgere un ruolo fondazionale nei confronti dell'intero.

Nel dominio delle *fattualità fisiche* possiamo prendere come esempio gli artefatti.

Il tavolo è costituito da parti (gambe, piano) distinte e indipendenti che vengono tuttavia assemblate per mezzo di determinate tipologie di vincoli che le rendono

¹⁰² Definisco la bellezza come "entità" in senso generico, per indicare la sua collocazione nella regione delle entità intenzionali. Specificatamente essa appartiene alla regione dei valori e si distingue precisamente come entità intenzionale di tipo assiologico.

¹⁰³ Esistono anche circostanze in cui un'obbligazione esiste indipendentemente da una pretesa (Cfr. Reinach, A. 1913, § 2), ma non questo specifico tipo di obbligazione: se esiste un'obbligazione-del-promittente esiste sempre anche un'obbligazione del promissario e la promessa stessa, come loro intero pregnante di co-appartenenza essenziale.

relativamente non indipendenti l'una rispetto all'altro.¹⁰⁴ Nel dominio delle *fattualità intenzionali* possiamo prendere come esempio un regolamento, la cui costituzione dipende dai rapporti di collegamento fondazionali tra una serie di regole. Esse sono indipendenti tra loro, ma in seno alla fondazione del regolamento entrano in rapporti di co-dipendenza.

(iii) In seno agli *interi di seconda specie*, che come vedremo sono sempre enti o entità emergenti, propongo un'ulteriore distinzione tra *interi emergenti in senso debole* e *interi emergenti in senso forte*. Possiamo intendere questa distinzione come una sottodivisione intra-genere.

Al primo tipo appartengono interi che mantengono una *dipendenza relativa* rispetto alle proprie parti costituenti e ai loro rapporti di collegamento. Ciò significa che, da un lato essi non possono fare a meno delle loro parti e del tipo di legame che le vincola, dall'altro essi possiedono una serie di caratteri emergenti che non li rendono totalmente riducibili al loro sostrato costituente.

Al secondo tipo appartengono invece interi che hanno raggiunto una forte indipendenza rispetto alle parti che li compongono e ai rapporti che intercorrono tra di esse. Queste tipologie di interi possono esercitare un contro vincolo di dipendenza che ribalta il rapporto originario: non è più l'intero a dipendere ontologicamente dal rapporto fondazionale tra le sue parti e non sono più queste a definire la sua identità, ma accade esattamente l'opposto. Il potere emergente tiene insieme l'intero, definisce le condizioni di appartenenza e di partecipazione delle parti e, correlativamente, conferisce loro una nuova identità.

Un esempio di *fattualità fisica* del primo tipo (interi emergenti in senso debole) è l'organismo vivente, che da un lato è esistenzialmente dipendente da alcuni organi fondamentali, dall'altro possiede caratteristiche irriducibili alla somma delle sue parti costituenti (come l'eleganza dei movimenti) e poteri causali ontologicamente nuovi (come la capacità di muoversi in modo danzante).¹⁰⁵

Un esempio di *fattualità intenzionale* del primo tipo (interi emergenti in senso debole) può essere una famiglia, nella quale esistono regole, valori e scopi collettivi (novità ontologica) che possono in qualche misura condizionare i rapporti tra le parti (potere

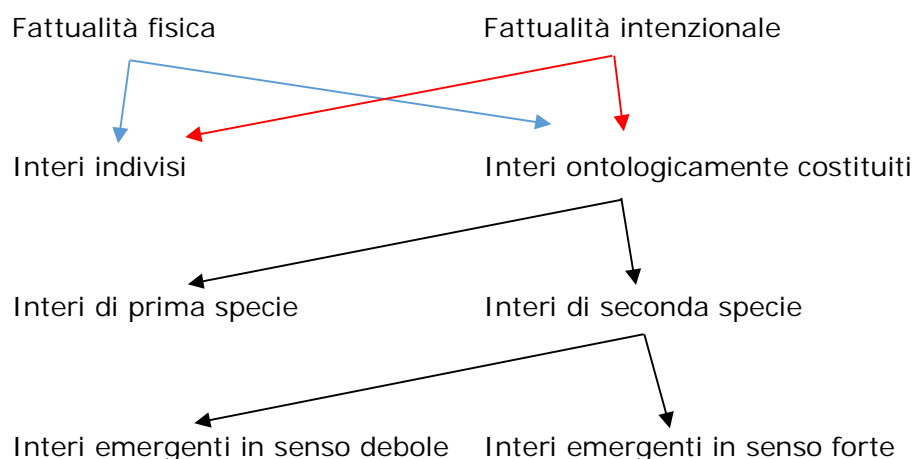
¹⁰⁴ Il tavolo e ogni altro tipo di artefatto potrebbe essere un tipo di ente controverso. Esso infatti esiste solo in base ad un atto di matrice intenzionale che lo progetta e lo assembla per svolgere una determinata funzione all'interno di un mondo in cui ci sono altri esseri viventi che possono comprenderne intenzionalmente tale funzione. Tuttavia, la differenza essenziale tra enti fisici di matrice intenzionale ed entità intenzionali consiste nel fatto che la fisicità dei primi li rende in qualche misura ontologicamente indipendenti dall'intenzionalità che li fonda e che li riconosce.

Immaginiamo che, una volta estinto il genere umano, vi sia da qualche parte un tavolo. Sebbene non vi sia più nessuno che ne conosca l'origine e ne comprenda la funzione, è fuori di dubbio che esso continuerebbe a occupare un certo spazio, diventando un ostacolo fisico, o un possibile riparo per altre forme di vita. Diversamente, il regolamento del gioco degli scacchi cadrebbe nell'oblio, cessando definitivamente di esistere.

¹⁰⁵ Nella danza, i piedi e le gambe non sono più solo parti fisiche del corpo preposte al suo funzionamento motorio, ma diventano parte di un dinamismo cinestetico emergente che configura una performance artistica e che esprime salienze qualitative come l'armonia, l'eleganza, etc.

causale emergente). Tuttavia la famiglia resta ontologicamente e identitariamente dipendente dai membri che la compongono e dai loro rapporti di collegamento.

Un esempio di *fattualità fisica* del secondo tipo (interi emergenti in senso forte) è invece l'Oceano Atlantico, la cui massa imponente di materia liquida è in grado di causare eventi macroscopici radicalmente indipendenti rispetto ai rapporti microscopici tra le molecole dell'acqua. Nel suo insieme questa massa di acqua ha il potere di sommergere isole, affondare navi, contribuire alla deriva dei continenti, etc. Nell'ambito delle *fattualità intenzionali* possiamo citare come esempio di secondo tipo (interi emergenti in senso forte) lo Stato, la cui struttura complessa si stratifica in una serie di corpi intermedi gerarchicamente ordinati che gli consentono di esercitare un potere normativo ed esecutivo macroscopico, di portata collettiva e indipendente rispetto ai rapporti tra i singoli cittadini che lo compongono. Quest'ultimi a loro volta acquisiscono proprio dallo Stato una serie di vincoli e di possibilità (doveri e diritti), che configurano fin dalla nascita i limiti e le modalità possibili della loro appartenenza e della loro partecipazione all'intero. Schematizzando il mio modello ontologico:



2.2 Ontologia fondazionale

Poiché gran parte degli enti e delle entità che popolano il mondo della vita sono interi di seconda specie, è necessario a mio parere sviluppare una vera e propria ologia. Poiché l'esistenza ontologica e le caratteristiche identitarie degli interi di seconda specie dipendono essenzialmente dai rapporti di collegamento fondazionali tra le loro parti costituenti, da cui derivano i loro processi di costituzione, l'ologia deve occuparsi primariamente di quest'ultimi. Per questo essa si configura essenzialmente come una *ontologia fondazionale*, la quale non si limita a inventariare le cose esistenti, in base alle loro caratteristiche statiche, di tipo fisico, strutturale, etc. Essa include nella sua indagine anche le dinamiche essenziali di costituzione in cui sono rinvenibili le condizioni di esistenza e di individuazione degli interi. *Attraverso l'ontologia dei rapporti di collegamento fondazionali è possibile sviluppare tanto*

un'ontologia delle parti propriamente costituenti, in base alle loro proprietà ontologiche essenziali, quanto un'ontologia degli interi costituiti, secondo le loro caratteristiche emergenti. Una bozza di questa ontologia la possiamo rintracciare, a mio parere, nella *constitution theory* proposta da Baker, L. (1999, 2000, 2004, 2008). Il lavoro della filosofa americana si fonda infatti su intuizioni che trovano almeno in parte conferma nelle analisi della mia ontologia fondazionale.¹⁰⁶ Tuttavia essa ha il limite di non avere individuato come il processo di *costituzione* sia ontologicamente esplicabile solo nell'orizzonte di un'ontologia che pone al centro il rapporto tra parti costituenti e interi di seconda specie.¹⁰⁷ Quello che insomma manca all'ontologia di Baker sono le categorie e le intuizioni fondamentali che articolano la nozione husserliana di *Fundierung* (1900-1901b).¹⁰⁸ Mentre Baker sostiene che inquadrare la teoria della costituzione in un'ontologia dei rapporti parte-intero non consentirebbe di spiegare la novità ontologica e le caratteristiche emergenti del costituito, rispetto al costituente, a mio parere solo una nozione adeguata di intero, distinta da altre forme di aggregazione, consente di superare il pregiudizio di isomorfismo ontologico tra costituente e costituito, che orienta tutte le forme di riduzionismo o individualismo metodologico. Secondo Baker (2019) inoltre, il rapporto di costituzione sarebbe un rapporto metafisico e non ontologico.¹⁰⁹ Come mai, c'è da chiedersi, un rapporto di costituzione ontologica di tipo meramente fisico, come quello che intercorre tra un blocco di marmo e la Statua scolpita in esso, dovrebbe essere di tipo metafisico? Dal mio punto di vista questa tesi dipende precisamente dal fatto che la nozione bakeriana di costituzione è deficitaria dal punto di vista ontologico. L'ontologia fondazionale che propongo è, da un lato, la combinazione di alcune nozioni cardine della teoria della costituzione di Baker e della nozione husserliana di *Fundierung*, ed è, dall'altro, un superamento di entrambe, attraverso una serie di integrazioni concettuali, senza le quali non sarebbe possibile fondare in modo esaustivo una vera e propria ontologia.¹¹⁰

¹⁰⁶ Per un'analisi dell'ontologia bakeriana, Cfr. De Monticelli, R. (2007, 2013).

¹⁰⁷ Alcuni autori hanno preso seriamente in considerazione la relazione tra individui e gruppi in termini di relazione tra parti e interi. Cfr. Quinton, A. (1975–1976), Mellor, D. H. (1982). Altri hanno inoltre fatto riferimento alla nozione di "costituzione". Cfr. Uzquiano, G. (2004). Tuttavia in nessuna di queste proposte appare adeguatamente sviluppata un'ontologia dell'intero (ontologia) che consenta di fondare le analisi su un apparato concettuale rigoroso che metta in evidenza le caratteristiche e le differenze essenziali tra le varie tipologie di parti e tra le diverse tipologie di rapporti di collegamento fondazionali.

¹⁰⁸ Per una prima introduzione al tema della *Fundierung* husserliana, Cfr. Conni, C. (1999); De Monticelli, R. & Conni, C. (2008).

¹⁰⁹ "If, as I claimed, lutes are not just identical to sums of particles, what is the relation between the lutes and the aggregates of particles that made them up? My answer is: constitution. Constitution is a single comprehensive metaphysical relation that accounts for the existence of the objects that we experience in everyday life" (p.11).

¹¹⁰ Si vedano nel corso di questa prima parte le nozioni originali di: parte costituente (endogena, esogena), sotto parte co-costituente, parte periferica, rapporto di collegamento fondazionale di secondo grado, endo-eso-genesi ontologica, costituzione bottom-up (costituente) e costituzione bottom-up (costitutiva), fondazione ontologico-generativa, emergenza in senso debole ed emergenza in senso forte.

Secondo Baker (2019), ci sono tre nozioni fondamentali che dovrebbero orientare la comprensione del mondo naturale: "(i) "Primary kinds", (ii) the relation of constitution, and (iii) the existence of intention- dependent phenomena".¹¹¹

Vale la pena di soffermarsi su ciascuna di esse, per delineare in termini molto generali i principi dell'ontologia fondazionale.

(i) Ogni cosa esistente possiede una *primary-kind*, cioè una proprietà grazie alla quale essa è precisamente ciò che è: essere un cavallo, essere un tavolo, essere una persona. Se si ammette un'ontologia come quella che propongo nel mio modello di riferimento, allora si dovrebbero ammettere anche *primary-kind* di tipo non propriamente fisico, o materialistico, come: essere una famiglia, essere uno Stato, essere una norma comportamentale, essere un genitore, etc. Ciò che manca nell'ontologia di Baker è, a mio parere, la necessaria integrazione ontologica che spieghi come le *primary-kind* dipendano in molti casi da una complessione di momenti di unità costituenti, attraverso i quali gli interi acquisiscono appunto le loro specifiche proprietà emergenti (tipologiche e individuali).

(ii) La totalità degli enti di taglia media, che popolano il nostro mondo della vita e con cui abbiamo a che fare nella varietà delle nostre esperienze, sono il risultato di una combinazione di enti o di entità che posseggono una propria *primary-kind*. Proprio in forza di questa caratterizzazione essenziale, ogni tipo di ente o entità possiede delle disposizioni essenziali, che lo rendono potenzialmente adatto a combinarsi con altri tipi di enti o di entità (*compatibilità ontologica*). Si tratta di una disposizione o attitudine ontologica potenziale e tendenziale, che non si realizza sempre e comunque, ma date certe condizioni. Quando la combinazione di enti o entità diverse rende possibile l'esistenza di enti o entità nuove, abbiamo un rapporto di costituzione. Quest'ultimo si distingue dalla composizione, cioè dalla somma di enti o entità diverse che non genera nulla di ontologicamente nuovo. Ciò che manca nella nozione di combinazione tra cose che posseggono una loro *primary-kind* è un'adeguata formalizzazione ontologica di quei tipi di *rapporti di collegamento* che consentono la fondazione di nuovi enti o entità.

(iii) Anche Baker riconosce come vi siano enti o entità la cui esistenza dipende dall'intenzionalità soggettiva. La filosofa americana annovera in questa tipologia di fenomeni dipendenti dall'intenzione enti come pianoforti, carte di credito, strumenti di uso quotidiano, etc. Rientrano insomma in questa categoria tutti gli artefatti le cui *primary-kind* dipendono dalle intenzioni concordanti del loro produttore e del loro

¹¹¹ Baker, L. (2019), p. 5.

fruitore. Anche in questo caso l'ontologia che propongo e sviluppo in questo lavoro concorda con l'intuizione di Baker, da un lato, e prova a completarla, dall'altro.

Per quanto riguarda infatti la nozione di entità intenzionale, nell'elenco di Baker troviamo molti esempi di enti sociali fisici (carte di credito, pianoforti, etc.), ma non troviamo invece tematizzate entità sociali di tipo collettivo (team, famiglie, etc.).

La ragione di questa mancanza, per altro onestamente confessata dalla stessa Baker, dipende a mio modo di vedere da una concezione fiscalista dei processi di costituzione, in cui il rapporto tra substrato costituente e sostrato costituito è appunto di tipo fisico (come nell'esempio emblematico del rapporto di unità tra blocco di marmo e statua) e viene indagato in una prospettiva statico-strutturale. Che la nozione di costituzione bakeriana sia sondata in un framework fiscalista lo dimostrano molti passaggi della stessa filosofa americana. Prendiamo ad esempio il seguente passo: "It is a relation that holds between granite slabs and war memorials, between sodium and chlorine atoms and salt molecules, between pieces of paper and dollar bills—things of basically different kinds that are spatially coincident".¹¹²

Questa definizione, "cose di tipo sostanzialmente diverso che coincidono spazialmente", esclude ad esempio molte entità sociali in cui la coincidenza spaziale tra parti e intero non è affatto una condizione necessaria e permanente (non c'è ad esempio coincidenza, né spaziale, né temporale, tra interi sociali permanenti nel tempo e la successione intergenerazionale dei loro membri costituenti).

Ritengo pertanto necessario ricomprendere la nozione di costituzione in termini di *rapporto di collegamento ontologico-fondazionale*. Esso include nel substrato non solo le caratteristiche fisiche dei costituenti, ma anche i rapporti di collegamento costituenti tra questi. Estendendo il campo di applicazione della nozione husserliana di *Fundierung* anche in ambito sociale, diventa possibile comprendere in termini ontologici, e non metafisici, anche rapporti di unità sociale (ma non di identità), tra i membri di un collettivo e il collettivo nella sua interezza.

Alle tre precedenti nozioni fondamentali elencate dalla stessa Baker (2019), ne aggiungo altre due altrettanto interessanti.

(iv) La quarta nozione è quella di "circostanza favorevole", senza la quale qualsiasi processo di costituzione non può avere luogo. Nella circostanza ontologicamente favorevole intervengono fattori esterni che consentono ai fattori costituenti interni di combinarsi e di compiere il processo di costituzione. Nella mia nozione di fondazione ontologica riconosco in effetti la compartecipazione di *fattori endogeni*, cioè le parti costituenti intrinseche, e *fattori esogeni*, cioè fattori esterni che collaborano al

¹¹² *Id.*, p. 11.

processo di costituzione. Questa distinzione suggerisce di differenziare tra circostanze favorevoli intrinseche, dipendenti dalla propensione essenziale delle parti costituenti, radicata nel loro modo di essere, e circostanze favorevoli estrinseche, dipendenti dalla compartecipazione di fattori compatibili e contingenti. Questa distinzione non è semplicemente formale, ma è determinante per distinguere fattori costituenti essenziali, propri di ogni ente o entità del tipo x , da fattori costituenti estrinseci, che contribuiscono alla differenziazione dei diversi *token* del tipo x .

(v) La quinta nozione è quella delle "*borrowed properties*", con cui Baker (1999) evidenzia un fenomeno ontologico molto importante. Laddove vi è in essere un rapporto di unità senza identità tra x e y , allora può accadere che x acquisisca una proprietà p da y , e viceversa.¹¹³ Questo accade proprio nei rapporti tra parti costituenti e interi, in base ai processi di fondazione che istituiscono tra loro condizioni reciproche di non-indipendenza ontologica. Giustamente Baker sostiene la doppia direzione del "prestito", per cui non sono solo i costituenti a prestare le loro caratteristiche al costituito, come molti sono inclini a pensare, seguendo un ragionamento di tipo causale: *se x dipende da y , allora può essere che x riceva determinate caratteristiche da y e non viceversa*. In realtà, la natura emergente del costituito consente un trasferimento di caratteristiche anche in senso opposto (ad es. unendosi in matrimonio i due partner assumono lo *status* di coniuge, le cui proprietà, essenzialmente normative, dipendono dalla caratterizzazione giuridica del nuovo soggetto collettivo; oppure, nell'unità tra blocco di marmo e David del Bernini, il primo acquisisce la forma del secondo attraverso il processo artistico di costituzione).

2.3 Emergenza ontologica

La nozione di emergenza ha avuto nel corso degli ultimi decenni varie versioni e altrettanti contro argomenti atti a confutarle. Non è compito e scopo di questa ricerca ripercorrere la storia di questo dibattito. Mi limito pertanto a chiarire la mia nozione di ente o entità emergente, in particolare nell'ambito dei rapporti di collegamento fondazionali di tipo sociale.

In generale possiamo definire emergente in senso ontologico ogni tipo di ente o entità che presenta caratteristiche irriducibili al proprio substrato costituente.¹¹⁴

¹¹³ Cfr. Baker, L. (1999), pp. 151-160. Cfr. anche Baker, (2008): "Second, and crucially, although constitution is not identity, it is a relation of unity. Constitution is not merely spatial co-location. The constitution relation allows the constituted object and the constituting object to share instantiations of properties by what I call 'having properties derivatively'. The intuitive idea is simple: If x constitutes y at t , then some of x 's properties at t have their source (so to speak) in y , and some of y 's properties at t have their source in x " (p. 14). Il concetto bakeriano di "proprietà derivata" esprime il fatto che se c'è rapporto di costituzione, allora c'è un rapporto di unità grazie al quale substrato e sostrato condividono alcune proprietà in modo non accidentale. L'idea è appunto che le caratteristiche dell'una possono appartenere in modo derivato all'altro e questo infrange l'idea riduzionista di tipo causale per cui solo l'intero riceve proprietà dalle sue parti costituenti in modo derivato.

¹¹⁴ Sul concetto di "struttura emergente", Cfr. Conni, C. (2008): "un contenuto nuovo, dotato di una sua autonoma e propria configurazione oggettiva, di una sua legalità e delle sue verità, un contenuto non direttamente predicabile sulla

La prima condizione perché vi possa essere una novità ontologica emergente è l'esistenza di un ente o di un'entità complessa (intero), composta di parti che strutturano il suo substrato costituente.¹¹⁵ Inoltre è necessario che vi sia una discontinuità tra le parti e l'intero. In altre parole, perché vi sia una emergenza ontologica sono necessarie almeno due condizioni: a) *un certo rapporto di fondazione ontologica tra un livello basilare di relazioni fondazionali e un livello superiore fondato in esse*; b) *e una discontinuità tra il sostrato S e il substrato s , tale da rendere irriducibile il primo al secondo*. Nella discontinuità appare un dato x , ad esempio una caratteristica, che non potrebbe esistere se non esistesse S . La novità ontologica x ha quindi un rapporto diretto di dipendenza ontologica da S , mentre la sua dipendenza da s è indiretta. Ovvero, solo nella misura in cui da un s si costituisce un S può esistere una x che è indirettamente riconducibile a s per mezzo di S . Ora, se un S presenta un carattere x di discontinuità ontologica, allora ad S corrisponde un livello emergente dell'essere, altrimenti inesistente in s . L'individuazione di un'autentica discontinuità non è tuttavia un atto pacifico, privo di criticità. Occorre infatti un criterio di individuazione, che propongo di sintetizzare come segue: *esiste qualcosa in S , o grazie ad S , che non esisterebbe nei suoi componenti di base s o grazie ad essi, se S non esistesse; ovvero se le sue parti costituenti non fossero precisamente in quei rapporti di fondazione grazie ai quali esse diventano il sostrato ontologicamente costituente di S .*

Possiamo a mio parere distinguere due forme di emergenza: - *una forma intensiva* (S è di più di s); - *una forma estensiva* (S causa l'esistenza di enti, o fatti, che s non potrebbe provocare). Il primo livello è essenzialmente qualitativo, cioè *la novità ontologica di S porta all'esistenza qualità (proprie di S) che non ineriscono alle parti, o alla somma di queste* (qualità emergenti, o *emergenza qualitativa*). Il secondo livello è essenzialmente causale, o fondazionale, cioè *la novità ontologica di S porta all'esistenza nuove datità ontologiche altrimenti inesistenti, se nella realtà vi fossero solo i suoi componenti s di base* (effetti emergenti, o *emergenza fondazionale*).

Nella gran parte dei casi dove vi è emergenza qualitativa vi sono anche effetti emergenti.

Un'opera artistica come il David di marmo del Bernini ne è un esempio lampante.¹¹⁶ Rispetto al suo sostrato materiale, il David ha qualità estetiche emergenti che sono

base di un'analisi in termini di strutture atomiche e molecolari o sulla base delle componenti strettamente soggettive e cognitive dell'individuo" (p. 154).

¹¹⁵ Cfr. Baker, L. (1999, 2000, 2004, 2008, 2013). Sul rapporto per certi versi molto stretto, sebbene carico di differenze, tra la teoria della costituzione di Baker e la mia ontologia fondazionale, Cfr. § 2.2.

¹¹⁶ Anche se la mia ricerca si interessa prevalentemente di enti, entità e fenomeni, propri dell'ontologia sociale, la scelta della statua non è casuale. Essa riprende un esempio analogo in base al quale Baker, L. (1999, 2000, 2004, 2008, 2013, 2019) rende conto della sua teoria della costituzione. Essa consente pertanto di fare un parallelismo tra due ontologie per certi versi affini e per altri versi segnate da significative differenze.

in grado di causare effetti altrimenti impossibili al blocco di marmo nel quale esso è stato scolpito (ad es. l'ammirazione dello spettatore, l'arricchimento estetico del luogo che lo contiene, la produzione letteraria di critici e storici dell'arte, etc.).

Nel caso delle *entità intenzionali di tipo sociale*, possiamo citare il soggetto collettivo Stato, il quale possiede una molteplicità di *qualità emergenti* (lo Stato può essere democratico o monarchico, militarmente potente o debole, economicamente indebitato, penalmente colpevole, etc.) e un *potere causale* indisponibili alle sue parti (lo Stato può allearsi, dichiarare guerra, bandire un diritto sociale, istituire un dovere civile, ampliare i suoi confini, tradire i suoi impegni internazionali, etc.).

Una volta individuati i caratteri di discontinuità, bisogna porsi una seconda e fondamentale domanda: *che cosa consente ad S di avere qualità emergenti o un potere fondazionale indisponibile alle sue parti?* Affinché l'emergentismo non rimanga imbottigliato in una vaga intuizione, che non trova supporto in una spiegazione ontologica convincente, bisogna investigare che cosa lo rende possibile, al di là del *riduzionismo causale*.¹¹⁷ Questa è a mio parere la lacuna principale nella teoria della costituzione di Baker, la quale appunto non affonda lo sguardo nel dinamismo dei rapporti di fondazione ontologica, con l'esito di definire la sua nozione di costituzione come una nozione metafisica.

Nel caso del David di Marmo del Bernini, ad esempio, ciò che rende possibile l'emergenza propria dell'intero è la *relazione creativa* tra il Bernini e il blocco di marmo. *La manipolazione creativa della materia è ciò che consente a un sostrato materiale qualsiasi (anonimo, informe, sgraziato, etc.) di divenir parte di un intero (l'opera artistica) dotato di qualità estetiche emergenti.* Il frutto di una relazione creativa non è preordinato nelle potenzialità delle parti, ma si sviluppa nel corso della loro relazione, superando il loro limite, spingendo le loro possibilità al di là di quanto la loro normale interazione potrebbe produrre. C'è un eccesso di potenzialità in seno alla relazione creativa tra la materia e l'artista, la quale produce un *processo endogeno di emergenza ontologica*. *Endogeno* perché esso prende la sua forma e la sua direzione *in seno* all'atto stesso dell'artista in relazione alla materia su cui opera. Nel caso dello Stato, ciò che rende possibile l'emergenza propria di questo intero sociale sono i complessi *rapporti giuridico-normativi* che, a partire dai rapporti di base tra i cittadini, si strutturano in un ordine ascendente di corpi intermedi dotati di nuove e crescenti funzioni di tipo sociali e istituzionale. *La strutturazione normativa è ciò che trasforma una trama di relazioni sociali tra persone in un intero sociale e/o*

¹¹⁷ Quest'ultimo si può sintetizzare come segue: se "s" è causa di x e y è causa di "s", allora "s" è causa di x.

istituzionale di seconda specie dotato di qualità emergenti e capace di compiere azioni altrimenti indisponibili ad una massa disorganizzata di individui.

Anche in questo caso l'eccedenza normativa è endogena, perché si genera *in seno* alle relazioni di base. Cominciando dal basso, dai rapporti sociali tra soggetti individuali e piccoli gruppi, la struttura emergente di una normatività collettiva cresce atto dopo atto, accordo dopo accordo. Dall'interno, attraverso un processo di *endogenesi normativa*, la tessitura emergente di norme, strutture sociali, organismi istituzionali, etc., si stratifica in una serie di livelli coordinati e sovrapposti, che consentono alla collettività di gestire problematiche sempre più complesse e sempre meno dipendenti dai rapporti di base tra le singole parti. I gruppi diventano clan, i clan tribù, le tribù popoli. Mentre cresce la collettività, si modificano radicalmente i luoghi della vita pubblica e le forme della relazione sociale. Correlativamente, emerge il bisogno di nuove regole capaci di governare non solo le relazioni interpersonali e sociali tra individui e gruppi, ma anche i rapporti istituzionali tra i corpi intermedi, in una complessità crescente.¹¹⁸

Questi due esempi, l'emergenza estetica dell'opera d'arte e l'emergenza giuridico-normativa dello Stato, ci mostrano come vi siano molti tipi di novità ontologiche e come ciascuno di essi dipenda da un diverso processo di costituzione.

Possiamo riconoscere infine due forme fondamentali di emergentismo: *emergenza fisica* ed *emergenza intenzionale*. Il potere causale dell'Oceano Atlantico è un esempio del primo tipo: le navi affondano e le isole vengono sommerse indipendentemente dalla correlazione intenzionale con qualche forma di coscienza.

Il David di marmo del Bernini è invece un chiaro esempio del secondo tipo: la qualità estetica della sua forma artistica, la capacità di comunicare valori nuovi rispetto al suo sostrato informe, sono proprietà intrinsecamente correlate all'esistenza di atti intenzionali che le colgono.

2.4 L'integrazione sociale dal punto di vista ontologico

Il percorso che sto svolgendo nella prima parte di questo lavoro ha lo scopo di elaborare un'*ontologia fondazionale* (o se preferiamo un'*ologia fondamentale*) che sia in grado 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). In particolare, ritengo che un'esauritiva ologia sociale sia un passaggio preliminare e imprescindibile per

¹¹⁸ Evidentemente questa descrizione molto sintetica di un processo così complesso, come è quello della costituzione di uno Stato, offre solo un breve affresco ideal-tipico della sua strutturazione dal basso. Più i corpi intermedi crescono, più questa costituzione diventa il frutto di un doppio movimento: dal basso, grazie ai rapporti tra i singoli cittadini, e dall'alto, grazie alla crescente capacità emergente dell'intero di determinare la sua fisionomia, al di là della sua dipendenza ontologica dai singoli membri.

fondare un'analisi soddisfacente dei processi di integrazione. Comprendere le condizioni di esistenza e di identità di un contesto di integrazione (intero sociale) equivale 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. In via preliminare e in termini generali definisco con il termine "integrazione" ogni processo attraverso il quale qualcosa, o qualcuno, *entra a far parte di un intero di seconda specie*. Le dinamiche di questo processo, come vedremo, dipendono essenzialmente dalle leggi di costituzione dell'intero e variano in modo netto 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*, dai quali dipende l'esistenza e il buon funzionamento dell'intero (*integrazione dal basso*). A partire da un rapporto di collegamento vincolante con una delle parti costituenti, o più di una, diventa possibile entrare progressivamente in una trama 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 da un rapporto di collegamento instaurato direttamente con l'intero. Assumendo con esso lo stesso rapporto di dipendenza verticale che definisce lo *status di appartenenza* delle sue parti costituenti, diventa possibile entrare nella trama dei rapporti di dipendenza, o co-dipendenza, che vincolano tra loro le parti già integrate (*integrazione dall'alto*).

Propongo di conseguenza uno schema di riferimento ontologico da mantenere come ipotesi preliminare, per verificarne in seguito l'attendibilità lungo il percorso:

- (i) Dove vi sono *interi emergenti in senso debole*, troviamo per lo più processi di integrazione dal basso.
- (ii) Dove vi sono *interi emergenti in senso forte*, troviamo per lo più processi di integrazione dall'alto.

In ogni caso, come vedremo, l'integrazione si compie solo nella combinazione tra le due dimensioni, quella orizzontale dei vincoli tra le parti e quella verticale dei vincoli tra le parti e l'intero. Inoltre, poiché l'integrazione consiste essenzialmente nel divenir parte di una certa trama 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, etc.), allora l'integrazione sociale dal basso ha essenzialmente a che fare con le *regole costituenti* che nascono in seno ai rapporti tra le parti (*normatività bottom-up*),¹¹⁹ mentre quella dall'alto ha

¹¹⁹ Ad esempio gli obblighi e i diritti che si acquisiscono in base a una promessa.

a che fare con le *regole costitutive* che vengono istituite dall'alto (*normatività top down*).¹²⁰

2.5 Aggregati e interi sociali

Piana, G. (1965) 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".¹²¹

L'esistenza di qualsiasi tipo di intero dipende dal fatto che tra le sue parti costituenti vi sia un rapporto molto più stringente di una mera giustapposizione, o accostamento. Si deve trattare di un rapporto intrinseco tra le parti, cioè di un rapporto in qualche modo *richiesto, istituito e reso possibile dal loro stesso modo di essere*. Un simile rapporto non è solo un fatto contingente, basato sulla circostanza accidentale che due elementi indipendenti si trovino accostati l'uno all'altro.

Esso dipende invece da una caratterizzazione essenziale delle parti, che può determinare una loro *correlazione necessaria a-priori*, oppure una loro *predisposizione ontologica* ad interagire secondo determinate tipologie di relazione. Come vedremo nel corso dell'analisi, la prima tipologia di correlazione esprime un *vincolo trascendentale tra parti ontologicamente dipendenti, o co-dipendenti*.¹²²

La seconda tipologia invece indica la *potenziale predisposizione di certe individualità ontologicamente indipendenti ad assumere lo status di parti relativamente non-indipendenti in seno a determinate strutture di appartenenza vincolata*.¹²³ Il mondo sociale, nella pluralità delle sue entità, fatti e istituzioni, poggia precisamente sulla propensione onto-genetica delle persone umane a cooperare all'interno di un *framework* normativo condiviso.¹²⁴ Tale propensione promuove una grande varietà di interazioni, alcune delle quali motivano il compimento di *atti sociali performativi*,

¹²⁰ Ad esempio gli obblighi e i diritti che si acquisiscono in base a una legge. Su queste due tipologie essenziali di normatività mi soffermo più dettagliatamente al § 2.5.2.

¹²¹ Piana, G. (1965/2014).

¹²² Per definire questa tipologia di relazione, Conni, C. (2008) preferisce utilizzare il concetto di "relazione primitiva": "La fondazione è meglio descritta come una relazione primitiva che unifica istanze di regioni ontologiche materiali distinte. Sembra preferibile utilizzare il termine 'primitivo' perché meno carico di ambiguità e meno compromesso con i tanti dualismi epistemologici e ontologici di nozioni come quelle di a priori e a posteriori, formale e materiale, analitico e sintetico. Una relazione 'primitiva' può essere descritta nelle sue proprietà osservabili ma non ulteriormente scomposta e analizzata in costituenti più fondamentali" (pp. 160-161).

¹²³ Cfr. Husserl, E. (1900-1901); Conni, C. (2005); Piana, G. (1977).

¹²⁴ Cfr. Tomasello, M. (2009); Warneken & altri, (2006, 2007, 2012).

cioè atti capaci di istituire in forza dei loro "*poteri deontici*" veri e propri vincoli sociali tra le persone coinvolte.¹²⁵ La tessitura normativa che ne deriva può in certi casi dare "corpo" a vere e proprie *strutture emergenti*, cioè interi sociali in cui è possibile riconoscere una vera e propria *novità ontologica*.¹²⁶ In molti casi essa corrisponde a una *struttura di vita collettiva*, in cui è possibile individuare la costituzione di un vero e proprio *noi* (o *soggetto collettivo*), cioè una *forma di vita congiunta e normativamente organizzata, in cui il collettivo acquisisce un potere di unificazione sulle proprie parti*. In questo caso il "*noi*" a cui fanno riferimento le scelte e le azioni individuali non è più semplicemente un'istanza psicologica, ma diventa una *vera e propria entità collettiva*, con una propria *agency* articolata, una propria responsabilità specifica, una propria struttura organizzativa, una propria stratificazione gerarchica, un proprio ordine normativo, etc.

Laddove invece non sussistono questi vincoli orizzontali di dipendenza, o co-dipendenza, tra le parti e tra quest'ultime e il loro intero di appartenenza, ci troviamo in presenza di una diversa tipologia di fenomeno sociale che possiamo definire in modo generico come "aggregato".

Vediamo quindi più da vicino le differenze essenziali tra queste diverse tipologie di fenomeni sociali, applicando ai loro esemplari la *riduzione fenomenologica*.¹²⁷

2.5.1 *Aggregati sociali e insieme*

Esistono molte tipologie di aggregati, sia nel mondo materiale, sia nel mondo sociale. Per citarne alcuni esempi: un cumulo di macerie, una libreria, una scuderia di cavalli, tutti gli uomini calvi, il pubblico a teatro, l'umanità intera, etc. Al di là delle differenze tra queste diverse tipologie di aggregati, la *riduzione fenomenologica* ci consente di individuare alcune loro caratteristiche essenziali, che rimangono invariante, al di là di tutte le possibili variazioni fattuali. In termini molto generali un aggregato è essenzialmente composto da una pluralità di entità individuali che possono apparire come accorpate a causa della loro contiguità spazio-temporale, o che possono essere radunate insieme in base ad un certo criterio di selezione. Possiamo classificare le composizioni di parti individuali in due specie fondamentali: a) *aggregati*; b) *insiemi*. I primi inoltre possono essere di tipo fisico (un mucchio di sassi), o di tipo sociale (un insieme di persone).

¹²⁵ Cfr. Searle, J.R. (2010), pp. 145-173. Per una teoria fenomenologica degli atti sociali e della loro efficacia normativa, Cfr. Reinach, A. (1913); Di Lucia, P. (2008); De Vecchi, F. (a c. di 2012).

¹²⁶ Cfr. De Monticelli, R. (2008): *ontologicamente nuove sono quelle entità (interi) che hanno "condizioni di identità e di esistenza diverse da quelle degli 'individui' componenti"* (p.85).

¹²⁷ Cfr. Husserl, E. (1913-1928a/2002), pp. 142-154; De Monticelli, R. (2008), pp. 31-37.

a. Nella prima specie, l'aggregato si manifesta empiricamente attraverso atti intenzionali di carattere percettivo, in cui non cogliamo solo singole entità distinte e separate, ma anche una *porzione di realtà* più ampia che le raccoglie insieme.

Il fondamento di questa datità percettiva può essere la contiguità spaziale dei singoli elementi, oppure il fatto che essi fanno effettivamente qualcosa "insieme". Davanti ad un cumulo di macerie, ad esempio, cogliamo immediatamente la massa complessiva degli elementi sovrapposti e solo in un secondo momento i singoli pezzi che la compongono. Per altro, se ci spingiamo oltre la prima impressione, il lavoro di riduzione fenomenologica non svela l'esistenza di vincoli tra le parti, al di là appunto della loro contiguità fisica. In particolare possiamo constatare quanto segue: (i) nell'aggregato fisico (il cumulo di macerie) non è rintracciabile alcun processo di composizione, poiché il cumulo di macerie è il risultato casuale di un processo causale estrinseco al modo di essere delle sue parti (ad es. un'esplosione);¹²⁸ (ii) allo stesso modo, non riscontriamo alcun criterio che vincoli normativamente la sua scomposizione;¹²⁹ (iii) non esistono inoltre rapporti di collegamento fondazionali tra le parti, che istituiscono al tempo stesso rapporti di dipendenza, o co-dipendenza, tanto tra le parti (cioè tra un pezzo di macerie e l'altro), quanto tra le parti e l'intero (cioè tra ogni pezzo di maceria e il cumulo nella sua interezza).¹³⁰

Analogamente, sebbene leggermente differente, è un'aggregazione sociale come quella degli spettatori che compongono il pubblico a teatro. Ciascuno degli spettatori compie

¹²⁸ L'esplosione che trasforma un edificio in un cumulo di macerie non rispetta le regole di composizione dell'edificio e di conseguenza il modo di essere e di rapportarsi delle sue parti. Al contrario, lo riduce in pezzi che non sono più ricomponibili. Tanto le parti, quanto l'intero, sono irrimediabilmente compromessi.

¹²⁹ Possiamo disgregare il cumulo di macerie in molti modi senza commettere alcuna infrazione nei confronti della sua legalità d'essere, o nei confronti del dover essere delle sue parti. La ragione è molto semplice: tanto un cumulo di macerie, quanto i suoi pezzi, non hanno alcuna legalità intrinseca, che determina i possibili vincoli di variazione del loro essere e della loro possibilità di costituirsi fattualmente come tali. In altre parole, l'aggregato in questione non presenta al suo interno veri e propri momenti di unità che ne vincolano le parti. Sul concetto fondamentale di "vincolo di variazione", Cfr. De Vecchi, F. (2017); De Monticelli, R. (2018), p. 74. Il filo rosso che secondo De Monticelli attraversa l'opera di Husserl è la tensione verso un pensiero rigorosamente fondato il cui correlato è un mondo dotato di una propria legalità ontologica. Riappare nella fenomenologia di Husserl, E. (1923-1924a; 1923-1924b) l'originaria tensione alla verità come sfida allo scetticismo, che fin dalle origini è ciò che alimenta il lavoro filosofico della nostra tradizione occidentale. Essa non torna a farsi sentire solo come un'esigenza insopprimibile che riemerge dopo l'epoca della decostruzione modernista e post-modernista, ma diventa una concreta possibilità, nella misura in cui il sapere torni a fondarsi su una logica rigorosa (Husserl, E. 1900-1901a; 1900-1901b; De Monticelli, R. 2018, pp. 99-108), ed assuma come oggetto della propria investigazione ontologica il mondo della vita (Husserl, E. 1913-1928a; 1913-1928b; 1936). Il ricercatore può ritornare a credere nella possibilità della scoperta di contenuti veritativi, cioè universalmente oggettivi, una volta ritrovato un atteggiamento di umiltà contemplativa nei confronti dell'essere e delle sue manifestazioni. L'essere umano non è più la matrice di categorie che ordinano il mondo e ritorna ad essere il destinatario di una manifestazione autentica dell'essere, nel suo senso, ma soprattutto nei valori che esso racchiude. Cfr. Scheler, M. (1916); Hartmann N. (1926); De Monticelli, R. (1998, 2018). In questo senso i vincoli sono un "dono", come sostiene De Monticelli, perché essi non dipendono da noi, non sono posti dal soggetto, ma ci rivelano piuttosto la struttura e la legalità intrinseca dei nostri correlati intenzionali. Nella fenomenologia l'essere umano non è tuttavia un mero destinatario passivo della datità, poiché essa è sempre intenzionale. Il dono dei vincoli necessita cioè della nostra collaborazione e della nostra partecipazione. L'essere nel suo senso e nel suo valore si può manifestare come tale solo a una coscienza che ha assunto un atteggiamento corretto (umiltà, ascolto, epochè), si è appropriata di un orizzonte gnoseologico adeguato (la conoscenza come scoperta dell'essenziale) e ha fatto suo un metodo di ricerca appropriato (riduzione fenomenologica).

¹³⁰ Cfr. De Vecchi (2018) "Un mucchio di sassi come intero può variare nelle sue parti in modo quasi arbitrario, perché il vincolo che tiene insieme le sue parti è lasco e poco esigente nei confronti della determinazione delle parti che lo devono costituire (possiamo variare con grande libertà forma, numero, tipo di materia dei sassi e molto altro ancora); mentre una persona come intero è soggetta a vincoli molto più stringenti: non possiamo variare la qualità della materia delle sue parti se non in modo molto limitato (un braccio bionico al posto di uno di "carne e sangue", ma non certo sostituire interamente al suo corpo un corpo bionico o robotico), pena la cessazione dell'esistenza della persona" (p. 578).

un'azione individuale o di gruppo (ad es. con altri membri della sua famiglia) che non ha alcun vincolo di dipendenza rispetto agli altri componenti del pubblico. Vi sono tuttavia tre differenze essenziali tra un cumulo di macerie e il pubblico. Anzitutto, mentre il primo dipende da un unico processo causale di tipo fisico, l'esplosione, il secondo ha una matrice intenzionale di tipo motivazionale. Ogni spettatore assiste allo spettacolo in quanto lo ha deciso e tale decisione non ha alcun rapporto con le intenzioni e le decisioni degli altri componenti del pubblico (ad eccezione di quelli che eventualmente compongono il suo gruppo). La seconda differenza riguarda il fatto che per poter assistere allo spettacolo bisogna pagare un biglietto. Il pagamento del biglietto rappresenta quindi una condizione normativa che seleziona chi può far parte del pubblico e chi no. Infine, far parte del pubblico implica il rispetto di alcune regole che sono uguali per tutti. Nel pubblico appaiono pertanto condizioni di partecipazione più articolate e vincolanti di quanto non ci siano in un cumulo di macerie.

In particolare possiamo constatare quanto segue: (i) nell'aggregato sociale pubblico è rintracciabile un processo di composizione, il quale si configura come la somma di azioni individuali (o di gruppo) coordinate da un criterio selettivo (ciascuno paga il suo biglietto per assistere allo spettacolo);¹³¹ (ii) allo stesso modo riscontriamo un corrispettivo criterio di scomposizione, sebbene generico e non vincolante;¹³² (iii) non esistono però rapporti di collegamento fondazionali che, oltre a istituire rapporti di dipendenza, o co-dipendenza, tra le parti (cioè tra spettatore e spettatore), istituiscono anche un rapporto di dipendenza tra le parti e l'intero (cioè tra ogni spettatore e il pubblico).¹³³ Nonostante le differenze che distinguono un aggregato sociale da un mero aggregato materiale, anche il primo non è un vero e proprio intero, perché la sua tessitura normativa non è sufficiente per costituire un autentico soggetto collettivo, con una propria forma emergente di intenzionalità, *agency* e responsabilità congiunta.¹³⁴ La differenza essenziale tra un aggregato senza vincoli

¹³¹ Possiamo sintetizzare il processo di composizione di questo aggregato come segue: la persona *x* può aggiungersi agli altri componenti del pubblico, perché ha adempiuto a quanto deve essere fatto per poter partecipare a uno spettacolo. Diversamente, non ha senso pensare all'inclusione di uno spettatore come a un processo di integrazione. La ragione è ontologica: si ha un processo di integrazione solo se per essere parte di un ordine di unità sociale superiore è necessario entrare a fare parte della sua tessitura di rapporti di collegamento fondazionali (vincoli).

¹³² Benché ogni spettatore sia libero di lasciare il suo posto in ogni momento e indipendentemente dall'assenso degli altri, in genere il pubblico si scioglie al termine dello spettacolo, nel momento in cui tutti sono obbligati a lasciare il teatro.

¹³³ Non essendovi rapporti di collegamento fondazionali, il pubblico non è un intero di seconda specie emergente. Al tempo stesso, non essendo un intero, esso non è che un epifenomeno sociale privo di qualità e poteri causali emergenti.

¹³⁴ Il pubblico in certi momenti applaude tutto insieme. Questo applauso congiunto tuttavia non è una vera e propria azione collettiva, perché non esiste un vero e proprio vincolo tra le parti motivato dal fatto che esse appartengono a un ordine di unità superiore (intero). 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 ciascuno è libero di applaudire o meno, a seconda della propria soddisfazione e della propria volontà. In alcuni casi l'applauso di una parte del pubblico può contagiare tutti gli altri e provocare una manifestazione di approvazione collettiva. Inoltre può accadere che, assistendo a uno spettacolo particolarmente coinvolgente, si crei nel pubblico un'atmosfera particolare, psicologicamente contagiosa. Il contagio è un collante sociale, ma non è un fenomeno di per sé in grado di istituire vincoli normativi capaci di fondare un'autentica *agency* collettiva. Il pubblico resta così, niente di più, niente di meno, che un momento di condivisione sociale tra persone che agiscono individualmente in un contesto che impone loro determinate regole. Sul fenomeno del contagio, Cfr. Scheler, M. (1923).

(il cumulo di macerie, la folla al mercato, etc.) e un'aggregazione vincolata (il pubblico a teatro, due persone che percorrono un tratto di strada insieme) suggerisce di distinguere tra *aggregato in senso debole* e *aggregato in senso forte*.¹³⁵ Definisco i componenti del primo come *parti individuali socialmente o materialmente raccolte* e il loro rapporto come *giustapposizione* (o *somma*). Definisco invece i componenti del secondo come *parti individuali socialmente o materialmente aggregate* e il loro rapporto come *aggregazione*.¹³⁶ Come suggerito da De Monticelli (2013), 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.

b. Nella seconda specie, l'aggregato sotto la forma di insieme si compone di una serie di singoli *esemplari* che sono accomunati tra loro in forza di atti intenzionali di carattere cognitivo. Si tratta di aggregazioni che non dipendono necessariamente dalla contiguità fisica, ma da un *criterio generico di comunanza*, che rende possibile raccogliere insieme una pluralità di singoli individui. Questo può avvenire ad esempio in base a una determinata caratteristica comune (ad es. tutti gli uomini calvi). Talvolta l'aggregato insiemistico può anche diventare un aggregato fisico, o sociale, vincolato. Se ad esempio decidessimo di racchiudere in un quartiere tutte le persone nate prima del 1970, avremmo un luogo fisico in cui troveremmo aggregate molte persone aventi una caratteristica comune. In ogni caso, qualunque sia l'insieme che decidiamo di prendere in considerazione, la sua riduzione fenomenologica evidenzia quanto segue: (i) non è possibile rintracciare in esso un autentico processo di costituzione a partire dall'unione delle parti, ma una semplice *associazione inclusiva* di individui che, pur avendo qualcosa in comune, sono e restano indipendenti gli uni rispetto agli altri; (ii) al criterio di inclusione corrisponde un correlato criterio di esclusione, che non ha tuttavia nulla a che fare con un vero e proprio processo di scomposizione di parti unificate; (iii) non esistono pertanto rapporti di collegamento fondazionali tra le parti.¹³⁷

¹³⁵ Come vedremo, nella seconda parte, possiamo rintracciare nell'ambito delle relazioni sociali diverse tipologie di aggregati in senso forte: *aggregazione selettiva* (quella propria degli spettatori); *aggregazione congiunta* (quella di due persone che condividono una particolare situazione); *aggregazione coercitiva* (quella di due persone costrette a stare insieme).

¹³⁶ Rigettando, tanto il "nichilismo mereologico" (non esiste mai alcuna somma di parti), quanto l'"universalismo mereologico" (Calosi, C. 2011: "Si dà sempre il caso che dato un qualsiasi insieme non vuoto di oggetti esista una somma mereologica di quest'ultimi"), possiamo in altre parole riconoscere l'esistenza di un vero e proprio aggregato se esiste una condizione tale per cui si può riconoscere effettivamente un rapporto di somma o giustapposizione condizionata. Calosi, C. (2011): "Esiste una somma mereologica dei ϕ -ers se e solo se viene soddisfatta la condizione Ψ , dove naturalmente tale condizione è da specificare. Si pensi al seguente esempio. Sia ϕ essere un pezzo di un puzzle. Allora esiste una somma mereologica dei pezzi del puzzle solo se questi soddisfano a una condizione Ψ , che potrebbe essere ad esempio quella di essere incastrati nel modo corretto" (p. 59).

¹³⁷ Come sostiene Husserl, E. (1900-1901b): "Gli oggetti stessi, nella misura in cui vengono raccolti insieme solo concettualmente, non fondano, né in gruppi, né tutti insieme, un nuovo contenuto; per via di questa intenzione unitaria, essi non ottengono alcuna forma intrinseca di connessione, esso sono forse 'in sé stessi irrelati e privi di legami'. Ciò appare nel fatto che la forma del sistema è del tutto indifferente rispetto alla sua materia, cioè essa continua a sussistere anche se si variano in modo del tutto arbitrario i contenuti che esso raccoglie." (p. 72).

Nel caso degli aggregati insiemistici troviamo il funzionamento essenziale di un *criterio di inclusione dell'esemplare*, che possiamo sintetizzare come segue: x può appartenere all'aggregato y che include tutti gli esemplari con la caratteristica z , se, e solo se, x è portatore di z .¹³⁸

Ricapitolando, *gli aggregati insiemistici si formano, o si disgregano, attraverso l'utilizzo di un criterio di selezione che consente l'inclusione, o l'esclusione, di entità individuali, senza che tale processo istituisca tra loro rapporti vincolanti e abbia alcuna rilevanza ontologica sul loro modo di essere*. Definisco le parti di questi aggregati *esemplari* e la relazione tra di esse come *rapporto di comunanza*.

2.5.2 Normatività sociale costitutiva e costituente

Vi sono in ambito sociale molte circostanze in cui le persone non sono solo aggregate in base ad una semplice prossimità fisica, o in base al fatto di possedere caratteristiche comuni, ma sono invece *unite* tra loro in forza di determinati *vincoli di dipendenza, o co-dipendenza*.

Questi vincoli possono dipendere da due tipi essenziali di normatività sociale: (i) quella che in determinati contesti viene imposta alle parti, delineando le condizioni della loro possibile interazione, e (ii) quella che invece si costituisce a partire dai rapporti interpersonali, o sociali, tra le persone. Nel primo caso abbiamo un sistema normativo *top-down* preesistente ai rapporti tra le parti. In genere questo può appartenere ad una struttura sociale emergente già ontologicamente fondata e capace di unificare le sue parti dall'alto in un *momento di unità globale*. A volte questo tipo di normatività antecedente alle parti può appartenere ad una *legalità trascendentale* che predetermina le forme e le obbligazioni della loro interazione (ad es. la legalità propria della promessa). Nel secondo caso abbiamo invece un processo *bottom-up* di formazione del normativo, che prende forma a partire dalla dimensione basilare delle relazioni umane e che intesse via via la trama dei momenti di unità attraverso i quali va costituendosi una struttura sociale emergente.¹³⁹

Definisco la prima tipologia di norme come *regole costitutive (trascendentali o emergenti)* e la seconda tipologia come *regole costituenti*.¹⁴⁰ Dalle prime può

¹³⁸ Le caratteristiche che una persona, o un oggetto, acquisiscono in relazione ad un aggregato non sono ontologiche, ma accidentali. Ontologica è una caratteristica che indica una caratterizzazione propria del modo di essere dell'ente, mentre accidentale è una caratteristica dipendente da circostanze contingenti che non hanno alcuna rilevanza in questo senso. Essere uno spettatore non aggiunge e non toglie nulla alle caratteristiche ontologiche dell'essere umano e quindi alla sua identità personale. Si tratta semplicemente di un'esperienza percettiva, emotiva, cognitiva e sociale fra le altre. Diversamente, essere un docente esprime l'appartenenza ad un determinato contesto, il proprio Istituto scolastico, in relazione al quale la persona assume una serie di vincoli ontologicamente rilevanti in ordine alla sua condizione di non-indipendenza sociale.

¹³⁹ Analizzando fenomenologicamente la normatività nella prospettiva dell'intero e in relazione al ruolo che essa svolge in esso (costituente) o attraverso di esso, scelgo di discostarmi dalla nozione prevalente di "normatività emergente", come quel tipo di regole che nascono per così dire dal basso, in seno alle dinamiche relazionali. Cfr. Terravecchia, G.P. (2012a). Definisco pertanto "regole costituenti" quelle che prendono forma attraverso le interazioni di base e "regole emergenti" quelle regole che invece vengono stabilite dall'alto (costitutive) per ordinare e governare i contesti socio-relazionali.

¹⁴⁰ Sulla nozione di "regola costitutiva" si veda: Conte, A.G. (1983, 2007); Searle, J.R. (1967, 1969); Di Lucia, P. (2003); Zelanec, W. (2003). La definizione della prima tipologia di normatività, "regole costitutive", riprende la definizione

dipendere l'esistenza e l'identità di determinate tipologie di *rapporti di fondazione ontologica* di *interi di seconda specie* tra *parti relativamente non-indipendenti*.¹⁴¹ Dalle seconde può dipendere l'esistenza di *interi di seconda specie emergenti* che si costituiscono a partire dai *rapporti di fondazione ontologica di secondo grado* tra le loro *parti relativamente non-indipendenti*.

(i) *Regole sociali costitutive*.

Come argomentato da Amedeo G. 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.

Sul piano sociale, le regole costitutive possono creare nuovi contesti relazionali, in cui è possibile interagire solo compiendo determinate tipologie di atti nel rispetto di determinati criteri, ruoli, gerarchie, etc. Strutture sociali complesse possiedono la capacità di promulgare questa tipologia di regole, nelle quali possiamo allora individuare il loro potere causale emergente, cioè la capacità dell'intero di vincolare, condizionare, espellere, etc., le sue stesse *parti costituenti*. Le regole costitutive sociali creano le condizioni di esistenza per certi contesti caratterizzati da certe tipologie di interazioni. Qui il rapporto di dipendenza, o co-dipendenza, tra le parti può dipendere da un sistema normativo superiore, che ha il potere di unirle e di farle interagire in modo strutturato e vincolante (*regole costitutive emergenti*), o da una legalità trascendentale propria di certi atti sociali, che stabilisce tra le parti determinati vincoli stringenti (*legalità eidetico-costitutiva*). Questo tipo di fondazione ontologica *top-down* svolge un ruolo importante nella costituzione di molte forme di vita collettiva che popolano il nostro mondo sociale. Un esempio di *regole costitutive emergenti* lo troviamo nelle normative che regolano la costituzione di nuove società commerciali. Esse rendono infatti possibile la nascita di nuovi soggetti economici in seno ad un determinato sistema socio-istituzionale, definendo le "regole del gioco" in base alle quali le persone possono associarsi e possono competere.

Un altro esempio lo troviamo nelle leggi di uno Stato, che regolano e spesso ridefiniscono (almeno in parte) i vincoli entro i quali si possono declinare i rapporti di cittadinanza.

proposta da Conte, A. (1983), che definisce tali quelle regole che creano il contesto della loro applicazione e validità. Ne sono un esempio le regole del gioco, che creano il gioco stesso. Sulla stessa linea si muove Searle il quale definisce "constitutive rules" quelle norme che creano nuove forme di interazione sociale, la cui intelligibilità e funzionamento dipendono precisamente dalla logica propria delle regole stesse che le costituiscono.

¹⁴¹ Sul concetto husserliano di rapporto di fondazione ontologica, Cfr: Husserl E. (1900-1901b), Piana G. (1977); Conni C. (1999, 2005), De Monticelli, R. (2013, 2018); De Monticelli, R. & Conni, C. (2008). Sul concetto di intero di seconda specie, Cfr: Husserl E. (1900-1901b); Conni C. (2005). Tutti questi temi verranno dettagliatamente trattati nei paragrafi successivi.

Nel primo esempio, *l'intero emergente* istituisce le *regole costitutive* che stabiliscono le condizioni per *un nuovo rapporto di fondazione ontologica tra le parti*. Da quest'ultimo prende avvio un *nuovo processo di costituzione da cui emerge un nuovo soggetto collettivo*.

Nel secondo esempio, *l'intero emergente* istituisce le *regole costitutive* che *definiscono (o ridefiniscono) i rapporti di fondazione ontologica tra le parti costituenti dell'intero stesso*.

Bisogna per altro notare che se le parti si rifiutano di interessare quel tipo di rapporto che le regole costitutive prescrivono, allora non avviene alcun processo di fondazione ontologica e non prende forma alcun tipo di nuovo soggetto collettivo. Il rapporto tra le parti rimane il nucleo fondazionale da cui può prendere vita il processo di costituzione di un nuovo intero sociale di seconda specie.

Un esempio di *legalità eidetico-costitutiva* lo troviamo nell'atto della promessa, in cui tanto i ruoli del promittente e del promissario, quanto il rapporto vincolante tra obbligazione dell'uno e pretesa dell'altro, sono predeterminati dal dover essere intrinseco dell'atto stesso. In questo caso, una volta compiuto l'atto, le parti non possono più svincolarsi arbitrariamente dalla legalità che lo ha reso possibile.

Ricapitolando: *le regole costitutive di una struttura sociale emergente hanno il potere di creare (o di escludere) condizioni tali per cui le sue parti possono dare vita al suo interno a nuovi interi sociali. Inoltre esse hanno il potere di ridefinire (entro certi limiti) il dinamismo degli stessi rapporti di fondazione ontologica dell'intero a cui esse appartengono*.

La legalità eidetico-costitutiva ha invece il potere di rendere possibili determinate forme di interazione sociale fortemente vincolanti. Quest'ultime, in base al loro specifico potere deontico, svolgono un ruolo cruciale nei processi di costituzione ontologico-sociale.

(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 genere le ragioni di queste regole si radicano nella tipologia di rapporto tra le parti e vengono decise congiuntamente da quest'ultime per custodire, governare e sviluppare il loro stesso rapporto. Questa tipologia di norme vanno configurandosi e articolandosi nel dinamismo stesso delle relazioni, in base all'intensità dei legami che queste istituiscono, in rapporto a nuovi scopi congiunti che queste ispirano, etc.

Questo sviluppo *bottom-up* può dare vita a sistemi normativi via via sempre più complessi, fino a costituire la tessitura normativa di vere e proprie strutture emergenti. Inoltre il suo dinamismo poggia molto spesso su atti sociali dotati di una

propria legalità eidetico-costitutiva. *La mia tesi è che gli atti sociali dichiarativi e performativi (ad es. promesse, comandi, accordi, etc.) sono il cuore di questa tessitura normativa che prende forma in modo più o meno consapevole nella quotidianità delle relazioni.* L'intersoggettività è del resto il grembo dove prendono vita molte forme di unione collettività.¹⁴²

In forza dei loro *poteri deontici*, queste tipologie di atti hanno il potere di vincolare vicendevolmente le persone, motivandole a coltivare un crescente senso di reciproca responsabilità, fiducia, impegno, dedizione, cura, etc. Promesse alimentano responsabilità, adempimenti alimentano la fiducia, obblighi intensificano l'impegno, etc. Più le aspettative dell'uno trovano risposta nell'impegno dell'altro, più la trama dei legami si intensifica e si ordina in una forma di vita organizzata. In questo processo di costituzione le persone smettono di sentire, pensare ed agire come entità individuali indipendenti e cominciano ad interfacciarsi intenzionalmente con il mondo, nelle forme cognitive, emotive, percettive, etc., proprie delle *we-intention*.

Esse diventano di fatto *parti relativamente vincolate* le une alle altre. *Dalla trama delle loro relazioni può emergere infine un'autentica forma di vita collettiva, normativamente strutturata.*

Un esempio può essere il soggetto collettivo *coppia di partner*. Questo si costituisce come tale a partire dal legame sentimentale tra le sue due parti. In seno a questo legame può prendere spesso forma una vita collettiva che poggia su un ordine di regole condivise, le quali distribuiscono ruoli, alimentano responsabilità collettive e motivano una serie di azioni coordinate e congiunte.

Le regole sociali costituenti sono cioè quelle regole che, prendendo forma in seno alle relazioni umane, hanno il potere di creare nel tempo strutture normative complesse, fino a costituire vere e proprie strutture emergenti.

(iii) *Rapporti di fondazione ontologica tra regole costitutive e regole costituenti*

Bisogna infine osservare come esista un rapporto intrinseco tra *regole costitutive* e *regole costituenti*. Poiché il potere normativo emergente di un intero sociale dipende dalla tessitura di una concatenazione di *momenti di unità* in cui giocano un ruolo decisivo le *regole costituenti*, allora le caratteristiche del primo, pur rappresentando un *nuovo contenuto* rispetto alla normatività costituente, devono possedere anche una certa compatibilità e continuità con essa. In caso contrario, non c'è più alcuna relazione di co-dipendenza verticale tra l'intero e le parti. *Se le regole costitutive di*

¹⁴² Gli atti performativi, come qualsiasi altro tipo di interazione sociale, sono a loro volta possibili perché alla base di tutto vi è un'intenzionalità di base, l'intenzionalità intersoggettiva, che mette in comunicazione tra loro gli esseri umani. Come introduzione al tema, Cfr. Costa, V. (2010). *Sulle differenze essenziali tra i diversi livelli di intenzionalità*, Cfr. De Vecchi, F. (2016). *Sulla nozione di "atto performativo"*, Cfr. Austin, J.L. (1962); Conte, A.G. (2002). *Sulla nozione di "potere deontico" di un atto performativo*, Cfr. Searle, J.R. (1967,1969,1995,2010); Di Lucia, P. (2003, 2012b); Zelanec, W. (2003).

un intero sono incompatibili con le sue regole costituenti, allora la struttura emergente ha perso ogni legame di dipendenza con il proprio vincolo di fondazione originario. La sua esistenza e identità dipendono ormai da altri tipi di rapporti di fondazione ontologica, che creano al suo interno una nuova concatenazione di momenti di unità. Inoltre, bisogna ricordare ancora una volta come gran parte dei processi costituenti (bottom-up) si sviluppino attraverso atti performativi che, come abbiamo visto, non dipendono da un'improvvisazione accidentale delle persone, ma obbediscono ad una legalità eidetico-costitutiva antecedente. Al di là delle molte variabili con cui questi livelli normativi possono intrecciarsi nelle singole circostanze storiche e culturali, possiamo individuare come vi sia tra di essi una sorta di stratificazione di rapporti di fondazione ontologica. In base alla legalità eidetico-costitutiva di determinati atti sociali fortemente vincolanti (atti dichiarativi e/o performativi dotati di poteri deontici), le persone 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 di fare. Infine, man mano che si sviluppa la tessitura di nuove regole costituenti, va strutturandosi una trama normativa emergente a cui corrispondono vere e proprie forme di vita e di organizzazione collettiva. Infine, più prende forma una struttura e una tessitura normativa emergente, più vi saranno regole costitutive con cui quest'ultima potrà condizionare, regolare, influenzare il suo stesso dinamismo costituente. Pertanto, anche le forme più complesse ed emergenti di organizzazione socio-istituzionale non possono mai essere considerate mere formazioni convenzionali, perché l'intero mondo sociale degli esseri umani si radica fin da principio sulla legalità eidetica di determinate tipologie essenziali di atti sociali.

2.5.3 Interi sociali intersoggettivi e interi sociali collettivi

Fatte queste necessarie premesse sulla differenza ontologica tra aggregati e interi e sul ruolo fondamentale che la normatività svolge nei rapporti di fondazione ontologica in ambito sociale è ora possibile analizzare quelle tipologie di entità che possono essere considerate come veri e propri interi. Prima di tutto ritengo necessaria una preliminare distinzione tra: a) *interi sociali intersoggettivi* e b) *interi sociali collettivi*. Non sempre dove è possibile la costituzione di un intero sociale è anche possibile la formazione di una vera e propria *struttura di vita collettiva*, una forma di vita del *noi*. I primi dipendono da atti performativi che, essendo portatori di *poteri deontici*, vincolano le persone in rapporti di non-indipendenza, tali da renderle parti di interi

sociali di seconda specie non-emergenti. I secondi dipendono invece da rapporti di collegamento fondazionali tra persone, o tra corpi intermedi di tipo socio-istituzionale, che danno vita a trame normative e strutture organizzative emergenti. Definisco i membri di un intero sociale intersoggettivo deonticamente istituito come *parti socialmente costituite*, e i membri di un intero sociale collettivo come *parti socialmente costituenti*.

a. Vediamo anzitutto le caratteristiche essenziali degli *interi sociali intersoggettivi*. Prendiamo come esempio l'atto sociale della *promessa*. Esso crea un vero e proprio vincolo tra l'autore, il promittente, e il destinatario, il promissario.¹⁴³ Tuttavia promittente e promissario non sono veri e propri membri di un *noi* collettivo. Pur svolgendo ciascuno un ruolo essenziale per il compimento dell'atto, essi non diventano necessariamente parti di un *soggetto collettivo* che pensa, sente ed 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. Come vedremo meglio più avanti, *la promessa è a sua volta un intero di prima specie in cui sussiste una correlazione essenziale tra l'obbligazione del promittente e il diritto del promissario*.¹⁴⁴ Tale correlazione è cioè inscritta nella legalità stessa di questa tipologia di atto. Il vincolo di reciprocità trascendentale tra obbligazione e diritto si declina sul piano fattuale come rapporto di collegamento vincolante tra il soggetto promittente e il soggetto promissario.¹⁴⁵ Questo vincolo intersoggettivo è il frutto di un'interazione a doppio senso che non potrebbe essere istituita da una sola delle due parti *indipendentemente* dall'altra. L'obbligazione sociale intrinseca all'atto del promettere non può essere assunta dal promittente, o essere pretesa dal promissario, indipendentemente dalla reciprocità che la legalità intrinseca all'atto stesso pretende da entrambe le parti. Inoltre, come osserva Reinach (1913), la stessa sussiste indipendentemente dal fatto che il promittente decida di tradirla. Quest'ultimo non può scegliere arbitrariamente di svincolarsi dalla sua obbligazione, senza l'approvazione della controparte. L'inadempimento della promessa non scioglie il vincolo. L'intero obbligazione-diritto rende pertanto promittente e promissario due

¹⁴³ Cfr. Reinach, A. (1913); De Vecchi F. (a c. di 2012); Di Lucia, P. (1997).

¹⁴⁴ Nella terminologia husserliana questo tipo di intero è ciò che definiamo come "intero pregnante". Del resto, come afferma Husserl, E. (1900-1901b/2005): "gli oggetti non-indipendenti [nel nostro caso i contenuti obbligazione del promittente e diritto del promissario] sono oggetti di specie pure in rapporto a cui vi è una legge essenziale secondo la quale essi esistono, quando esistono, soltanto come parti di interi più comprensivi di una certa specie corrispondente [nel nostro caso la promessa]" (p. 31). Ancora: "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).

¹⁴⁵ Cfr. Reinach, A. (1913), De Vecchi, F. (a c. di 2012); Di Lucia, P. (1997).

parti reciprocamente vincolate, che in seno a tale correlazione perdono il loro *status* di indipendenza ontologica. Divenendo parti congiunte in seno ad un momento di unità, essi diventano l'uno rispetto all'altro *parti relativamente non-indipendenti*. È importante notare come il loro vincolo non sia "qualcosa" che succede all'atto del promettere, ma è una correlazione *trascendentale a-priori* che appartiene all'essere stesso della promessa. Non è la relazione a fondare l'intero, ma è *la struttura essenziale dell'atto in quanto intero a rendere i soggetti coinvolti parti di un'interazione sociale vincolante*. Quando il promittente compie il suo atto, egli sta già assumendo l'intero-promessa e, quando si rivolge al promissario, lo fa secondo la *legalità eidetica intrinsecamente propria dell'atto* stesso. La promessa funge così nella sua interezza fin da principio e colui che la compie agisce fin da principio, in modo più o meno consapevole, come *parte di un intero*. Allo stesso modo il promissario non riceve e comprende l'atto dal punto di vista di un'entità individuale che si rapporta ad un'altra entità separata e giustapposta. Anche il ricevente agisce da subito come *controparte* del promittente e quindi come parte dell'intero che la promessa è in quanto tale.¹⁴⁶ *L'intero eidetico della promessa, cioè il vincolo essenziale tra obbligazione del promittente e diritto del promissario, diventa così il nucleo essenziale di un vero e proprio intero sociale composto da due soggetti in carne ed ossa*. Per questo motivo definisco promittente e promissario *parti costituite* di un intero che le precede e che le vincola.¹⁴⁷

Diversamente da un mero aggregato, *l'intero sociale intersoggettivo* ha le seguenti caratteristiche: (i) anzitutto dipende da un determinato processo di composizione, che corrisponde ad una certa legalità *super-partes*, la quale richiede il coinvolgimento di un certo numero e tipo di parti, che devono svolgersi secondo un determinato ordine di *regole*;¹⁴⁸ (ii) ugualmente, la stessa legalità impone anche un determinato

¹⁴⁶ Cfr. Passerini Glazel. L. (2005), rifacendosi a Maria-Elizabeth Conte (1983), 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). Non sempre l'atto del promettere corrisponde ad un vero e proprio atto istituzionale, tuttavia ogni atto sociale performativo è in qualche modo istituzionalizzante, nel senso che istituisce per mezzo dei propri specifici poteri deontici determinati fatti sociali. Pertanto possiamo estendere agli atti sociali performativi quanto Maria-Elizabeth Conte (1983) sostiene a proposito degli atti specificatamente istituzionali. Ancora Passerini Glazel. L. (2005): "L'intero continuum dei possibili atti umani può, in un'ottica che tende ad estendere i confini del concetto di 'istituzionalità', essere visto come 'institutional-laden' [impregnato di istituzionalità]". (p.267).

¹⁴⁷ Si direbbe che qualcosa di simile avviene anche per i cittadini. Essi infatti diventano parti costituenti di un intero, lo Stato, che li precede e che li unisce come tali prima che essi lo decidano, o compiano tra di loro un rapporto di collegamento fondazionale. Tuttavia vi è una differenza essenziale. Mentre la promessa è un intero pregnante che rende promittente e promissario parti non-indipendenti di un determinato rapporto sociale vincolato, lo Stato è un intero sociale di seconda specie che in forza del suo potere emergente rende ogni cittadino parte costituente della sua collettività. Così, promittente e promissario fanno la loro parte limitatamente all'obbligazione istituita, senza costituire nulla di nuovo, o eccedente rispetto alla promessa. Al contrario, i cittadini diventano parte attiva dei rapporti di collegamento fondazionali che concorrono al continuo processo di costituzione dello Stato. Per questo motivo, sebbene anche i cittadini siano in un certo senso parti costituite secondo la legalità di un intero antecedente, essi diventano a tutti gli effetti parti costituenti di questo. Vedremo meglio le differenze essenziali tra queste diverse tipologie di interi nella parte dedicata.

¹⁴⁸ Banalmente, l'intero promittente-promissario non nasce in modo spontaneo e casuale. Occorre che prima di tutto il promittente formuli la sua promessa, secondo una certa formula linguistica che consenta al promissario di ricevere e comprendere l'atto come l'istituzione di un impegno.

processo di scomposizione, senza il quale l'intero costituito non può essere sciolto;¹⁴⁹ (iii) esiste quindi un preciso *vincolo orizzontale* tra le parti, che le definisce reciprocamente come *parte* e *controparte non-indipendente* di un atto performativo che non può essere arbitrariamente sciolto;¹⁵⁰ (iv) ed esiste infine anche un rapporto verticale di dipendenza tra le parti e la legalità trascendentale dell'intero, che prescrive loro ciò che deve essere fatto per compiere l'atto.

Ricapitolando, ci sono *atti sociali dichiarativi e performativi* che si compiono in base a una legalità antecedente alla loro effettiva realizzazione. Attraverso di essi le persone diventano *parti costituite di interi sociali intersoggettivi non-emergenti*. Il loro rapporto è infatti espressione di un'*interazione sociale fortemente vincolata e vincolante*.

b. Possiamo invece individuare un vero e proprio *intero sociale collettivo se i rapporti tra le sue parti portano all'esistenza una forma di vita congiunta intrinsecamente unificata e dotata di caratteristiche indipendenti rispetto alle sue parti singolarmente prese*.

Ci sono diversi tipi di *soggetti collettivi* che nei diversi ambiti della vita sociale emergono a partire da diverse tipologie di rapporti interpersonali e/o sociali tra le persone: famiglie, *clan*, *team*, Stati, Confederazioni, etc. Essi sono *veri e propri interi sociali* perché possiedono precise *condizioni di appartenenza* e specifiche *regole di partecipazione*. In termini molto generali e introduttivi, possiamo osservare quanto segue: (i) la loro composizione segue una *successione tipologica di eventi*, che, per quanto variabile nelle sue possibili declinazioni fattuali, richiede *l'unione di un certo tipo di partecipanti attraverso un certa tipologia di atti*; (ii) al tempo stesso la natura dei loro rapporti fondazionali stabilisce anche una corrispettiva *legge di scomposizione*;¹⁵¹ (iii) esiste un preciso *vincolo orizzontale* tra le parti, che può essere di carattere *interpersonale* (come nei soggetti collettivi comunitari), o di carattere *sociale* (come nei soggetti collettivi di matrice economica, politica, culturale, etc., in cui si dispiega il *corpus* della società); (iv) ed esiste al tempo stesso anche un *rapporto verticale di dipendenza tra le parti e l'intero*. I *membri* di un soggetto collettivo non pensano, non agiscono e non sentono più solo e semplicemente come individualità separate e indipendenti. All'interno di una tessitura normativa che ne ridefinisce i ruoli e l'identità, essi diventano parte di un *noi*. Definisco *parti sociali*

¹⁴⁹ La promessa si scioglie solo quando l'obbligazione viene adempiuta dal promittente in modo che sia soddisfatta la pretesa del promissario. Sulle condizioni essenziali di scioglimento della promessa: Cfr. Reinach, A. (1913), De Vecchi, F. (a c. di 2012).

¹⁵⁰ Cfr. Reinach, A. (1913); De Vecchi, F. (a c. di 2012). Lo stesso non può dirsi dei frammenti di un cumulo di macerie, o degli spettatori di un pubblico. Non c'è alcun vincolo di scomposizione legato ai vincoli istituiti tra frammento e frammento, o tra spettatore e spettatore.

¹⁵¹ Banalmente, come una famiglia non si costituisce in base a un contratto, così un'organizzazione professionale si destituisce in base alla rottura di un legame sentimentale.

costituenti i membri di questi interi emergenti e *rapporto sociale di fondazione ontologica* la loro relazione. La seconda parte di questa ricerca è dedicata a una trattazione più approfondita e dettagliata di questa tipologia di intero sociale.

Ricapitolando, propongo la seguente tabella riassuntiva.

	Aggregati sociali		Interi sociali	
	Aggregati in senso debole (o insiemi)	Aggregati in senso forte	Intersoggettivi	Collettivi
Tipo di parte	<i>Parte individuale raccolta.</i> ¹⁵²	<i>Parte individuale aggregata.</i> ¹⁵³	<i>Controparti costituite.</i> ¹⁵⁴	<i>Membri costituenti.</i> ¹⁵⁵
Tipo di appartenenza	<i>Pseudo-appartenenza individuale.</i>	<i>Pseudo-appartenenza individuale.</i> ¹⁵⁶	<i>Appartenenza vincolata intersoggettiva.</i>	<i>Status-di-appartenenza collettiva.</i>
Tipo di partecipazione	<i>Numerico-quantitativa.</i>	<i>Condivisione.</i>	<i>Compartecipazione vincolata.</i>	<i>Azione congiunta (agency collettiva).</i>
Tipo di intenzionalità	<i>I-intention.</i>	<i>I-intention.</i>	<i>us-intention.</i> ¹⁵⁷	<i>we-intention.</i>
Tipo di rapporto tra le parti	<i>Giustapposizione.</i>	<i>Aggregazione.</i>	<i>Interazione sociale vincolata.</i>	<i>Rapporto sociale di fondazione ontologica.</i>
Vincolo orizzontale tra le parti	<i>Nessuno.</i>	<i>Co-dipendenza socialmente aggregante.</i> ¹⁵⁸	<i>Dipendenza o co-dipendenza ontologicamente unificante.</i>	<i>Dipendenza o co-dipendenza ontologica-</i>

¹⁵² Ogni uomo e donna con i capelli biondi aggiunto, o aggiunta, all'insieme degli uomini e delle donne con i capelli biondi, raccolti in una piazza per festeggiare la giornata della chioma bionda.

¹⁵³ Ogni spettatore che compone il pubblico raccolto in un teatro per assistere a uno spettacolo.

¹⁵⁴ Il promissario e il promittente.

¹⁵⁵ I cittadini dello Stato.

¹⁵⁶ Un autentico status di appartenenza ontologica sussiste solo in rapporti di dipendenza in seno a un intero sociale di seconda specie, la cui tessitura normativa stabilisce condizioni collettive di appartenenza e di partecipazione.

¹⁵⁷ Dove "us" è la combinazione congiunta di I-intention vincolate tra loro.

¹⁵⁸ Lo spettatore educato evita di parlare con il suo vicino per non disturbare gli altri componenti del pubblico e si aspetta che tutti facciano lo stesso nei suoi confronti. Tuttavia non esiste una regola consolidata che prescriba questo comportamento, sempre e comunque, sanzionando i trasgressori. Lo spettatore maleducato continua ad assistere

				<i>mente costituente.</i>
Vincolo verticale tra le parti e l'intero	<i>Nessuno.</i>	<i>Dipendenza normativa individuale socialmente aggregante.¹⁵⁹</i>	<i>Dipendenza normativa individuale e co-dipendenza normativa intersoggettiva ontologicamente unificanti.</i>	<i>Dipendenza normativa individuale e co- dipendenza normativa collettiva ontologica- mente costituenti.</i>
Legge di composizione	<i>Somma.</i>	<i>Inclusione selettiva.</i>	<i>Legalità eidetico- costitutiva di composizione.</i>	<i>Regole costituenti e regole costitutive emergenti.</i>
Legge di scomposizione	<i>Sottrazione.</i>	<i>Esclusione selettiva.</i>	<i>Legalità eidetico- costitutiva di scomposizione.</i>	<i>Smembra- mento.</i>

2.6 Rapporti di fondazione ontologica

2.6.1 Rapporti di fondazione ontologica e rapporti di collegamento

Focalizzando ora l'attenzione sugli interi, è anzitutto importante analizzare le loro condizioni di esistenza. Mentre gli aggregati *si compongono* attraverso la somma di unità individuali, o di esemplari dello stesso tipo, gli interi *si costituiscono* attraverso un processo interno di formazione che ha alla base un *rapporto fondazionale tra le sue parti costituenti*. Un rapporto è fondazionale se esso ha precisamente il potere di alimentare un processo di costituzione che porta in ultimo alla strutturazione di qualcosa di ontologicamente nuovo.

Seguendo l'analisi di Husserl (1900-1901b), possiamo distinguere due tipologie essenziali di rapporto fondazionale: (i) "rapporto di fondazione ontologica"

comunque allo spettacolo. La co-dipendenza tra le parti fa allora riferimento ad una concordanza intersoggettivamente fungente radicata nell'abitudine di certi comportamenti e non nel dover essere di una norma istituzionalizzata.

¹⁵⁹ La dipendenza dello spettatore rispetto al pubblico non riguarda un rapporto di dipendenza ontologica dell'uno rispetto all'altro, perché il pubblico non è di per sé un intero emergente, un'entità sociale capace di esercitare poteri causali sulle sue parti. Riguarda piuttosto il fatto che per partecipare allo spettacolo bisogna rispettare un determinato criterio normativamente selettivo: pagare il biglietto per occupare un determinato posto all'interno del teatro. Si tratta inoltre di un obbligo che riguarda ogni singola persona che vuole assistere allo spettacolo e che non ha alcun potere fondazionale capace di istituire una vera e propria unità, né a livello intersoggettivo, né tanto meno a livello collettivo.

(*Fundierung*) e (ii) "rapporto di collegamento". Da queste dipende la costituzione di due diverse tipologie di interi: (i) "intero pregnante" e (ii) "intero di seconda specie".¹⁶⁰

Prima di entrare nel merito, bisogna immediatamente sottolineare che il *rapporto di fondazione ontologica* non ha necessariamente a che fare con rapporti di tipo causale, dove il fondamento corrisponde alla causa e il fondato all'effetto. La categoria della causalità non appare appropriata per un'*ontologia dell'intero in quanto tale*, poiché antepone le parti all'intero e spiega il secondo come effetto della loro relazione. Inoltre crea un rapporto di dipendenza unilaterale dell'intero rispetto ai suoi componenti. *Un intero in quanto tale invece è un'individualità articolata e complessa che si offre intenzionalmente come tale nella sua unità, nella sua interezza e nella sua articolazione strutturale, mostrando un vincolo di dipendenza a doppio senso, dell'intero rispetto alle sue parti costituenti e viceversa*. Inoltre, l'intero non si costituisce a causa delle parti, ma *si costituisce attraverso il divenire stesso dei suoi contenuti in quanto parti costituenti*. Esso emerge come tale in una *fondazione unitaria*. Il fatto che non vi sia una successione propriamente causale dalla parte all'intero non significa, per altro, che non vi sia nella strutturazione emergente di quest'ultimo una successione di passaggi, di *tappe di costituzione*, come se esso apparisse dal nulla. A partire dalle analisi di Husserl (1900-1901b) e declinandola nello sviluppo di un'*ontologia fondazionale*, sostengo in sintesi la seguente tesi: *in seno ad una struttura emergente di momenti di unità (intero) possiamo individuare un rapporto originario di fondazione ontologica, in quanto nucleo primario del suo processo di costituzione*. Non dobbiamo considerare questo rapporto di fondazione ontologica come la causa dell'intero, *ma come il suo primo momento di unità fondazionale, a partire dal quale prende forma la sua intera concatenazione strutturale*. Il *processo di fondazione ontologica è essenzialmente un processo endogeno di costituzione, a cui partecipano sovente anche fattori costituenti esogeni*.¹⁶¹

¹⁶⁰ Husserl, E. (1900-1901b/2005), pp. 66-67. Non è immediatamente chiaro se la nozione di gravidanza in Husserl abbia a che fare essenzialmente con l'unione trascendentale a priori tra parti dipendenti, o co-dipendenti. In senso più generale essa sembra piuttosto richiamare la fondazione di interi che, costituendosi in una fondazione unitaria dei contenuti, presentano una compenetrazione tra le parti. Gli interi di seconda specie invece si distinguono dai primi per il fatto che le loro parti non si compenetrano, ma restano "esterne le une alle altre". Tuttavia c'è un passaggio di Husserl che, definendo chiaramente gli interi di seconda specie come quelli fondati su rapporti di collegamento tra "contenuti indipendenti", ci consente di interpretare il concetto di compenetrazione precisamente come correlazione trascendentale tra contenuti dipendenti, o co-dipendenti, al di là della dimensione fenomenica (come tra due sostanze liquide, il caffè e il latte, in un'unica sostanza liquida che le fonde, il cappuccino). Il passaggio in questione è il seguente: "Quando si parla di collegamento, connessione, etc., in senso stretto, si intende l'intero della seconda specie, cioè certi contenuti indipendenti gli uni rispetto agli altri (nei quali allora l'intero può essere suddiviso nelle sue frazioni) fondano nuovi contenuti come 'forme che li collegano'" (p. 67). Non ha invece senso parlare di collegamento tra parti dipendenti, o co-dipendenti, perché: "Dove non ha senso parlare di distinzione, è privo di senso anche il problema del modo in cui la distinzione può essere superata" (p. 69). Ciò non esclude tuttavia che in un intero vi possano essere parti co-dipendenti e parti connesse.

¹⁶¹ Come argomentato al § 2.2, la scelta di definire i rapporti di fondazione ontologica come momenti di un unico processo di costituzione dell'intero crea non a caso un accostamento tra la *Fundierung* husserliana e la *Constitution Theory* proposta

Veniamo ora alla distinzione husserliana tra le due tipologie essenziali di fondazione.

(i) *Rapporto di fondazione ontologica.*

Secondo Husserl (1900-1901b), un vero e proprio *rapporto di fondazione ontologica* sussiste solo tra *contenuti dipendenti*.¹⁶²

“Si hanno contenuti indipendenti quando gli elementi di un complesso rappresentazionale (complesso di contenuti) *possono per loro natura essere rappresentati separatamente*, quando ciò non accade si hanno invece dei contenuti non-indipendenti”.¹⁶³

La nozione di *Fundierung* è poi chiaramente espressa dal seguente passo:

“Se un α come tale può esistere soltanto in una unità comprensiva che lo connette ad un μ , noi diciamo che un α come tale ha bisogno di essere fondato da un μ , o anche: un α come tale ha bisogno di essere integrato da un μ . Se perciò α_0 e μ_0 sono casi particolari determinati dei generi puri α e μ , che si realizzano in un unico intero e che si trovano nel rapporto indicato, noi diciamo che α_0 è fondato da μ_0 e soltanto da μ_0 se il bisogno di integrazione di α viene soddisfatto *unicamente* da μ ”.¹⁶⁴

Se α non può darsi senza μ , allora α si trova in un rapporto di non-indipendenza rispetto a μ . Questa condizione si realizza quando due contenuti non possono essere rappresentati separatamente, cioè indipendentemente l'uno dall'altro. Si tratta di una rappresentazione anzitutto di tipo logico-cognitivo, che talvolta può trovare un corrispettivo anche sul piano fattuale e percettivo.¹⁶⁵ Indipendentemente dal fatto che si tratti di una correlazione logica, di un'associazione cognitiva, o di un vincolo strutturale inscritto nel modo di essere di un ente, *il rapporto di non-indipendenza corrisponde sempre a una correlazione invariante tra le parti di un intero.*

Sulla nozione di inseparabilità, Husserl (1900-1901b) afferma:

“La svincolabilità non vuol dire altro che la possibilità di mantenere identico nella rappresentazione questo contenuto in una variazione illimitata dei contenuti collegati e in generale dati insieme ad esso (variazione che è arbitraria, non impedita da alcuna

da Baker, L. (1999, 2000, 2004, 2008, 2013, 2019). Ci sono in effetti, come ho già argomentato, molte affinità che candidano quest'ultima, come una proposta ontologica fenomenologicamente interessante, in ordine allo sviluppo di un'ontologia dell'intero in quanto tale, cioè come entità dotata di condizioni di esistenza e di identità nuove rispetto a quelle delle sue parti costituenti.

¹⁶² Cfr. Husserl, E. (1900-1901b/2005). *La distinzione tra contenuti dipendenti e non-indipendenti ricopre una tale rilevanza da spingere Husserl ad affermare nell'introduzione quanto segue: "Un maggiore approfondimento della distinzione tra contenuti indipendenti e non-indipendenti ci conduce dunque ai problemi fondamentali della teoria pura (appartenente all'ontologia formale) degli interi e delle parti in un modo tanto diretto che non possiamo esimerci dall'accostare più da vicino e con una certa minuziosità queste questioni" (p.18). Dal mio punto di vista le proprietà in oggetto non hanno rilevanza solo per una teoria pura (ontologia formale), ma anche per l'ontologia materiale e sociale.*

¹⁶³ Id. p. 22. *Esempio di contenuti indipendenti: una mano e una testa. Esempio di contenuti non-indipendenti: il movimento e un certo corpo che lo pratica.*

¹⁶⁴ Id. p. 52.

¹⁶⁵ Afferma Conni, C. (2008): *"La relazione di fondazione non descrive solo il modo in cui determinate qualità sensibili si presentano nella nostra esperienza, ma anche le condizioni formali di esistenza originarie e primitive di queste qualità. L'ipotesi che sembra muovere la teoria della fondazione è che tale nozione sia un a priori della formazione dei contenuti intenzionali e quindi di quell'interfaccia, fra la dimensione neuronale e cognitiva del soggetto e quella fisica, costituita dal mondo dell'esperienza. [...] La fondazione descrive quelle relazioni interne e immediate fra le parti della realtà fenomenica come si determinano ogniquale volta si instaura nei suoi confronti una relazione intenzionale"* (p. 169).

legge fondata nell'essenza del contenuto); inoltre significa anche che esso non viene toccato dalla soppressione di un complesso qualsiasi dei contenuti dati insieme".¹⁶⁶

Il rapporto tra due contenuti dipendenti, o co-dipendenti, α e μ , ha un carattere ontologicamente fondazionale in quanto esso è il *momento di unità* dell'intero x di cui essi sono necessariamente parti. Poiché α non può darsi senza μ e viceversa allora anche x non può non darsi contemporaneamente ad essi. *L'intero pregnante è pertanto una co-datità intrinsecamente connessa alla datità delle sue parti, così che le tre correlazioni essenziali tra $\alpha - \mu$, $\alpha - x$ e $\mu - x$ sono tre momenti di unità interconnessi a priori, in modo originario e inscindibile.* Essendo un intero *a priori*, l'intero *pregnante* non può essere considerato il risultato a posteriori di una mera somma di parti, ma un'entità individuale ontologicamente complessa.¹⁶⁷ Esso pertanto sfugge ai criteri analitici della mereologia classica ed impone un'*ontologia dell'intero in quanto tale, come fenomenologia dei suoi momenti essenziali di unità.*

Quando Husserl (1900-1901b) propone esempi di interi pregnanti, egli presenta quasi sempre casi in cui le parti non sono solo rappresentabili indipendentemente l'una dall'altra, ma non sono nemmeno separabili sul piano percettivo dell'esperienza intenzionale. L'esempio classico del colore e della superficie esprime chiaramente entrambe queste prerogative. Un colore qualsiasi non può essere pensato, immaginato, o percepito, senza che esso presenti una pur minima estensione su una superficie. Allo stesso modo, qualsiasi tipologia di superficie (anche trasparente) non può essere visualizzata senza una pur minima evidenza cromatica.¹⁶⁸ L'estensione di queste categorie all'ontologia sociale richiede, come vedremo, anche un'estensione dei rapporti di non-indipendenza tra le parti al di là dell'intenzionalità percettiva e della connessione fisica che essa rivela. Per essere parti costituenti di un soggetto collettivo occorrono tipologie di vincoli di natura diversa (interpersonali, sociali, istituzionali). Ritornando per il momento a rapporti di non-indipendenza fisici, prendiamo un caso interessante che ci può aiutare a comprendere meglio la peculiarità degli interi pregnanti. Pensiamo a una fusione di ingredienti come quella che si realizza tra il caffè e il latte in un cappuccino. Sul piano trascendentale i due ingredienti sono contenuti indipendenti l'uno rispetto all'altro poiché non esiste tra di

¹⁶⁶ *Id.*, p. 27.

¹⁶⁷ Un esempio di intero *pregnante* è la promessa in quanto correlazione essenziale di obbligazione (del promittente) e diritto (del promissario). Cfr. Reinach, A. (1913). Si tratta di un "giudizio sintetico a priori" (Kant, E. 1781), poiché essere un intero non è di per sé un contenuto intrinsecamente ricavabile dal contenuto della promessa. È l'esperienza che ci svela la struttura dell'atto in questione, la quale tuttavia è espressione di una correlazione essenziale e quindi deve essere considerata come tale *a priori*.

¹⁶⁸ A proposito della connessione essenziale colore-superficie, Conni, C. (2008) afferma: "Il nesso di compresenza fra determinati tipi di entità o contenuti, come nel caso del rapporto tra colore ed estensione, si presenta come un dato fenomenologicamente primitivo che sancisce la necessaria inseparabilità o non-indipendenza unilaterale o reciproca di tali entità o contenuti. Quella tra colore ed estensione è comunque e innanzitutto un'unità fenomenologica interna e sostanziale al nostro modo di fare esperienza" (p.161). Su questa connessione, Cfr. Husserl, E. (1900-1901b/2005), p. 32.

essi alcuna correlazione essenziale. Possiamo infatti rappresentarci il contenuto caffè senza bisogno di rappresentarci il contenuto latte e viceversa.¹⁶⁹ Se invece analizziamo la loro unione fattuale nell'intero-cappuccino, essi appaiono così compenetrati l'uno all'altro, da indurci a pensare che il cappuccino sia un vero e proprio *intero pregnante*. Tuttavia, mancando la correlazione essenziale a priori dei contenuti, *non sussistono le condizioni essenziali per poter considerare i due ingredienti come parti dipendenti e, quindi, ogni loro possibile combinazione come l'espressione di un intero di prima specie.*¹⁷⁰ L'ontologia materiale e sociale degli interi non deve pertanto farsi ingannare dalla loro forma di unità apparente, ma deve portare avanti la propria investigazione tendendo presente i principi fondamentali dell'*olologia fondamentale*. L'esempio dell'intero di seconda specie *cappuccino* fa emergere una sottolineatura che in alcuni casi è a mio avviso molto importante per interpretare in modo corretto il *rapporto di fondazione ontologica* di un intero e di conseguenza lo *status* ontologico delle sue parti costituenti.¹⁷¹ Si tratta della *differenza tra indipendenza ontologica e distinzione percettiva*. Mentre la prima ha a che fare con i contenuti che definiscono essenzialmente le parti, o se preferiamo con le loro caratteristiche ontologiche intrinseche, la seconda dipende invece dalla

¹⁶⁹ Semmai i due contenuti sono intrinsecamente connessi alla rappresentazione di una qualche consistenza fisica, come la liquidità, o la polvere. Non possiamo rappresentarci cioè il contenuto caffè e il contenuto latte senza visualizzarli allo stato liquido, o condensato. Questa correlazione vale per ogni contenuto essenzialmente riferito ad una entità fisica.

¹⁷⁰ Al contrario, essendo costituito da un rapporto fisico così vincolante come la mescolanza delle parti e acquisendo nuove proprietà emergenti irriducibili alla somma dei suoi ingredienti, il cappuccino è un esempio di intero di seconda specie. La natura è piena di queste tipologie di enti (ad es. oceani, montagne, iceberg, etc.) che possiedono caratteristiche e poteri causali emergenti in forza di rapporti di collegamento fondazionali tra le loro parti costituenti (la connessione delle molecole d'acqua, i rapporti di forza che mantengono insieme le rocce, la cristallizzazione).

¹⁷¹ Che il cappuccino sia un intero e non semplicemente un aggregato di due ingredienti liquidi distinti, potrebbe essere una questione giustamente controversa. Se infatti consideriamo intero solo quel composto costituitosi in modo endogeno in base ad un rapporto di collegamento tra le parti che sia capace di unirle in vincoli di co-dipendenza, c'è allora da chiedersi come avvenga tutto ciò nel nostro alimento (come in qualsiasi altro alimento, una minestra, un ragù, etc.). Il cappuccino si costituisce per mezzo della miscelatura di caffè e latte che proprio attraverso questo rapporto di collegamento diventano essi stessi unitamente una nuova "struttura emergente". Si tratta tuttavia prima facie di un rapporto fondazionale esogeno perché il rapporto di collegamento tra caffè e latte non sarebbe possibile senza un fattore esterno (ad es. il barista e i suoi macchinari) che li unisce. Non esiste cioè un processo naturale dipendente dal modo di essere delle due parti che le induca a combinarsi insieme. La loro mescolanza è un'invenzione dell'uomo. Per altro tale mescolanza è possibile perché il loro modo di essere (la possibilità di essere tali in forma liquida) la consente. Ogni volta che versiamo il caffè nel latte tale mescolanza avviene e trasforma gli ingredienti stessi. In questo senso nella costituzione del cappuccino entra in gioco anche un processo di costituzione endogeno, cioè dipendente dalle caratteristiche intrinseche dei suoi ingredienti e dalla loro conseguente possibilità di combinarsi insieme in un certo modo. Il cappuccino è allora un intero di seconda specie dipendente da un processo di costituzione mista (endo-eso-geno). Ovviamente il vincolo tra ingredienti non è di tipo deontico, o normativo, ma di tipo fisico: una volta miscelati caffè e latte non sono più divisibili. Questo discorso non vale tuttavia per tutte le pietanze. Alcune infatti non richiedono una combinazione compenetrante di ingredienti, ma si limitano ad aggregarli insieme. Ad esempio, nella composizione di un sandwich abbiamo una mera sovrapposizione di strati: una fetta di pane, una di formaggio, una di prosciutto e ancora una fetta di pane. In questo caso notiamo che le parti restano distinte e non hanno legami fisici di co-dipendenza (se non mi piace il formaggio, posso togliere uno strato dal sandwich, ricomporlo e consumarlo). Il sandwich è la combinazione di ingredienti raccolti insieme in base al criterio della contiguità fisica. La speranza di colui che lo prepara è che questa aggregazione dia luogo durante la masticazione ad un unico gusto armonizzato e piacevole. La combinazione dei gusti in bocca può dare vita ad un sapore nuovo e sorprendente anche a partire da un aggregato di ingredienti disgiunti. Gli chef di alto livello preparano appunto piatti in cui i cibi vanno mangiati in una certa combinazione proprio per poter fare esperienze di un gusto nuovo: quello che emerge dalla loro masticazione. È interessante notare infine che la masticazione può essere considerata un vero e proprio rapporto di collegamento tra ingredienti indipendenti, che fonda ontologicamente un unico gusto, che è nuovo e irriducibile rispetto al sapore di ognuna delle singole parti. Qualsiasi aggregato di ingredienti diventa attraverso la masticazione un intero: le parti si compenetrano le une alle altre in modo inscindibile ed emerge un unico sapore, che è la qualità ontologica emergente di quel preciso boccone. L'arte culinaria deve essere dunque considerata a mio parere una vera e propria fonte di creazioni ontologiche, una matrice straordinaria di nuove datità qualitative articolate ed emergenti.

particolare combinazione fattuale che può unificarle. Mentre la prima riguarda le condizioni di rappresentazione delle parti di un intero in relazione al loro modo di essere, la seconda dipende dalle caratteristiche fisiche e ambientali della loro combinazione.

A questo punto possiamo chiederci se è possibile rintracciare anche nel mondo sociale un tipo di connessione essenziale che lega tra loro *le parti dipendenti* in seno a *un intero pregnante di prima specie*. La risposta è a mio avviso negativa. Anche nelle forme di relazione più stringente, dove sembra *prima facie* possibile individuare correlazioni a priori, *le persone in quanto entità essenzialmente individuali assumono sempre una condizione di non-indipendenza relativa, sia tra di loro, sia in relazione all'intero che le unisce*. Questa irriducibilità è inemendabile, perché trascendentalmente fondata in essere, e nessuna forma fisica, psico-fisica, o mentale, di unità, costrizione, condizionamento, asservimento, etc., può emendarla in modo radicale e definitivo.

Prendiamo come esempio una delle forme di unione interpersonale più forti, quella tra genitore e figlio. È prima di tutto interessante notare come vi sia un rapporto essenziale di co-dipendenza tra i due, in termini di contenuti, tale che la rappresentazione del contenuto "genitore" implica imprescindibilmente la rappresentazione del contenuto "figlio". La ragione di questa correlazione essenziale dipende, a mio parere, dal fatto che "genitore" e "figlio" sono due proprietà essenzialmente relazionali, che si definiscono come tali facendo l'una riferimento all'altra. Laddove ci rappresentiamo un soggetto in quanto figlio, la nostra rappresentazione implica *necessariamente* la correlazione ad un altro soggetto in quanto genitore, e viceversa. Tuttavia, tale co-dipendenza essenziale riguarda i contenuti e non le persone che li incarnano. *La correlazione trascendentale genitore-figlio e qualsiasi altra correlazione tra proprietà di tipo relazionale non possono mai dare vita sul piano fattuale a interi pregnanti*, perché le persone che le incarnano restano sempre e comunque individualità irriducibili, con una propria inemendabile possibilità di caratterizzarsi in modo diverso e indipendente. Non può esistere pertanto alcuna tipologia di soggetto collettivo che possa avere le caratteristiche di un intero pregnante di prima specie.

La mia tesi è dunque la seguente: *pur assumendo nella loro interazione sociale ruoli o proprietà relazionali trascendentalmente vincolate, le persone partecipano alla fondazione di interi sociali sempre come parti relativamente non-indipendenti*.¹⁷² È precisamente l'essere o il divenir parte dei rapporti fondazionali di un intero sociale

¹⁷² *Sulle connessioni tra ontologia formale e ontologia materiale, Cfr. Husserl, E. (1900-1901b), pgf 10.*

di seconda specie a modificare dal punto di vista ontologico lo *status* di indipendenza della persona, non in modo radicale, ma appunto in modo circoscritto, cioè *relativamente ai nuovi rapporti di non-indipendenza con cui si concretizza l'appartenenza sociale*.

Ricapitolando quanto è emerso dagli esempi precedenti: (i) nel caso del rapporto tra caffè e latte, benché sul piano fattuale il cappuccino parrebbe un intero pregnante di prima specie composto di parti non-indipendenti, in realtà esso è un *intero di seconda specie*, perché le sue parti sono ontologicamente indipendenti l'una rispetto all'altra; (ii) nel caso del rapporto genitore-figlio, benché sussista una correlazione trascendentale tra i due contenuti, tuttavia sul piano fattuale essi non formano mai un intero pregnante perché devono essere incarnati in entità trascendentalmente indipendenti.

In sintesi: (i) *sono parti ontologicamente dipendenti solo quelle il cui modo di essere corrisponde a un contenuto che non può essere rappresentato indipendentemente da un altro*; (ii) *questa caratterizzazione non è solo formale, ma ontologica, in quanto dipendente dalle caratteristiche intrinseche delle parti in questione*; (iii) *la correlazione necessaria a-priori tra parti dipendenti, o co-dipendenti, è sempre il fondamento del più coeso e inscindibile tipo di intero: l'intero pregnante di prima specie*; (iv) *essendo espressione di una correlazione necessaria a-priori determinata dalle caratteristiche intrinseche delle sue parti, un intero pregnante di prima specie non è di per sé qualcosa che si costituisce in seguito alla loro relazione, ma è qualcosa che si dà co-originariamente con esse*; (v) *di conseguenza un intero pregnante di prima specie non è mai qualcosa di ontologicamente nuovo rispetto a quanto è presupposto dalle caratteristiche essenziali delle sue parti fondanti*; (vi) *quando parti ontologicamente indipendenti sono portatrici di proprietà dipendenti, o co-dipendenti, la correlazione trascendentale tra quest'ultime non compromette mai integralmente la loro indipendenza ontologica*; (vii) *una volta vincolate tra loro in un intero, le parti ontologicamente indipendenti diventano parti relativamente non-indipendenti*. L'avverbio "*relativamente*" indica che la dipendenza non è integrale, ma *relativa* a quell'intero di cui certe entità indipendenti diventano *parti costituenti, o parti integrate*.

È importante sottolineare infine che se nel nostro mondo della vita esperiamo datità intenzionali che testimoniano l'esistenza di *entità ontologicamente nuove* (emergenti), cioè interi dotati di caratteristiche ontologiche (condizioni di esistenza e di identità) che non sono riducibili al modo di essere delle loro parti, *allora deve esistere un tipo di intero diverso da quello pregnante di prima specie e un rapporto di fondazione ontologica diverso da quello che intercorre tra parti dipendenti*.

Definisco quest'ultimo come *rapporto di collegamento fondazionale tra parti indipendenti*.¹⁷³

(ii) *Rapporto di collegamento fondazionale*

Per individuare il secondo tipo di rapporto fondazionale faccio riferimento al seguente passo di Husserl (1900-1901b): "*quando si parla di collegamento, connessione, ecc., in senso stretto, si intende l'intero della seconda specie; cioè certi contenuti indipendenti gli uni rispetto agli altri (nei quali allora l'intero può essere suddiviso nelle sue frazioni) fondano nuovi contenuti come 'forme che li collegano'*".¹⁷⁴

A differenza degli interi pregnanti di prima specie, gli *interi di seconda specie* si costituiscono e sussistono in base a connessioni fisiche, temporali, o sociali tra parti indipendenti.

Lo stesso Husserl poco più avanti afferma: "*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*".¹⁷⁵

Analizzando con attenzione questi due passaggi di Husserl emergono una serie di indicazioni molto interessanti:

1. Secondo Husserl, un *rapporto di collegamento* (o *connessione*) di per sé *non* può essere considerato propriamente un *rapporto di fondazione ontologica*. Quest'ultimo infatti è propriamente un rapporto tra due parti che essendo fondate l'una nell'altra non hanno bisogno di essere connesse.
2. La loro differenza consiste nel fatto che mentre il primo si istituisce tra *parti indipendenti*, che non sono cioè connesse tra loro in modo essenziale, il secondo esprime il vincolo intrinseco che sussiste tra *contenuti dipendenti, o co-dipendenti*.¹⁷⁶

¹⁷³ Non ho la pretesa che questa intuizione risolva l'intera onto-fenomenologia delle entità emergenti. Sono tuttavia persuaso che essa possa spiegare in modo fenomenologicamente convincente almeno le entità emergenti di tipo sociale, in quanto quest'ultime si fondano ontologicamente sulla relazione e l'interazione tra parti essenzialmente indipendenti (persone).

¹⁷⁴ Id. p. 67. Conni, C. (2005) definisce gli interi di seconda specie anche come "struttura a connessione" (p. 76).

¹⁷⁵ Id. p. 69.

¹⁷⁶ A proposito della definizione di contenuto indipendente, Husserl, E. (1900-1901b/2005), afferma: "l'esistenza di questo contenuto, quanto a ciò che dipende da esso, alla sua essenza, non è affatto condizionata dall'esistenza di altri contenuti, che esso, così com'è, a priori, cioè appunto secondo la sua essenza, potrebbe esistere anche se non ci fosse nulla oltre esso stesso, o se tutto intorno ad esso variasse arbitrariamente, cioè al di là di ogni legge. [...] Può accadere di fatto che con la sua esistenza siano dati altri contenuti secondo regole empiriche, ma nella sua essenza idealmente afferrabile, il contenuto è indipendente, quest'essenza non esige di per sé stessa, quindi a priori, alcun'altra essenza con la quale sia intrecciata" (p. 27). Per questa legge chiaramente espressa da Husserl, ritengo che un qualsiasi contenuto trascendentalmente indipendente non possa mai perdere radicalmente tale caratterizzazione nelle circostanze fattuali della sua esistenza, quand'anche si trovasse vincolato nella struttura emergente di un intero, in quanto sua parte costituente.

3. Tuttavia, si legge nel secondo passaggio, anche i rapporti di collegamento sono in grado di determinare la costituzione di certi tipi di interi, che Husserl definisce "*interi di seconda specie*".

4. Ora, poiché non può esistere un intero senza un rapporto di fondazione che lo unifichi, allora anche negli *interi di seconda specie* bisogna riconoscere il funzionamento di un certo tipo di *Fundierung*. Propongo di definire questa seconda tipologia come *fondazione ontologica di II grado*.

5. Attraverso i *rapporti di collegamento* le *parti indipendenti* fondano *nuovi contenuti* che non sono presupposti a-priori dal loro modo di essere. Questi *nuovi contenuti* hanno il potere di conferire alle loro parti quell'unità che altrimenti potrebbe mancare, o venire meno.¹⁷⁷

Ricapitolando: mentre la *Fundierung di primo grado* sussiste a-priori tra *contenuti reciprocamente non-indipendenti*, così che per loro stessa natura essi presuppongono a-priori anche il loro intero di appartenenza, la *Fundierung di secondo grado* si compie tra *parti indipendenti* a-priori, che diventano *parti relativamente non-indipendenti* nella trama dei rapporti di collegamento che costituiscono l'intero.¹⁷⁸ In questo secondo caso l'intero ontologicamente fondato non è aprioristicamente dato con l'essere stesso delle sue parti, ma *emerge* come un'entità *nuova* che le unifica. Mentre tra *contenuti dipendenti, o co-dipendenti*, sussiste un *vincolo essenziale* che è il fondamento stesso del loro intero, tra le *parti indipendenti* il rapporto di collegamento *genera* un intero emergente che le vincola tra di loro. Il *rapporto di collegamento* non è un rapporto necessario, ma non è nemmeno un rapporto puramente accidentale. Infatti, perché si possa dare un rapporto tra entità indipendenti tale da vincolarle ontologicamente, rendendole così parti di un intero, occorre che tale rapporto sia in qualche modo connesso alle possibilità inscritte nel loro *modo di essere*. Si tratta cioè di una *connessione essenziale ma non necessaria*, o in altri termini, di una *potenzialità essenziale* che si attualizza solo in determinate circostanze.¹⁷⁹ In altre parole, che un soggetto-persona diventi un genitore non è un fatto necessario, intrinsecamente connesso al suo modo di essere. Tuttavia, ciò può accadere in quanto in determinate circostanze l'essere umano può assumere questo ruolo genitoriale.

¹⁷⁷ Questo punto ci riporta a ciò che in precedenza ho definito come regole costitutive emergenti.

¹⁷⁸ Una simile distinzione possiamo trovarla anche in Simons (1982) il quale distingue tra "*Strong Foundation*" e "*Weak Foundation*".

¹⁷⁹ Sull'idea che le relazioni essenziali non sono solo necessarie, ma anche tendenziali e possibili, Cfr. anche Stein, E. (1917) che 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 lo individua Reinach, A. (1913) che nota come la correlazione tra obbligazione del promittente e adempimento della promessa non sia necessaria. Bisogna piuttosto riconoscere che un'obbligazione tenda ad essere adempiuta. Sulle possibilità essenziali in Reinach e Stein, Cfr. De Vecchi, F. (2019).

Il carattere fondazionale dei rapporti di collegamento consiste nel fatto che in base ad essi si costituisce un'interconnessione complessa di momenti di unità che in ultimo emerge come una integrità individuale unificata e unificante.

Inoltre, mentre negli interi pregnanti di prima specie il vincolo di unità dei contenuti intrinseci è indefettibile, negli interi di seconda specie l'unione delle parti può venire meno. Mentre il *corpus* dei momenti di unità di un *intero pregnante* appartiene al suo modo di essere originariamente dato, il *corpus* dei momenti di unità di un *intero di seconda specie* emerge come un *novum* ontologico.

In certi casi la rottura del *rapporto di collegamento* tra le parti causa il venir meno dell'*intero emergente* e quindi lo scioglimento del vincolo tra le parti. In altri casi, invece, l'intero raggiunge un tale livello di indipendenza ontologica rispetto al rapporto di collegamento fondazionale, da diventare capace di sopravvivere ad esso, creando da sé nuove condizioni per la sua stessa esistenza.¹⁸⁰ Se da un lato allora gli interi costituiti da *rapporti di collegamento fondazionali* presentano un grado di unità inferiore rispetto agli *interi pregnanti*, d'altro lato possiamo riconoscere nella loro costituzione la sorgente delle novità ontologiche che arricchiscono il nostro mondo. Mentre gli interi pregnanti sono individualità intrinsecamente complesse, strutturate in momenti di unità originariamente interconnessi, *gli interi di seconda specie sono invece entità unificate la cui costituzione dipende dai rapporti di collegamento tra le loro parti ontologicamente fondanti*. Poiché la relazione tra parti espressa dal rapporto di somma non è sovrapponibile a una interazione capace di costituire qualcosa di ontologicamente nuovo, *gli interi di seconda specie non possono essere esaustivamente spiegati dalla mereologia*. Proprio per questo, come già argomentato in precedenza, occorre sviluppare una parallela e integrativa *olologia*, intesa come *ontologia dei rapporti di costituzione*.

In sintesi: ho cercato di evidenziare l'esistenza di tre tipologie di entità complesse che hanno condizioni di esistenza e di identità differenti: (i) gli *aggregati*; (ii) gli *interi pregnanti*; (iii) gli *interi di seconda specie*. La mia tesi è che ciascuno di essi può essere spiegato attraverso tre diversi e complementari approcci ontologici: (i) *la mereologia*; (ii) *l'ontologia degli interi in quanto tali (olologia trascendentale)*; (iii) *l'ontologia dei rapporti di costituzione (olologia fondazionale)*. Per distinguere i tre approcci ed evidenziarne la complementarietà propongo inoltre di definire (i) "*parti mereologiche*", quelle appartenenti agli aggregati; (ii) "*contenuti propri*" (o "*momenti essenziali a-priori*"), quelle "parti" che sono intrinsecamente connesse nei momenti di unità di un *intero pregnante*; e infine (iii) "*parti costituenti*" (o "*parti*

¹⁸⁰ Come vedremo meglio al pgf 2.8.2 questa è precisamente la caratteristica che ci consente di distinguere tra interi emergenti in senso debole e in senso forte.

ontologicamente essenziali"), quelle che svolgono un ruolo essenziale nei processi di costituzione ontologica degli *interi di seconda specie*. Le *parti mereologiche* si uniscono assommandosi, i *contenuti* sono espressione della *complessione intrinseca* di un intero e le *parti costituenti* sono le artefici dei rapporti di costituzione da cui dipende l'esistenza di strutture emergenti.

Ammettendo che possano esistere *interi* anche in base a *rapporti sociali di fondazione ontologica di secondo grado*, l'*ontologia sociale dei rapporti di costituzione* deve allora comprendere come i membri-persona possano diventare *parti costituenti* di vere e proprie strutture emergenti attraverso le loro interazioni. Si tratta cioè di individuare in quali circostanze sussistano veri e propri *rapporti sociali di collegamento* che hanno il potere di costituire nuove entità di carattere collettivo.

Allo stesso modo, se integrazione significa *divenir parte di un certo intero sociale*, allora essa deve essere analizzata nell'orizzonte concettuale che l'ontologia dei rapporti di costituzione può far emergere. Integrarsi socialmente non significa cioè solo acquisire competenze relazionali, essere accolti, godere di un certo riconoscimento sociale, sentirsi psicologicamente coinvolti, etc. In una prospettiva più radicale l'integrazione implica un vero e proprio *cambiamento ontologico*, in conseguenza del quale la persona diventa *parte* di una trama di vincoli di dipendenza e co-dipendenza. Quest'ultimi sono essenziali per l'acquisizione di un vero e proprio *status* di appartenenza. *Diventare membro di un collettivo significa in altre parole diventare parte dei rapporti di collegamento che lo costituiscono, sia sul piano fondazionale, che sul piano identitario.*

2.6.2 Teoria della costituzione degli interi di seconda specie: endogenesi-esogenesi.

Provando a spiegare i rapporti di fondazione ontologica come rapporti di costituzione e provando a superare il limite della *Constitution Theory* di Baker (2000), che non spiega come avvenga di fatto il processo di costituzione di una struttura emergente, ritengo interessante richiamare i concetti opposti di *endogenesi* e *esogenesi*.

In biologia e in geologia essi indicano rispettivamente fenomeni la cui formazione ha origine dall'interno e fenomeni la cui origine dipende da fattori esterni. Se per esempio consideriamo la formazione del paesaggio terrestre, in particolare delle catene montuose, troviamo entrambi i processi. Le sporgenze rocciose si costituiscono per mezzo di un processo endogeno, ovvero per mezzo della risalita lavica dal centro del pianeta, e si modellano nel corso del tempo attraverso fattori esogeni, come i fenomeni atmosferici che concorrono alla loro erosione.

Analogamente possiamo riconoscere come *una costituzione mista in cui interagiscono processi endogeni e fattori esogeni avvenga anche nella fondazione degli interi di seconda specie*.¹⁸¹

Anzitutto affinché un intero sia tale è intrinsecamente necessario che la sua costituzione dipenda da un processo endogeno: i fattori da cui esso si genera e da cui dipende la sua costituzione devono essere prima di tutto e in modo prevalente le sue stesse parti costituenti e il loro rapporto di collegamento. L'intero non è cioè qualcosa che viene determinato integralmente da fattori esterni, ma è qualcosa che si genera dal suo interno. Questa è una delle differenze essenziali tra un intero e un aggregato in senso debole, in cui le parti possono essere raccolte insieme indipendentemente dalle loro caratteristiche e quindi dalla loro predisposizione essenziale a istituire tra loro certi rapporti.¹⁸²

Al contrario, *il processo di costituzione si radica nella relazione tra le sue parti, la quale ha un potere ontologico-fondazionale in quanto conferisce a queste stesse parti una nuova condizione di non-indipendenza relativa che le trasforma nei fattori costituenti dell'intero*. In questo senso le individualità, che prima del processo erano contenuti indipendenti, diventano i *contenuti non-indipendenti di un'unità di ordine superiore*. La struttura dell'intero emerge cioè dalla relazione tra le sue *parti fondanti e individualizzanti*, le quali restano integrate in esso come i suoi *fattori endogeni di costituzione (parti costituenti)*.¹⁸³

Allo stesso tempo, *qualsiasi sia il tipo di intero di seconda specie, esso è sempre collocato in un ambiente che lo rende soggetto a condizionamenti esterni*. In certi casi questi condizionamenti possono svolgere un ruolo significativo sulla sua

¹⁸¹ Anche l'intero-persona, che dipende da un continuo processo di costituzione endogena, attraverso il quale l'essere umano definisce progressivamente la sua *haecceitas*, non potrebbe compiersi senza la relazione con il mondo esterno e la pluralità di stimoli che provocano le sue risposte. Il contingente fattuale è quindi estrinseco, ma essenziale, alla definizione dell'identità personale e al felice compimento della sua individuazione.

¹⁸² Posso raccogliere insieme in una cesta una lattina di birra, un gatto e una pietra e consegnarli a qualcuno dicendo: "questo è il mio regalo per te". Quello che sto consegnando è precisamente un aggregato in senso debole.

¹⁸³ Nel caso degli artefatti umani, possiamo trovare esempi di interi che, essendo costituiti interamente da fattori esogeni, sembrano presentarci una via di mezzo tra aggregati di pezzi e interi di parti. Nei capitoli precedenti abbiamo visto l'esempio il tavolo e ho affermato che, essendo costituito da parti unite tra loro (gambe, superficie) da determinati vincoli fisici (ad es. le viti) che configurano un preciso processo di composizione (montaggio) e scomposizione (smontaggio), esso rappresenta un intero materiale di seconda specie. Al tempo stesso tuttavia esso manca di quella coesione interna tra le parti che solo un processo di costituzione endogeno può offrire. Non sono propriamente le sue parti a combinarsi insieme trasformandosi in un tavolo. È il costruttore ad assemblarle. Maggiore è il ruolo dei fattori endogeni nel processo di costituzione, maggiore dovrebbe essere in genere la coesione dell'intero. Questa partecipazione mostrerebbe infatti una maggiore propensione onto-genetica delle parti ad unirsi tra loro, piuttosto che a separarsi. Di conseguenza nell'intero dovrebbe prevalere una spinta centrifuga, in contrapposizione ad una spinta centripeta che invece caratterizza in genere i vincoli tra parti che tendenzialmente non si attraggono. Un organismo vivente mostra certamente una maggiore coesione e una maggiore spinta centrifuga di quella che possiamo riscontrare in un gruppo di persone, o in artefatto materiale. Tuttavia quest'ultimi non sono aggregati perché la coesione che si instaura tra di essi muta il loro status ontologico di indipendenza e ciò è possibile solo perché essi sono ontologicamente predisposti ad assumere certi tipi di vincoli. Le gambe e la superficie del tavolo sono parti endogene costituenti del processo di costituzione attuato dal costruttore, perché esse detengono quelle caratteristiche ontologiche necessarie per il compimento dello stesso. Il costruttore è invece parte esogena costituente, perché se da un lato non appartiene propriamente all'oggetto tavolo, egli tuttavia svolge un ruolo essenziale nel suo processo di costituzione. Come vedremo meglio più avanti, l'assunzione della nozione di costituzione come nucleo essenziale dell'ontologia fondazionale, richiede una concezione di parte costituente ontologicamente eccedente rispetto alle mere parti fisiche dell'ente.

costituzione, o almeno su alcuni *momenti di questa*. Si pensi al forte condizionamento che può avere il contesto socio-politico, o territoriale, sulla costituzione dei gruppi e dei collettivi. Sebbene un rapporto di collegamento non sia una correlazione necessariamente determinata dalle caratteristiche ontologiche delle sue parti, tuttavia l'aspetto endogeno sottolinea che tale rapporto rimane essenzialmente *dipendente dal loro modo di essere e dal loro potenziale modo di collegarsi reciprocamente. Un determinato rapporto di collegamento può avvenire infatti solo tra entità che sono ontologicamente predisposte per questo*. Allo stesso tempo, proprio perché il rapporto di collegamento non è necessariamente determinato a priori dal modo di essere delle parti, allora l'aspetto esogeno riconosce il ruolo imprescindibile di determinati fattori esterni che lo rendono possibile, o addirittura necessario. *Negli interi di seconda specie pertanto i parti costituenti endogene e parti costituenti esogene sono connesse tra loro da un vincolo di reciprocità*. Per poter esprimere questo legame che è essenziale in molte tipologie di processi di costituzione mi permetto allora di proporre un nuovo termine: *costituzione endo-esogena (o costituzione mista)*.¹⁸⁴

Per mostrare meglio questo concetto, riprendo due esempi già analizzati: (i) uno di tipo fisico, *il David del Bernini*; e (ii) uno di tipo sociale, *un clan mafioso*.

(i) La costituzione, o fondazione ontologica, del primo ha il suo momento originario e fondante nel fatto che a un certo punto della sua vita il Bernini ha deciso di scolpire il blocco di marmo da cui ha ricavato la sua opera d'arte. Dal punto di vista genetico il David ha cominciato a prendere forma (emergere) da questo *rapporto di collegamento*, che l'artista ha deciso di stabilire con il blocco di materia da plasmare. Grazie al lavoro creativo del Bernini, il blocco stesso ha poi preso forma divenendo un tutt'uno con la figura emergente del David. L'opera d'arte in oggetto è un buon esempio di *endo-esogenesi*, in cui la costituzione dipende dal rapporto tra parti costituenti endogene e parti costituenti esogene. Il blocco di marmo e ogni substrato in genere sono *parti costituenti endogene* che subiscono una trasformazione ontologica durante il processo di costituzione. Come tali, essi rimangono parti integrate all'interno del costituito. Il *Bernini* e in genere ogni artefice è *parte*

¹⁸⁴ Di parere diverso è Inwagen, P. van (1990), secondo il quale un intero è solo quel composto la cui esistenza e identità dipendono dal processo di autopoiesi delle sue parti, le quali di conseguenza sono essenzialmente protese ad esso (entelechia). Per tale motivo nella sua ontologia degli interi rientrano gli organismi viventi e non gli oggetti di taglia media. Maturana, H. & Varela, F.J. (1985) evidenziano inoltre come la determinazione di un'entità complessa, in quanto entità dotata di una propria identità individualizzata, dipenda proprio dall'autopoiesi della sua trama di vincoli di dipendenza. Dal mio punto di vista, se è vero che non vi è intero senza endogenesi, è anche vero che esistono interi di seconda specie e che la costituzione di questi richiede anche il supporto integrato di fattori esterni all'autopoiesi. Anche nel caso degli organismi viventi, essi presentano un maggior grado di unità funzionale e strutturale delle parti proprio in forza di un processo endogeno di alto livello, che tuttavia non è integralmente autosufficiente e indipendente rispetto all'esterno. Senza il supporto di fattori esogeni di tipo ambientale (ad es. la possibilità di reperire il nutrimento necessario, la cura offerta dal proprio gruppo sociale di appartenenza, etc.), nessun organismo complesso può portare a compimento il suo percorso di costituzione e maturazione ontologica.

costituente esogena che, pur non subendo una trasformazione ontologica e pur non essendo parte integrata all'interno del costituito, svolge un ruolo essenziale nel processo di costituzione. Di diverso genere sono invece altri fattori esogeni, che possono condizionare il rapporto di collegamento fondazionale (blocco di marmo-Bernini) proprio dell'atto artistico in oggetto: una malattia dell'artista che interrompe per un certo lasso di tempo il processo creativo, un'eccessiva pressione del committente, la qualità degli strumenti utilizzati, etc. Questi fattori contingenti e accidentali non sono parti costituenti dell'intero.

(ii) La costituzione, o fondazione ontologica, del secondo tipo di intero (il clan mafioso) ha inizio nel momento in cui un certo numero di persone, che sono legate tra loro da un forte vincolo interpersonale (ad es. parentale, o amicale) e/o sociale (in quanto appartenenti allo stesso territorio), decidono di agire insieme in un certo modo, secondo determinate regole, nel rispetto di una certa gerarchia, al fine di raggiungere un determinato scopo collettivo. Dal punto di vista della sua genesi il clan mafioso inizia a prendere forma (emergere) grazie al *rapporto di collegamento sociale* che i suoi membri cominciano a intessere attraverso una serie di atti (promesse, patti, giuramenti, etc.) e di azioni. *Grazie alla tessitura dei vincoli sociali che gli atti preformativi sono in grado di istituire e grazie al successo delle azioni congiunte da essi motivate, è la stessa agency individuale ad assumere una forma nuova (emergente) riconfigurandosi come agency collettiva.* La costituzione dello strato emergente collettivo in relazione al suo substrato costituente individuale è un altro buon esempio di *endogenesi*. È infatti *in seno alla relazione* tra le parti che emerge una forma di vita collettiva, con "valori" (nel nostro esempio "disvalori") propri di riferimento, vincoli di co-dipendenza interpersonali (dovuti a legami affettivi) e sociali (determinati dalla ripartizione dei ruoli), regole di comportamento collettive, ritualità unificanti, etc. *In seno alle relazioni* tra i membri del clan prendono forma quelle *regole costituenti* che determinano la tessitura sociale e normativa della nuova struttura emergente. In seguito, quando questa stessa struttura raggiunge la sua piena maturazione, allora la vita del *clan* può anche essere guidata e organizzata dall'alto. Entrano allora in gioco nuove *regole costitutive* che hanno il potere di rinegoziare le condizioni di appartenenza e le forme di partecipazione al soggetto collettivo in questione.¹⁸⁵ Anche in questo caso vi è tuttavia una pluralità di fattori

¹⁸⁵ *Nel maxiprocesso di Palermo (1986), il collaboratore di giustizia Tommaso Buscetta insiste sul fatto che la sua confessione contro la nuova struttura di Cosa nostra non è dovuta a un pentimento nei confronti della sua vita precedente, ma al fatto che l'organizzazione non è più quella di un tempo. Le nuove gerarchie, Riina su tutti, hanno, secondo Buscetta, tradito l'identità e i valori originari dell'organizzazione. Egli pertanto non si sente né un pentito, né un traditore, perché l'organizzazione che egli sta contribuendo a smantellare non è più quel clan a cui egli era fiero di appartenere. Che cosa è cambiato? La struttura emergente ha stabilito nuovi scopi e ha autorizzato i propri membri a nuove tipologie di azioni (ad esempio assassinare membri del proprio stesso clan, famigliari, bambini, etc.). Le regole costituenti che hanno reso possibile l'esistenza di Cosa nostra sono state sostituite da nuove regole costitutive (e quindi azioni e comportamenti),*

esterni che condizionano l'*endogenesi sociale* del clan: le pressioni e le sfide imposte da antagonisti (le Istituzioni, altri clan, etc.), momenti di depressione sociale o economica, mutamenti geo-politici, etc. Questi fattori possono condizionare profondamente le relazioni e la tessitura dei vincoli tra i membri del clan, ma restano tuttavia momenti non essenziali rispetto ad essa. A differenza del David del Bernini, nel caso del clan in oggetto non abbiamo tuttavia fattori esogeni essenziali alla fondazione ontologico identitaria dell'intero. *Il soggetto collettivo si struttura essenzialmente in seno alla trama delle relazioni tra i suoi membri ed è quindi un intero fondato su un processo di costituzione prevalentemente endogeno.*¹⁸⁶

Entrambi gli esempi servono per sottolineare tre punti essenziali: (i) *se vi è un intero di seconda specie, in senso forte, allora la sua costituzione deve dipendere almeno in parte da un processo endogeno;* (ii) *non può esserci allo stesso tempo alcuna endogenesi che non venga condizionata da fattori esogeni;* e (iii) *indipendentemente dal fatto che si tratti di fattori endogeni o fattori esogeni, un fattore che svolge un ruolo essenziale nella costituzione di un intero deve sempre essere considerato come una sua parte costituente.*

*L'endogenesi è essenziale per la costituzione di una qualsiasi tipologia di intero di seconda specie in senso forte e l'esogenesi è essenziale all'endogenesi di qualsiasi tipo di struttura emergente.*¹⁸⁷

2.6.3 Fondazione ontologica bilaterale e unilaterale

Conni (2005) distingue nella teoria husserliana dei rapporti intero-parti due tipologie essenziali di fondazione ontologica: (i) il *rapporto di fondazione bilaterale* (o *rapporto di co-fondazione ontologica*) e (ii) il *rapporto di fondazione unilaterale*.¹⁸⁸ A partire da questa distinzione, propongo di seguito un approfondimento delle due tipologie tenendo presente la differenza essenziale *tra fondazione ontologica di primo grado*, basata sulla correlazione necessaria tra parti dipendenti, e *fondazione ontologica di*

che secondo Buscetta hanno trasformato radicalmente l'identità dell'organizzazione. Si noti come la sua testimonianza accusi l'intera organizzazione e non solo il suo capo, perché è appunto l'intero ad aver smarrito la sua identità collettiva. Riina è per altro il principale obiettivo di Buscetta, poiché quest'ultimo lo considera il principale colpevole di questa trasformazione radicale di Cosa nostra.

¹⁸⁶ Nel caso in cui invece un collettivo venga fondato da una persona che tuttavia non ne fa parte e che non subisce in base a questo ruolo di fondatore una modificazione nel suo status ontologico di dipendenza, allora abbiamo un processo di costituzione endo-esogeno affine a quello descritto per la fondazione ontologica dell'opera d'arte.

¹⁸⁷ Il termine "esogeno" viene utilizzato anche da Epstein, B. (2009) per indicare l'influenza di fattori esterni ai rapporti costituenti di carattere sociale tra le parti coinvolte: "Environmental properties are not relevant counterexamples because they are back-ground conditions, or can be taken as exogenous factors, upon which individual and social properties are placed" (p. 204). Tuttavia, stranamente, accanto allo sviluppo di questa nozione non troviamo un corrispondente sviluppo della nozione di "endogeno". Il motivo risiede nel fatto che Epstein utilizza la nozione in oggetto principalmente per criticare l'isomorfismo riduzionistico dell'individualismo metodologico e non per sviluppare invece una teoria della costituzione. Epstein fa leva sulla rilevanza dei fattori esogeni per criticare la teoria che riduce molte caratteristiche sociali a mere emanazioni di proprietà individuali. Ciò che con maggior forza affermo è che non solo tali fattori escludono un riduzionismo individualistico, ma fanno spesso parte dei processi di costituzione sociale che non sarebbero possibili senza di essi. Interessante quanto afferma Epstein poco più avanti: "Taking environmental variables as exogenous can be a useful idealization, but not for all purposes. When modeling phenomena in which environmental variables are sensitive to social properties, it is often useful to take them as endogenous" (p. 205).

¹⁸⁸ Conni, C. (2005), p. La suddetta distinzione riprende fedelmente quella proposta da Husserl, E. (1900-1901b/2005), p. 56.

secondo grado, basata sui rapporti di collegamento tra *parti relativamente non-indipendenti*.

(i) *Rapporto di co-fondazione ontologica (o fondazione ontologica bilaterale)*: *x* è il fondamento ontologico di *y* e viceversa, se l'uno non si può in alcun modo dare indipendentemente dall'altro. Questa tipologia di rapporto può verificarsi, secondo la distinzione proposta, sia in una *fondazione ontologica di primo grado*, sia in una *fondazione ontologica di secondo grado*. Come esempio torna utile il caso della promessa già ampiamente analizzato. Sul piano trascendentale la promessa è un *intero pregnante* composto di *parti reciprocamente vincolate*: *obbligazione del promittente e diritto del promissario*. Poiché non possiamo rappresentarci l'una senza l'altro, tra le due sussiste un *rapporto di co-dipendenza fondazionale*. Sul piano fattuale l'atto del promettere fonda invece un *intero intersoggettivo di seconda specie* che vincola reciprocamente due persone in carne ed ossa, in quanto promissario e in quanto promittente, rendendole di fatto due *parti relativamente non-indipendenti* l'una rispetto all'altra.

(ii) *Rapporto di fondazione ontologica unilaterale*: *x* è il fondamento ontologico di *y* se quest'ultimo non si può in alcun modo dare indipendentemente dal primo.

Un esempio di *fondazione ontologica di primo grado unilaterale* può essere il rapporto di dipendenza che vincola in modo essenziale il *contenuto* "pentimento" al *contenuto* proprio di un senso di colpa. Mentre quest'ultimo può essere il contenuto di una rappresentazione che non implica necessariamente la rappresentazione di un atto di pentimento, non è vero il contrario: *la rappresentazione di un atto di pentimento non sarebbe possibile senza fare necessariamente riferimento al contenuto proprio di un senso di colpa che lo fonda*. In questo caso diciamo allora che il senso di colpa fonda il pentimento perché offre quel *contenuto* di cui il pentimento è il correlato. *Questa correlazione è necessaria a priori in senso unilaterale, cioè sussiste come tale solo in relazione ad uno dei due contenuti: il pentimento*.

Come esempio di intero di seconda specie composto invece di *parti relativamente non-indipendenti*, l'uno il fondamento dell'altro, propongo invece la situazione di un intero sociale all'interno del quale una persona assume un certo ruolo in dipendenza di un'altra persona, che ne detiene un altro. Immaginiamo una libera professionista che a un certo punto decide di assumere una segretaria personale. In questo caso è necessario un contratto di lavoro che vincola le due parti, secondo un certo ordine di obblighi e diritti reciproci, in modo che esse possano lavorare in modo coordinato e congiunto per raggiungere insieme determinati risultati professionali. A differenza del precedente esempio, in cui il contenuto "pentimento" chiama necessariamente in causa come suo correlato essenzialmente fondante il contenuto "senso di colpa", tra

il ruolo professionale del datore di lavoro e della segretaria non vi è alcuna forma essenziale di dipendenza ontologica, né di tipo unilaterale, né tantomeno di tipo bilaterale. Ci può essere infatti un datore di lavoro senza segretaria e viceversa (se ad esempio la persona che svolge le funzioni di segretariato è anche il datore di lavoro). Tuttavia, in determinate circostanze può realizzarsi un rapporto di collegamento tra i due ruoli e le persone che li svolgono, tale da istituire una condizione di relativa non-indipendenza unilaterale tra il ruolo della segretaria e quello del suo datore di lavoro.

2.6.4 Fondazione ontologico-esistenziale e fondazione ontologico-identitaria

Due casi particolari di *fondazione ontologica unilaterale* che Conni (2005) mette bene in evidenza sono: (i) i *rapporti di fondazione ontologico esistenziale* e (ii) i *rapporti di fondazione ontologico-identitaria*. Come vedremo essi sono intrinsecamente interconnessi e ci possono aiutare a comprendere in profondità la trama dei contenuti e dei momenti di unità da cui dipende la *costituzione esistenziale e identitaria di un intero di seconda specie*.

(i) *Rapporto di fondazione ontologico-esistenziale*: x è il *fondamento ontologico-esistenziale di y* se quest'ultimo non può esistere senza il primo. Questa tipologia di rapporto può essere considerata una sottospecie dei *rapporti di fondazione ontologica unilaterale*, dove il vincolo di dipendenza di x rispetto a y coincide con il fatto che l'esistenza del primo dipende dall'esistenza del secondo. Come esempio mi sembra interessante menzionare ancora una volta il David del Bernini. Tra il sostrato materiale (il blocco di marmo) e la figura *emergente* (il David), così come tra l'artista (il Bernini) e l'opera d'arte (il David di marmo), sussiste un rapporto *di fondazione ontologica di secondo grado unilaterale*, che è precisamente un *rapporto di fondazione ontologico-esistenziale*. Infatti, all'interno dell'intero in oggetto troviamo un *momento di unità fisica* tra il sostrato e la figura emergente, in cui l'esistenza della seconda dipende dal primo: la figura emergente del David non sarebbe potuta esistere e non esisterebbe senza il blocco di marmo. Inoltre troviamo un secondo *momento di unità costituente* tra l'autore e l'opera d'arte in cui l'esistenza della seconda dipende dal primo: l'opera d'arte *il David di marmo del Bernini* non sarebbe potuta esistere senza il Bernini. Si noti come in questo esempio si stia avanzando una tesi ontologico-metafisica piuttosto apparentemente ardita, almeno dal punto di vista di un'ontologia minimalista di tipo fiscalista. Ho infatti affermato che l'opera d'arte sia un intero di cui l'artista è *parte costituente*, in quanto *parte esogena essenziale* per la sua costituzione. Questa tesi sostiene l'esistenza di interi costituiti da parti costituenti che sono tali pur rimanendo indipendenti rispetto ad essi.

Parti costituenti che possono pertanto essere allontanate dal proprio intero indefinitamente, tanto nello spazio, quanto nel tempo. L'autore può vivere il resto della sua vita lontano dalla sua opera, può perfino ripudiarla, o ancora dimenticarla a causa di un'amnesia, così come l'opera può durare secoli dopo la scomparsa dell'artista. Eppure, per quanto le circostanze fattuali possano allontanare l'autore dalla sua opera, tra i due rimane una correlazione inscindibile che permane come *momento di unità dell'intero*. Ciò dipende dal fatto che l'artista rimane una *parte essenziale del processo di costituzione* della sua opera e, come tale, anche un *contenuto essenziale della sua identità*. È possibile concepire questo rapporto solo se: (i) si riconosce che la complessione di un intero è costituita da momenti di unità i cui contenuti corrispondono ai suoi fattori ontologicamente costituenti e se (ii) si ammette che tra questi contenuti possano esservi inclusi anche *fattori esogeni ugualmente essenziali*. Bisogna inoltre riconoscere che la *porzione di realtà* corrispondente a un intero non si riduce alla mera somma delle sue parti fisiche catalogabili nel qui ed ora del suo posizionamento attuale, ma si spiega piuttosto attraverso la ricostruzione del suo processo di fondazione ontologica. In questa prospettiva vi possono allora essere anche *parti costituenti* ormai scomparse (come il Bernini) e *rapporti fondazionali* ormai esauriti. Entrambi restano tuttavia iscritti come contenuti dei momenti di unità dell'intero.¹⁸⁹ Il David scolpito dal Bernini tra il 1623 e il 1624 resta ancora oggi il *David-del-Bernini*, marcando un indissolubile rapporto di dipendenza ontologico-esistenziale dell'opera d'arte rispetto al suo artefice. Questo discorso, che a prima vista sembra portarci molto lontano rispetto al tema dell'integrazione sociale, in realtà diventa determinante per una fenomenologia degli interi sociali di seconda specie, soprattutto quando bisogna trattare la questione problematica della loro identità collettiva in relazione alla mutevole identità dei loro membri. Il rapporto di fondazione ontologico-esistenziale si lega infatti ad un'ulteriore ed ultima tipologia di rapporto di fondazione, quella identitaria, di cui tratto nel prossimo punto.

(ii) *Rapporto di fondazione ontologico-identitaria*. Conni (2005) osserva che la dipendenza identitaria sembrerebbe implicare necessariamente quello che abbiamo

¹⁸⁹ Anche questo esempio ci aiuta a comprendere meglio in quale direzione possiamo muoverci per maturare, come auspicato da De Monticelli (2013), un'ontologia degli interi che non sia più una mereologia alternativa o un anti-mereologia, ma una vera e propria "olologia". Investigare l'intero in quanto tale, significa comprendere appunto le condizioni essenziali della sua integrità. Significa accostarsi ad esso non più come a un composto, identico e riducibile alla somma delle sue parti, ma come a un insieme di contenuti tra loro coesi in una trama di momenti. Per tale ragione De Monticelli (2013) insiste sull'uso di una precisa terminologia, in cui il concetto di "parte" non deve essere confuso con quello di "contenuto", quello di "composto" con quello di "intero", e quello di "somma" con quello di "unità" (o momento di unità). Personalmente preferisco distinguere l'ambito degli enti propri della mereologia (aggregati), dall'ambito degli enti propri dell'ologia (interi), distinguendo tra "parti mereologiche" e "parti costituenti". Nella mia ontologia, il contenuto essenziale di un intero può corrispondere in certi casi ad una parte costituente, se esso non è solo "parte" di uno dei suoi momenti di unità costitutivi, ma svolge, o ha svolto, anche un ruolo essenziale nel suo processo generativo.

definito come rapporto di dipendenza ontologico-esistenziale: "se l'identità di x dipende dall'identità di y e viceversa, allora, necessariamente, l'identità di x dipende dall'esistenza di y ".¹⁹⁰ Poiché considero questo punto particolarmente importante, sia per l'olologia in generale, sia per l'analisi più specifica dei processi di integrazione di parti portatrici di una propria identità individuale, ritengo importante verificarlo con accuratezza. Cerchiamo anzitutto di capire se in seno ad un intero vi è sempre una correlazione tra *fondazione ontologico-esistenziale* e *fondazione ontologico-identitaria*. Un caso dubbio potrebbe essere ad esempio quello di un qualsiasi oggetto di uso quotidiano, come una banconota, che, essendo prodotta in serie, è uguale a molte altre e quindi manca di evidenti caratteri individualizzanti.¹⁹¹ Due banconote da dieci euro sono quasi del tutto identiche e quindi sembrano possedere uno scarso grado di individualizzazione. *Prima facie* esse sembrano pertanto prive di una propria identità specifica e di una propria differenza ontologica. Tuttavia osservando più da vicino l'oggetto in questione possiamo notare una serie di caratteristiche individualizzanti. Anzitutto una banconota del valore di dieci euro si distingue in modo netto e evidente da una banconota del valore di venti euro, o da una banconota del valore di dieci franchi svizzeri. Essa possiede quindi una propria identità generica, che dipende dal fatto che essa è stata prodotta in uno degli stati dell'Unione europea e che quindi possiede un certo potere economico in seno ad una limitata area geopolitica. Gli elementi individualizzati di questa identità generica appaiono nell'insieme dei tratti stampati che identificano l'oggetto come una banconota in euro di valore dieci. L'identità dell'oggetto in questione si esprime cioè nel suo strato ontologico emergente, che può essere considerato come il *momento di unità globale* in cui si unifica la trama dei suoi momenti di unità. *Nell'identità emergente troviamo il punto di massima sintesi dei contenuti appartenenti ai momenti di unità dell'intero*.¹⁹² Tra questi contenuti spiccano le sue *parti costituenti* e quindi *individualizzanti*.¹⁹³ Questi

¹⁹⁰ Conni, C. (2005, p.89) riprende il contributo di Lowe, E.J. (1998), il quale introduce il concetto di "relazioni di dipendenza per l'identità": "dire che l'identità di x dipende dall'identità di y - o più brevemente, che x dipende per la sua identità da y - equivale a sostenere che il tipo a cui una cosa appartiene fissa ciò che la cosa è (la dipendenza dell'identità non è mai una relazione contingente)". Nella stessa direzione si può dare ragione dell'identità sociale che le persone assumono nei vari contesti della loro appartenenza sociale. Tratto questo argomento nella terza parte.

¹⁹¹ Come una banconota sia un intero è presto detto: essa racchiude un momento di unità fisica, tra il sostrato di carta e la stampa sovra impressa, che consente all'oggetto di svolgere una precisa funzione di tipo economico, e un momento di fondazione unitaria reso possibile da una parte costituente esogena: la Zecca di Stato. La Zecca e il sostrato di carta sono le parti costituenti dell'intero-banconota, che si costituisce appunto come tale a partire dal loro rapporto di fondazione ontologica.

¹⁹² Un aspetto molto interessante dell'ontologia di Baker, L. (2000) riguarda l'identificazione dell'identità dell'intero con il suo strato più emergente. L'identità di una statua, ad esempio, corrisponde alla sua forma estetica, cioè al suo strato ontologicamente più superficiale.

¹⁹³ Le parti non costituenti (parti mereologiche) non svolgono alcun ruolo individualizzante nei confronti dell'intero emergente. Al limite possiamo affermare che esse svolgono un ruolo fondazionale, dal punto di vista fisico, nella misura in cui abbiamo a che fare con enti fisici, composti di particelle. Tuttavia si tratta di un ruolo fondazionale generico e indiretto: ad es. le particelle di una gamba di un tavolo appartengono al processo di costituzione molecolare della parte in questione (la gamba) e solo indirettamente al processo di fondazione ontologica dell'intero oggetto in questione (il tavolo), la cui costituzione dipende invece dai rapporti di collegamento tra le sue parti costituenti (gambe, tavola), secondo le loro caratteristiche ontologiche emergenti. Se intendiamo anettere le particelle atomiche nel processo di fondazione ontologica del tavolo, esse possono al limite essere considerate sue sotto-parti co-costituenti. Tuttavia, più il livello è

contenuti appartengono precisamente *ai momenti di unità esistenziali e individualizzanti dell'intero*, in cui possiamo ricostruire il suo processo di *costituzione*. Rimane tuttavia il nostro problema iniziale, ovvero il fatto che tutte le banconote da dieci euro hanno le medesime caratteristiche emergenti, che a prima vista non sembrano permetterci di individuare una differenza individualizzante tra di loro. Tutte sono state stampate su fogli di carta identici dal medesimo Istituto. A ben vedere però ogni banconota viene identificata da un preciso numero di serie. Questo è un vero e proprio carattere individualizzato perché identifica in modo unico e inconfondibile il posizionamento del rapporto di costituzione di ogni singola banconota in seno alla catena di produzione. Se allora, il carattere individualizzato generico è comune a tutte le banconote e corrisponde alle caratteristiche generiche delle sue parti costituenti, il carattere individualizzato specifico distingue ognuna di esse e corrisponde alle caratteristiche uniche del suo processo di costituzione.¹⁹⁴ Non v'è dubbio, tuttavia, che una banconota possiede un grado di individualizzazione inferiore rispetto a quello che contraddistingue un'opera d'arte come il David di marmo del Bernini. Quest'ultima infatti si contraddistingue come tale proprio per la sua unicità, in relazione al fatto che essa è espressione e testimonianza di un processo di costituzione unico e irripetibile: il modo unico e irripetibile con cui Bernini ha scolpito quel blocco di marmo. Sebbene l'identità dell'intero dipenda dalle caratteristiche delle sue parti costituenti, bisogna riconoscere che vi sono parti che svolgono un ruolo preponderante nell'individualizzazione dello stesso. Mentre il substrato costituente, cioè il blocco di marmo, distinguerebbe questo David da un altro identico, ipoteticamente scolpito dallo stesso Bernini attraverso un altro tipo di materiale, l'identità individuale dell'autore distingue invece questa opera d'arte da quella di chiunque altro. Inoltre, se Bernini avesse scolpito due statue di marmo del David identiche, allora l'individualizzazione del nostro oggetto richiederebbe il supporto di

emergente, minore è l'incidenza fondazionale delle parti mereologiche. In una entità come la persona, esse non hanno più alcuna valenza fondazionale.

¹⁹⁴ *Nella mia onto-metafisica fondazionale la legge di Leibniz giunge, almeno a livello ontologico, al suo massimo grado possibile di universalità: tutto ciò che esiste in base a un certo processo di costituzione è unico e irripetibile. Infatti, in base alle caratteristiche intrinseche di ogni processo di fondazione ontologica (tipo di parti costituenti, tipo di rapporto fondazionale, tempi e luoghi della fondazione, fattori esogeni co-costituenti), ogni intero che popola il mondo della vita (naturale e sociale) è ontologicamente inconfondibile. Ovviamente ci sono molti livelli differenti nel grado di individualità, che vanno dall'unicità relativa che distingue due banconote da dieci euro, all'unicità essenziale che distingue due entità personali. Le prime sono uniche ma ripetibili (o replicabili), le seconde sono uniche e irripetibili. Dal punto di vista ontologico, un ente, o un'entità, è portatore di una propria haecceitas, solo se è unico e, al tempo stesso, irripetibile. Questo significa in particolare che mentre le banconote dello stesso tipo rappresentano sempre il medesimo valore, le persone, pur avendo un'essenza tipologica comune, sono portatrici di un valore proprio unico e incomparabile. In certi casi la differenza ontologica rimane nascosta nel processo di fondazione dell'ente, in altri appare in tutta la sua evidenza nelle sue caratteristiche emergenti e fortemente identificanti. Come sostiene De Monticelli, R. (2007): "What is individuality? The intuition I shall defend is that some objects are individuals in a stronger sense than others, which are usually classified as individuals too by the standard logical and ontological terminology. For example: a person is an individual in a stronger sense than a chair or a stone; a work of art, a poem or a novel, a picture or a sonata, have a stronger individuality than, say, washing machines or refrigerators. This stronger individuality will be called essential individuality" (p. 227). L'identità è la proprietà essenziale di ogni forma o tipo di intero ontologicamente costituito, che deve pertanto sempre essere considerato come un'individualità pienamente tale.*

un ulteriore carattere individualizzate del suo processo di costituzione. Potremmo ad esempio fare riferimento al tempo della sua creazione: *il David di marmo del Bernini del 1624*.¹⁹⁵ L'incremento delle specificazioni individualizzanti potrebbe aumentare ancora, richiedendo l'aggiunta di ulteriori peculiarità *proprie del rapporto di fondazione ontologica*, come il suo luogo di creazione: *il David di marmo del Bernini del 1624 scolpito a Roma*. Anche se il dato temporale "1624" e il dato geografico "Roma" non sono caratteristiche propriamente appartenenti alle parti costituenti del David (blocco di marmo-Bernini), esse possono essere considerata caratteristiche individualizzanti, perché consentono di individualizzare il suo processo di costituzione nelle coordinate spazio-temporali del suo compimento. Per le ragioni sopra elencate propongo pertanto la seguente classificazione: (i) definisco "*parte individualizzante primaria*" il Bernini; (ii) "*parte individualizzate secondaria*" il blocco di marmo; e (iii) "*proprietà individualizzati intrinseche*" il tempo e il luogo dell'atto artistico.¹⁹⁶

Questi esempi sono funzionali all'affermazione della seguente tesi: *in seno alla definizione dell'identità emergente di un intero possiamo trovare diversi gradi di individualizzazione, ma, al di là delle differenze di grado, un intero è sempre portatore di una propria identità specifica. Poiché quest'ultima contiene come suoi contenuti, tanto le caratteristiche specifiche delle sue parti costituenti, quanto quelle del suo processo di costituzione, esiste un legame intrinseco ed essenziale tra i momenti di unità fondazionali e i momenti di unità individualizzanti*. Pertanto, come sostiene Conni (2005), laddove sussiste un rapporto di fondazione ontologico-esistenziale dell'intero, là possiamo anche rintracciare i contenuti e i momenti di unità della sua identità emergente.

Questo approfondimento dei momenti di unità che mostrano la stratificazione dell'identità di un intero, tornerà utile quando dovremo analizzare il rapporto tra identità individuale delle parti e identità collettiva dei contesti, in seno ai processi di integrazione sociale. Vedremo come i contesti di integrazione, così come ogni altro tipo di intero, possono avere tanto un'identità tipologica generica, dipendente dal tipo

¹⁹⁵ Questo esercizio di verifica delle ipotesi attraverso una variazione possibile di circostanze fattuali, corrisponde a quell'esercizio metodologico che Husserl, E. (1900-1901a/2002) attribuisce all'immaginazione: "L'eidos, la pura essenza, può essere esemplificata intuitivamente attraverso dati dell'esperienza – dati della percezione, della memoria, ecc. – come anche attraverso mere dati della fantasia. Possiamo quindi afferrare in sé stessa e nell'originale un'essenza tanto partendo dalle corrispondenti intuizioni empiriche quanto partendo da intuizioni che non derivano dall'esperienza, che non afferrano l'esistente, e che sono anzi puramente immaginarie" (p. 19). Si tratta delle variazioni eidetiche che ci consentono di verificare se i contenuti essenziali che emergono da un lavoro di riduzione fenomenologica mantengono la loro validità anche attraverso una serie di ipotetiche variazioni intenzionali, come possono essere quelle suggerite dalla domanda: e se il Bernini avesse scolpito due David di marmo identici, a quali condizioni potremmo distinguerli e identificarli individualmente?

¹⁹⁶ Nel caso di un intero sociale di seconda specie come lo Stato, la sua parte individualizzante primaria è la Costituzione, mentre i suoi confini geo-politici sono una delle sue parti individualizzanti secondarie. La storia della sua fondazione inoltre accorpa una serie di momenti di unità, o di fondazione, in cui è possibile individuare sotto-parti costituenti (ad es. coloro che hanno sottoscritto la Costituzione), e caratteri individualizzanti intrinseci, tra cui spiccano i tempi e i luoghi in cui si sono svolte le tappe fondamentali della sua fondazione.

di rapporto che li fonda ontologicamente, quanto un'identità collettiva individualizzata, dipendente dall'identità specifica delle loro parti costituenti.

Ricapitolando, propongo di schematizzare la classificazione dei rapporti di fondazione secondo la seguente tabella.

	Tipo di intero	Tipo di parti	Rapporto tra le parti	Esempio
Fondazione ontologica di primo grado bilaterale	<i>Intero pregnante.</i>	<i>Parti co-dipendenti.</i>	<i>Co-dipendenza trascendentale.</i>	<i>Obbligazione -Diritto (promessa).</i>
Fondazione ontologica di primo grado unilaterale	<i>Intero pregnante.</i>	<i>Parte dipendente e parte fondante.</i>	<i>Dipendenza trascendentale.</i>	<i>Pentimento - Senso di colpa.</i>
Fondazione ontologica di secondo grado bilaterale	<i>Intero di seconda specie.</i>	<i>Parti relativamente co-dipendenti.</i>	<i>Co-dipendenza relativa.</i>	<i>Promittente – Promissario (promettere).</i>
Fondazione ontologica di secondo grado unilaterale	<i>Intero di seconda specie.</i>	<i>Parte relativamente dipendente (parte fondata) e parte relativamente fondante.</i>	<i>Dipendenza relativa.</i>	<i>Il ruolo del dipendente – Il ruolo del datore di lavoro.</i>
Fondazione ontologico-esistenziale	<i>Intero di seconda specie.</i>	<i>Parte relativamente dipendente (parte fondata) e parte relativamente fondante.</i>	<i>Dipendenza esistenziale.</i>	<i>David - Bernini (il David del Bernini); David – Blocco di marmo (il David di marmo).</i>

Fondazione ontologico-identitaria	<i>Intero di seconda specie.</i>	<i>Parte relativamente dipendente (individualizzata) e parti relativamente individualizzanti.</i>	<i>Dipendenza identitaria.</i>	<i>David-Bernini e blocco di marmo (Il David di marmo del Bernini del 1624....).</i>
--	----------------------------------	---	--------------------------------	--

2.6.5 Fondazione ontologica unitaria e stratificata

La nozione husserliana di *Fundierung* chiama in causa due possibili caratterizzazioni essenziali dei processi di costituzione: (i) la *fondazione unitaria* e (ii) la *fondazione stratificata*.

Ritengo utile analizzare queste due caratterizzazioni insieme, perché entrambe hanno a che fare con la strutturazione costituente degli interi in una trama di momenti di unità concatenati. Non si tratta, come vedremo, di due caratterizzazioni antitetiche. Come la prima può darsi anche in rapporto a una stratificazione, così la seconda può costituirsi anche in modo unitario.

In riferimento al tema dell'integrazione è interessante approfondirne le caratteristiche essenziali, perché esse possono determinare differenti condizioni di possibilità per la costituzione di un nuovo momento di unità integrativo.

(i) Per quanto riguarda la *fondazione unitaria*, Conni (2005) afferma quanto segue:

"Quando si parla di unitarietà della fondazione si vuol dire che ogni contenuto si trova, direttamente o indirettamente, in un rapporto di fondazione con ogni altro contenuto. Ciò può accadere in modo tale che tutti questi contenuti siano fondati gli uni negli altri, immediatamente o mediamente, senza ricorsi esterni. [...] o inversamente, essi fondano tutti insieme un nuovo contenuto, sempre senza ricorsi esterni. In quest'ultimo caso non è escluso che questo contenuto unitario sia costituito da contenuti-parte fondati a loro volta in gruppi-parte del sistema presupposto nello stesso modo in cui il contenuto complessivo è fondato nell'intero sistema (Inbegriff)".¹⁹⁷

Il concetto di fondazione unitaria rimanda alla costituzione di un intero che gode di una forte coesione a causa della profonda compenetrazione dei suoi contenuti. Come ampiamente argomentato, interi di questo tipo sono prima di tutto quelli dotati di

¹⁹⁷ Conni, C. (2005), pp.80-81, cit. di Husserl E. (1900-1901b). La nozione di fondazione unitaria, rimanda anche alla nozione husserliana di fondazione "immediata" o "mediata", rispettivamente tra due contenuti direttamente fondati l'uno nell'altro, o indirettamente tali per mezzo della mediazione di una parte terza. Questa mediazione può essere sia a priori, cioè richiesta dalle caratteristiche essenziali dei contenuti, oppure solo possibile, in relazione a determinati rapporti di collegamento e date determinate circostanze favorevoli. Cfr. Husserl, E. (1900-1901b/2005), pp. 56-57.

una “struttura pregnante”, cioè di una struttura basata sui *rapporti di fondazione o co-fondazione ontologica di primo grado tra parti dipendenti, o co-dipendenti*.¹⁹⁸

Tuttavia la mia tesi è che ci possano essere rapporti di fondazione unitaria anche in *interi di seconda specie*, costituiti da *parti relativamente non-indipendenti*.

Ciò avviene nella misura in cui il *rapporto di collegamento* tra esse non richiede l'intervento di forze, o fattori di coesione esterni. Un esempio a livello sociale sono due persone che si uniscono insieme, dando vita a una coppia, in forza della loro relazione e non perché costrette da qualcuno. Quest'ultimo rappresenterebbe infatti un fattore esterno non appartenente al soggetto collettivo in questione. Un intero unitariamente fondato presenta *una concatenazione di momenti di unità che stanno insieme in forza del vincolo tra i loro contenuti*. In altre parole, esso è il frutto di un processo di costituzione in cui giocano un ruolo essenziale le *parti costituenti* e i loro rapporti fondazionali. Nella mia riconsiderazione della teoria della costituzione nell'orizzonte dell'ontologia fondazionale, *la nozione di unitarietà rimanda precisamente a un processo di endogenesi che non deve necessariamente ricorrere al contributo di fattori estrinseci di collegamento*.

Abbiamo una *fondazione ontologica unitaria* sul piano sociale quando i rapporti tra i membri-persona sono capaci di costituire una trama di momenti di unità, senza dover ricorrere a fattori esterni che li tengano insieme, come, imposizioni, costrizioni, etc. Quest'ultime sono infatti un esempio di ciò che Conni, nel succitato passo, definisce come *“ricorsi esterni”*. Maggiore è il bisogno di fattori unificanti esterni rispetto al rapporto tra le parti, minore è in genere il grado di unità dell'intero. Maggiore è il bisogno di tenere insieme i momenti di unità fondazionali-identitari per mezzo di altri momenti di unità integrativi, minore è il grado di unitarietà dell'intero.

Non bisogna per altro confondere la fondazione unitaria con a) il grado di unità dell'intero e b) con un'assenza di stratificazioni diacroniche.

¹⁹⁸ Riprendo il concetto di “struttura pregnante” proposto da Conni, C. (2008) il quale afferma: “Una struttura pregnante è precisamente un'entità dotata di una intrinseca coesione interna determinata da relazioni di dipendenza in grado di delimitarla in modo funzionale e sostanziale rispetto a tutti gli altri elementi contenuti nell'ambiente in cui si trova” (p. 185). In questa definizione l'intero in quanto struttura pregnante è un'entità che si mostra intenzionalmente come intrinsecamente caratterizzata da un proprio ordinamento che la contraddistingue in modo oggettivo da altri fenomeni circostanti e che impone all'atto intenzionale che la coglie una legalità percettiva. Possiamo allora comprendere in che senso l'esperienza intenzionale ci conduca alle cose stesse, mettendoci in presenza di queste, attraverso atti che si strutturano in modo vincolato rispetto alla struttura dell'intero. Continua Conni, C. (2008): “In una struttura pregnante anche ogni sua parte è pregnante, poiché ricopre un ruolo che concorre alla determinazione della natura e della identità della struttura, alla sua permanenza, continuità e sopravvivenza come unità” (p. 185). Qui forse emerge uno dei pochi principali punti di divergenza tra la teoria degli interi che Conni elabora a partire dalla III Ricerca Logica e la proposta che intendo sostenere in questa prima parte della mia ricerca. Dal mio punto di vista, possono concorrere alla “determinazione della natura e della identità della struttura emergente, alla sua permanenza, continuità, e sopravvivenza come unità” non solo parti pregnanti (cioè dipendenti, o co-dipendenti), ma anche parti relativamente non-indipendenti connesse tra loro in un processo di costituzione ontologica, in forza dei loro rapporti di collegamento. Non solo, ma quello che intendo dimostrare è che proprio la tipologia di interi che emergono da questa costituzione non-pregnante (interi di seconda specie) presenta il grado più elevato di indipendenza e di emergenza ontologica rispetto alle parti. In altre parole, ritengo che una struttura emergente in senso forte non sia una struttura pregnante, ma una “struttura a connessione” (termine quest'ultimo utilizzato anche da Conni, 2008, p. 186).

a) Mentre la fondazione unitaria è espressione del tipo di connessione che caratterizza la trama dei momenti di unità dell'intero, il grado di unità dell'intero riguarda invece il grado di dipendenza che vincola le parti tra loro e ciascuna di esse all'intero stesso. Se è vero che in presenza della prima possiamo trovare anche un alto grado di unità, è anche vero che quest'ultimo non è necessariamente dipendente da essa. Possiamo infatti trovare una forte coesione anche in interi emergenti molto complessi e stratificati, la cui costituzione non corrisponde pienamente a una fondazione ontologica unitaria. L'esempio forse più chiaro è lo Stato, che si costituisce attraverso una lunga e stratificata concatenazione di momenti di fondazione, che si strutturano nel tempo attraverso complesse vicende storiche. Siamo in presenza cioè di un intero in cui non è possibile non trovare l'influenza determinante di fattori esterni non propriamente riconducibili alle sue parti costituenti. Tuttavia, uno Stato può godere comunque di un forte grado di unità che lo rende più resistente nei confronti di eventi critici, rispetto ad altre tipologie di soggetti collettivi la cui fondazione è invece unitaria (ad es. una coppia di *partner*). La spiegazione di questa differenza va ricercata nel potere unificante che certe strutture possiedono in forza del loro potere causale e/o motivazionale emergente.

b) La fondazione unitaria non deve neppure essere necessariamente intesa come il risultato di un processo di costituzione istantaneo, in cui entrano in gioco nello stesso momento tutti i rapporti di collegamento tra tutte le sue parti costituenti.

Vi può essere una fondazione unitaria anche attraverso una stratificazione diacronica di momenti di unità, purché quest'ultimi dipendano sempre da un processo di endogenesi e non da fattori estrinseci. Rimanendo al nostro esempio della coppia di *partner*, quest'ultima può rappresentare a sua volta il primo momento di unità di un soggetto collettivo più complesso, la famiglia, in seguito alla nascita, o all'adozione di un figlio. La fondazione ontologica unitaria può quindi essere anche stratificata.

Dal punto di vista dell'integrazione ontologica, possiamo osservare che per integrarsi in un intero caratterizzato da questo tipo di fondazione, occorre che la nuova parte (ad es. il nuovo figlio) istituisca rapporti di collegamento diretti con le parti costituenti, arricchendo la trama dei momenti di unità dell'intero con un nuovo momento integrativo. Quest'ultimo rientra nel processo di endogenesi costituente, senza fare ricorso a fattori esterni.¹⁹⁹ Se ciò non avviene, il nuovo momento integrativo rompe l'unitarietà della fondazione

¹⁹⁹ Il trapianto di organi è un caso interessante e emblematico di integrazione di una nuova parte in seno a un intero unitariamente fondato, la quale interrompe l'unitarietà fondazionale dello stesso, per mezzo di un fattore (il chirurgo) e un tipo di evento (il trapianto), che sono estrinseci rispetto al suo processo endogeno di costituzione.

(ii) In una *fondazione stratificata* il collegamento tra le parti può stratificarsi sia sincronicamente, sia diacronicamente.

a) Una stratificazione sincronica, o strutturale, può verificarsi nel caso in cui vi sia una concatenazione di momenti di unità che si costituiscono all'unisono, senza essere tuttavia uniti gli uni agli altri in modo diretto. Immaginiamo ad esempio tre momenti di unità α (tra A e B), β (tra B e C) e γ (tra C e D), che si costituiscono nel medesimo tempo t_0 . La loro concatenazione, che viene garantita dal fatto che ogni momento di unità condivide un contenuto con il momento di unità adiacente, è frutto di una fondazione stratificata, perché tra α e γ non c'è un rapporto di collegamento diretto. Essi sono uniti indirettamente per mezzo di β . Tuttavia poiché tutti e tre i momenti di unità si costituiscono nel medesimo tempo, all'unisono, allora tale stratificazione è sincronica. Essa esprime inoltre un processo di fondazione ontologica unitaria se i rapporti di collegamento tra α , β e γ avvengono in seno ad un processo di costituzione endogeno che non richiede l'intervento di fattori esterni non essenziali.

b) Una stratificazione diacronica invece avviene *per fasi* e progressivamente. Un esempio è una connessione di momenti di unità, α con β , β con γ e γ con δ , che si costituiscono in diversi tempi.²⁰⁰ In ogni fondazione stratificata possiamo riconoscere anche una *gerarchia delle fondazioni*. Come afferma Husserl (1900-1901b):

"... è propria una gerarchia delle fondazioni nella quale ciò che è fondato ad un certo grado fonda il grado successivo, in modo che ad ogni grado vengono determinate forme di nuovo genere che soltanto a quel grado diventano accessibili".²⁰¹

In una fondazione diacronica possiamo individuare la *stratificazione primaria*, ovvero quel momento di unità originario da cui dipende il resto della concatenazione.

In rapporto a questo nucleo centrale, che possiamo anche considerare il cuore dell'intera fondazione, gli altri momenti di unità possono essere visti come *momenti integrativi* attraverso i quali la struttura emergente si sviluppa. Come anticipato, anche una fondazione diacronica può essere una fondazione unitaria. Un esempio interessante è l'intero-melodia proposto da Husserl (1900-1901b).²⁰² Quest'ultima non è una mera somma di note giustapposte, ma una concatenazione di momenti di unità, in cui ogni nota udita nell'atto presente è al tempo stesso parte di due momenti di unità: il momento di unità con la nota che l'ha preceduta (*ritenzione*) e il momento di unità con la nota che segue (*protensione*). Non è cioè l'associazione a creare il collegamento (Hume, 1739-1740), ma è la struttura stessa del fenomeno ad offrire al soggetto della percezione un'esperienza stratificata di momenti di unità

²⁰⁰ Conni, C. (2005), p. 94.

²⁰¹ Husserl, E. (1900-1901b/2005), p. 75.

²⁰² Id. pp. 61-62.

interconnessi. Solo in questo modo l'intera melodia può essere percepita come un'unica concatenazione di suoni che si armonizzano insieme in una successione coerente e armoniosa. Benché costituita da una concatenazione temporalmente stratificata di momenti di unità, l'intero-melodia palesa una fondazione unitaria, dal momento che ogni suo momento di unità è composto solo di contenuti propriamente costituenti, cioè le note della sua partitura, e tutti i momenti di unità sono connessi l'uno all'altro, senza ricorrere a "fattori esterni" di connessione.

Applicando ora queste osservazioni agli interi di natura sociale, possiamo notare come la fondazione ontologica dei soggetti collettivi sia molto spesso stratificata, sia in senso temporale, attraverso la successione di diversi momenti di unità, sia in senso strutturale, attraverso la concatenazione di diversi momenti di unità integrativi (ad es. lo Stato).²⁰³ Quasi sempre la stratificazione strutturale e quella gerarchica dipendono dal fatto che l'intero si è costituito per mezzo di una fondazione diacronica. In alcuni casi esse sono anche espressione della complessità emergente dell'intero. Infine, può anche darsi il caso di una fondazione ontologico-sociale non stratificata, come quella che avviene in un'alleanza tra Stati. Un patto di alleanza sottoscritto all'unisono da tutte le parti rappresenta un momento di unità non stratificato.

La stratificazione dei rapporti di fondazione ontologica rappresenta, come vedremo, un aspetto molto interessante per approfondire i livelli di integrazione del soggetto in una pluralità di interi sociali di appartenenza. Divenendo *parte relativamente non-indipendente* di una pluralità di interi sociali, il soggetto integrato può essere il loro anello di congiunzione, il momento unificante di una complessa concatenazione di connessioni sociali. L'ordine e la concordanza di queste gioca un ruolo determinante sulla qualità dell'integrazione sociale nel suo senso più ampio e complessivo.

2.6.6 Trama dei momenti di unità di un intero

La possibile stratificazione intrinseca di un intero ci impone di focalizzare l'attenzione su tre tipologie diverse di connessione attraverso le quali può stratificarsi una concatenazione di momenti di unità: (i) *collegamento per parti*; (ii) *collegamento per interi*; (iii) *collegamento di interi*.

(i) Il *collegamento per parti* riguarda un intero x costituito da almeno due interi α e β composti rispettivamente delle parti A-B e B-C e collegati parzialmente tra loro per mezzo della condivisione di una parte: B. Essendo parte del momento di unificazione sia di α , che di β , e fungendo al tempo stesso come momento di unificazione dei due interi, la parte condivisa B svolge un ruolo essenziale sia come *parte costituente* dei rapporti di fondazione ontologica degli interi α e β di x , sia come

²⁰³ Si veda ad esempio il rapporto di unione concatenata di tre interi composti dalle parti A-B, B-C e C-D.

contenuto centrale di x nella sua interezza. Tutti i momenti di unità dell'intero x passano da B e l'unità di x nella sua interezza dipende dai rapporti di collegamento tra α e β che B rende possibili. In questo caso la fondazione ontologica si configura come una concatenazione di parti complesse (interi) per mezzo della condivisione delle loro parti.²⁰⁴

(ii) Il *collegamento per interi* riguarda un intero x costituito da almeno tre interi, di cui due di essi, α e β , sono collegati indirettamente e parzialmente per mezzo del loro collegamento ad un terzo intero γ . In questo caso oltre a α e β , che sono composti rispettivamente delle parti A-B e C-D, esiste anche un intero γ composto delle parti B-C. Pur non avendo parti comuni, come nel caso precedente, α e β si trovano collegati tra loro per mezzo di un intero che è costituito da una parte dell'una (B) e da una parte dell'altra (C). Il contenuto centrale dell'intera struttura unificata di x è allora rappresentato dal rapporto di collegamento tra le suddette parti B e C, ovvero dal momento di unità di γ . In questo caso abbiamo una fondazione ontologica che si configura come una concatenazione di momenti unità, per mezzo della mediazione di un momento di unità centrale e unificante.²⁰⁵

(iii) Il *collegamento di interi* riguarda un intero x costituito da almeno due interi α e β composti rispettivamente delle parti A-B e C-D e collegati direttamente e integralmente tra loro. In questo caso il momento di unità dell'intero x non risiede più nei rapporti di collegamento tra le parti degli interi α e β che lo compongono, ma corrisponde al loro *rapporto diretto di collegamento*, che è precisamente il rapporto di fondazione ontologica di x . Abbiamo allora un rapporto di fondazione ontologica che si configura come un momento di unità di interi.²⁰⁶

L'individuazione di queste diverse possibili forme di connessione può essere molto utile per ricostruire alcuni processi di integrazione e per elaborare possibili strategie che favoriscano l'integrazione di nuovi membri in nuovi contesti sociali. In certe situazioni è infatti necessario che il nuovo membro instauri un rapporto di collegamento direttamente con l'intero (ad es. richiedendo asilo politico allo Stato ospitante), in altri casi invece è necessario promuovere un'autentica appartenenza all'intero attraverso un rapporto di collegamento con uno dei suoi membri (come nel caso di un rapporto sentimentale che integra progressivamente il nuovo membro

²⁰⁴ Come esempio a livello sociale, immaginiamo un'organizzazione professionale appartenente ad esempio al settore dell'edilizia, che offre un servizio di progettazione connesso a un servizio di ristrutturazione d'interni, essendo essa costituita da due imprese che sono unite tra loro dal fatto che uno dei loro membri fondatori è la medesima persona.

²⁰⁵ Prendendo l'esempio precedente, immaginiamo invece lo stesso tipo di organizzazione che offre un servizio di progettazione connesso a un servizio di ristrutturazione di interni e a un servizio di rifacimento delle facciate, tetti etc. Il punto di collegamento centrale dell'intera organizzazione diventa in questo caso il settore della progettazione in quanto costituito da due membri che sono rispettivamente, parte costituente dell'impresa che si occupa della ristrutturazione d'interni e parte costituente dell'impresa che si occupa dei lavori sulle componenti esterne degli edifici.

²⁰⁶ Infine, abbiamo il caso in cui la stessa organizzazione nasca dal joint commitment tra due imprese professionali che offrono servizi diversi e interconnessi.

nella famiglia del *partner*). In ogni caso, l'integrazione è compiuta solo se il nuovo membro riesce ad intessere un rapporto di dipendenza o co-dipendenza con le altre parti dell'intero e al tempo stesso un rapporto di dipendenza con l'intero in quanto tale. Le due tipologie di vincolo sono intrinsecamente connesse e rimandano l'una all'altra.

2.6.7 **Fondazione ontologica sincronica, diacronica e delocalizzata**

Come abbiamo già anticipato nei paragrafi precedenti, i *rapporti di fondazione ontologica* possono essere (i) *sincronici* e (ii) *diacronici*. Quest'ultimi possono essere relativamente indipendenti rispetto alla contiguità temporale delle parti (come in una successione di note), o totalmente indipendenti (come in un soggetto collettivo intergenerazionale).²⁰⁷ È inoltre interessante notare come negli interi di tipo sociale sia possibile anche (iii) un tipo di fondazione ontologica delocalizzata, cioè indipendente rispetto alla contiguità fisica delle parti. Vediamo meglio questi casi particolari.

(i) *La prima tipologia di fondazione si basa su momenti di unità che si costituiscono nel medesimo tempo, essendo le loro parti coesistenti, e che, nel medesimo tempo, costituiscono l'intera loro concatenazione.* La contemporaneità delle parti e dei momenti di unità è precisamente la condizione essenziale per la costituzione di questa tipologia di rapporti di fondazione. Questa condizione vale sia per gli *interi pregnanti*, come nel più volte citato esempio husserliano del rapporto tra colore e superficie, sia per gli *interi di seconda specie*, come può accadere in un patto di alleanza tra più Stati, che richiede la compresenza partecipativa di tutte le parti. Da rapporti sincronici di fondazione ontologica dipendono momenti di unità puntuali a cui partecipano tutte le parti costituenti dell'intero nel medesimo tempo, *all'unisono*.

Formalmente possiamo sintetizzare questa tipologia di rapporto, formalizzando la fondazione sincronica in t_0 di un intero y costituito da due momenti di unità contemporanei x e z , a loro volta costituiti da parti costituenti compresenti:

$$t_0 (PCax \wedge PCbx) \rightarrow t_0 (x=a \wedge b)^{208}$$

$$t_0 (PCcz \wedge PCdz) \rightarrow t_0 (z=c \wedge d)$$

$$t_0 (PCxy \wedge PCzy) \rightarrow t_0 (y=x \wedge z)$$

²⁰⁷ Nel caso delle note, l'indipendenza è relativa perché riguarda solo la loro contemporaneità: le note per essere parti di un intero non devono darsi all'unisono. Al contrario è proprio la diacronia a rendere possibile il loro rapporto di collegamento. Tuttavia esse non sono totalmente indipendenti perché il loro rapporto di collegamento diacronico è vincolato a determinate condizioni, tra le quali spicca il fatto che due note possono essere un momento di unità di una melodia, solo se tra esse non intercorre un'eccessiva distanza di tempo. Esiste un limite nel tempo di interruzione, oltre il quale il silenzio cancella il loro rapporto di collegamento.

²⁰⁸ Dove "PC" significa "parte costituente".

(ii) *La seconda tipologia di fondazione si basa su momenti di unità che non si costituiscono nel medesimo tempo, non essendo le loro parti coesistenti, e che non costituiscono nel medesimo tempo l'intera loro concatenazione.* La non contemporaneità delle parti e dei momenti di unità rappresenta precisamente la condizione essenziale per la costituzione dei loro rapporti di fondazione.

Un esempio di questo tipo lo possiamo rintracciare nella fenomenologia husserliana del flusso di coscienza. Secondo Husserl è possibile vivere immersi in un flusso di coscienza unitario e non in una successione di momenti scissi e giustapposti in quanto l'esperienza si sviluppa come una concatenazione di "*protensioni*" e "*ritenzioni*".

La coscienza è un vero e proprio *flusso* unificato e non aggregato di momenti proprio perché in ogni tempo t_1 dell'esperienza in atto le *ritenzioni* e le *protensioni* sono parti non-indipendenti di un unico intero.²⁰⁹ Grazie alla loro unione ogni momento attuale dell'esperienza può innestarsi come *parte costituente* all'interno dell'esperienza nella sua interezza. Un altro esempio ricorrente proposto da Husserl (1900-1901b) è il già citato intero-melodia.

Nel funzionamento di un'esperienza come quella rappresentata dall'ascolto della melodia, ogni combinazione di suoni in successione rappresenta un intero diacronico di parti non coesistenti e l'intera melodia appare a sua volta come un intero diacronico, stratificato in una pluralità di momenti di unità diacronici. *Questa stratificazione può anche essere letta come una concatenazione di momenti di integrazione che consentono alla melodia di raggiungere la sua forma compiuta.*

Più in generale, l'esempio della melodia rappresenta un caso di fondazione ontologica unitaria che ordina la percezione dell'intero attraverso una trama di rapporti intrinseci tra atti di anticipazione (o presentificazione) e il loro riempimento.

Nel caso delle interazioni sociali, prendiamo come esempio di *rapporti di fondazione ontologica diacronici* i vincoli intergenerazionali che possono rendere persone nate e vissute in tempi diversi parti costituenti di uno stesso soggetto collettivo. Anche in questo caso *l'annessione dei membri di una nuova generazione in seno al vincolo pre-esistente rappresenta un momento di unità integrativo.* Nel progressivo sviluppo di un soggetto collettivo, attraverso una concatenazione di nuovi momenti di unità integrativi, la custodia dei rapporti ontologico-esistenziali e ontologico-identitari si gioca sul problematico equilibrio tra conservazione e rinnovamento. Diventa allora necessario individuare il limite oltre il quale l'integrazione deborda il limite dei vincoli di variazione ontologica e diventa a tutti gli effetti un momento di rifondazione dell'intero. Il tema degli interi diacronici ricopre un'importanza notevole nell'ontologia

²⁰⁹ Husserl, E. (1900-1901b/2005), p. 48.

sociale, che deve affrontare il tema dell'unità identitaria di un intero nel corso di un flusso temporale in cui possono mutare le sue parti, verificarsi situazioni di crisi, o emergere motivazioni di rinnovamento. Inoltre l'analisi delle possibili tipologie di fondazione diacronica può aiutarci a comprendere in profondità le dinamiche ontologiche che possono essere innescate dai processi di integrazione sociale. Facendo riferimento alla precedente formalizzazione di una fondazione sincronica in t_0 è interessante notare che cosa accade quando un processo di integrazione determina un secondo momento di unità in un tempo t_1 , il quale trasforma la struttura di y in una concatenazione diacronica. Il momento di integrazione può avvenire o attraverso un rapporto diretto tra la nuova parte w ed una delle due parti di y (ad esempio x), o direttamente con y nella sua interezza. Nel primo caso abbiamo un momento di integrazione marginale (o periferico), che connette indirettamente w a y per mezzo di x : w diventa parte di y essendo diventata prima parte di un intero h composto da w e x . Nel secondo caso abbiamo invece un momento di integrazione integrale, che connette direttamente la parte w all'intero- y e alle sue parti. In entrambi i casi l'integrazione della nuova parte stratifica l'intero- y in due momenti: quello del momento di unità fondazionale di y , tra x e z , e quello del momento di unità integrativo di w in y .

Il momento di integrazione può innestarsi in y come un suo nuovo momento di unità, oppure può generare una nuova tipologia di intero, di cui y e w diventano parti costituenti e in cui tutte le parti di y diventano *sotto-parti co-costituenti*. Il nuovo intero che emerge dal momento di unità di y e w è l'esempio di un intero costituito da una *stratificazione diacronica in cui si intersecano momenti di unità sincronici e momenti di unità diacronici*.

Vediamo come tradurre dal punto di vista formale le precedenti osservazioni.

- *Momento di integrazione marginale (o periferica)* di w in y attraverso la mediazione di x (x e w costituiscono un nuovo momento di unità h attraverso il quale sussiste un rapporto di collegamento indiretto tra y e w):

$$t_0 (PCxy \wedge PCzy) \rightarrow t_0 (y=x \wedge z)$$

$$t_1 (PCwh \wedge PCxh) \rightarrow t_1 (h=w \wedge x)$$

$$t_1 (PCxy \wedge PCzy \wedge PIwy) \rightarrow t_1 (y= x \wedge z \wedge PCwh)^{210}$$

- *Momento di integrazione integrale* di w in y (w diventa parte propria di y insieme a x e z):

$$t_0 (PCxy \wedge PCzy) \rightarrow t_0 (y=x \wedge z)$$

²¹⁰ Utilizzo il simbolo "PI" per esemplificare la nozione di "parte integrata". Ritengo necessario utilizzare questo simbolo perché non sempre una parte integrata è anche una parte costituente dell'intero. Il simbolo "PCwh" indica il diverso modo di appartenenza all'intero di w a y rispetto alle altre parti (x e z) ed esprime il fatto che w diventa parte integrata di y per mezzo della sua appartenenza all'intero h di cui è parte x (parte comune tra h e y che funge da collegamento tra le due).

$t_1 (PIwy) \rightarrow t_1 (y = x \wedge z \wedge w)$

- *Momento di fondazione ontologica* di un nuovo intero h per mezzo dell'integrazione di w in y :

$t_0 (PCxy \wedge PCzy) \rightarrow t_0 (y = x \wedge z)$

$t_1 (PCwh \wedge PCyh) \rightarrow t_1 (h = w \wedge y)$

Questi casi ci offrono esempi diversi di stratificazione diacronica nei momenti distinti e consecutivi t_0 e t_1 .

- Nel primo caso abbiamo un intero y costituito da un *rapporto di collegamento fondazionale* in t_0 , quello tra $x \wedge z$, e un secondo momento di unità in t_1 , in cui rapporto di collegamento fondazionale dell'intero h per mezzo della relazione vincolante tra x e w produce l'effetto indiretto per cui l'altra parte di h , cioè w , viene integrata nella concatenazione dei momenti di unità di y . La fonte di questo nuovo collegamento è la mediazione vincolante svolta da x .²¹¹

- Nel secondo caso abbiamo un processo differente in cui la stratificazione diacronica di un intero y consta di una *concatenazione primaria di momenti di unità* in t_0 , e di un nuovo momento di unità integrativo in t_1 . Ciò avviene perché un nuovo elemento, cioè w , entra a far parte della trama dei rapporti di collegamento fondazionali che vincolano x e z .²¹²

- Il terzo caso, infine, mostra la costituzione di un nuovo intero h per mezzo di un momento di unità integrativo di w in y che, diversamente dal caso precedente, si configura come un vero e proprio *rapporto di fondazione ontologica*.²¹³

Questa analisi mette in evidenza un aspetto molto importante in ordine alla comprensione dei processi di integrazione, che ci aiuta a sgomberare il campo da un pregiudizio. *Pur essendo un momento secondario rispetto a un rapporto preesistente, non sempre l'integrazione di una nuova parte rimane un momento secondario anche dal punto di vista ontologico. Essa infatti può rappresentare a tutti gli effetti il momento di fondazione di una nuova realtà, di cui il contesto di integrazione preesistente e la nuova parte integrata sono parti costituenti in egual misura e con pari dignità.* Di fatto, tutto l'essere nella ricchezza e complessità delle sue stratificazioni appare come il risultato di un continuo processo di ricombinazione delle parti. *L'integrazione di parti nuove non rappresenta solo un'opzione auspicabile in*

²¹¹ Ad esempio, per mezzo del legame amoroso tra Cleopatra e Marco Antonio, quest'ultimo entra progressivamente a far parte della trama di vincoli che strutturano il soggetto collettivo familiare della sua compagna.

²¹² Ad esempio la coppia di amici Pluto e Paperino incontrano Topolino, stabiliscono anche con un lui un legame e questi diventa parte del loro gruppo.

²¹³ Ad esempio la coppia di amici Pluto e Paperino incontrano Topolino che non solo diventa loro amico, ma propone loro anche un accordo commerciale per vendere figurine della Disney a Londra e New York. Dall'accordo nasce una nuova società commerciale composta al 50 % dalla coppia Pluto e Paperino, che lavorano a New York, e al 50 % da Topolino, che invece si occupa del mercato londinese.

ordine al continuo rinnovamento della realtà, ma una vera e propria legge del suo sviluppo ed una condizione essenziale del suo mantenimento.

(iii) Un terzo ed ultimo punto che deve essere evidenziato è il seguente: negli interi sociali non solo sono possibili rapporti di fondazione ontologica intergenerazionali tra persone viventi in tempi diversi, ma anche *rapporti di fondazione ontologica delocalizzati*. *L'interazione sociale che genera e mantiene in essere i momenti di unità dell'intero può avvenire anche tra soggetti che non hanno alcuna contiguità fisica*. Questa capacità fondazionale, per così dire, *a distanza* sembra peculiare dell'essere umano e dipende dal fatto che le interazioni sociali tra le persone sono per lo più basate sulla comunicazione, cioè sulla possibilità di condividere idee, valori, progetti, scopi, etc., attraverso un linguaggio comune e complesso. Agli esseri umani può bastare anche una sola occasione per fondare a tutti gli effetti un soggetto collettivo che pensa ed agisce in modo congiunto ed unificato. Due individui che hanno l'occasione di condividere un'idea e di legarsi in vista di questa possono portare avanti *insieme un impegno congiunto nell'orizzonte di un noi*, anche se essi vengono separati e costretti a vivere in luoghi molto lontani per il resto della loro vita. L'essenziale indipendenza da processi meccanicistici di tipo causale e la relativa indipendenza rispetto a vincoli di tipo fisico sono caratteristiche che costituiscono tanto la straordinaria potenzialità fondazionale dei legami umani, quanto la radice della loro fragilità.²¹⁴ Consentendo la comunicazione tra persone o parti sociali dislocate ovunque, le moderne tecnologie hanno amplificato la possibilità di attivare rapporti di fondazione ontologica a distanza. È pertanto molto interessante per l'ontologia sociale monitorare ed analizzare le nuove tipologie di momenti di unità che sempre di più le nuove tecnologie saranno in grado di promuovere. Al tempo stesso è molto probabile che l'incremento della delocalizzazione delle interazioni sociali possa ripercuotersi negativamente sull'unità di alcune tipologie di soggetti collettivi, come quelli comunitari, in cui *i rapporti faccia a faccia* rappresentano spesso una condizione essenziale.²¹⁵ L'uso intensivo dei *social media*, ad esempio, offre il

²¹⁴ *La legge fondamentale delle relazioni umane e quindi dei loro possibili poteri fondazionali non è la causalità, ma la motivazione. Questo aspetto consente agli esseri umani di costituire novità ontologiche portatrici di qualità eccedenti rispetto a meri criteri utilitaristici e/o evolutivi. Al tempo stesso la stretta connessione tra la motivazione e la risposta personale delle parti coinvolte, rende le fondazioni ontologico-sociali qualitativamente sensibili rispetto alla qualità delle loro parti costituenti. Anche quando chiamiamo in causa vincoli essenziali e fortemente stringenti (come nel caso della promessa), che restano in vigore al di là del rispetto delle singole parti, il loro reale potere unificante dipende in ultimo da quest'ultime, dalle loro caratteristiche personali, dal loro senso di responsabilità e dalla loro volontà di rimanere fedeli all'impegno assunto. La qualità degli interi dipende dalla qualità dei loro rapporti sociali di fondazione ontologica. A livello sociale, la qualità dei rapporti fondazionali tra le persone dipende a sua volta dalla qualità morale (responsabilità) e personale (coerenza, serietà, maturità motivazionale, etc.) delle singole parti costituenti coinvolte. Nel dominio di questa qualità morale rientrano il senso del dovere, la fedeltà, la serietà, l'onestà, la generosità, e tutti quei valori che motivano la persona e la sostengono nel sacrificio, rendendola artefice di una inesauribile dedizione al bene comune.*

²¹⁵ *Cfr. Schütz, A. (1932, 1975, 1976); Stein, E. (1925); Tuomela, R. (1989). Il primo attribuisce un'importanza determinante a questo tipo di rapporto per la costituzione dell'intero mondo sociale, a partire dalle forme primarie della condivisione intersoggettiva. L'interazione faccia-a-faccia è la matrice di ogni possibile tessitura sociale poiché in essa prende forma il senso più intimo ed originario del noi, dell'io-insieme-a-te. Affine è anche la visione di Stein. Dal mio punto di vista, invece, la relazione in oggetto diventa espressione di una delle forme più intime e unificanti di noi solo*

vantaggio straordinario di avvicinare persone che altrimenti sarebbero troppo lontane per interagire e comunicare, ma al tempo stesso rischia di allontanare le persone che vivono una accanto all'altra, interrompendo la loro comunicazione e le forme della loro interazione in carne ed ossa.

2.7 Tipologie essenziali di parti

Anzitutto ritengo importante richiamare la prima distinzione fondamentale tra (i) *parte mereologica* e (ii) *parte costituente* di cui ho già trattato nel corso dei paragrafi precedenti. Non solo essa distingue i componenti propri della mereologia (*aggregati*), da quelli propri dell'ontologia degli *interi* (*olologia*), mostrandone la complementarità, ma ci offre anche una cornice di riferimento all'interno della quale è possibile individuare una serie di caratterizzazioni che *solo* una *parte costituente* può assumere in seno ad un intero.

(i) Definisco "*parte mereologica*" qualsiasi porzione, pezzo, frammento, in cui è possibile sezionare qualsiasi tipo di "oggetto" che sia ontologicamente riducibile alla somma delle sue parti.²¹⁶ Nel paragrafo dedicato agli aggregati, abbiamo visto l'esempio di un fenomeno fisico come il cumulo di macerie, o di un fenomeno sociale come il pubblico a teatro. Tanto i pezzi di macerie che compongono il cumulo, quanto i singoli spettatori che riempiono il teatro, sono *parti mereologiche*. Un caso particolare, potremmo dire estremo, di parte mereologica sono le particelle atomiche, le ultime parti indivisibili di ogni cosa esistente a cui ricorrono tutte le ontologie riduzionistiche. Da un certo punto di vista sembra plausibile sostenere che tali entità indivisibili siano in ultimo gli elementi costituenti di qualsiasi tipo di cosa esistente.²¹⁷ Tuttavia la gran parte degli aggregati di taglia media che popolano il nostro mondo della vita sono composti di parti mereologiche che sono assommabili o aggregabili tra loro solo in forza delle loro *caratteristiche emergenti* (forma, motilità, forza,

quando essa diventa un vero e proprio rapporto di collegamento fondazionale che vincola tra loro le parti in una reciproca relazione di non-indipendenza. Il secondo definisce i soggetti collettivi più semplici, quelli cioè non dotati di una complessa organizzazione come "face-to-face' collective" (p.244), ma usa come esempio la folla, o una sommossa composta di persone che non agiscono individualmente, ciascuna per suo conto. Si differenziano da queste i collettivi organizzati, per il fatto che in essi i singoli occupano un proprio posto, avendo una funzione o un ruolo che non è interscambiabile con quello degli altri. Nelle distinzioni proposte da Tuomela vi sono intuizioni fenomenologiche importanti, ma manca un'indagine approfondita che consenta di distinguere meglio e di classificare in modo adeguato i diversi fenomeni. Una folla, o una massa di persone che si muovono all'unisono come un branco impaurito presentano un fenomeno di contagio collettivo che non ha nulla a che fare con una sommossa di persone che agiscono individualmente. Nella prima troviamo un fenomeno appunto di contagio psico-fisico ed emotivo (Cfr. Scheler, M. 1923), in cui i soggetti attuano comportamenti impersonali e irrazionali, privi di scopi o ragioni consapevoli, mentre nella seconda ciascuno agisce in modo personale, avendo un determinato scopo. Inoltre i rapporti faccia-a-faccia possono riguardare anche soggetti collettivi che, pur avendo una propria organizzazione normativa e strutturale, sono fondamentalmente basati sui rapporti interpersonali in carne ed ossa tra le persone che li compongono (ad es. una comunità). Anche in Stein, E. (1925, 1932) troviamo l'intuizione di un mondo sociale stratificato in diverse tipologie di rapporti che, da un lato svolgono un ruolo essenziale nella maturazione della persona umana, dall'altro non devono assorbirla totalmente nei loro vincoli, perché l'essere umano è per sua natura eccedente rispetto all'immanenza di qualsiasi condizionamento fattuale. Ciò che manca in Stein è, a mio parere, un chiarimento ontologicamente più dettagliato dei confini tra le diverse tipologie di interazioni sociali, che ci consenta di distinguere i diversi livelli di stratificazione del mondo sociale.

²¹⁶ La mia scelta del termine "parte mereologica" sembra coincidere con quella di Baker (2008): "I shall use 'mereological part' as a primitive term to refer to the reflexive, nonsymmetrical, and transitive relation that mereologists refer to, and I shall argue that mereological parts are not parts of ordinary objects." (p.18).

²¹⁷ Questa teoria è per altro controversa anche per la moderna ontologia analitica. Cfr. Schaffer, J. (2010).

compatibilità, etc.). Questo discorso vale ancora di più se prendiamo in considerazione aggregati di matrice sociale, che accorpano interi costituiti da persone. Affermare che il pubblico a teatro sia la somma dei milioni di particelle che compongono ogni spettatore non sembra davvero una risposta soddisfacente alla questione ontologica posta dal fenomeno sociale in oggetto. Nella composizione di un pubblico entrano in gioco fattori come il gusto personale, un interesse culturale, un desiderio di svago, la propria sensibilità, etc., ovvero una molteplicità di fattori emergenti che appartengono alla fisionomia personale dell'individuo nella sua interezza. Inoltre, non sono le particelle che aprono la porta di casa, guidano il veicolo fino al teatro, pagano il biglietto e infine prendono posto in platea. Tutte queste azioni sono possibili solo per una corporeità (*Leib*) capace di agire in forza della volontà che la muove, in ragione degli scopi che la motivano.²¹⁸ *Anche la mereologia non può quindi essere un'ontologia disimpegnata, ma deve tenere conto della legalità d'essere, tanto delle parti, quanto degli aggregati. Per fare ciò anche la mereologia non può essere indifferente alle caratteristiche ontologiche delle "cose".*

Da un punto di vista fenomenologico il mereologo dovrebbe prendere in seria considerazione le caratteristiche essenziali degli aggregati, così come esse si mostrano nella loro datità intenzionale, per individuare di conseguenza le loro *parti proprie*. Nell'ambito degli aggregati e/o delle aggregazioni *sarebbe dunque fenomenologicamente auspicabile distinguere tra parti mereologiche* indifferenziate (le particelle atomiche che compongono ogni singolo spettatore) e *parti proprie differenziate* (ciascun spettatore nell'interezza del suo essere tale).

Il dialogo e il confronto tra mereologia e *ologia* è auspicabile proprio perché gli aggregati sono per lo più composti da *parti costituenti* che sono a loro volta interi dotati di proprie caratteristiche emergenti. *Riconoscere una parte mereologica appropriata, cioè una parte propria, richiede il riconoscimento ontologico degli interi e la comprensione di che cosa li caratterizza in quanto tali.*

(ii) All'opposto, definisco "*parte costituente*" di un intero ogni tipologia di parte che partecipa come tale al suo processo di fondazione ontologica. Le *parti costituenti* sono quelle che attraverso i loro rapporti contribuiscono alla costituzione dei *momenti di unità* dell'intero. Esse sono pertanto anche i suoi contenuti essenziali. Poiché dove c'è un rapporto di fondazione ontologica ci deve anche essere un preciso processo di composizione e, correlativamente, di scomposizione, le parti costituenti ci consentono di individuare le leggi di composizione e scomposizione dell'intero. Nel caso specifico degli interi di cui mi occupo in questa ricerca, le parti costituenti possono essere le

²¹⁸ Sulla nozione di *Leib*, come corporeità senziente, distinta dalla nozione di *Körper*, come mero ente organico, Cfr. Husserl. E. (1913-1928b).

persone, come nei contesti comunitari, o interi sociali di seconda specie che emergono dalle loro relazioni di base, come nei contesti socio-istituzionali la cui fondazione dipende dai rapporti di collegamento tra corpi intermedi di tipo socio-istituzionale. In entrambi i casi, tanto le persone, quanto i corpi intermedi, diventano vere e proprie parti costituenti se e solo se dai loro rapporti di collegamento prendono forma trame normative e strutturali che delineano un ordine superiore ed emergente di unità. L'integrazione segue le leggi di composizione che sono determinate tanto dalle caratteristiche ontologiche dell'intero, quanto da quelle delle sue parti costituenti. Al tempo stesso, essa si articola secondo le diverse stratificazioni dei diversi livelli di collegamento fondazionale. *Tutta l'olologia di orientamento fenomenologico si deve a mio parere basare su questo concetto fondamentale di parte.*

Passiamo ora ad una seconda distinzione fondamentale, di cui ci siamo già occupati, ma che è ora utile richiamare. Le parti costituenti si possono infatti distinguere in: (iii) *parti (o contenuti) dipendenti, o co-dipendenti*, (iv) *parti (o contenuti) indipendenti*, (v) *parti relativamente dipendenti, o co-dipendenti* e (vi) *parti relativamente non-indipendenti (o relativamente indipendenti)*.

Prima di spiegare ciascuna di queste nozioni, è necessario evidenziare in via preliminare come questa distinzione da me proposta si discosti parzialmente da quella di Husserl (1900-1901b). Egli non distingue infatti tra la nozione di "parte relativamente dipendente" e quella di "parte relativamente non-indipendente", ma sembra utilizzare indistintamente le due, facendo riferimento solo alla correlazione essenziale tra contenuti essenzialmente dipendenti, o co-dipendenti. Egli afferma:

"un contenuto α è relativamente non-indipendente rispetto ad un contenuto β , se sussiste una legge fondata nell'essenza generica di α e β , secondo la quale un contenuto del genere puro α può esistere a priori soltanto *in o in connessione con* un contenuto del genere β . [...] Dalla definizione risulta che un α *come tale*, in una generalità incondizionata, non può che ricorrere alla co-datità unitaria di un β qualsiasi o, in altri termini: il genere puro α , quanto all'esistenza possibile di singolarità individuali ad esso corrispondenti, deve necessariamente ricorrere ad un genere β , ovvero alla co-datità di singolarità della sua estensione (*Umfang*). Più in breve potremmo dire che: l'essere di un α è relativamente indipendente, oppure non-indipendente, in rapporto al genere β ".²¹⁹

Questa lunga citazione mostra a mio parere una mancata differenziazione tra la condizione ontologica in cui si trovano rispettivamente contenuti dipendenti e

²¹⁹ Husserl, E. (1900-1901b) [2005], pp. 47-48.

contenuti indipendenti, quando essi non sono più “solo” contenuti di “interi ideali”, ma diventano parti di interi materiali. Mentre i primi diventano parti relative ad un determinato intero pregnante, i secondi diventano parti la cui indipendenza viene relativizzata dalla loro appartenenza ad interi di seconda specie. *Il senso dell'avverbio “relativamente” è dunque diverso nelle due nozioni.*²²⁰ Vediamo meglio questa tesi riprendendo la classificazione da me proposta.

(iii) *Dipendenti o co-dipendenti* sono le *parti costituenti* degli *interi pregnanti*, la cui congiunzione prima che fattuale è trascendentale, cioè intrinsecamente connessa al loro modo di essere. Un esempio lo troviamo, come detto, nel rapporto tra *obbligazione del promittente e diritto del promissario* nell'intero ideale della *promessa*. Poiché nessuna delle due parti è rappresentabile senza l'altra, entrambe sono reciprocamente *parte trascendentalmente fondante e parte trascendentalmente fondata*.

(iv) *Indipendenti* sono le *parti costituenti* di *interi di seconda specie*, la cui costituzione dipende da processi di *fondazione ontologica di secondo grado*. Si tratta di contenuti che non sono interconnessi tra loro da rapporti essenziali. Essi si definiscono *indipendenti* in riferimento al loro modo di essere essenziale, che non prevede una loro correlazione a-priori. Tutti i soggetti collettivi sono *interi di seconda specie* formati da *parti indipendenti*, perché le parti costituenti che li compongono, cioè le persone, sono entità trascendentalmente individuali (sebbene ontogeneticamente propense alla cooperazione e alla stipulazione di legami interpersonali).

(v) Quando contenuti dipendenti, o co-dipendenti, diventano parti di veri e propri interi pregnanti esistenzialmente fondati e identitariamente individualizzati, allora possiamo definirli come *“parti relativamente dipendenti, o co-dipendenti”*.²²¹ L'avverbio relativamente non indica qui una relativizzazione della loro dipendenza, o co-dipendenza essenziale, ma sottolinea che si tratta di una correlazione che trova la sua esemplificazione *in relazione a quel particolare esemplare di intero spazio-temporalmente collocato*.

²²⁰ Ritroviamo questa ambiguità nell'uso husserliano dell'avverbio “relativamente” anche in altri passaggi, alcuni di questi fondamentali. Cfr., ad esempio: “Teorema 5. Un oggetto relativamente non-indipendente è anche assolutamente non-indipendente, mentre un oggetto relativamente indipendente può essere non-indipendente in senso assoluto” (p. 54). Diversamente, se seguissimo la ripartizione da me proposta, potremmo riformulare il Teorema come segue: Un oggetto relativamente non-indipendente, o indipendente (in seno a un intero di seconda specie) è in termini assoluti sempre indipendente, mentre un oggetto relativamente dipendente (in seno a un intero pregnante) è in termini assoluti sempre dipendente. Cfr., ancora: “Teorema 6. Se α e β sono parti indipendenti di un intero qualsiasi G , essi sono anche relativamente indipendenti tra loro.” (p. 54). In questo passaggio immediatamente successivo al precedente la mia analisi è perfettamente coincidente con quella proposta da Husserl, perché in effetti il concetto di relatività del vincolo di dipendenza qualifica allo stesso modo, tanto i rapporti verticali tra l'intero e le parti, quanto i rapporti orizzontali tra le parti stesse.

²²¹ Husserl, E. (1900-1901b/2005), definisce queste parti relativamente dipendenti o co-dipendenti di un intero pregnante come “momenti” di questo (p. 57).

(vi) Quando contenuti indipendenti diventano parti di *interi di seconda specie* che si costituiscono per mezzo dei loro *rapporti di collegamento*, allora essi diventano "*parti relativamente non-indipendenti*".²²² Si noti come in questo caso l'avverbio "*relativamente*" non indichi solo il riferimento ad un particolare intero, ma anche un vero e proprio *cambiamento ontologico*, cioè una vera e propria *relativizzazione fattuale dell'indipendenza ontologica trascendentale*. La partecipazione ai rapporti di fondazione causa appunto il cambiamento ontologico di una parte indipendente, poiché quest'ultima si ritrova vincolata tanto ad altre *parti relativamente non-indipendenti*, quanto all'intero che le unifica. Qualsiasi tipologia di *membro*, di qualsiasi tipologia di soggetto collettivo, è precisamente *parte relativamente non-indipendente* di questo.

Una terza distinzione essenziale distingue tra (vii) *parti costituenti semplici* e (viii) *parti costituenti complesse*.

(vii) Le prime sono parti atomiche, cioè non scomponibili in ulteriori parti.

(viii) Le seconde sono parti che possono essere considerate a loro volta degli interi. Esse sono cioè dotate di *parti costituenti proprie* e la loro costituzione dipende da un proprio processo di fondazione ontologica. Se chiamiamo x l'intero di ordine superiore e y la sua parte costituente complessa, allora definiamo come *sotto-parti* di x le *parti costituenti* di y. Queste sotto-parti possono essere inoltre distinte in *sotto-parti periferiche* e *sotto-parti co-costituenti*.²²³ Le prime non svolgono alcun ruolo e non hanno alcuna rilevanza strutturale in relazione alla composizione e alla formazione dell'intero di ordine superiore. Le seconde invece, pur essendo parti costituenti di y, svolgono anche un ruolo funzionale o strutturale in rapporto ad x. Un esempio del primo tipo sono le cellule di cui è composto l'organismo del Presidente degli Stati Uniti. Un esempio del secondo tipo sono invece i valori sui cui è incentrata la sua visione personale della vita. Quest'ultimi non possono essere considerati propriamente parti del governo degli Stati Uniti d'America, in quanto sono parti costituenti solo della personalità del suo Presidente. Tuttavia essi possono essere considerati *sotto-parti co-costituenti* del governo degli Stati Uniti d'America perché orientano le scelte del suo Presidente e giocano un ruolo importante nella sua elezione politica. Quella particolare persona occupa il ruolo di Presidente degli Stati Uniti d'America non in forza delle sue particelle atomiche (sebbene da esse dipenda

²²² Husserl, E. (1900-1901b/2005), definisce queste parti relativamente non-indipendenti di un intero di seconda specie come "frazioni" di questo (p. 57). In termini sociali, un cittadino italiano è una frazione (o membro) dell'intero-Stato-Italia.

²²³ Husserl, E. (1900-1901b) [2005], definisce la sotto-parte come "parte mediata" (p. 59). In termini sociali, un cittadino italiano è una parte mediata dell'intero-Comunità europea. Potremmo dire in altre parole che qualcosa o qualcuno è parte mediata di un intero se, per essere tale, necessita della mediazione di un'altra parte dell'intero stesso, di cui questo qualcosa o qualcuno è a sua volta parte costituente.

la sua vita biologica), ma in forza del suo programma politico, nel quale le sue credenze e i suoi valori possono svolgere un ruolo centrale.

Ancora, le parti costituenti possono essere (ix) *parti strutturali*, o (x) *parti funzionali* (o entrambe le cose).

(ix) Le *parti costituenti strutturali* sono quelle che svolgono un ruolo essenziale nella fondazione di una struttura emergente. Sono esempi le fondamenta di un edificio, o il basamento del David del Bernini. Senza le fondamenta e senza il basamento mancherebbe la parte costituente su cui poggia fisicamente l'intera struttura.

(x) Le *parti costituenti funzionali* sono quelle che svolgono un ruolo essenziale per il funzionamento, o il mantenimento di una struttura emergente. In molti casi questo ruolo viene svolto da parti strutturali, come nei suddetti esempi delle fondamenta di un edificio e del basamento del David. Esse svolgono infatti la *funzione* di sostenere l'intero in modo che non sprofondi, o non cada. In altri casi potrebbero esserci parti funzionali che non partecipano invece alla strutturazione dell'intero. Ad esempio, una manifestazione di piazza in cui una minoranza rivendica un maggiore riconoscimento sociale non può essere considerata una parte strutturale dello stato democratico, poiché esso non si struttura propriamente in manifestazioni di piazza, ma in organi istituzionali con le loro relative funzioni. Tuttavia ogni manifestazione di questo tipo può essere considerata parte costituente della vita democratica, in quanto *momento funzionale* alla salvaguardia del suo funzionamento. Quest'ultimo esempio ci consente di mettere in evidenza un punto importante: parte costituente di un intero sociale può essere un componente fisico, in quanto parte strutturale, ma anche un'azione o un evento, in quanto *momento funzionale alla sua esistenza e alla sua identità*.

La precedente distinzione ci porta ad un'ulteriore ed ultima differenza fondamentale. Le parti costituenti di un intero di seconda specie possono essere distinte anche in (xi) *parti costituenti centrali* e (xii) *parti costituenti periferiche*.

Avendo un ruolo in uno dei momenti di unità dell'intero, ogni parte costituente svolge in genere un ruolo nel suo processo di costituzione. Tuttavia non tutti i momenti di unità hanno lo stesso peso, perché vi sono momenti di unità senza i quali l'intero non sarebbe mai esistito, altri senza i quali non esisterebbe, ed altri che invece hanno più semplicemente contribuito al suo sviluppo. Definendo la nozione di centralità e di periferia in riferimento al posizionamento dei rapporti di collegamento fondazionali, è possibile tracciare una mappatura dei momenti di unità strutturali dell'intero. Questa mappatura ci consente di individuare ad esempio dove è posizionata una persona all'interno del proprio gruppo di appartenenza, ovvero quale rilevanza hanno

i suoi rapporti di collegamento in esso, sia in senso esistenziale, sia in senso identitario. Di conseguenza, quale è il suo grado di integrazione sociale.

(xi) Definisco *centrali* quelle *parti costituenti che svolgono una funzione determinante in seno ai momenti di unità di un intero di seconda specie, sia per la sua fondazione ontologico-esistenziale, sia per la sua individuazione ontologico-identitaria.*

(xii) Definisco *periferiche* quelle *parti costituenti che invece svolgono una funzione in seno a momenti di unità integrativi di un intero di seconda specie, senza tuttavia acquisire rilevanza sul piano ontologico-esistenziale e ontologico-identitario.*

L'integrazione sociale si compie solo se un nuovo momento di unità integrativo consente alla persona di svolgere a tutti gli effetti il ruolo di parte costituente, rendendola partecipe dei processi e delle azioni collettive che hanno rilevanza tanto per la vita dell'intero, quanto per la definizione della sua identità. Solo così l'integrazione del soggetto può essere riconosciuta a tutti gli effetti come *un momento significativo per la vita e il rinnovamento dell'intero.* Il progressivo incremento del livello e della qualità della partecipazione dovrebbe in ultimo trasformare una *parte costituente periferica* in una *parte costituente centrale.* Quando in genere si pensa a un soggetto più o meno integrato, si valuta se egli è isolato, oppure se gode di una rete di relazioni; se egli non è in grado di sostenersi autonomamente, oppure se ha un posto di lavoro; se è scontento, oppure se è felice di appartenere al suo contesto territoriale, etc. Queste osservazioni sono indubbiamente utili, ma non *colgono il punto fondamentale dell'integrazione. Esso riguarda essenzialmente il ruolo che il soggetto, in quanto membro, svolge in seno ai rapporti di collegamento fondazionali del collettivo.* Più i suoi rapporti svolgono un ruolo significativo in termini esistenziali e identitari, più essi occupano un posto centrale. Più essi occupano un posto centrale, più il soggetto è socialmente integrato.

2.8 Strutture sociali emergenti

A questo punto è giunto il momento di focalizzare l'attenzione sulla nozione di emergenza ontologica, in riferimento agli interi sociali. A tal proposito Conni (2005) parla di "*struttura emergente*" ed afferma che si tratta di "*un nuovo contenuto che dipende esistenzialmente in modo individuale (fondato ontologicamente in modo immediato) da un insieme di proprietà individuali che appartengono (fondate ontologicamente) ad un sistema di parti indipendenti presupposto di base. Le parti delle strutture emergenti sono non indipendenti ma fra di loro sono relativamente indipendenti*".²²⁴

²²⁴ Conni, C. (2005), p. 82.

Prendendo le mosse da questa definizione, che ritengo utile commentare dettagliatamente, credo che si possano evidenziare una serie di caratteristiche essenziali di una *struttura emergente*.

(i) Prima di tutto, abbiamo una struttura emergente se ci troviamo alla presenza di un "*nuovo contenuto*", cioè di qualcosa che è ontologicamente nuovo rispetto ai suoi costituenti di base e alla loro caratteristiche, sebbene fondato in essi.²²⁵

(ii) Inoltre Conni sostiene che esso "*dipende esistenzialmente in modo individuale [...] da un insieme di proprietà individuali*" delle sue parti, cioè la sua costituzione accorpa due tipologie di fondazione ontologica: quella *ontologico-esistenziale* e quella *ontologico-identitaria*.

Il termine "individuale" utilizzato da Conni può creare qualche fraintendimento, che proo a disambiguare tenendo presente la distinzione tra *strutture emergenti in senso debole* e *strutture emergenti in senso forte*. Dal mio punto di vista, la dipendenza esistenziale e identitaria di un intero dalle proprietà individuali delle parti costituenti riguarda solo forme deboli di emergenza ontologica. Il principio è il seguente: *maggiore è il livello di novità del costituito, minore è la dipendenza esistenziale e identitaria di quest'ultimo rispetto alle caratteristiche delle sue parti costituenti*.²²⁶ Vediamo come attraverso dei casi esemplari.

In ambito sociale prendiamo come esempi la coppia Cleopatra-Marco Antonio e lo Stato della Repubblica Italiana. L'esistenza e identità della prima è intrinsecamente dipendente dall'esistenza e dall'identità delle due specifiche persone che la costituiscono. La Repubblica italiana invece esiste indipendentemente dalle specifiche persone che la popolano e la sua identità non dipende da loro, ma dalla sua Costituzione. In questo caso dovremmo allora definire *indiretta*, la dipendenza esistenziale dello Stato rispetto ai cittadini che lo abitano, e *diretta*, la sua dipendenza nei confronti della Costituzione che lo identifica.

(iii) I fattori costituenti di una struttura emergente "*appartengono ad un sistema di parti indipendenti presupposto di base*". Essendo composto di *parti co-dipendenti* ed essendo già presupposto a-priori dalla loro correlazione, un *intero pregnante*, o

²²⁵ Cfr. Husserl, E. (1900-1901b) [2005]: "Un contenuto fondato dipende tuttavia dalla 'natura' particolare dei contenuti fondanti; vi è una legge pura che fa dipendere il genere del contenuto fondato dai generi, determinatamente caratterizzati, dei contenuti fondanti" (p. 72). È cioè importante sottolineare che, per quanto si presenti come qualcosa di nuovo e inedito rispetto ai suoi contenuti fondanti, un contenuto emergente mantiene sempre un legame essenziale con essi. Ad esempio, nelle strutture emergenti dei soggetti collettivi possiamo individuare un'identità tipologica che è direttamente determinata dalla tipologia dei loro rapporti di collegamento fondazionali. Se il rapporto è istituzionale, il soggetto collettivo è istituzionale. È utile, in questo senso, dare ancora una volta la parola ad Husserl: "In generale, un intero, in senso pieno e proprio, è un nesso determinato dai generi inferiori delle 'parti'. Ad ogni unità intrinseca inerisce una legge. Secondo le diverse leggi o, in altri termini, secondo le diverse specie dei contenuti che debbono fungere come parti, si determinano specie diverse di interi" (p. 72). Baker, L. (1999, 2000, 2004, 2008, 2013) insiste molto sul fatto che un rapporto di costituzione è un rapporto nel quale vi è coincidenza tra substrato e sostrato, ma non identità, proprio perché il costituito è un nuovo contenuto rispetto al costituente.

²²⁶ In altri termini, maggiore è il grado di emergenza, minore è il grado di isomorfismo ontologico tra parti costituenti individuali e intero.

della prima specie, *non può mai corrispondere ad una struttura emergente*, perché la novità in quanto tale non può essere presupposta a priori dalle connessioni. *Essa deve essere qualcosa che emerge attraverso di esse, al di là di quanto sia già iscritto nel modo di essere delle parti costituenti*. Per tale ragione, come ho già sottolineato in precedenza, *solo gli interi di seconda specie possono essere strutture emergenti*.

(iv) Secondo Conni, se vi è una struttura emergente, allora le parti sono "*relativamente indipendenti*" le une rispetto alle altre, ma "*non-indipendenti*" rispetto ad essa. Anche su questo punto la mia analisi si discosta parzialmente. Come ho già argomentato (vedi l'esempio del cappuccino), ciò che non è ontologicamente dipendente a livello trascendentale non può diventare pienamente tale a livello fattuale, nemmeno se è legato al potere fortemente vincolante di una particolare connessione fisica (ad es. la mescolanza), o di una potente struttura emergente (ad es. uno Stato autoritario e totalitaristico). Una parte indipendente può al limite diventare *parte relativamente non-indipendente* in seno a determinate tipologie di rapporti di collegamento. Non solo una struttura emergente non richiede la dipendenza ontologica delle sue parti costituenti, ma addirittura presuppone la loro indipendenza trascendentale e l'irriducibilità di quest'ultima a livello fattuale.

2.8.1 Genesi fondazionale di una struttura emergente

Se approfondiamo l'esempio del *David di marmo del Bernini* proposto in precedenza, possiamo analizzare meglio la genesi fondazionale di una struttura emergente e la relazione con le sue parti costituenti. La complessione intrinseca dei momenti di unità del David mostra l'intreccio tra due tipologie di relazione: (i) il *rapporto di fondazione ontologico-esistenziale* tra le sue *parti fondanti* e la sua *parte fondata*; (ii) il *rapporto di fondazione ontologico-identitaria* tra le sue *parti individualizzanti* e la sua *parte individualizzata*.

Questi due rapporti di fondazione sono intrinsecamente interconnessi, perché ciò che fonda ontologicamente l'esistenza di qualcosa, ne determina anche l'identità. Trattandosi di una struttura emergente inanimata e statica, il processo di fondazione e individualizzazione del David è puntuale, unico e non modificabile. In altri casi, quando la struttura emergente è viva e dinamica, i rapporti di fondazione possono modificarsi, o succedersi nel tempo in una concatenazione di nuovi momenti di unità integrativi. Le fonti di individualizzazione possono allora essere molteplici e stratificate, così che può diventare anche molto complesso determinare l'identità dell'intero.

Tornando al *David del Bernini*, se chiamiamo *D* (come David) la *parte fondata* e individualizzata, *M* (come marmo) e *B* (come Bernini) le sue *parti fondanti* e

individualizzanti, possiamo evidenziare in modo dettagliato che cosa accade nel suo processo di fondazione ontologica.

(i) Dall'interazione tra *M* e *B* scaturisce *D* come intero che riceve la sua possibilità di esistenza e la sua identità da entrambi, anche se in questa tipologia di intero (l'opera d'arte) la parte individualizzante primaria è sempre l'autore. L'aspetto più importante da sottolineare è il fatto che nessuna delle due parti fondanti-individualizzanti sarebbe tale senza l'interazione con l'altra.

(ii) In seno alla struttura emergente le *parti costituenti* svolgono quindi due funzioni intrinsecamente connesse tra loro: (i) la prima è quella che dà luogo alla *fondazione ontologico-esistenziale* dell'intero; (ii) la seconda è quella che dà luogo alla sua *fondazione ontologico-identitaria*. *Le parti costituenti di un intero emergente sono precisamente quelle che ne determinano esistenza e identità*.

(iii) Il rapporto di fondazione ontologica di *D* non corrisponde tuttavia né al momento di unità tra *M* e *D*, né a quello tra *B* e *D*, né alla somma dei due. Si tratta di una terza tipologia di rapporto, che rende possibili tutti i suddetti momenti di unità. È il *rapporto di collegamento* che intercorre tra le due parti fondanti-individualizzati *M* e *B*. Nell'analisi degli interi emergenti bisogna allora individuare quali sono queste parti e quale tipo di relazione fondazionale intercorre tra di esse. *Grazie al rapporto di collegamento fondazionale M-B emerge D e i conseguenti momenti di unità M-D e B-D*.

(iv) Quando un rapporto di fondazione ontologica è a un tempo esistenziale e identitario, allora esso non può essere più definito da uno solo uno dei due. Bisogna allora distinguere questa tipologia di fondazione, che propongo pertanto di definire come *rapporto di fondazione ontologico-generativa*.²²⁷

²²⁷ La stessa tripartizione di rapporti di fondazione la possiamo rintracciare anche nell'entità emergente persona. In essa troviamo: (i) il duplice rapporto di fondazione ontologico-esistenziale e ontologico-identitaria tra il Leib, cioè la corporeità senziente, e l'essere personale che si fonda su questa e si individualizza a partire da questa; (ii) il duplice rapporto di fondazione ontologico-esistenziale e ontologico-identitaria tra l'ego, cioè la fonte motivazionale degli atti, e l'essere persona, che in questi stessi atti si manifesta e si individualizza; (iii) infine il rapporto di fondazione ontologico-generativa dell'essere personale, che consiste precisamente nel rapporto unico ed irripetibile che intercorre tra il Leib e l'ego. La forma di vita personale emerge dall'interazione tra il suo sostrato psico-fisico (soggettività) e la sua fonte d'atti (volontà), da ciò che l'individuo decide di fare di sé attraverso i suoi atti in relazione al suo corpo e alle circostanze fattuali della sua esistenza incarnata. Mentre nel caso del David, il rapporto di fondazione ontologico-generativa avviene tra una parte passiva, il blocco di marmo, e una attiva, il Bernini, nel caso della persona il sostrato corporeo è intrinsecamente animato e fortemente individualizzato. A differenza del blocco di marmo, nell'intero-persona la corporeità svolge pertanto un ruolo individualizzante molto più marcato e significativo. A causa dell'unicità di ciascuna singola corporeità non possono esserci tante persone a tal punto simili da poter essere comparate con lo stesso grado di indifferenziazione con cui possiamo confrontare più statue del David "identiche" tra loro. Sono stati proposti molti esperimenti mentali sull'identità personale, che si chiedono se e in che misura quest'ultima dipenda o meno dalla propria corporeità, memoria, coscienza, etc. La mia tesi esige di riconoscere un legame intrinseco tra l'essere personale (e la sua identità) ed entrambe le parti suddette: la parte mentale, morale e conativa dell'individuo, e la sua corporeità. Una coscienza trapiantata in un'altra corporeità diventa parte fondante e individualizzante di un altro essere personale, poiché cambiano le parti costituenti che danno vita al rapporto di fondazione ontologico-generativa da cui emerge la persona. Se la mia coscienza fosse trasferita in un altro corpo, il mio essere personale muterebbe radicalmente, perché muterebbe radicalmente una delle sue parti essenziali (il mio Leib), sia dal punto di vista costituente, che dal punto di vista individualizzante. Diversamente, se mi taglio i capelli, o se disgraziatamente dovessi perdere un braccio in un incidente, continuerei ad essere la stessa persona. Questi tagli non mi priverebbero infatti di parti essenziali alla costituzione del mio essere personale (parti costituenti fondanti) e alla definizione della mia identità (parti costituenti individualizzanti).

(v) Proprio osservando questa particolare tipologia di rapporto, possiamo comprendere perché gli interi sono *qualcosa di più* e spesso *qualcosa di nuovo* rispetto alle loro parti e alla somma di queste. Non sono infatti le singole parti a conferire esistenza all'intero, ma la loro *relazione*. Senza la laboriosa, complessa e per certi versi imprevedibile manipolazione artistica di *M* da parte di *B*, non ci sarebbe mai stato *D*. *Le caratteristiche emergenti di quest'ultimo si forgiavano in questa interazione unica e irripetibile*. Non sono però solo le caratteristiche individuali di *M* e di *B*, sommate le une alle altre, a definire l'identità di *D*. *L'identità di D, che si individualizza nella sua figura emergente, non è in altre parole il risultato di un trasferimento di caratteristiche individuali dalle singole parti all'intero. Piuttosto, essa è ciò che emerge dalla relazione tra di esse, che è resa unica e irripetibile dalle caratteristiche individuali di ognuna*. Nella figura emergente *D* non troviamo più le caratteristiche individuali di *M* e di *B*. Il contributo unico e irripetibile di quest'ultime resta per lo più celato nella loro interazione, nel modo in cui *B* ha operato e *M* si è lasciato plasmare. Dalla capacità artistica del primo e dalle caratteristiche fisiche del secondo è emerso infine qualcosa di ontologicamente nuovo.

(vi) Una struttura emergente in quanto intero accorpa una concatenazione articolata e stratificata di momenti di unità e di contenuti, in cui trovano rilevanza ontologica e identitaria non solo le parti costituenti, ma anche le loro relazioni.

Ho definito questa articolazione intrinseca di momenti di unità come *complezione*.

(vii) *L'identità di una struttura emergente si stratifica in identità tipologica, in base al tipo di rapporto di collegamento che la fonda, e identità individuale, in base alle caratteristiche specifiche delle sue parti costituenti e del loro rapporto di collegamento fondazionale*. Anzitutto, dal tipo di relazione che fonda ontologicamente l'intero dipende la sua *identità tipologica*. Il David del Bernini è un *token* del genere opera d'arte e della specie scultura, perché la relazione tra le sue parti *M* e *B* è un *token* del *type creazione artistica scultorea*. Non ogni scultura è un'opera d'arte, come nel caso delle statue prodotte in serie da un macchinario. Non ogni creazione artistica è una scultura, poiché vi sono anche opere pittoriche, architettoniche, etc. In secondo luogo, non ogni opera d'arte del genere scultura è un'opera d'arte del Bernini, così come non ogni scultura del Bernini è il David di cui ci stiamo occupando. Questo è dunque unico e indistinguibile. *La sua figura è lo strato ultimo e apparente di una complezione di momenti di unità in cui si nasconde il contributo individualizzante delle sue parti costituenti*. Il loro contributo resta per lo più anonimamente fungente nel dinamismo relazionale del loro rapporto di fondazione. *D non è pertanto uguale a M più B*, ma è quella figura unica e irripetibile che è emersa da un atto artistico a sua volta unico e irripetibile, perché unico è il Bernini, unico è quel sostrato da lui

scolpito e irripetibili sono i gesti artistici con cui la mano dell'artista lo ha plasmato. Conni (2008) afferma: "Una struttura emergente è necessariamente una proprietà globale che conferisce identità a una configurazione di elementi".²²⁸ Aggiungo che, correlativamente, la proprietà globale emergente riceve la sua possibilità di esistenza e individualizzazione dalle parti coinvolte nel suo processo di costituzione e dalle caratteristiche specifiche dello stesso.

Un esempio nell'ambito sociale lo ritroviamo nei soggetti collettivi che si distinguono tipologicamente l'uno dall'altro in base al *type* di relazione che caratterizza il loro rapporto sociale di fondazione. Ad esempio, i soggetti comunitari si distinguono, a mio parere, da quelli sociali, perché i primi si formano in base a rapporti interpersonali di tipo affettivo, o sentimentale, che motivano le persone a strutturare una vita congiunta, mentre i secondi si formano in base ad un "*joint commitment*" che motiva le persone a strutturare un'*agency* collettiva. Inoltre, *dall'unicità delle parti e della loro relazione ontologicamente fondante dipende l'identità specifica dell'intero*.

Le coppie Cleopatra-Marco Antonio e Sandra-Raimondo rappresentano lo stesso *type* di *noi*, ma due *token* inconfondibili, grazie all'unicità delle persone che le costituiscono.

(viii) Le caratteristiche emergenti possono essere di vario genere: estetiche (forma, figura, armonia, espressività, etc.), strutturali (robustezza, volume, etc.), funzionali (manipolabilità, versatilità, etc.), personali (stile, talento, etc.), etc. Si tratta in molti casi di qualità terziarie, o qualità di valore, che appunto emergono al di sopra e al di là delle qualità intenzionalmente date in correlazione ai costituenti di base. Esse possono combinarsi in vario modo: ad esempio una certa forma può rendere una struttura molto robusta particolarmente adatta ad essere manipolata (ad es. il martello). *L'intreccio stratificato delle qualità emergenti appare nella sua unità globale, costituisce lo strato ultimo di identificazione dell'intero e in molti casi conferisce ad esso un potere causale nuovo*. Il David diventa ad esempio il correlato intenzionale di nuovi vissuti o atti esperienziali, come l'ammirazione, lo stupore, lo studio, la critica, etc. Grazie alle sue forme, alla sua armonia, *D* è portatore di una serie di qualità di valore che solo l'interazione tra *B* e *M* poteva far emergere, come la bellezza, l'armonia, etc. Attraverso di esse appare inoltre anche il talento artistico di *B* che corrisponde precisamente alla capacità di far emergere queste salienze qualitative da una materia assiologicamente povera. Senza *D* il talento artistico di *B* resterebbe inespresso. È precisamente l'opera artistica ad arricchire qualitativamente il mondo, alimentare la nostra esperienza estetico-assiologica e rendere il suo stesso

²²⁸ Conni, C. (2008), p. 206.

autore un vero e proprio artista. In questo senso possiamo affermare che, se da un lato è l'autore a realizzare l'opera, dall'altro è l'opera a fare del suo autore un artista, un buon artigiano, o un mediocre artefice.²²⁹

(ix) Si noti, ancora, come in una struttura emergente spesso sia possibile identificare i diversi tipi di parti (*parti costituenti, parti individualizzanti, parti periferiche, etc.*) *solo a partire dall'intero*. La genesi fondazionale dell'intero è esplicabile sia partendo dalle parti e dalle loro relazioni di base, cioè attraverso un processo di costituzione *bottom-up*, sia partendo dall'intero, in un processo di ricostruzione *top-down*. Quest'ultima opzione diventa necessaria nei casi in cui la distanza (ad es. a causa di molti momenti di unità intermedi) e la differenza qualitativa tra il risultato finale, la struttura emergente, e le relazioni di base, sono tali da costringere l'ontologia a *ricostruire i diversi momenti di fondazione attraverso un percorso progressivo di scomposizione*. In ogni caso il punto di partenza è sempre l'intero, nel suo darsi come tale in atti intenzionali originariamente offerenti. Le parti e i momenti di unità appaiono sempre a partire da questa datità primaria.

(x) Possiamo infine osservare come la struttura emergente possa acquisire un notevole grado di indipendenza rispetto alla relazione di base che l'ha resa possibile. Ad esempio, una volta costituita essa può possedere caratteristiche di esistenza e di identità che restano tali indipendentemente dal fatto che muta o si interrompe il rapporto di fondazione ontologica tra le sue parti costituenti originarie (cioè tra le parti di ciò che ho definito come la *stratificazione primaria dell'intero*). *Interi emergenti in senso forte* sono allora anche quelli che diventano indipendenti rispetto ai loro rapporti originari di fondazione ontologica, mentre *interi emergenti in senso debole* sono quelli che rimangono dipendenti dalla loro *stratificazione primaria* e dalle parti che la rendono possibile.

2.8.2 Interi emergenti in senso debole e in senso forte

Conni (2005) identifica due livelli di emergenza. (i) "Un *senso debole*" relativo a contenuti emergenti che dipendono dall'interazione fra parti costituenti le quali non presentano tuttavia le stesse proprietà (ad esempio la pressione del gas non è una caratteristica delle sue molecole prese singolarmente). La proprietà emergente dell'intero rimane per altro esplicabile sulla base delle interazioni fra le proprietà delle

²²⁹ Lo stesso dicasi gli per interi sociali di seconda specie, in particolare quelli dotati di una struttura emergente in senso debole, poiché dipendente dalle loro parti costituenti. La qualità di un collettivo familiare è la testimonianza della qualità dei suoi componenti e dei loro legami interpersonali. Viceversa, in una struttura emergente in senso forte, può non esserci più questa correlazione. Il caso dello Stato palesa questa indipendenza qualitativa, non è la qualità individuale dei cittadini a determinare la qualità dell'apparato di governo, anche se ci troviamo in una democrazia. Un Paese che fosse capace di formare in modo adeguato le future classi politiche, garantendo al tempo stesso il pluralismo, potrebbe beneficiare di ottimi governanti, e di un'ottima opposizione, anche quando la maggioranza della cittadinanza non fosse altrettanto preparata e consapevole. Per altro, rappresentati politici all'altezza del loro ruolo rappresenterebbero a loro volta una risorsa determinante per educare l'intera collettività a pensare ed agire nell'interesse delle Istituzioni, per la fioritura di una buona democrazia.

entità individuali coinvolte. (ii) “Un *sensu forte*” in cui invece il contenuto emergente non può più essere spiegato dalle proprietà dei costituenti di base.²³⁰ Come anticipato, distinguiamo pertanto tra *interi emergenti in senso debole* e *interi emergenti in senso forte*. Seguendo questa distinzione e tentando di applicarla a interi di tipo sociale, riprendo i due esempi analizzati nel paragrafo precedente.

(i) Per quanto la coppia Cleopatra-Marco Antonio possa essere considerata un vero e proprio *noi* emergente, con una propria struttura di vita collettiva, tuttavia essa è vincolata esistenzialmente e identitariamente al rapporto di fondazione tra i suoi due membri. La sua esistenza dipende direttamente dalla relazione tra i due *partner* e la sua identità è strettamente vincolata all’unicità di tale rapporto. Se la relazione tra Cleopatra e Marco Antonio finisce, l’intero viene meno. Se a Marco Antonio subentra Marco Aurelio, il cambio di *partner* cambia radicalmente il soggetto collettivo, sancendo la fine di una coppia e l’inizio di una nuova.

(ii) Molto diversa è invece la relazione che intercorre tra lo Stato e i suoi momenti di unità fondanti-individualizzanti. La struttura emergente di un apparato istituzionale così complesso appare molto più indipendente rispetto alle sue interazioni costituenti di base. Questo carattere di emergenza forte dipende dal fatto che la fondazione ontologica di uno Stato nasce, come abbiamo visto, da una complessa stratificazione di momenti di unità che si interpongono tra le relazioni sociali di base delle persone e le caratteristiche ultime dell’intero. La struttura dello Stato unifica una serie di *corpi intermedi* ciascuno dei quali può essere considerato parte di un sistema crescente di momenti di unità. Questa stratificazione genera una concatenazione di *sotto-parti co-costituenti* e *periferiche* che rende sempre meno esplicabili le caratteristiche esistenziali e identitarie dell’intero in relazione alle loro caratteristiche individuali e alle caratteristiche della sua *stratificazione primaria*.²³¹ Sebbene l’esistenza di uno Stato non sarebbe in ultimo spiegabile se non come il prodotto di interazioni sociali tra esseri umani, tuttavia la sua stratificazione strutturale in una pluralità di corpi intermedi, organi di governo, apparati burocratici, etc., la rendono di fatto indipendente dall’esistenza particolare dei suoi membri individuali. Si succedono

²³⁰ Conni, C. (2005), p. 176-177.

²³¹ I cittadini possono essere considerati come le sotto-parti co-costituenti dello Stato, in particolare di quello democratico, poiché essi agiscono all’interno dei suoi corpi intermedi ed interagiscono politicamente per determinare la parabola esistenziale e identitaria delle Istituzioni. D’altro lato la coesione e il mantenimento di uno Stato non dipendono più direttamente dai rapporti di co-dipendenza tra i cittadini. Tali rapporti possono infatti essere infranti, come avviene tra coloro che non rispettano i propri doveri di cittadinanza, o i diritti di cittadinanza altrui, oppure possono essere per lo più ignorati, in quanto percepiti dai singoli individui come costrizioni invadenti. Tutto ciò non ha rilevanza in ordine all’esistenza e all’identità della struttura istituzionale nella sua interezza, la quale ha la forza di garantire i rapporti e i vincoli di base tra i suoi cittadini, di generazione in generazione, in forza di quei poteri emergenti che essa detiene. In questo framework dovrebbero essere analizzati tanto i processi di riforma istituzionali dal basso, nel loro reale ma limitato potere di rinnovamento, quanto i processi di stampo rivoluzionario, che invece possono avere solo due esiti: o il fallimento, in forza di un potere emergente di conservazione preponderante, o il successo, con la destituzione dello Stato vigente. Un’autentica rivoluzione è sempre un momento di rottura nella continuità di vita di un intero sociale emergente, con il quale cessa di esistere qualcosa e comincia a esistere qualcosa di nuovo.

generazioni di cittadini, ma lo Stato continua ad esistere e mantiene la sua identità. Quest'ultima semmai appare più sensibile al cambiamento delle sovrastrutture sociali, giuridiche e istituzionali, specie se quest'ultime violano il nucleo essenziale di identificazione dello Stato, che è la sua Costituzione. *Essa è di nome e di fatto il suo nucleo fondamentale, sia come contenuto fondante, sia come contenuto individualizzante.* La Costituzione definisce appunto l'identità istituzionale di uno Stato, il quale resta il medesimo fintanto che i nuovi momenti di unità che si succedono nel tempo e che determinano il suo sviluppo ne rispettano i principi. Lo Stato si configura così come un'entità emergente in senso forte che si struttura in base al rapporto di fondazione ontologico-generativa che intercorre tra la tessitura istituzionale dei suoi corpi intermedi e la sua Costituzione.

È abbastanza facile intuire come un percorso di integrazione sociale sia in genere meno complesso e problematico in senso a *strutture emergenti in senso debole*, dove il nuovo *momento di unità integrativo* dipende dalla capacità della parte di unirsi alla tessitura sociale di base, cioè ai legami interpersonali, o sociali, tra le persone. Per diventare parte di una compagnia di amici e poter partecipare alla sua forma di vita congiunta è necessario e sufficiente stipulare un legame amicale con i membri costituenti. Per diventare invece a tutti gli effetti parte di una *struttura emergente in senso forte*, come lo Stato, non bastano più le relazioni interpersonali o sociali di base, ma occorre prima di tutto la possibilità o la capacità di intessere un rapporto di collegamento direttamente con l'intero, ottenendo ad esempio riconoscimento giuridico (ad es. un permesso di soggiorno per lo straniero). Tale riconoscimento non dipende più in alcun modo dalle persone coinvolte. Per quanto esse possano impegnarsi nella tessitura di autentici rapporti di unione con i membri del collettivo, la loro integrazione dipende in principio da regole costitutive standard che non tengono conto del loro impegno personale, della loro storia e delle loro caratteristiche individuali. In una struttura emergente come lo Stato, le sue sotto-parti, cioè le persone, scompaiono dietro a modelli di riferimento standardizzati e a pratiche istituzionali standardizzanti, diventando esemplari di un certo tipo di tipizzazione: l'immigrato, il rifugiato, il clandestino, etc.²³²

2.8.3 Genesi fondazionale di strutture sociali emergenti in senso debole e in senso forte

Proviamo a questo punto a verificare l'attendibilità di quanto ho fin qui argomentato, provando a individuare almeno in modo sintetico i possibili passaggi essenziali di un processo di costituzione, prendendo come casi esemplari (i) una struttura sociale

²³² Cfr. Schütz, A. (1944, 1945).

emergente in senso debole, come la coppia Cleopatra-Marco Antonio, e (ii) una struttura sociale emergente in senso forte, come un apparato istituzionale.

(i) Nell'interazione tra Cleopatra e Marco Antonio nasce un legame d'amore che li rende parte di una coppia di partner, cioè di un vero e proprio *noi* di matrice sentimentale. Non sempre due persone che sono unite sentimentalmente danno forma ad una vita congiunta, con una caratterizzazione emergente di tipo collettivo: *azioni congiunte che si dispiegano in una progettualità condivisa, in vista di un uno scopo comune, nel rispetto di regole, gerarchie e vincoli sovra individuali*. È infatti possibile mantenere una relazione sentimentale rimanendo individualità indipendenti. In questo caso le dinamiche della relazione non vengono vissute nella forma collettiva delle *we-intention* (intenzionalità collettiva), ma nelle forme individuali di due *I-intention* (intenzionalità individuali) che si incontrano sul piano sentimentale in una *us-intention* (intenzionalità intersoggettiva). Tuttavia, quando prende forma un vero e proprio *noi* collettivo, allora viene al mondo qualcosa di nuovo rispetto ai singoli amanti, che è precisamente l'*intero-coppia* da questi costituito in una tessitura di momenti di unità. L'intero-coppia non è altro che una nuova forma di vita congiunta dotata di qualità emergenti proprie (ad es. la sua armonia, la sua fecondità, la sua creatività, etc.) e di poteri emergenti propri, sia di tipo causale (ad es. il suo impatto sociale o economico sulla comunità circostante), sia di tipo motivazionale (ad es. la sua progettualità e la sua capacità di motivare l'intenzionalità delle parti sulla base dei suoi scopi). I contenuti principali di questa novità ontologica sono i due *partner* in quanto *parti costituenti* e *parti individualizzanti* della coppia. Nel passaggio da un rapporto sentimentale tra parti individuali a un *legame* sentimentale fondativo tra parti costituenti di una vita congiunta, *la relazione tra Cleopatra e Marco Antonio diventa un rapporto di fondazione ontologico-generativo che funge da stratificazione primaria per l'emergenza di un vero e proprio intero sociale*. Il dinamismo fondazionale di quest'ultimo dipende in modo essenziale da una stratificazione di atti sociali di tipo dichiarativo e di tipo performativo che hanno il potere di intensificare il legame, sia in termini quantitativi (ad es. incrementando il tempo della condivisione), che in termini qualitativi (ad es. incrementando l'intimità tra le parti e l'esclusività della loro relazione). Negli atti con cui i partner comunicano e condividono i propri sentimenti si iscrive tacitamente la dichiarazione di una scelta esclusiva, di un indirizzamento reciproco del proprio orientamento esistenziale, l'uno nei confronti dell'altro. Negli atti performativi (ad es. promesse) i partner tessono una crescente trama di obbligazioni e di attese che intensificano il livello di appartenenza reciproca. Tutto ciò conduce le due persone a condividere un numero sempre più crescente e complesso di esperienze e di azioni congiunte che richiedono regole condivise.

Emerge così in modo progressivo una trama di vincoli sentimentali, morali e normativi in cui la vita congiunta va acquisendo la sua configurazione globale. A questa appartengono un certo stile di relazione e di azione, che si svolge secondo un certo tipo di regole, in base a un certo ordini di valori e in vista di un determinato orizzonte di scopi congiunti. Inoltre, nell'intero-*coppia* ciascuna delle due parti costituenti acquisisce nuovi interessi, nuove responsabilità, nuove priorità, nuove regole, etc., di matrice collettiva, che sono motivate e giustificate dalla loro appartenenza a questa nuova forma di vita congiunta. Da un lato, il rapporto di collegamento sentimentale tra i due partner determina l'identità tipologica del soggetto collettivo in questione: *la coppia Cleopatra-Marco Antonio è un esemplare del type coppia-di-partner*.²³³ D'altro lato, il modo unico e irripetibile con cui invece queste due persone vivono la loro relazione e danno forma alla loro vita congiunta individualizza e indentifica tale *token*, conferendogli un'*identità unica e irripetibile (haecceitas* del collettivo).

(ii) Un apparato istituzionale emergente si costituisce attraverso una successione complessa e stratificata di rapporti di collegamento fondazionali. Propongo una successione *ideal-tipica* allo scopo di visualizzare il processo.

Mano e mano che le interazioni sociali all'interno di un collettivo diventano sempre più articolate e diversificate, emerge una trama normativa e organizzativa sempre più complessa. In particolare nascono nuovi ruoli, preposti allo svolgimento di funzioni utili al conseguimento di nuovi scopi collettivi. Poiché i ruoli non nascono disgiunti l'uno dall'altro, in quanto motivati dalla medesima trama normativa, essi configurano una *concatenazione di funzioni emergenti*. Nel momento in cui nasce l'esigenza di normare anche i rapporti tra le parti costituenti di questa concatenazione, emerge un ulteriore livello normativo, che è precisamente preposto al loro ordinamento. L'organizzazione dei ruoli e delle funzioni consente, tra le altre cose, che vi possa essere un ordine superiore di rapporti di collegamento fondazionali, in cui esse diventano a loro volta parti costituenti di ulteriori livelli strutturali.

Ci troviamo così nel pieno svolgimento di una *endogenesi costituente di natura socio-istituzionale* (si pensi ad es. a come l'organizzazione e la divisione del lavoro influisca profondamente sulla strutturazione della collettività). Dalla concatenazione di ruoli e funzioni costituenti, passiamo a una concatenazione di *corpi intermedi*, la cui costituzione è integralmente normativa. In senso ascendente, la crescente articolazione e complessità dei corpi intermedi e dei loro rapporti impone un livello di unificazione ulteriore, capace di conferire un carattere di *unità globale* a tutte le

²³³ Sull'identità tipologica dei soggetti collettivi, una tesi affine alla mia la troviamo ad esempio in Hidrinks (2008): "A collective agent is defined by the relations that obtain between its members [...]. Members of collective agents have certain roles that can be represented in an organizational chart. Furthermore, they are bound by procedural roles and policies. Finally, they rely on some kind of collective decision-making mechanism" (p. 167).

concatenazioni stratificate di rapporti sociali che ordinano e strutturano la vita della collettività. Intorno a questi nuclei di unità sociale si addensa un numero sempre più ampio e coeso di persone: *la popolazione*. Essa occupa un'area geografica specifica; riconosce collettivamente le stesse leggi; matura una propria identità culturale; e, più in generale, va configurandosi sempre più come una collettività portatrice di interessi particolari che chiedono di essere salvaguardati e promossi. I diversi ordini di unità sociale, addensati intorno alle diverse concatenazioni di vincoli sociali e dei corpi intermedi preposti a governarli, richiede allora un ordinamento capace di conferire al tutto un *carattere di unità complessivo*.²³⁴

Per quanto riguarda lo Stato, esso si compie attraverso la formazione di un organo di governo centrale, che non è più uno dei corpi intermedi. Esso occupa infatti il vertice dell'intero apparato e attraverso la sua giurisdizione globale unifica tutte le stratificazioni sottostanti. Normalmente, nella genesi fondazionale di uno Stato democratico moderno, la formazione di un governo centrale avviene solo dopo la definizione di una Costituzione, in cui la popolazione, attraverso i suoi rappresentanti, definisce i caratteri distintivi della sua identità. In una struttura istituzionale complessa, la Costituzione svolge quindi un ruolo fondazionale e individualizzante primario, in base al quale si definisce poi la fisionomia e il ruolo di tutte le altre parti costituenti dello Stato, i corpi intermedi, e di tutte le sue sotto-parti co-costituenti, i cittadini.

2.9 Caratterizzazioni ontologiche degli interi di seconda specie

È possibile individuare in diverse tipologie di *interi di seconda specie* diverse caratterizzazioni ontologiche che sono tali in quanto intrinseche ai loro rapporti di collegamento fondazionali. Esse possono svolgere un ruolo in favore, o contro, i processi di integrazione. Come vedremo, ci sono 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 proprio in forza delle loro proprietà intrinseche strutturano contesti più favorevoli a tali processi. Anzitutto ritengo importante chiarire la nozione di *caratteristica ontologica*, per distinguerla da altri tipi di caratteristiche che possono accidentalmente appartenere a diverse tipologie di interi.

In generale una caratteristica è ontologica se esplica una proprietà intrinseca al modo di essere di un certo ente o entità: ad esempio la proprietà di essere senziente caratterizza ontologicamente il modo di essere di ogni corporeità vivente (*Leib*). Per

²³⁴ Conni, C. (2008): "Una struttura emergente è necessariamente una proprietà globale che conferisce identità a una configurazione di elementi" (p. 206).

quanto riguarda tutto ciò che a suo modo è un intero, il discorso è il medesimo ma non riguarda solo le sue caratteristiche globali. Vi sono infatti anche proprietà ontologiche di tipo fondazionale che riguardano intrinsecamente il rapporto tra le sue parti costituenti. Se in ogni intero troviamo la caratteristica ontologico-strutturale di dipendenza da un certo rapporto tra parti, nei diversi tipi di interi troviamo diverse proprietà ontologico-fondazionali in relazione al loro tipo di rapporto di costituzione e alle proprietà intrinseche di quest'ultimo.

In particolare, i rapporti di collegamento fondazionali di tipo sociale possiedono una serie di qualità 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*.

Le caratteristiche che intendo evidenziare si possono dividere in *caratteristiche ontologico-fondazionali* e *caratteristiche ontologico-globali* (o emergenti). Le prime riguardano i rapporti di collegamento fondazionali da cui dipende il processo di costituzione di un intero. Le seconde riguardano l'intero stesso in relazione alle sue parti. Per quanto riguarda le prime, propongo l'analisi delle seguenti caratteristiche: (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*. Si tratta di una selezione di proprietà che possono avere un impatto significativo sui processi di integrazione ontologica e ontologico-sociale.

(i) *Staticità ontologica vs dinamicità ontologica*.

- Riscontriamo un'intrinseca *staticità* quando nel rapporto di collegamento tra le parti costituenti il dinamismo dell'interazione è 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 delle cose materiali, dove i rapporti di collegamento fondazionali sono prevalentemente di tipo strutturale e coinvolgono parti inanimate. Un esempio emblematico è il 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. Un esempio nell'ambito della biologia sono gli organismi viventi, mentre nell'ambito delle entità sociali troviamo i soggetti collettivi.

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 rendono disponibili a sentire, pensare e agire come *parti relativamente non-indipendenti* di un gruppo. A differenza degli interi statici, gli interi dinamici sono *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 sono *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 e non da fattori esterni ad esso*. Per questa ragione, ad esempio, 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, che di solito richiedono l'uso della forza e della violenza. Essi non si scontrano solo con la questione morale legata al valore e alla custodia della libertà individuale delle persone, ma anche con vincoli di natura ontologica, che sono iscritti nella legalità delle relazioni sociali tra gli esseri umani in quanto entità personali essenzialmente indipendenti.²³⁵

(ii) *Stabilità ontologica vs instabilità ontologica.*

²³⁵ Sul tema dei vincoli e delle essenze come vincoli possibili di variazione entro i quali ritroviamo le condizioni di possibilità ontologica per il darsi di un certo "oggetto", Cfr. De Vecchi, F. (2017); De Monticelli, R. (2018).

- Gli interi caratterizzati da *stabilità ontologica* sono quelli in cui il rapporto di fondazione tra le parti, statico o dinamico che sia, non è *tendenzialmente* soggetto per sua natura a fluttuazioni. Più il rapporto di fondazione ontologica è 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 stabile.²³⁶ *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* è 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 alle parti che hanno ruoli e compiti di governo e rappresentanza. In genere possiamo notare come l'innesto dei rapporti di collegamento interpersonali e sociali in seno ad una tessitura più ampia e stringente di vincoli normativi emergenti può conferire loro una maggiore stabilità. Si potrebbe obiettare che nei suddetti casi, tanto la stabilità, quanto l'instabilità, siano causate da fattori esterni e che, pertanto, non possono essere considerate caratterizzazioni ontologiche intrinseche. Tuttavia, *la circostanza di essere influenzati dall'esterno e quindi di subire fluttuazioni interne è possibile perché certi tipi di rapporti fondazionali sono intrinsecamente influenzabili.*

- Gli interi caratterizzati da *instabilità ontologica* sono invece quelli in cui il rapporto di fondazione tra le parti è tendenzialmente soggetto per sua natura a fluttuazioni che possono compromettere la loro unità. In generale l'instabilità non è una caratteristica degli interi pregnanti, in cui la coesione intrinseca tra le loro parti

²³⁶ Il concetto di eccentricità identifica una proprietà ontologica 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. Ciò dipende dal fatto che la parte in questione tende a riposizionarsi in una pluralità di rapporti differenti. Maggiore è il grado di eccentricità della parte, maggiore è la spinta centripeta che essa contrappone alla forza centrifuga dei vincoli che la riguardano. Nei membri-persona la cui appartenenza e partecipazione dipendono da un assenso e si dispiegano in una concatenazione di atti che chiamano in causa una straordinaria pluralità di interessi, motivazioni e valori che non sono strettamente confinabili nelle obbligazioni del vincolo, l'eccentricità appare come una proprietà ontologica fortemente caratterizzante. È interessante notare come questa stessa nozione occupi un ruolo centrale e fondamentale nell'antropologia filosofica di Plessner, H. (2010), al punto da configurarsi come un vero e proprio tratto di caratterizzazione distintiva dell'essere umano. Per certi versi affine è l'antropologia filosofica di Scheler, M. (1913, 1916, 1928) in cui la nozione di eccentricità si declina in termini di trascendenza del posizionamento ontologico-esistenziale dell'essere umano rispetto alla mera immanenza empirica, fisica e materialista. Anche nell'antropologia di Stein, E. (1922, 1932) la configurazione della persona come coscienza (polarità noetica) profondamente toccata dalla dimensione della trascendenza rappresenta la differenza ontologica della natura umana. Queste due traiettorie incorniciano il framework ontologico-qualitativo entro il quale la terza parte di questa ricerca prova a sondare il fenomeno dell'integrazione sociale anche dal punto di vista assiologico. Sul questo tema, Cfr. anche Pansera, M.T. (2001).

dipendenti, o co-dipendenti, conferisce all'intero il più alto grado di unità. Essa appartiene piuttosto agli *interi di seconda specie* in cui non sussiste necessariamente un rapporto di collegamento stringente tra le parti costituenti. L'instabilità dell'intero sembra essenzialmente connessa a una spiccata eccentricità delle sue *parti relativamente non-indipendenti*, che tendono a contrapporsi alla spinta centrifuga dei 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, come può avvenire ad esempio in certi tipi di interi in cui la coesione fisica e strutturale tra le parti si lascia più facilmente destabilizzare da fattori esterni. Maggiore è l'intensità delle forze centripete, più la struttura complessiva appare precaria.

(iii) Impermeabilità ontologica vs permeabilità ontologica

- *L'impermeabilità ontologica* è una caratteristica intrinseca propria di quegli interi che non sono ontologicamente predisposti a farsi influenzare da fattori esterni. Questa caratteristica appartiene in forma prevalente agli interi pregnanti, perché la dipendenza, o co-dipendenza intrinseca delle parti rende il loro rapporto indipendente rispetto ad altri fattori estrinseci. Un certo grado di impermeabilità lo possiamo trovare anche negli *interi di seconda specie*. Si pensi ad esempio ad 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 sono vincolati tra loro da legami che si fondano invece sulla massima concentrazione centrifuga del collettivo. Questa si genera attraverso una netta separazione tra il gruppo e il mondo circostante. Nella nostra terminologia potremmo dire che la setta tenta 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 dialogo con l'esterno è una delle 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 e la possibilità di intessere interazioni sociali diverse. *Questa capacità di condizionamento ambientale e psicologico dell'intero sulle parti è un esempio qualitativamente negativo del potere emergente di un soggetto collettivo tendenzialmente impermeabile*. L'impermeabilità è in genere funzionale alla stabilità, tuttavia essa denuncia in alcuni casi proprio un

elevato rischio tendenziale all'instabilità. Nell'esempio della setta essa appare infatti come una strategia fondazionale atta a creare condizioni intrinseche di auto-conservazione in contrapposizione alle caratteristiche intrinseche delle parti costituenti da cui deve dipendere la sua stessa esistenza. 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 relazione ai processi di integrazione è 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 per contenere forme di contaminazione destabilizzanti. Non c'è possibilità di accoglienza per soggetti pericolosamente eccentrici, in quanto portatori di valori, interessi ed idee diverse da quelle che garantiscono l'unione del gruppo. Nel caso specifico della setta, possiamo notare come l'inclusione di un nuovo membro, per quanto sia un *momento nuovo di unità integrale* (cioè di vincolo tra la nuova parte e l'intero nella sua interezza), non possa essere considerata come un momento di integrazione ontologicamente adeguato. L'infrazione ontologica è di tipo qualitativo e consiste nel fatto che il nuovo membro deve rinunciare alla propria inalienabile sovranità individuale in favore di un'inclusione fusionale con gli altri membri del collettivo. Questa osservazione ci rimanda ad un campo di indagine molto rilevante in ordine alla comprensione dei fenomeni sociali, che riguarda la loro *ontologia qualitativa*. Parlando di integrazione, essa può essere sintetizzata nella seguente tesi: *non tutti i momenti di unità che integrano una nuova parte nell'intero possono essere considerati buoni esempi di integrazione. Il dover essere ontologico-qualitativo, tanto della persona, quanto del collettivo, esprime la dimensione assiologico-qualitativa dell'essere.*²³⁷ Da questa dipendono buone o cattive prassi, giuste o sbagliate politiche, etc., al di là delle possibili e legittime differenze individuali e/o culturali entro le quali esse si particolarizzano.²³⁸ Quando *il dover essere* non viene rispettato, allora abbiamo una violazione della legalità ontologico-qualitativa, che può riguardare le parti costituenti, l'intero, o entrambi.²³⁹

²³⁷ Tratto il tema dell'ontologia qualitativa nella terza parte di questo lavoro (§ 5), articolandolo 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 dell'essere umano in quanto persona.

²³⁸ Cfr., Hartmann, N. (1926); Scheler, M. (1916).

²³⁹ 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 alla determinazione di questo stato e non è 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 ad uno scopo, piacevoli o sgradevoli in ordine al proprio appagamento personale, etc. Sullo sfondo di questa spersonalizzazione dell'altro troviamo una personalità assiologicamente dormiente, che pone al centro del proprio sistema di credenze e di atti volitivi sentimenti come l'odio, disvalori sociali come il potere, e in

- La *permeabilità ontologica*, al contrario, è una caratteristica propria degli interi *aperti*, ontologicamente predisposti a comunicare e 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 è in genere essenzialmente molto più affine alla natura di quegli *interi di seconda specie* in cui i rapporti di collegamento sono capaci di costituire veri e propri momenti di fondazione unitaria senza tuttavia intaccare l'eccentricità e l'autonomia delle loro *parti relativamente non-indipendenti*. Si pensi ad esempio ad un soggetto collettivo come 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. Ci troviamo in questo caso davanti ad un esempio di intero sociale che è agli antipodi rispetto alla setta, poiché le sue parti, pur essendo vincolate le une alle altre da un impegno congiunto di tipo contrattuale, sono incentivate a fare leva sulle proprie risorse personali. In una simile tipologia di intero l'integrazione di nuovi membri è molto meno problematica, poiché non richiede loro di sacrificare, o limitare, la propria autonomia e unicità personale. Al contrario il *team* chiede ai suoi membri di dare tutto se stessi, ciascuno secondo il proprio stile e in modo da valorizzare al meglio i propri talenti.

(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 abbiamo evidenziato più volte come vi sia una 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. Abbiamo 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 costituente 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 che le unifica 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 ontologiche degli interi riguardano precisamente la loro caratterizzazione globale ed emergente. Un intero rigido in senso ontologico è un intero particolarmente sensibile*

genere un disordine motivazionale che si traduce in comportamenti e azioni disumanizzanti (ad es. un fanatico asservimento, un orientamento integralista, etc.). Su questo tema, Cfr.: De Monticelli, R. (2003, 2009).

ai cambiamenti e alle fluttuazioni nei rapporti tra le parti. In un intero rigido una modificazione nelle caratteristiche del suo vincolo di fondazione comporta una modifica della sua identità emergente. La rigidità è quindi una caratteristica ontologica propria degli *interi emergenti in senso debole*, come appare nell'analisi del soggetto coppia che ho analizzato in precedenza. Se il sentimento che lega i due *partner* perde di intensità e si trasforma (ad es. in un legame di amicizia), allora o la coppia si smembra o cambia identità, diventando altro (ad es. una coppia di amici. Il punto che è interessante sottolineare è che *la rigidità ontologica dell'intero mostra una dipendenza diretta della sua struttura emergente rispetto al suo rapporto di fondazione*. Interi ontologicamente rigidi *tendenzialmente* non offrono un contesto favorevole all'integrazione di nuovi membri, in quanto qualsiasi *nuovo momento di unità* potrebbe avere ripercussioni sui loro rapporti di fondazione e quindi sulla loro stessa stabilità esistenziale e identitaria.²⁴⁰

- La *flessibilità ontologica* riguarda invece interi la cui stabilità e identità sono meno sensibili alle fluttuazioni interne. In questo caso vi è 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. Ci sono gruppi di persone in cui i rapporti amicali sono così intensi da costituire veri e propri momenti di fondazione di un *clan*, cioè di un *noi* comunitario che pensa, sente ed agisce in modo unificato. Questa tipologia di soggetti collettivi, pur essendo unificati da un forte sentimento reciproco tra le loro parti costituenti, possiedono per loro natura una maggiore *flessibilità ontologica* rispetto alla coppia. Anzitutto essi non sono vincolati quantitativamente al numero delle parti, perché in genere i *clan* possono essere composti da molti membri, senza che tale estensione comprometta le loro condizioni

²⁴⁰ Nel caso della coppia non appare in genere sostenibile l'integrazione di un nuovo membro. Immaginiamo che un terzo individuo tenti di entrare a far parte della relazione amorosa tra i 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 esterna ad esso, preferibilmente clandestina. Per questo motivo la maggior parte delle relazioni extraconiugali restano segrete, oppure distruggono la coppia. Diventa inoltre molto complicato, se non impossibile, che la parte che intrattiene due relazioni, una coniugale e una extra-coniugale, possa 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 svolgere alcun ruolo ontologicamente fondazionale. La criticità di questa situazione è 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 del dinamismo essenziale di una coppia di partner, il tradimento è una delle più diffuse e più gravi violazioni sociali. Nel mio framework ontologico 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 la legalità che rende possibile il suo stesso mondo, contribuendo 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 l'esistenza di altre persone e il bene comune dell'intera collettività.

di esistenza e di identità. Inoltre all'interno del *clan* possono avere cittadinanza diverse tipologie di rapporti. Alcuni membri possono ad esempio essere legati tra loro 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* è quindi tollerata una maggiore varianza quantitativa e qualitativa che ci autorizza a riconoscere in genere una maggiore *flessibilità ontologica* rispetto al soggetto collettivo coppia. Bisogna fare attenzione, a non confondere questa proprietà globale con altre caratterizzazioni ontologiche di tipo fondazionale, sebbene vi possa essere tra queste una stretta correlazione. Pensiamo ad esempio alla caratteristica ontologica della *permeabilità*.

Ci possono essere infatti *clan* molto chiusi e *clan* più aperti e questo dipende, come abbiamo visto, dalle loro caratteristiche ontologico-fondazionali. Se questo esige un elevato senso di appartenenza e si configura come un vero e proprio rapporto esclusivo (*o noi, o gli altri*), allora il *clan* diventa un soggetto collettivo che, pur essendo per sua natura flessibile, rimane tendenzialmente impermeabile. Ne sono un esempio i clan mafiosi che in genere sono soggetti collettivi dotati di flessibilità, ma che al tempo stesso sono essenzialmente impermeabili. Infatti essi possono variare molto in termini quantitativi e per tipologia di soggetti coinvolti, ma restano al tempo stesso fortemente contrapposti al mondo esterno e a contaminazioni che non rispecchiano in modo rigoroso i loro parametri di appartenenza.

(v) *Dipendenza quantitativa vs indifferenza quantitativa*

- Gli interi quantitativamente limitati sono quelli in cui la particolare tipologia dei rapporti di fondazione è *tendenzialmente* vincolata ad 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 nuovi soggetti, 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 la tessitura dei vincoli sentimentali che lo fondano appare compromessa. Il limite quantitativo non è il correlato di un modello culturale di *clan* familiare (infatti ci possono essere famiglie piccole, e famiglie molto ampie, anche con decine di figli e altri parenti annessi) e non è nemmeno particolarmente interessante provare ad immaginare quale potrebbe essere il numero limite di integrazioni. Si tratta di un calcolo in cui l'esigenza di una determinazione rigorosa si scontrerebbe con l'eccentricità dei membri-persona, le cui capacità e sensibilità sono molto variabili. Tuttavia, al di là delle possibili varianze di matrice personale, o culturale, *nel soggetto collettivo in questione l'unità e l'identità ontologica appaiono*

essenzialmente dipendenti da una certa limitazione quantitativa. Le persone non sono infatti in grado di intrattenere un numero illimitato di autentici vincoli di natura affettiva e sentimentale. Inoltre, l'estensione quantitativa dei membri genera una crescente trama di obbligazioni, diritti, attese, pretese, interessi, etc., che vanno normativamente garantiti attraverso un ordinamento normativo sempre più complesso. Pertanto, ad un certo punto, l'interazione sociale si trova innestata in una struttura organizzativa incompatibile con il dinamismo spontaneo dei rapporti amicali. 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. Un *clan* familiare ad esempio non può essere costituito da un solo membro. Per alcuni soggetti collettivi il limite quantitativo è rigorosamente determinato (ad es. la coppia), per altri è molto più flessibile (ad es. un *team* professionale).

- Gli Interi quantitativamente indipendenti sono al contrario quegli interi in cui i rapporti di collegamento fondazionali sono *tendenzialmente* indifferenti rispetto alla quantità delle possibili parti coinvolte. In questo tipo di interi non sussistono vincoli intrinseci di varianza che pongono un limite quantitativo all'integrazione di nuovi soggetti. Un esempio sul piano sociale è evidentemente lo 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.

2.10 Ontologia dell'integrazione sociale

Chiudiamo questa prima parte focalizzando finalmente l'attenzione sul nostro tema principale. All'inizio 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 due "porzioni di realtà" che presentano condizioni di esistenza e di identità diverse. Mentre un aggregato è ontologicamente equivalente alla somma

delle sue parti, l'intero deve la sua esistenza a un processo di costituzione che avviene nel rispetto di una sua legalità intrinseca. L'intero come tale si costituisce in base a determinate tipologie di relazioni che dipendono dalla natura delle parti e dalle loro possibilità ontologiche di relazione. Mentre l'ontologia dell'aggregato (*mereologia*) può accontentarsi di catalogare gli enti individuali assommati, l'ontologia dell'intero in quanto tale (*olologia*) richiede di integrare la catalogazione delle parti costituenti con un'ontologia fondazionale che mostri il ruolo costituente dei loro rapporti di collegamento. La concatenazione dei rapporti di fondazione ontologica dell'intero si riflette nella tessitura dei suoi momenti di unità.

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 e il medesimo vincolo di dipendenza verticale che caratterizza la loro appartenenza all'intero.* Per estendere un aggregato sociale come il pubblico è sufficiente che un nuovo spettatore paghi il biglietto e si aggiunga ad esso. Per estendere un intero sociale come un *team* professionale è necessario che il nuovo membro accetti e sottoscriva lo stesso tipo di contratto che regola i rapporti tra i componenti del gruppo, in ordine all'organizzazione di un'*agency* collettiva capace di raggiungere scopi di carattere collettivo. *L'integrazione comincia pertanto con un atto che incastona la nuova parte nella trama dei vincoli orizzontali e verticali che costituiscono l'intero.* Quando ciò accade, il nuovo membro diventa un *nuovo contenuto* di un *nuovo momento di unità* che si connette alla trama dei momenti di unità che costituiscono l'intero. Ho definito questo nuovo momento di unità come *momento integrativo*.

Ci sono momenti integrativi attraverso i quali il nuovo membro diventa *parte costituente* di un soggetto collettivo (ad es. diventando il terzo complice di una banda criminale) e momenti integrativi in cui esso diventa *sotto-parte co-costituente* (ad es. diventano cittadino di un nuovo Stato). Ci sono invece momenti integrativi che restano marginali, perché il nuovo membro rimane una parte periferica, cioè una parte che resta ai margini, tanto in termini di appartenenza, quanto in termini di partecipazione. In sintesi: *integrarsi in un intero sociale significa divenire una sua parte costituente, o una sua sotto-parte co-costituente, in seno alla tessitura di vincoli di dipendenza o co-dipendenza che lo fondano e lo individualizzano.* Significa intessere con gli altri membri del gruppo una trama di relazioni sociali che atto dopo atto (accordo dopo accordo, promessa dopo promessa, etc.) fondano un'unione vincolante in cui il soggetto dell'integrazione non è più un'anonima entità esterna

(l'estraneo, lo straniero, l'altro), ma un *nuovo membro-persona* riconosciuto e attivamente coinvolto.²⁴¹ Bisogna a questo punto sottolineare un aspetto di primaria importanza per la corretta valutazione del valore e dell'importanza che i processi di integrazione sociale hanno tanto per gli individui accolti, quanto per i collettivi ospitanti. Se l'integrazione di un nuovo membro rappresenta un *nuovo momento di unità dell'intero*, allora essa può svolgere un ruolo molto importante nella fondazione ontologico-esistenziale e identitaria di quest'ultimo. L'integrazione non è cioè un processo ontologicamente significativo solo per la persona che la richiede, ma anche per il collettivo che la offre. In molti casi succede del resto 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 addirittura riconsiderata come un'occasione che il nuovo membro offre al gruppo per continuare ad esistere, o per rinnovare la propria identità emergente. Inoltre essa può rappresentare un'occasione per verificare se il collettivo conserva effettivamente la sua identità originaria, o se invece la sua progressiva strutturazione emergente delinea di fatto una nuova individualizzazione. *In base alle norme che il collettivo determina per regolare l'integrazione di nuovi membri noi possiamo comprendere in profondità le sue caratterizzazioni ontologiche* (ad. es. la sua chiusura, o apertura, la sua stabilità o instabilità, etc.) e *identitarie* (ad es. i valori che lo orientano, gli scopi che lo motivano, etc.). Possiamo verificare se tali caratterizzazioni siano compatibili con l'identità che il collettivo si attribuisce, o se invece esse testimoniano un cambiamento ontologico-identitario.²⁴² Per questo

²⁴¹ Sulla condivisione delle qualità di valore personali e del sacro, che creano unità sociale tra gli individui, vincolandoli gli uni agli altri, Cfr. Scheler, M. (1916).

²⁴² 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 dal loro potere economico? I ricchi possono accedere molto più liberamente e facilmente ad 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 debole beneficia di minori garanzie rispetto a coloro che possiedono un potere economico sufficiente per garantirsi autonomamente una serie di privilegi. Le frontiere geo-politiche 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 è ad esempio molto 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 spesso procedimenti di espulsione dal territorio, indipendentemente dalle relazioni sociali che la persona ha intessuto nel corso degli anni. Il modo più sicuro per proteggersi da questo pericolo è ancora oggi quello di legarsi in matrimonio ad un cittadino. Attraverso il legame istituzionale con il cittadino, lo straniero si lega alle garanzie sociali di cui gode il partner. Non di rado accade che persone richiedenti asilo vengano improvvisamente "invitate" al rimpatrio, senza che in queste decisioni si tenga in minimo conto del loro percorso di integrazione e dell'impegno che esse hanno profuso nel tentativo di formarsi e inserirsi nel tessuto sociale. Chi riceve l'espulsione viene caricato su un aereo e rispedito come merce indesiderata al suo Paese. Se invece questo rimpatrio coatto non è possibile per mancanza di accordi politici con lo Stato di provenienza (si veda il caso dell'Eritrea), allora la persona espulsa viene incentivata economicamente a lasciare il territorio elvetico. Chi non accetta tale incentivo subisce un confinamento a tempo indeterminato in un centro di raccolta. Talvolta, per alcuni vi è l'incarcerazione, con una pena prolungabile fino a diciotto mesi. Una volta confinato in un centro di raccolta, l'espulso entra in un limbo sociale che può durare anni. Egli riceve una quota minima per sopravvivere, al momento dieci franchi al giorno, e non può cercare lavoro, avere un conto in banca, cercarsi un'abitazione e nemmeno fare del volontariato. I richiedenti asilo sono in molti casi costretti ad abbandonare il centro di accoglienza al mattino e a rientrare alla sera, dovendo vagare tutto il giorno in un tessuto urbano circoscritto (in genere non possono uscire dal Comune in cui si trova il centro), in cui non hanno alcuna possibilità di integrazione. Non di rado ci sono casi di individui che invece vengono ammessi a vivere sul territorio elvetico con un permesso di soggiorno provvisorio che può durare molti anni, senza avere tuttavia diritto al ricongiungimento familiare. Queste persone sono di fatto costrette ad abitare per anni lontane dal loro nucleo familiare non potendo fare ritorno a casa,

motivo ritengo che la qualità dell'integrazione sociale di cui i membri godono all'interno del proprio collettivo sia una testimonianza della qualità ontologica di quest'ultimo. *Parlo di qualità riferendomi al grado di appartenenza e di partecipazione che l'intero offre alle sue parti relativamente non-indipendenti coerentemente con il tipo di rapporto fondazionale che lo rende possibile e lo identifica.*

2.10.1 Tipi di legalità che governano l'integrazione sociale

Come ho cercato di mostrare al *pgf.* 2.5.2 nella tessitura normativa di un intero possiamo trovare due tipologie essenziali di legalità: (i) la legalità *bottom-up* delle *regole costituenti* che emergono in seno ai rapporti di fondazione ontologica e (ii) la legalità *top-down* delle *regole costitutive* attraverso le quali la struttura emergente ridefinisce le condizioni di appartenenza e di partecipazione delle sue stesse parti costituenti.

(i) Il primo tipo di legalità è intrinsecamente connesso al modo di essere delle parti e delle loro possibili interazioni fondazionali. Un autentico rapporto di collegamento può avvenire cioè solo tra entità indipendenti che hanno la capacità di interagire tra loro in modo vincolante. Questa capacità non appartiene solo agli esseri umani. Ci sono infatti molte specie animali che sono in grado di costituire dei soggetti collettivi. Il branco dei lupi è una struttura organizzata che testimonia una forma di *agency* collettiva con una propria gerarchia e una propria distribuzione di ruoli. 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 individuale.²⁴³ Tuttavia 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 ad un branco sono diverse e questa differenza dipende precisamente dalla differenza ontologica tra le due specie di esseri viventi. Una volta che il rapporto di collegamento vincola due o più membri in una trama di rapporti di co-dipendenza, prende allora progressivamente forma una strutturazione normativa della vita e delle azioni congiunte. *L'interazione prolungata e congiuntamente volta al conseguimento di scopi comuni richiede infatti un'organizzazione più o meno complessa che è*

perché perseguitate, o proprio perché è questa lontananza ad offrire loro un'occasione per mantenere economicamente la propria famiglia. In molti casi viene perfino negata agli stranieri residenti la possibilità di ospitare familiari stretti (ad es. figli) per brevi periodi di vacanze, con la generica motivazione che non sussistono sufficienti garanzie che la persona ospitante si impegni per il loro rimpatrio. Da questa serie di casi emerge chiaramente una politica orientata a disincentivare al massimo l'immigrazione, fino a lambire in molti casi una vera e propria violazione dei diritti della persona. 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 oggi prevalentemente economico. Dietro il consenso o il respingimento istituzionale si nasconde spesso una domanda inconfessabile: quanto ci costa la tua integrazione? Questa domanda è 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 assiologici e che si offre come una cartina tornasole per verificare la loro autentica identità. Su questo tema, Cfr. di Feo, M. (2020) e il paragrafo conclusivo di questo lavoro.

²⁴³ Il successo nella caccia ad esempio aumenta in modo esponenziale quando il lupo caccia in branco.

precisamente ciò che differenzia in modo essenziale un rapporto sociale fondazionale da un'interazione occasionale e puntuale. In maniera più o meno consapevole certi rapporti di collegamento richiedono una strutturazione normativa che ha precisamente il compito di dare un ordinamento funzionale e collettivo alle interazioni tra le parti. Nel processo di costituzione normativa *bottom-up* le persone si legano tra di loro, prima di ritrovarsi legate tra loro da norme sovra-imposte. Questa dinamica caratterizza prevalentemente i soggetti collettivi emergenti in senso debole, in cui l'intero dipende dalla relazione di base tra le parti. Troviamo molti esempi nella sfera comunitaria delle interazioni umane, dove le persone prima di essere vincolate tra loro da regole collettive sono già 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 e vincolata da norme collettive, ma deve piuttosto intessere un legame interpersonale, o assiologico, con uno o più membri del collettivo. *Senza integrarsi nel dinamismo dei rapporti di collegamento fondazionali, non si compie nella tessitura dell'intero quel momento di unità integrativo attraverso il quale il nuovo membro prende posizione in seno al collettivo come sua parte costituente.* In altre parole, 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 alla progressiva introiezione della vita della collettività attraverso la condivisione e la compartecipazione quotidiana delle sue regole.

Attraverso la partecipazione alle sue ritualità, alle sue consuetudini, etc., il nuovo membro fa progressivamente propria anche la sua normatività.

Facendo proprie le regole costituenti che strutturano la trama dei momenti di unità dell'intero, il soggetto è integrato poiché diventa parte attiva in seno ai suoi rapporti di fondazione esistenziale e identitaria. Definisco questa prima dimensione essenziale dell'integrazione come *integrazione dal basso.*

(ii) Il secondo tipo di legalità appartiene invece al potere emergente dell'intero, nella misura in cui quest'ultimo è 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 "regole comportamentali", ma in cui non è possibile rintracciare l'esistenza di leggi emergenti

in grado di rinegoziare la relazione tra le parti, in base ad un nuovo *corpus* normativo di alto livello. Un branco ha le proprie regole costituenti, ma non ha alcuna regola costitutiva (ad es. una legge che ridefinisce le condizioni di appartenenza e di partecipazione dei lupi). In molti casi l'integrazione di un nuovo membro all'interno di un soggetto collettivo umano richiede invece prima di tutto il rispetto di questa normatività emergente. Il caso più evidente è quello delle 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 nemmeno rapporti diretti con altri membri di questo, anche se si tratta di rapporti di collegamento capaci di istituire veri e propri vincoli interpersonali di co-appartenenza. Senza l'assenso dell'intero, la vita del soggetto rimane inchiodata a una condizione di illegalità che lo costringe a vivere, lavorare, amare, etc., in una condizione permanente di clandestinità. Definisco questa seconda dimensione essenziale dell'integrazione sociale *integrazione dall'alto*. *L'integrazione sociale è compiuta solo attraverso una convergenza tra l'integrazione dal basso nei rapporti di fondazione ontologica e l'integrazione dall'alto nella struttura emergente*. 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 nuovi membri (e ai membri tutti, in genere) di strutturare in seno ai loro gruppi di appartenenza una vita sociale compatibile e coerente con le condizioni di esistenza e di identità dell'intero collettivo. Un'integrazione ottimale è pertanto quella in cui il nuovo soggetto non solo viene ammesso nella collettività in base alla sua normatività emergente, ma prende parte in modo significativo anche ai suoi rapporti di collegamento costituenti, contribuendo così alla definizione di quella normatività *bottom-up* da cui dipende il dinamismo costituente del collettivo stesso. Accolto dalla normatività costitutiva del nuovo contesto sociale e rispettoso di questa, il soggetto ben integrato è colui che diventa parte attiva nelle dinamiche fondazionali della sua stessa collettività.

Ricapitolando, *nell'incontro e nell'intreccio tra vincoli sociali di base e vincoli sociali emergenti, l'integrazione di un nuovo membro (tanto individuale, quanto collettivo) in un nuovo contesto sociale appare come un processo profondamente dipendente da due dimensioni normative fondamentali: quella eidetico-ontologica propria delle caratterizzazioni essenziali del gruppo e dei suoi rapporti di collegamento fondazionali, e quella giuridica, in cui trovano espressione le esigenze emergenti di una struttura sociale articolata e complessa.*

2.10.2 *Stratificazione dei processi di integrazione*

Come anticipato nella sezione dedicata all'ontologia fondazionale, l'integrazione di una parte *c* in un collettivo *x*, può avvenire o attraverso un rapporto di collegamento tra *c* ed una delle parti di *x*, o direttamente con il collettivo nella sua interezza.

In entrambi i casi l'integrazione non è completa. Non basta infatti avere un legame con una parte dell'intero per svolgere un ruolo nei suoi rapporti di fondazione esistenziale e identitaria. Non basta nemmeno che *c* sia annesso all'intero, senza che tale inclusione promuova la costituzione di legami di dipendenza, o co-dipendenza, con le sue altre parti costituenti. *Nel primo caso la nuova parte (il nuovo membro) rimane ai margini dell'intero, nel secondo caso essa appare come un corpo estraneo che viene innestato in un organismo senza poter svolgere in esso alcuna funzione in relazione alle altre parti che lo costituiscono.* Tradotto in termini di appartenenza e di partecipazione sociale, da un lato troviamo i fenomeni dell'esclusione e dell'emarginazione, dall'altro i fenomeni della solitudine sociale e della clandestinità.²⁴⁴ Sebbene non vi sia un nesso necessario tra queste dimensioni della vulnerabilità sociale, vi è senza dubbio tra di esse una relazione stretta.

Spesso esse vanno di pari passo. La clandestinità non favorisce la tessitura di legami sociali e interpersonali capaci di configurarsi come veri e propri momenti di unità integrativi nella tessitura dei rapporti di collegamento fondazionali del collettivo. Allo stesso modo l'incapacità o l'impossibilità di tessere rapporti di collegamento sociali con le parti costituenti dell'intero lascia il soggetto in una condizione di isolamento sociale, che può configurarsi come una vera e propria forma di quarantena sociale permanente. Di conseguenza, tanto il clandestino, quanto l'emarginato, restano esclusi dalle relazioni e/o interazioni sociali che svolgono un ruolo riconosciuto in ordine all'esistenza e all'identità del collettivo.²⁴⁵ Tornando ai processi di *integrazione parziale e integrale*, propongo come esempi i seguenti casi: (i) un soggetto che prova a integrarsi in un *clan* attraverso il rapporto sentimentale con uno dei suoi membri; (ii) uno straniero che prova a integrarsi in un nuovo contesto socio-culturale.

(i) Come ho cercato di evidenziare a più riprese, non basta intessere rapporti di dipendenza, o co-dipendenza, con gli altri membri, per essere pienamente integrati, ma è necessario agire realmente nella trama dei momenti di unità dell'intero. Senza l'istituzione di un legame di dipendenza diretto con l'intero, con i doveri che esso esige e con le possibilità che esso offre, la relazione di parte non può diventare un

²⁴⁴ Proprio perché solo i collettivi umani sviluppano una normatività emergente di alto livello, solo in essi possono verificarsi fenomeni di clandestinità. Nel mondo animale possiamo trovare l'isolamento o addirittura l'emarginazione di un membro del branco, ma non esiste nulla che possa assomigliare lontanamente ad una partecipazione clandestina alla vita del gruppo.

²⁴⁵ Al tema dell'integrazione sociale inadempita, o fallimentare, dedicheremo una più ampia trattazione nella terza ed ultima parte di questo lavoro.

vero e proprio *rapporto di collegamento integrato*. Richiamando l'esempio indicato, un soggetto che si limita ad intessere un rapporto di collegamento (ad es. sentimentale) con un membro di un *clan*, senza partecipare tuttavia ai momenti significativi della vita del gruppo, non svolgerà mai un ruolo 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: (i) istituire legami anche con gli altri membri del *clan*, attraverso la condivisione di momenti di vita in cui è possibile costruire rapporti di stima, di fiducia, etc. (per i quali come più volte detto giocano un ruolo essenziale gli atti sociali performativi dotati di poteri deontici); (ii) partecipare ad azioni condivise e congiunte orientate al raggiungimento di scopi di ordine collettivo; (iii) rispettare le regole del *clan*, fare proprie le sue ritualità, adeguarsi (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 sociali costituenti e gli interi sociali di seconda specie, sia il rapporto di dipendenza che ogni *status* di appartenenza istituisce tra le parti costituenti e l'intero.

(ii) Allo stesso tempo, *non si può avere un autentico rapporto di collegamento con l'intero se non declinandolo in una rete di rapporti di dipendenza, o co-dipendenza, con le sue parti costituenti*. Sono quest'ultimi a testimoniare l'effettivo grado di dipendenza della parte rispetto all'intero. In questo senso *i vincoli orizzontali tra le parti sono spesso l'espressione del vincolo verticale con l'intero e viceversa*. Solo in presenza di entrambi il soggetto è un vero membro integrato del gruppo. Richiamando l'esempio indicato, un soggetto straniero che viene legalmente ammesso in un nuovo paese rimane un corpo estraneo se non riesce ad intessere relazioni sociali e interpersonali con almeno alcuni membri di questo. Sono molto più diffuse di quanto si pensi situazioni di stranieri che vengono ammessi a vivere legalmente nelle democrazie occidentali e che tuttavia rimangono ai margini della società, chiusi in gruppi ristretti di minoranza, senza avere opportunità e sviluppare competenze per 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.*

2.11 Conclusioni

L'integrazione sociale ci chiede di focalizzare l'attenzione su una tipologia specifica di intero sociale di seconda specie emergente: *la collettività*. Questa si declina in diverse tipologie di soggetti collettivi, ciascuno dei quali è caratterizzato da un proprio processo di costituzione fondazionale. Come ampiamente argomentato, i soggetti collettivi sono infatti *interi sociali di seconda specie* che emergono grazie ai rapporti di *fondazione ontologica di secondo grado* tra le loro *parti relativamente non-indipendenti*. Essi sono infatti costituiti da parti indipendenti, le persone, che "rinunciano" parzialmente alla loro indipendenza per intessere con altri esseri umani vincoli di natura interpersonale, sociale e/o istituzionale. L'analisi proposta ha ricavato gran parte di questi concetti da una parziale rivisitazione della teoria dell'intero e delle parti elaborata da Husserl nella *III Ricerca Logica* (1900-1901b). Va soprattutto evidenziata la differenza essenziale tra l'intero oggettivo (o percettivo) a cui Husserl pensa prevalentemente, quando propone esempi di *interi di seconda specie*, e gli *interi sociali* che la mia rielaborazione prova a spiegare in seno a un'*ontologia fondazionale* in cui occupa un posto centrale la nozione di *costituzione*. Negli interi di matrice e di natura sociale le connessioni tra le *parti relativamente non-indipendenti* non sono più essenzialmente di tipo fisico-spaziale, almeno non in prima istanza. I momenti della loro unificazione sono invece determinati da *atti sociali dichiarativi* e *performativi* in grado di instaurare vincoli di dipendenza, o co-dipendenza, indipendentemente dalla contiguità spazio-temporale delle parti. Questa distinzione ci autorizza, a mio parere, ad estendere il dominio degli *interi di seconda specie*, suddividendoli in "*strutture fisiche a connessione*" e "*strutture sociali a connessione*", tenendo ben presente che il termine "connessione" in questo sintagma non ha nulla a che fare con il termine aggregazione.²⁴⁶ L'aggregazione, come abbiamo visto, è un fenomeno diverso che corrisponde alla giustapposizione sommativa di parti svincolate. *La connessione esprime invece l'unificazione vincolante di parti che*

²⁴⁶ Cfr. Conni, C. (2005), p. 76: "struttura a connessione".

non essendo più indipendenti le une rispetto alle altre danno vita insieme a una pluralità di diversi processi di costituzione ontologica. I soggetti collettivi sono in definitiva strutture sociali emergenti a connessione. L'integrazione in essi richiede la combinazione di rapporti di collegamento orizzontali con le loro parti costituenti e rapporti di dipendenza verticale con la loro struttura emergente. L'integrazione di un nuovo membro avviene quando i rapporti di collegamento che egli instaura con le parti costituenti del gruppo assumono una rilevanza significativa in ordine alla sua fondazione esistenziale e identitaria. Non di meno, l'integrazione sociale si compie nella misura in cui il soggetto collettivo conferisce alla nuova parte un autentico *status* di appartenenza, a cui corrisponde un preciso ordine di doveri e di diritti. Solo in questo modo il processo di integrazione si configura come un vero e proprio *momento di unità integrativo* all'interno del quale il candidato membro diventa a tutti gli effetti *parte costituente* dell'intero sociale che lo accoglie. Se si realizza tale circostanza egli diventa il "contenuto" di uno o più momenti di unità che occupano un ruolo centrale (e non più periferico) nella mappatura strutturale, funzionale e individualizzante dell'intero. L'ontologia fondazionale dei soggetti collettivi e dei loro rapporti di collegamento fa emergere pertanto anche una precisa *ontologia dell'integrazione*. Poiché quest'ultima non è una mera concatenazione di norme convenzionali, culturalmente variabili, ma è un processo che rimanda a una serie di nessi essenziali tra le parti e tra gli interi e le parti, allora tutte le prassi che provano a realizzare una buona integrazione e tutte le politiche che provano a governarla devono tenere conto di ciò che deve essere fatto in relazione alla sua legalità ontologico-assiologica.

Seconda parte

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 loro percorso di fioritura personale.

CAP.3: Ontologia, fenomenologia e metafisica dei vincoli sociali

3.1 Premessa

Nella prima parte di questo lavoro ho cercato di analizzare il livello ontologico dell'integrazione e ho argomentato che quest'ultima si realizza davvero come tale solo nel momento in cui qualcosa o qualcuno diventa parte di un intero. Divenir parte di un intero significa, come abbiamo visto, ricevere per così dire l'offerta di una serie di vincoli grazie ai quali 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 all'intero stesso. Ho inoltre cercato di spingere lo sguardo al di là delle convenzioni socio-culturali e delle differenti prospettive psicologico-soggettivistiche, per cogliere che cosa renda essenzialmente possibile tale processo, compiendolo a tutti gli effetti. Ho cercato di mostrare come da un punto di vista eidetico-ontologico il divenir parte di un intero corrisponda all'acquisizione di un duplice vincolo di dipendenza (o co-dipendenza): *quello orizzontale con le altre parti costituenti e quello verticale con l'intero nella sua totalità*. Declinato in ambito sociale, 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 è 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 ad 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, lo scopo principale di questa ricerca non è sondare le dimensioni psicologiche e coscienziali dell'individuo (prima persona), ma definire le condizioni ontologiche di

un'appartenenza compiuta e di una partecipazione significativa (terza persona).²⁴⁷ Senza il divenir 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 meglio che in altri contesti socialmente più instabili, discriminatori, oppressivi, etc. (come avviene sovente per le persone che fuggono dal proprio Paese e chiedono asilo politico in Stati che offrono maggiori garanzie per il rispetto della dignità umana e della libertà individuale). 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*. Quest'ultima mostra la *ragion d'essere* per cui un percorso di *integrazione* è *autenticamente* tale *solo se* la persona diventa a tutti gli effetti un *membro*, cioè una parte che può e che *deve* svolgere una propria funzione collettivamente riconosciuta e socialmente significativa. Ho sottolineato a tale proposito che un soggetto non integrato non è necessariamente e solo lo straniero, il richiedente asilo, il delinquente, il senza tetto, etc. Questi può essere più comunemente anche un nativo, economicamente auto-sufficiente, in grado di compiere in seno ad una 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 allo sviluppo della vita dell'intero. Esempi emblematici sono il cittadino che rinuncia al suo diritto

²⁴⁷ 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 intenzionale di atti intersoggettivamente concordanti e unificanti, essa resta sempre una presa di posizione individuale in prima persona. Come anticipato nell'introduzione, dove funge un'intenzionalità collettiva, fungono sempre anche un'intenzionalità individuale e un'intenzionalità intersoggettiva.

fondamentale di partecipare alla vita politica dello Stato, boicottando le votazioni;²⁴⁸ la persona che evade sistematicamente le tasse, beneficiando in modo parassitario dei servizi sociali offerti e sostenuti dalla collettività; o l'imprenditore che persegue i propri interessi economici disinteressandosi del bene comune (ad es. contaminando il patrimonio ambientale).²⁴⁹

La mancata integrazione non è in altre parole sempre e solo una condizione subita, ma spesso è una condizione voluta, o comunque la conseguenza di precise scelte personali. In tali scelte il valore del collettivo e il senso del bene comune passano in secondo piano, o addirittura svaniscono, affossati dal predominio egemonico di scopi individuali e beni privati. *È proprio l'incompletezza 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. Il senso di responsabilità sociale che anima le azioni e i progetti di una persona è al contrario la prova più palpabile del suo livello di integrazione, della sua volontà di dare come membro il proprio contributo alla salvaguardia e allo sviluppo della collettività. Esso 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 è 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 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.*

²⁴⁸ 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 una pluralità di diverse modalità di adeguamento ed esecuzione. Tuttavia, nel campo di applicazione del dovere (in particolare del dovere negativo, il divieto) lo spazio di negoziazione personale rimane più costretto e vincolante. Ciò che non si deve fare, rappresenta un imperativo innegoziabile davanti al quale si apre un bivio che non offre altre opportunità: o l'obbedienza, o la trasgressione.

²⁴⁹ 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 le leggi vigenti. La violazione della legge è 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, indipendentemente dalle regole e dai 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 svuotato della sua funzione di membro. La rivoluzione nasce quando un'ampia fascia della popolazione non è più integrata, vive ai margini del collettivo, ne subisce le regole e non ha più voce per dare un proprio contributo al cambiamento.

Poiché l'analisi ontologica dei rapporti tra le parti e tra l'intero e le parti mostra, a mio parere, il ruolo essenziale dei vincoli, non solo per il buon compimento dell'integrazione, ma più in generale anche per la costituzione di un mondo sociale ben strutturato, rettamente ordinato e costruttivamente dinamico, ritengo ora necessario focalizzare l'attenzione su questo fenomeno.

3.2 Il senso comune

Prima di impegnarsi ontologicamente e metafisicamente credo sia doveroso rivolgersi al *sensu comune*, per rintracciare come i vincoli sociali vengano recepiti, intesi e vissuti in seno alle esperienze ordinarie e straordinarie dell'essere umano.²⁵⁰

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 condizionamenti 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" ad orientare le nostre azioni in un certo modo funzionano alle nostre spalle, 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 sostrato dell'abitudine, essi vengono a galla soprattutto quando qualcosa si inceppa e si creano circostanze problematiche. Questo crea una situazione tipica: non si parla della moltitudine di vincoli che ci orientano nella vita, ma si evidenziano quelli che ci creano problemi. Così, mentre il senso comune rimane generalmente miope nei confronti del valore di cui i vincoli sono portatori, 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 (se non a rischio) nella sfera degli impegni sociali, civili e istituzionali, piuttosto che in quella dei legami interpersonali.²⁵¹ 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 che nascono da situazioni in cui le persone agiscono liberamente. Sullo sfondo appare la dicotomia

²⁵⁰ Sulla relazione intrinseca e al tempo stesso dialettica tra senso comune (*doxa*) e indagine rigorosa della realtà (*episteme*), Cfr. Husserl, E. (1923-1924a); De Monticelli, R. (2008) pp. 31-37, e (2018) pp. 167-172.

²⁵¹ Questa tendenza sembra piuttosto radicata nella nostra cultura, nonostante la cronaca nera racconti quotidianamente che molte conseguenze drammatiche di rapporti devianti avvengono proprio in seno a contesti comunitari come coppie e famiglie.

tra sfera privata, intesa come lo spazio sacro della libertà individuale, e sfera pubblica, intesa come lo spazio di un inevitabile compromesso. Assiologicamente parlando, la bilancia sembra pendere decisamente dalla parte della prima, in una visione generale in cui ciò che ha valore è l'individualità e in cui, di conseguenza, la dimensione dei vincoli sociali, civili, politici, etc., ha valore solo se è capace di garantire e servire la sfera privata, chiedendole il minor sacrificio possibile.²⁵² 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 colto come "qualcosa" che chiama sempre in causa un rapporto tra parti, che siano persone, cose e persone (il prigioniero-la catena, il cittadino-la legge, etc.), o entità sociali (due Stati).

b) Si tratta sempre e comunque di un rapporto che impone una limitazione a queste parti (o almeno ad una di queste), la quale può essere di tipo fisico, sentimentale, giuridico, etc. Essere vincolati significa prevalentemente essere limitati nella propria libertà di azione, o di movimento. Quando si pensa al vincolo riferito alle persone, immediatamente sembra esserci un rischio per il valore inviolabile dell'autonomia individuale.²⁵³

c) Il senso di limitazione sembra prevalere su quello di unione. Nella prima accentuazione le parti coinvolte rimangono contrapposte, mentre nella seconda esse vengono intese come beneficiarie di un rapporto che, unificandole, le rende capaci di creare qualcosa di nuovo: un'unità complessa (intero). Di conseguenza il senso di vincolo, come condizione per poter creare *insieme* qualcosa di più grande, rimane spesso adombrato.

d) La sfumatura più positiva la troviamo in genere nell'ambito dei rapporti affettivi e sentimentali, dove il vincolo viene inteso appunto come legame che unisce le parti. Questo ci dimostra che solo dove prevale il senso di unione e non quello di limitazione, o costrizione, il concetto di vincolo può essere recepito in modo positivo

²⁵² Anche le recenti criticità mondiali, come quella ambientale, o quella sanitaria legata alla pandemia da COVID19, hanno cominciato a smuovere le coscienze, almeno in una certa porzione della popolazione mondiale, quando si è cominciato a capire, sperimentandolo, che un problema di carattere collettivo ha inevitabilmente ricadute sulla dimensione privata dei singoli individui. L'opinione pubblica (che in un certo senso è 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.

²⁵³ Nelle varie forme di complottismo le regole straordinarie imposte da situazioni di crisi vengono addirittura interpretate come una strategia oppressiva, che viene attuata dai più svariati generi di soggetti politici ed economici, come risultato di progetti globali volti a limitare l'indipendenza individuale. 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 i vincoli sociali sono un bene, non nella misura in cui portano vantaggi, ma nella misura in cui consentono occasioni di appartenenza reciproca, a livello interpersonale, e di appartenenza ad un collettivo, a livello sociale. Essi possono allora essere portatori di valori come la solidarietà, l'accoglienza, la cura, l'uguaglianza, etc.

e di conseguenza anche le prassi sociali (leggi, regole, accordi, etc.) che lo rendono efficace.

Poiché la mia analisi fenomenologica dei processi di integrazione sociale si basa invece sul riconoscimento e sull'apprezzamento del ruolo fondamentale che i vincoli sociali svolgono nella tessitura dei nostri contesti di appartenenza, parte del mio compito è anche quello di superare questi limiti del senso comune che associa prevalentemente il vincolo alla limitazione e non all'unione. La via è mostrare come in molte circostanze l'opportunità di stringere legami (sentimentali, sociali, istituzionali) 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.

3.2.1 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'essere. Quest'ultimo dipende da 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 di essere viene intesa come strettamente connessa a una conseguente libertà del fare: per poter diventare ciò che vogliamo essere nelle diverse circostanze della vita, 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 che la pacifica e ordinata convivenza sociale non consente 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 ogni caso vengono sempre meno tollerati parametri sovra-individuali a cui doversi adeguare.

I modelli prescrittivi portano il marchio delle costrizioni obsolete.²⁵⁴ 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 percezione è ancora più acuta in ambito morale, dove la proposta di principi sovra-individuali viene sempre più respinta come un'anacronistica recrudescenza di epoche oscurantiste.²⁵⁵ Le ragioni in base alle quali si è configurato questo nuovo orizzonte di senso sono molteplici e affondano le radici nelle vicende storiche, culturali e intellettuali della modernità.²⁵⁶ Senza poter ricostruire un'eshaustiva storia delle idee, mi limito a osservare come il nostro tempo attuale si caratterizzi fortemente come l'epoca di un progresso continuo e irreversibile. Tale progresso appare così accelerato da configurare il presente come un tempo indefinibile di passaggio, che *non ha più tempo* di consolidarsi nella sua presenza, perché consegnato a una 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 essere in sintesi la seguente: non ci sono verità stabili, ultime e universali, poiché tutto muta a una velocità tale per cui ciò che potrebbe sembrare vero oggi, certamente non sarà vero domani. Il progresso della scienza e della tecnica non supporta solo questa visione del mondo, ma ha anche fecondato un'idea distorta di emancipazione, che non viene più intesa come maturazione consapevole del proprio ordine di valori, interessi, ragioni, etc., ma come capacità di *rompere i vincoli* della propria tradizione culturale (famigliari, morali, sociali, religiosi, etc.), in nome della propria indipendenza individuale. Anche in ambito filosofico avviene qualcosa di simile. La tradizione metafisica soffre di questo clima culturale e i suoi principi vengono spesso respinti come l'emblema di un universalismo violento che sacrifica il valore della libertà individuale sull'altare di un monismo culturalmente oppressivo.²⁵⁷

²⁵⁴ Paradossalmente però hanno 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.

²⁵⁵ Afferma Hartmann, N. (1926): "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 particolare per negarlo" (p.214). Si sperimenta cioè un rapporto di tensione, fino a che una forza reale (il soggetto) non ne venga coinvolta e si impegni a tradurre la tendenza ideale in un tendere reale.

²⁵⁶ Dal punto di vista filosofico, Cfr. Nietzsche, F. (1878, 1885, 1886, 1887); Derrida, J. (1962, 1964, 1967). Per un'analisi di tipo sociologico, Bauman, Z. (2011a, 2011b, 2014). Dal punto di vista sociale, si consideri il processo di secolarizzazione che ha interessato in modo crescente gli ultimi secoli della storia occidentale, Cfr. Gadda, I. & Tortarolo, E. (2017); Santambrogio, A. (2019).

²⁵⁷ Un'espressione di questa visione la troviamo nel pensiero di Derrida, J. (1962, 1964, 1967), 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 pone la ragione umana in una condizione permanente di aporia che rende impossibile attingere a qualsiasi criterio di carattere veritativo. La filosofia della

Ciò a cui stiamo assistendo da alcuni decenni è insomma lo sviluppo di un crescente soggettivismo privo di riferimenti stabili perché associato ad un relativismo sempre più atomizzato, ma paradossalmente fondamentalista. In nome della salvaguardia di ogni possibile punto di vista non c'è più spazio per chi sostiene dal suo punto di vista le ragioni di una verità che chiede di essere riconosciuta come tale "per" tutti.²⁵⁸ In questa evaporazione dei punti di riferimento sovra-individuali anche i vincoli sociali non trovano più appiglio in *punti di ancoraggio* assiologici capaci di raccogliere intorno a sé un vasto assenso collettivo. Quest'ultimo, al contrario, appare fluido, irrequieto, 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 e innegoziabili, proprio perché esse preferiscono concentrarsi su ciò che contingentemente anima le genti, le preoccupa, le minaccia. Non importa in base a quali principi vengano formulate le varie proposte elettorali, ma a quali problemi contingenti esse promettono di rispondere. Coloro che sono chiamati a promulgare nuove leggi si muovono fin da principio nella mera ottica del fare e coloro che seguono la strategia degli slogan populistici *promettono* fin da principio di operare precisamente in questa linea, senza mettere in campo vincoli di altro genere, come il *dover essere della democrazia*, o il *dover essere di norme ancorate all'inviolabile dignità della persona umana*. Quest'ultimi esempi di dovere sono invece l'espressione di una dimensione diversa e in un certo senso antecedente rispetto a quella dell'agire. Si tratta della *dimensione ontologica e assiologica propria dell'essere in quanto tale*. Un tempo tale dimensione governava l'agire, oggi questa gerarchia pare in molti casi ribaltata: in base a ciò che si deve fare in risposta a situazioni contingenti si determina di conseguenza che cosa deve o non deve essere, sia sul piano individuale, che sul piano sociale. *Quando il dover essere diventa l'appendice di un dover fare il cui dovere è una risposta senza fondamento ad una criticità passeggera, allora i vincoli non esprimono più un'identità assiologicamente radicata, ma una pseudo-identità fluida, manipolabile,*

decostruzione rappresenta la riproposizione in chiave moderna di ciò che Husserl, E. (1923-1924a) definisce come "scetticismo radicale".

²⁵⁸ 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, E. (1923-1924b, lez. 28 e lez. 31), la 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 ad un processo crescente di evidenze relative. Da qui deriva una coscienza del costante e libero avvicinamento allo scopo, che in questo processo è coscientemente co-incluso, diventando evidente come tale, come idea, pur restando evidentemente non raggiunto, malgrado appunto l'evidenza dell'avvicinamento.

potenzialmente auto-contraddittoria. Nel contesto attuale, in sintesi, la trama dei vincoli che tiene insieme strutture sociali emergenti come famiglie, schieramenti politici, *team* professionali e perfino Stati democratici, è sempre più soggetta a negoziazioni, o, se vogliamo, a vere e proprie ristrutturazioni, in cui prevalgono le ragioni di un fare che ha sempre meno riferimenti stabili e che si configura sempre di più come un adeguamento mimetico alle circostanze contingenti. 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 politiche.²⁵⁹

In relazione a questa evanescenza di punti di riferimento assiologici 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 allora una funzione essenzialmente etica: il loro compito è investigare la dimensione dell'essere perché possano emergere criteri universali di ragionevolezza*.²⁶⁰ Questo è il contributo che la ricerca filosofica può dare alla maturazione del senso comune da cui siamo partiti. Ontologia e metafisica non possono, anzi *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 tale.²⁶¹

Nel senso comune occorrerebbe riscoprire allora il valore fondamentale di questa dimensione e con esso il valore intrinseco di un vincolo ontologicamente fondato, che consenta una reale appartenenza e partecipazione sociale, nel rispetto della libertà personale. Si dovrebbe cioè comprendere che *quando i vincoli sono l'espressione di una condizione ontologica conforme all'essere personale di ogni singolo membro della collettività, allora essi non rappresentano una limitazione della libertà umana, ma l'occasione di agire in modo efficace in una realtà sociale che ha le proprie condizioni di esistenza*. Tradotto in termini ontologici, *la non-indipendenza relativa di una persona appartenente a un intero sociale di seconda specie non rappresenta una*

²⁵⁹ *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 prevale la responsabilità del fare sulla responsabilità dell'essere; come avviene ormai sempre più spesso quando 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.*

²⁶⁰ *Sulla funzione etica della filosofia, Cfr. Husserl, E. (1923-1924c/1999, 1936), De Monticelli, R. (2018).*

²⁶¹ *Cfr. De Vecchi, F. (2017, 2018, 2019, 2020a, 2020b).*

violazione della sua indipendenza trascendentale, ma l'occasione per esprimere quest'ultima in una trama di vincoli di co-appartenenza e compartecipazione.

3.3 Ontologia dei vincoli intenzionali

3.3.1 Vincoli fisici vs vincoli intenzionali

Prendendo come riferimento il mio modello ontologico, distingo anzitutto due tipologie fondamentali di vincolo: (i) i *vincoli fisici*, appartenenti alla regione ontologica delle *fattualità fisiche*, e (ii) i *vincoli intenzionali*, appartenenti alla regione ontologica delle *fattualità intenzionali*.

(i) La prima tipologia di vincolo riguarda tutte le forme di legame che contribuiscono alla strutturazione fisica del mondo. I vincoli fisici possono essere sia naturali, cioè indipendenti dall'azione umana, sia artificiali, cioè dipendenti dalla trasformazione tecnologica degli ambienti di vita e delle forme di *agency* umana.²⁶² 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 forza, etc., di tutti gli enti che ci circondano. Ciascuno di noi è, in quanto essere vivente incarnato in un determinato ambiente, soggetto a questi vincoli, informato da essi, condizionato dalle loro caratteristiche, etc. Ciascuno di noi vive pertanto in continua tensione con queste "forze", cercando di ritagliarsi il proprio mondo nello spazio "limitato" che esse concedono. 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, allora 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 ha offerto all'essere umano la crescente possibilità di allentare questa presa, in certi casi perfino di governarla e di utilizzarla a proprio beneficio. Al tempo stesso la creazione di nuove macchine, di nuovi mezzi di comunicazione, di complessi sistemi burocratici per la gestione amministrativa di soggetti economici, istituzionali, etc., ha dato vita a una straordinaria varietà di nuovi *vincoli artificiali*, con cui l'essere umano *deve* avere a che fare.²⁶³ Se pensiamo a un vincolo naturale di tipo fisico, come quello causato dalla forza di gravità che "inchioda" la maggior parte degli enti

²⁶² 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.

²⁶³ Mentre gli uomini primitivi erano principalmente nomadi e il nomadismo era subordinato a una serie di fattori naturali (come la stagione, gli spostamenti delle risorse di cibo, etc.) vincolanti, 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 all'essere umano 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 lo svolgimento di una serie di azioni che erano sconosciute alle popolazioni nomadi. Per abitare una casa moderna, ad esempio, bisogna sostenere spese di manutenzione strutturale, senza le quali la casa non sta in piedi. Questo vincolo non è meramente intenzionale, ma fisico, ed è strettamente correlato a un tipo di "oggetto" creato dal progresso umano.

e degli esseri viventi al suolo, possiamo riconoscere come il sogno di infrangere questo limite abbia alimentato nel corso dei secoli innumerevoli progetti. Oggi la tecnologia non ci ha svincolati definitivamente da questo limite, ma ne ha decisamente ridotto l'efficacia. Altri esempi di vincoli naturali li troviamo nella vita biologica, nella sua dipendenza dal patrimonio genetico che ne determina, tra le altre cose, il processo di invecchiamento e l'inevitabile mortalità. Anche la sfida a queste limitazioni ha alimentato da sempre il progresso umano.²⁶⁴ Possiamo citare ancora come esempi di *vincoli fisici* quelli imposti dalla forma geologica della crosta terrestre (colline, montagne, etc.), o dalla materia liquida delle acque. Anche questi hanno motivato il progresso, incentivando la creazione di mezzi di trasporto un tempo inimmaginabili. Infine, per citare un ultimo esempio, vanno menzionati *i vincoli 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 è 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*

²⁶⁴ È interessante leggere antropologicamente il racconto biblico sapienziale del giardino dell'Eden (Gen. 3, 1-24) in quest'ottica. Adamo ed Eva vivono 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 tutto ciò che può appagarli, esiste un solo vincolo, espresso nella forma di un divieto divino: non mangiate di quell'albero. Si direbbe, banalizzando: che attrattiva può rappresentare una semplice "mela" in confronto a tutto quel ben di Dio a disposizione! Tuttavia, come sappiamo, la mela non simboleggia un mero capriccio divino, ma 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. Con il suo divieto esso offre paradossalmente la possibilità (nell'ottica biblica la tentazione) di un'esperienza inedita, l'esperienza della scoperta. La conquista della conoscenza, che da tale scoperta può dipendere, non solo è inutile per coloro che possono godere di ogni bene, abitando il giardino dell'Eden, ma è addirittura mortale. Tuttavia il suo richiamo risulta irresistibile. Perché Adamo ed Eva non resistono a questa tentazione (o occasione)? Forse perché essa è intrinsecamente connaturata al loro modo di essere. Questo tratto di connaturalità si traduce biblicamente e teologicamente nel concetto di peccato originale. Una tensione che è appunto inscritta nella natura stessa dell'essere umano. Adamo ed Eva si scoprono umani, in tutta la loro nudità (che è simbolo della loro fragilità e mortalità), 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. Si tratta evidentemente solo di un racconto sapienziale, che è tuttavia straordinariamente ricco di suggestioni. Attraverso una narrazione apparentemente ingenua 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. Esso sembra suggerirci che l'essere umano scopre la sua vera natura, o, se preferiamo, diviene pienamente e autenticamente tale, proprio quando mette tutto a rischio pur di affermare e difendere la propria autonomia. Senza voler avanzare suggestioni teologiche azzardate, per le quali non ho qui interesse e competenza, mi sembra tuttavia interessante porre una domanda per certi versi scandalosa: è possibile ipotizzare che, essendo il Creatore colui che conosce fino in fondo la sua creatura, egli abbia imposto questo vincolo proprio per offrire agli abitanti dell'Eden l'occasione di divenire pienamente umani? Una risposta affermativa sarebbe teologicamente scandalosa, perché ribalterebbe in modo paradossale il tradizionale simbolo della tentazione in una provocatoria occasione. Per altro, a ben vedere, l'Eden non sembra poi un posto così straordinariamente desiderabile, almeno per un essere umano sano di mente. Difficilmente troveremo infatti persone disposte a barattare la propria travagliata esistenza, con una vita eternamente e monotonamente appagante. Forse, un solo giorno di lotta vale di più di un sonno millenario; forse, un solo vincolo è potenzialmente più fecondo di un'intera esistenza smodatamente disimpegnata. Certamente, in un paradiso terrestre senza vincoli, senza polemiche e senza sfide, la possibilità di maturare una propria *haecceitas* sarebbe ridotta ai minimi termini.

dipendenza.²⁶⁵ Da un punto di vista fenomenologico i vincoli non devono quindi essere intesi principalmente in senso negativo, come delle limitazioni che ostacolano la libertà. 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 sono 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 fisici di co-variazione estrinseci), e tra l'essere vivente e la cosa*. Attraverso la sua fisicità e in forza dei suoi vincoli strutturali intrinseci, la cosa impone dei limiti alla sua manipolazione, al suo utilizzo, etc. (*vincoli fisici di resistenza*).

(ii) *Intenzionali* sono invece quei vincoli il cui essere dipende dal fatto che esiste una coscienza in grado di coglierli e il cui funzionamento dipende dal fatto che tale coscienza sia in grado di rispondere positivamente alla loro chiamata (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 vi è 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 proprio legame), o cognitivo (ad es. razionalizzando un accordo, in un contenuto concettuale). "Intenzionale", come ho già argomentato, non significa "soggettivo" in senso individuale (*per me*) e meramente psicologico (*come mero vissuto psichico*). Il concetto fenomenologico di intenzionalità allude piuttosto al fatto che il vincolo in questione ha una modalità d'essere che, per sua stessa natura, si dà essenzialmente come correlato di una coscienza capace di coglierlo. Diversamente, il vincolo fisico è tale indipendentemente dal fatto che una coscienza lo senta, lo colga, lo riconosca, lo capisca, etc.²⁶⁶ Il vincolo intenzionale si fonda ontologicamente in seno alle relazioni umane. La sua forza dipende dal grado di attrazione con cui esso colpisce il soggetto e lo motiva a rispondere. Tra i vincoli intenzionali troviamo quelli sociali, i quali *si costituiscono in seno alle relazioni interpersonali, o in seno ai rapporti sociali tra coloro che*

²⁶⁵ 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" (p. 571-572). Cfr. anche De Vecchi, F. (2017). *Sui vincoli che la struttura propria della "cosa" impone agli atti intenzionali*, Cfr. Merleau-Ponty, M. (1942); Costa, V. (1999, 2007); De Monticelli, R. (2008, 2018).

²⁶⁶ La tribù nomade può decidere di ignorare l'inverno che sta per giungere, ma l'inverno giungerà lo stesso e il suo gelo condiziona drammaticamente la vita del villaggio. Al contrario, un promittente che decide di non tener fede alla sua obbligazione non cancella il vincolo, ma la sua indifferenza lo rende inefficace.

*interagiscono all'interno di un determinato contesto, senza avere legami di prossimità.*²⁶⁷ Sebbene l'integrazione implichi anche una serie di vincoli fisici e ambientali, essa ha primariamente e essenzialmente a che fare con questa seconda tipologia di vincoli, da cui dipende la costituzione dell'intero mondo sociale e l'ordinamento dei singoli contesti che lo compongono.

3.3.2 L'obiezione fondamentale: intenzionale non è ontologico

Un'obiezione possibile alla definizione generica di vincolo intenzionale e alla definizione specifica di vincolo sociale, che ho proposto nel precedente paragrafo, potrebbe essere sintetizzata nell'osservazione che esse confondono la dimensione ontologica dell'essere, con la dimensione intenzionale della coscienza.

Secondo questa prospettiva dualistica, ciò che accade a livello intenzionale non avrebbe nulla a che fare con ciò che avviene nella realtà fisica e quindi non avrebbe la possibilità di modificare realmente lo *status* ontologico di indipendenza dei soggetti individuali. In altre parole, dato che l'intenzionalità è un livello coscienziale, la dipendenza sperimentata a questo livello non avrebbe alcuna conseguenza diretta sulla reale condizione dell'ente, sulla sua condizione di indipendenza e individualità ontologica.²⁶⁸ Una persona che si sente legata da un certo rapporto sarebbe semplicemente un individuo che prova un certo sentimento. Di conseguenza, anche prendendo per buona la mia ontologia fondazionale, dovremmo concludere che a livello sociale esistono solo aggregazioni di individui che si interfacciano tra loro, rimanendo puramente tali. Tutte le entità emergenti che popolano il nostro mondo sociale non sarebbero altro che l'effetto di un processo di organizzazione che coordina sciami di individualità. Così, l'azione congiunta di due persone che si sentono legate l'una all'altra e che per questo compiono insieme una serie di azioni concrete non sarebbe altro che la conseguenza di una somma di scelte individuali. Un vincolo intenzionale non sarebbe altro che un fatto di coscienza, una circostanza di matrice psicologica e mentale soggettivamente relativizzabile e individualmente riducibile al proprio modo di esperire il mondo. Di conseguenza, l'unico tipo di vincolo sociale che potrebbe trovare cittadinanza ontologica sarebbe quello che viene formalizzato e reificato in un *corpus* scritturale (cioè in qualcosa che esiste davvero, in quanto documento).²⁶⁹ Questa oggettivazione consentirebbe infatti di *impugnare qualcosa di*

²⁶⁷ Su questa distinzione essenziale, Cfr. Schütz, A. (1932).

²⁶⁸ Come afferma De Monticelli, R. (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 forme conseguenti di riduzionismo fisicalista.

²⁶⁹ Cfr. Derrida, J. (1962; 1967), Ferraris, M. (2005; 2009; 2012).

reale, nel vero senso della parola, e di conseguenza di organizzare secondo un modello socialmente funzionale sciami di individui altrimenti indipendenti. Questa posizione dualistica è di fatto riduzionista, perché fa precipitare l'intera concretezza dell'esperienza umana sulla mera regione della fattualità fisica.

Provo a rispondere a questa obiezione per gradi.

(i) La dimensione intenzionale degli atti di coscienza e la dimensione corporea delle situazioni e delle condizioni psico-fisiche sono due livelli eterogenei e distinti, ma *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 dell'individuo, l'organizzazione e lo svolgimento delle sue azioni e, più in generale, l'evoluzione dell'intera società umana. La ragione di questa intrinseca e inscindibile interconnessione si radica nella particolare natura dell'essere umano (e degli altri esseri viventi che hanno la capacità di posizionarsi intenzionalmente nel proprio ambiente circostante), nella quale mente, psiche e corpo sono parti di un'unica totalità interconnessa. 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 ad 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.²⁷⁰ Senza cervello non ci può essere una mente, e viceversa. 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.²⁷¹ Di conseguenza, un vincolo intenzionale non è solo un dato relegato alla dimensione coscienziale, ma è *un fatto che ha rilevanza ontologica per l'intera persona*, anche quando esso non ha ricadute fisiche, psico-fisiche, o materiali, concretamente misurabili, o immediatamente verificabili. Congiuntamente, *la*

²⁷⁰ Su tema dell'*embodied mind*, Cfr: Varela, F.J. & Thompson, E. & Rosch, E. (1992); Johnson, M. (2018); Gallese, V. (2006); Gallagher, S. & Zahavi, D. (2009). Sulla stretta correlazione tra mente e cervello, Cfr. Damasio, A. (2012).

²⁷¹ Sulla nozione di ontologia regionale, Cfr. Husserl, E. (1936/2015) pp. 247-251; De Monticelli, R. & Conni, C. (2008). Andina, T. (2013).

*manca di indipendenza a livello intenzionale relativizza lo stato di indipendenza ontologica dell'intera soggettività.*²⁷² Vi è dunque una stretta correlazione tra la condizione ontologica del soggetto (*dipendenza, non-indipendenza relativa*) e la sua modalità di posizionamento intenzionale nel mondo (*atti*). Possiamo perfino affermare, in modo un po' provocatorio, ma fenomenologicamente fondato, che la mancanza di indipendenza fisica non ha lo stesso riverbero sull'interezza del soggetto-persona di quanto ne possa avere quella intenzionale.

Un essere umano incatenato è fisicamente vincolato, ma può continuare a progettare in modo indipendente strategie di fuga, o addirittura può accettare liberamente la sua condizione, in nome di un valore superiore. *L'essere umano può vivere, per così dire, dall'alto, e il suo intero essere può individualizzarsi ontologicamente in base alla sua modalità intenzionale di posizionamento nel mondo.*²⁷³

(ii) Come non vi è dualismo tra intenzionalità e ontologia, non vi è nemmeno dualismo tra individualità e appartenenza sociale. L'una tiene conto della legalità dell'altra ed entrambe si condizionano. Nella misura in cui i legami, le relazioni, gli obblighi, le norme, i comandi, i sentimenti, le promesse, i valori, legano intenzionalmente tra loro gli esseri umani, essi *cessano di essere individualità indipendenti* e disgiunte e *diventano individualità relativamente non-indipendenti*.

Di conseguenza, le azioni vincolate di due soggetti intenzionalmente co-dipendenti sono ontologicamente differenti dalle azioni individuali di due soggetti intenzionalmente indipendenti. *L'agency collettiva non è cioè comparabile o riducibile all'agency individuale*, sebbene la presupponga e la includa. La prima è l'espressione di una struttura emergente. La successione delle azioni che la compongono si configura come una *concatenazione di momenti di unità*. La seconda è invece espressione di un'azione indipendente, anche se questa si dispiega in un ambito sociale.

(iii) Inoltre, quando percepiamo una tessitura di vincoli normativi che strutturano un'entità intenzionale emergente, non abbiamo semplicemente a che fare con la proiezione fittizia di qualcosa che non c'è. La *datità intenzionale di un collettivo* in quanto *clan, famiglia, team, esercito, Stato, etc.*, è il correlato di una serie di atti in

²⁷² Proprio per questo motivo il soggetto umano è una entità personale, perché i suoi atti intenzionali riposizionano ontologicamente l'intero essere psico-fisico. L'essere umano non è un soggetto fisico, o psico-fisico, ma è una persona, cioè un soggetto d'atti (Scheler, M. 1916) che chiamano in causa tutte le dimensioni del suo essere. In ogni atto, afferma Scheler, è presente tutta la persona nella sua interezza.

²⁷³ I comportamenti di molti esseri viventi mostrano chiaramente un posizionamento intenzionale nell'ambiente circostante e diversi gradi di intelligenza che consentono loro 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 di 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 una vita biologica, da un'esistenza personale. Su questa intima connessione psiche-corporeità, Cfr. Plessner, H. (2007a, 2007b).

presa diretta (percettivi e intuitivi) che attestano l'esistenza di una concatenazione di rapporti e di azioni dipendenti, o co-dipendenti tra loro, *in seno alla cosa stessa*. Tale percezione inoltre gode di un grado di concordanza intersoggettivamente fungente. Al tempo stesso e con lo stesso livello di concordanza, possiamo percepire anche il grado di dipendenza che caratterizza le diverse situazioni, da quella moderata e qualitativamente apprezzabile di un'appartenenza spontanea, a quella invadente e qualitativamente deprecabile di un soggiogamento coercitivo. *Il valore del legame si co-manifesta con il darsi intenzionale del legame stesso, comunicando il bene o il male di cui esso è portatore.*²⁷⁴ Tutto ciò non è solo una visione della mente, ma è concretezza in cui appare un grado di esistenza diverso da quello meramente fisico-materialista (fattualità intenzionale).

In conclusione, *non solo non vi è una scissione dualistica tra intenzionalità e ontologia, ma l'ontologia è intenzionalità e l'intenzionalità è ontologia*. Un'ontologia fiscalista tradisce il mondo degli uomini, perché sacrifica la sua ricchezza sull'altare di un monismo violentemente riduttivo. Ugualmente, un'ontologia radicalmente dualista tradisce la complessità di questo stesso mondo, esiliando le entità intenzionali in una dimensione parallela di epifenomeni. In alternativa a queste due proposte ontologiche, scelgo pertanto di inquadrare questa teoria dei vincoli, delle strutture e dei contesti sociali, in un'ontologia del *mondo della vita (Lebenswelt)* in cui la dimensione fisica e quella intenzionale si intersecano profondamente. *Il mondo della vita umana è un mondo in cui si compenetrano dati di fatto fisici e dati di fatto intenzionali.*

3.3.3 Dati di fatto intenzionali

La forza di un vincolo che unisce un gruppo di persone non è qualcosa che si può misurare fisicamente, ma è tuttavia un fenomeno *osservabile* attraverso gli atti che esse compiono proprio in forza di questo. Essa è in un certo senso "misurabile" in base al grado di appartenenza e al livello di partecipazione dei suoi membri. Questo carattere di osservabilità non è consegnato a un relativismo soggettivistico, ma appartiene ad un *quid* intersoggettivamente dato.²⁷⁵ Si tratta cioè di un vero e proprio *dato di fatto sociale* che cresce, si rafforza, si evolve, si osserva, etc., in seno alle stesse relazioni che esso alimenta. Gli esseri umani in particolare non hanno solo

²⁷⁴ Si noti per altro che lo stesso concetto di individuo è intenzionale, presuppone cioè un atto di carattere cognitivo che prende atto delle caratteristiche di un determinato ente e che lo definisce come tale in base ad esse: se ha una propria distinzione e differenza, se possiede una propria unità strutturale, fisica, o corporea, se non ha bisogno di fattori estrinseci per costituirsi e sussistere come tale. Ugualmente intenzionale è quindi anche la valutazione della sua indipendenza ontologica.

²⁷⁵ Come osserva Costa, V. (2007), Husserl si rende progressivamente conto del fatto che la cosa in sé è il risultato di complesse e stratificate operazioni intenzionali che si realizzano nella coscienza assoluta intersoggettiva, ed è pertanto questa il vero soggetto della ragione. La coscienza in cui si costituisce l'idea di ragione, di vero e falso, è l'intersoggettività e non l'io-puro. Non però in base a sintesi culturali di matrice convenzionale, ma in base a forme di esperienza universali, cominciando da quelle proprie delle sintesi passive.

l'attitudine di istituire tra loro rapporti di collegamento che ne vincolano l'indipendenza, ma sono anche capaci di *prendere atto* di questa situazione.

La limitazione d'indipendenza è per così dire il profilo apparente del vincolo che le soggiace. Essa allora non appare al soggetto come qualcosa di proprio, cioè come un'emanazione della propria mente, o della propria psiche, ma come "qualcosa" che sta fuori di lui e verso cui egli si sente chiamato a prendere posizione. *Nella forza di un vincolo intenzionale autentico c'è 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 e dalla mera immanenza dei propri vissuti. Vincoli intenzionali come quello istituito da un atto performativo (ad es. la promessa), o quello 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 responsiva. 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 promissario.²⁷⁶ Infine, il comportamento di una persona che, ad esempio, infrange la regola sociale 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. Quest'ultimo esempio ci presenta l'altra caratteristica essenziale di una fatticità meramente intenzionale: *un dato di fatto intenzionale è realmente tale se non è solo il correlato di una coscienza individuale, ma è o può*

²⁷⁶ Cfr. Reinach, A. (1913). *Il fatto che gli atti sociali siano dati di fatto e non un nulla di fatto è comprovato, secondo Reinach, dal fatto, appunto, 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)?" (1913, tr. it. 148). Su questo tema in particolare, Cfr. Di Lucia, P. (2012a).

essere il correlato intenzionale di una molteplicità di prese di posizione intersoggettivamente concordanti.

Da un lato possiamo riconoscere che *c'è qualcosa dentro di me* che mi interroga, mi affligge, mi conforta, etc. Dall'altro, possiamo affermare che *c'è qualcosa fuori di me* che *ci* interpella, davanti al quale, cioè, non solo io posso rispondere, ma *noi* tutti possiamo prendere posizione. Nel primo caso il soggetto coglie "qualcosa" che gli appartiene (uno stato d'animo, un'idea, etc.), nel secondo egli prende atto insieme ad altri di qualcosa che lo colpisce, lo affetta, lo raggiunge da *fuori*. Sul piano dell'intenzionalità sociale lo spazio di questo "*fuori di sé*" non è solo lo spazio fisico, quello essenzialmente riempito di enti materiali, ma è anche *lo spazio interpersonale, cioè il luogo a-geografico della inemendabile distanza e distinzione tra sé e l'altro*. Questa distanza è la condizione essenziale per cui possano accadere tra due o più persone una varietà di atti, fatti, eventi, che le uniscono, o le allontanano; le accordano, o le contrappongono. Certamente lo spazio fisico è il luogo primario di ogni possibile stratificazione di realtà, la dimensione fondamentale dell'essere. Tuttavia, nella misura in cui questo spazio fisico è abitato da intenzionalità incarnate, esso si dischiude a nuove tipologie di fatti: i *fatti ontologicamente intenzionali e specificatamente sociali*. Vincoli affettivi come quelli che legano un genitore ai figli; vincoli sentimentali come quelli che legano per la vita due persone; vincoli sociali come quelli che danno vita a un *team*; vincoli assiologici come quelli che danno vita a una comunità; e vincoli istituzionali come quelli che determinano le condizioni di appartenenza a uno Stato; sono tutti esempi di questa tipologia di *dati di fatto socio-intenzionali*.

3.3.4 Vincolo orizzontale non-fondazionale vs vincolo orizzontale fondazionale

- *Vincolo orizzontale non-fondazionale.*

In generale un vincolo può unire tra loro parti che, pur divenendo *relativamente non-indipendenti* l'una rispetto all'altra, non generano attraverso la loro unione una struttura di ordine superiore dotata di proprietà emergenti. Definisco questa tipologia di legame come "*vincolo orizzontale non-fondazionale*". Essendo legate, le due parti di questo tipo di vincolo non sono più libere di agire l'una indipendentemente dall'altra. Tuttavia, dal momento che questa co-dipendenza non genera una convergenza di azioni che necessitano di un'organizzazione normativa emergente, il vincolo in oggetto non svolge alcuna funzione fondazionale. Ciò può dipendere dal fatto che il *joint commitment* tra le parti è circoscritto e non richiede una cooperazione complessa, oppure può dipendere dal fatto che al vincolo non corrisponde un vero e proprio *joint commitment*. Nel primo caso possiamo prendere

come esempio (i) due amici che si accordano per trascorrere insieme un pomeriggio di *shopping*. Nel secondo caso possiamo prendere invece come esempi due circostanze diverse: (ii) due persone estranee che sono obbligate a trascorrere insieme un pomeriggio contro la loro volontà; (iii) molte persone che assistono insieme a uno spettacolo, componendo quello che normalmente definiamo come *pubblico*.

(i) Tra i due amici che decidono di fare *shopping* insieme vi è una concordanza di intenti e una condivisione di atti intenzionali, ma il rispetto dell'accordo non li coinvolge come membri di un gruppo e non instaura una responsabilità collettiva vincolante. Più semplicemente essi sono due individualità indipendenti che condividono un'esperienza particolare.

(ii) Le due persone costrette a condividere una certa situazione agiscono individualmente, in forza di un obbligo superiore (vincolo coercitivo), senza che vi sia tra loro alcuna forma di accordo. Non vi è tra di esse alcuna forma di interdipendenza.

(iii) Infine, le persone del pubblico assistono individualmente allo spettacolo, avendo ciascuna adempiuto a un certo obbligo (vincolo selettivo). La loro partecipazione all'evento non si radica in uno *status* di appartenenza ontologica e non genera un ordine superiore di vita congiunta.

Il vincolo coercitivo e il vincolo selettivo creano semplicemente una condizione di limitazione della dipendenza individuale al fine di poter aggregare tra loro persone altrimenti del tutto indipendenti l'una rispetto all'altra.

Distinguo queste tre tipologie essenziali di *vincolo orizzontale non-fondazionale* rispettivamente come (i) *vincolo orizzontale congiungente*, (ii) *vincolo orizzontale coercitivo* e (iii) *vincolo orizzontale aggregante*.²⁷⁷ A essi corrispondono tre tipi di aggregazione: (i) *aggregazione congiunta*, (ii) *aggregazione coercitiva* e (iii) *aggregazione selettiva*.

Il massimo grado di congiunzione sociale che un vincolo orizzontale non-fondazionale può creare è quello che genera un'*aggregazione sociale in senso forte* (caso iii).

In essa le persone diventano *parti proprie*, senza assumere alcuna forma di appartenenza collettiva.

Possiamo prendere in considerazione ancora un caso interessante di *vincolo orizzontale non-fondazionale*. Pensiamo a qualsiasi tipo di sport, o competizione, normato da regole intersoggettivamente accolte e rispettate. Nel gioco *tennis*, ad esempio, gli atleti che si sfidano sul campo sono vincolati l'uno all'altro e al tempo stesso sono *uno contro l'altro*.

²⁷⁷ In tutti e tre i casi l'appellativo "orizzontale" indica la mancanza di un rapporto verticale di dipendenza che marca lo stato di appartenenza a un intero.

Essi devono rispettare le medesime regole costitutive, le quali definiscono le condizioni della loro partecipazione al gioco (che cosa *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. Tuttavia questa condizione comune di subordinazione a delle regole condivise non fa delle parti in gioco i fattori costituenti di un soggetto collettivo di ordine superiore. In altre parole i competitori non sono e non possono divenire un vero e proprio *noi*.²⁷⁸

Qualunque sia il tipo di vincolo orizzontale non-fondazionale e il suo conseguente tipo di aggregato sociale, non è mai corretto, a mio parere, parlare 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 giocatore.²⁷⁹ In tutti questi casi il coinvolgimento di una nuova persona appare come un'*aggiunta vincolata*, che si configura come *estensione quantitativa della somma delle persone aggregate*.²⁸⁰ In sintesi, *l'unico evento ontologico che ha luogo 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.*

- *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 dell'intero 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, o normative, in cui si strutturano nuovi tipi di vincoli. Questi sono, al tempo stesso, orizzontali, unificando nuove parti del livello emergente, e verticali, determinando rapporti di dipendenza tra le parti costituenti di base e i nuovi punti di ancoraggio sovraordinati ad esse.

²⁷⁸ All'opposto, Searle, J.R. (2010), considera anche i competitori come soggetti di *we-intentions*. Il punto di divergenza dipende dal fatto che l'analisi searliana dell'intenzionalità collettiva non poggia sull'analisi ontologica dei rapporti di non-indipendenza tra le parti. Searle osserva la realtà e considera fungente un'autentica *we-intention* ogni qual volta prende forma un'azione condivisa, foss'anche tra due competitori. Lo sfondo ontologico ci permette invece 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.

²⁷⁹ Del resto lo stesso senso comune coglie a-tematicamente questa differenza. Nessuno si sogna di descrivere in termini di integrazione la situazione di un soggetto che si unisce ad 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 invece il termine di integrazione perché intuisce che esso rimanda ad un processo di inclusione ben più complesso, stratificato e problematico.

²⁸⁰ Ad una folla di gente si può aggiungere o sottrarre chiunque, senza alcuna condizione di ammissione o espulsione.

Un punto di ancoraggio sovraordinato può essere o (i) direttamente l'intero stesso, o (ii) una serie di punti di ancoraggio intermedi, che sono funzionali alla coesione del tutto (corpi intermedi).

(i) Nel primo caso, possiamo prendere come esempio sociale il *soggetto collettivo famiglia*: oltre a essere legati affettivamente tra loro (*vincolo orizzontale*), i suoi membri sono anche vincolati al soggetto collettivo nella sua interezza (*vincolo verticale*), poiché l'esser parte della famiglia gli impegna ad *agire in modo coordinato e congiunto nell'interesse dell'intero*. Nella dimensione dei vincoli verticali tutti i membri sono *relativamente non-indipendenti* rispetto agli scopi che consentono di realizzare *il bene collettivo*. Essi sono congiuntamente orientati dai valori che tengono insieme *l'intero*, rendendolo qualitativamente migliore.²⁸¹

(ii) Nel secondo caso, possiamo prendere come esempio un'organizzazione aziendale, la cui complessità richiede la suddivisione di ruoli e di responsabilità. Ne deriva un *organigramma* che mostra chiaramente le stratificazioni piramidali di dipendenza tra i vari settori e quindi tra i singoli membri che vi appartengono.²⁸²

Come quasi sempre accade nell'emergenza ontologico-sociale, alla stratificazione strutturale ascendente corrisponde una stratificazione normativa emergente, in cui norme precedenti si congiungono in vincoli fondazionali diventando parti costituenti di *norme di ordine superiore*. Nell'organizzazione aziendale ogni singolo dipendente è vincolato ai colleghi del suo livello ed è 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 non troviamo più solo rapporti di dipendenza e co-dipendenza tra le singole parti individuali, ma anche tra i diversi compartimenti, o settori intermedi, ciascuno dei quali è a sua volta un intero, strutturato secondo una specifica tessitura normativa che stabilisce al suo interno una propria trama di vincoli di dipendenza e co-dipendenza, tanto orizzontali, quanto verticali.

Possiamo individuare un vero e proprio processo di *integrazione* precisamente nel momento in cui si deve entrare a far parte di un *vincolo orizzontale* che occupa un determinato posto (funzionale, gerarchico, fondazionale, etc.) in seno a una trama

²⁸¹ Sul tema della coesione sociale in forza del legame assiologico tra individui, Cfr. Scheler, M. (1916); De Vecchi, F. (2021). Quest'ultima argomenta appunto che la questione dei vincoli nei soggetti collettivi è una questione ontologico-normativa che si specifica nei vari tipi di intenzionalità eterotropica e nelle diverse sfere di valore a cui gli individui si orientano.

²⁸² È interessante notare come la persona assunta in un'impresa venga definita "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, concependo quindi il primo come parte non-indipendente dell'impresa che lo assume.

più ampia, articolata e stratificata di vincoli. In una simile circostanza la partecipazione della parte annessa dipende da un'*appartenenza stratificata: quella orizzontale in relazione alle altre parti e quella verticale in relazione a ordini superiori di corpi intermedi e all'intera struttura nel suo insieme*. Allo stesso modo questa appartenenza chiama in causa una *partecipazione stratificata: quella dovuta, motivata o giustificata, dai rapporti orizzontali di co-dipendenza e quella dovuta, motivata o giustificata, dai rapporti verticali di dipendenza*.

Definisco allora "*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. Un vincolo fondazionale non è altro che quel rapporto di collegamento tra parti relativamente non-indipendenti da cui dipende l'esistenza degli interi di seconda specie.*²⁸³

Per concludere mi sembra interessante proporre ancora due esempi: (i) il primo mostra *come un vincolo orizzontale congiungente possa divenire fondazionale, trasformando un aggregato in un team*; (ii) il secondo mostra il funzionamento di un vincolo verticale intrinsecamente fungente nella coesione di un intero di ordine superiore.

(i) Per spiegare le circostanze in cui un vincolo orizzontale aggregante può assumere a un certo punto un ruolo ontologicamente fondazionale, prendiamo ancora una volta come esempio il gioco del tennis. Se consideriamo una variante del singolare, cioè il doppio, in cui si affrontano tra loro due coppie di tennisti, allora emerge un livello normativo che eccede le regole della mera competizione. Da un lato, le regole del gioco stabiliscono quella dimensione orizzontale di vincoli che dettano le condizioni di partecipazione al gioco, nella forma dell'*uno contro l'altro*. D'altro lato, esse stabiliscono anche le condizioni di *appartenenza* e di partecipazione ad un *team*, nella forma dell'*uno insieme all'altro*. Grazie a questa seconda funzione propria delle regole del gioco, esistono nel tennis le condizioni normative per l'istituzione di veri e propri vincoli fondazionali. Ciò avviene quando il *team* di doppio non è solo il risultato di una collaborazione sperimentale e sporadica tra due soggetti che collaborano, pur restando tuttavia individualmente indipendenti. Può infatti accadere che due tennisti giochino insieme qualche partita, senza istituire una vera e propria squadra, perché privi di un accordo che li vincola congiuntamente al conseguimento di un successo comune e condiviso.²⁸⁴ Tuttavia, da una collaborazione

²⁸³ Cfr. prima parte.

²⁸⁴ Può infatti anche darsi la situazione in cui due professionisti, trovandosi senza compagno, improvvisino un doppio, senza aver tuttavia formalizzato un vero e proprio accordo di partnership. In questo caso potremmo dire che ciascuno sfrutta l'altro solo per poter partecipare al torneo e magari ottenere qualche premio in denaro. Siamo nella circostanza in

sporadica può nascere talvolta un autentico *vincolo fondazionale*, cioè un'unione che unisce ontologicamente le due parti, motivandole ad agire in modo coordinato e congiunto in vista di uno *scopo collettivo* (non più la mia vittoria/sconfitta e la tua vittoria/sconfitta, ma la *nostra*). Su queste fondamenta si costruiscono poi una serie di ulteriori vincoli, che, nel loro insieme e nella loro ramificazione strutturata, possono dare vita a una *trama normativa* anche piuttosto complessa.²⁸⁵ Essere *parti costituenti* di un vero *team* implica infatti una serie di reciproche obbligazioni: allenarsi insieme, impegnando parte della propria vita privata in relazione alla disponibilità dell'altro; impegnarsi economicamente, dividendo spese e ricavi; modificare il proprio stile di gioco, per valorizzare i punti di forza e minimizzare i punti deboli di ognuno; sacrificarsi l'uno per l'altro, etc. Questa tessitura condivisa di accordi, regole e divieti, si traduce e si materializza in una corrispondente *trama di atti performativi* (come promesse, comandi, etc.), che da essa traggono la loro legittimità. Essi contribuiscono in modo determinante alla salvaguardia, alla crescita e alla progressiva articolazione organizzativa del *team*.²⁸⁶

Non di meno, in questa trama di atti condivisi possono costituirsi anche legami interpersonali (ad es. di amicizia) e morali (ad es. la scoperta di condividere un certo valore e di voler lavorare ancora più unitamente insieme per custodirlo), che fortificano ulteriormente il *joint commitment*, conferendogli nuove sfumature psicologiche, affettive, assiologiche ed esistenziali. Non v'è dubbio che spesso un *team* composto da amici è molto più performante di un *team* composto da membri estranei tra loro, perché i vincoli interpersonali accentuano il coinvolgimento delle persone e la loro spinta motivazionale a spendersi per il collettivo.

(ii) Nel secondo esempio, possiamo prendere in considerazione un patto di alleanza tra Stati, attraverso il quale essi diventano *parti costituenti* di un *fronte*

cui due o più soggetti fanno qualcosa insieme, perseguendo ciascuno il proprio obiettivo individuale. L'essere insieme allora non è il frutto di un vincolo sociale, ma esprime un'unità fittizia di parti semplicemente aggregate l'una all'altra. Uno dei più frequenti casi di dissolvenza ontologica di un soggetto collettivo avviene proprio quando i suoi vincoli fondazionali vengono sciolti da ambo le parti e rimane solo una superficiale collaborazione funzionale agli interessi e ai vantaggi dei singoli, divenuti ormai indipendenti rispetto all'intero che li unifica.

²⁸⁵ Come ha ampiamente e giustamente argomentato M. Gilbert (1989; 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 è 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 vita a un semplice aggregato, ma diventi il fondamento per la costituzione di una struttura crescente di vincoli emergenti. Cfr. anche De Vecchi, F. (2015; 2015 bis, 2021), la quale sottolinea come almeno certi tipi di soggetti collettivi siano vincolati alla condivisione dei valori. Inoltre, Cfr. Andina, T. (2013), che invece sottolinea come la gran parte dei *joint commitment* non siano affatto razionali come Gilbert sostiene, ma siano profondamente condizionati dalla sfera affettiva, morale emotiva e pulsionale delle persone coinvolte.

²⁸⁶ Se all'interno di un *team* i membri sono motivati e legittimati dal loro vincolo a scambiarsi promesse, questi atti istituiscono obbligazioni e diritti reciproci che consolidano non solo i rapporti umani, ma anche quella stessa trama di interconnessioni vincolanti in cui le promesse si radicano. 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 nelle modalità conformi al proprio ruolo e alla tipologia del proprio *team* e chi occupa una posizione subordinata rispetta tale autorità, obbedendo ai comandi, questi atti coordinati e congiunti consolidano la struttura gerarchica emergente. Tutto ciò non è presente in un mero aggregato, perché la somma di parti, intesa come giustapposizione (aggregato in senso debole), o come vincolo circostanziale (aggregato in senso forte), non fonda alcun tipo di struttura. La mera somma non genera struttura, poiché quest'ultima si costruisce solo in base ad una stratificazione di collegamenti vincolanti che danno vita a rapporti di dipendenza verticali.

comune.²⁸⁷ In forza di questo vincolo non esistono più solo gli Stati singolarmente dati, ma anche uno *schieramento* che agisce in modo coordinato e congiunto. Esso è composto da diversi eserciti che agiscono *insieme* contro il nemico, seguendo determinate strategie comuni, secondo una certa distribuzione dei ruoli a seconda delle diverse situazioni. Le risorse militari di uno Stato membro diventano allora le risorse di tutti; la vittoria di uno diventa la vittoria di tutti gli altri; le manovre di un esercito *dipendono* dalle manovre degli alleati e *devono* rispettare determinati accordi collettivi; etc. È interessante notare che, mentre nei vincoli orizzontali di tipo fisico (*vincolo fisico*) abbiamo in genere uno strumento (ad es. una corda) e un punto di ancoraggio esterno (ad es. una staccionata), nei vincoli fondazionali lo strumento vincolante ancora le sue parti costituenti a un *punto di ancoraggio interno e di ordine superiore*: il loro stesso intero di appartenenza. Se è vero che la forza di un patto è direttamente proporzionale all'autenticità delle intenzioni di coloro che lo sottoscrivono, è anche vero che se lo stesso patto diventa un vero e proprio rapporto di collegamento fondazionale, allora esso acquisisce un potere emergente, che dipende dalla tessitura dei rapporti di collegamento dell'intero.²⁸⁸ A differenza di un vincolo orizzontale aggregante, in questo caso prende forma un'*unità di ordine superiore che conferisce al patto una certa indipendenza rispetto all'autenticità e alla volubilità delle intenzioni delle singole parti costituenti*. Nel momento in cui si costituisce lo schieramento degli Stati alleati, va infatti strutturandosi una trama di conseguenti accordi strategici, militari, economici, etc., che rendono estremamente complessa e problematica una violazione del patto da parte di qualcuna delle parti coinvolte. Al di là delle autentiche intenzioni con cui gli attori del patto hanno stipulato il loro accordo, accade così che essi diventino a tutti gli effetti parti costituenti di una struttura complessa di ordine superiore, che ha il potere di ancorarli orizzontalmente agli altri membri e verticalmente allo schieramento nella sua interezza. *Il corpus emergente del nuovo soggetto collettivo diventa esso stesso il punto di ancoraggio verticale e intrinseco da cui il vincolo fondazionale riceve la sua forza, indipendentemente dalle fluttuazioni che possono intaccare il grado di coinvolgimento delle parti vincolate*. Pertanto la forza di un vincolo fondazionale di tipo sociale non

²⁸⁷ Ciò non avviene invece nei patti di non belligeranza, in cui gli Stati diventano dipendenti tra loro limitatamente alla promessa di non muovere guerra l'uno verso l'altro, senza diventare parti costituenti di uno schieramento unito e congiuntamente operante. Ecco un altro esempio di joint commitment non-fondazionale, che mostra il punto debole delle analisi di M. Gilbert (1989, 1996, 2006, 2013), ovvero la mancanza di un riferimento ontologico rigorosamente fondato. A differenza di quanto sostiene Gilbert, non basta riconoscere che il joint commitment è il nucleo essenziale dei soggetti collettivi, poiché vi sono forme di joint commitment che non istituiscono alcuna forma di collettività unificata e congiunta. Fondativo è solo quel tipo di joint commitment che genera rapporti di collegamento fondazionali, in cui gli attori dell'impegno congiunto diventano parti costituenti di interi sociali di seconda specie.

²⁸⁸ Questa è una delle differenze essenziali tra un accordo aggregante tra parti, che è esclusivamente dipendente dalla loro individuale propensione a rispettare l'impegno, e un accordo che invece fonda un'agency strutturata e congiunta con caratteristiche e poteri causali emergenti. Quest'ultimi possono tenere insieme le parti, indipendentemente dalla loro fluttuante propensione.

dipende solo dall'autenticità dell'atto costituente, ma anche dalla conseguente struttura emergente dei vincoli sovra-ordinati ad esso (vincoli verticali). Maggiore è in grado di emergenza, maggiore può essere l'indipendenza dell'intero e la sua possibilità di tenere insieme le sue parti costituenti.

3.3.5 Endogenesi normativa costituente e endogenesi normativa costitutiva

Legami e vincoli interpersonali si costituiscono per lo più in seno alle relazioni, nella misura in cui queste si configurano come veri e propri rapporti di collegamento.²⁸⁹ 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*. Si pensi alle regole sociali che tutti, o quasi, rispettano non in base ad un'educazione esplicita, ma perché apprese intuitivamente in determinate circostanze. *La scuola atematica dell'abitudine intersoggettivamente condivisa è un sorgente continua di norme non scritte, ma capaci di ordinare e coordinare la collettività.*²⁹⁰

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 modo di fare 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 ad un amico, un parente, un conoscente, non percepiamo il suddetto vincolo e ci sentiamo liberi di avvicinarci, abbracciarci, etc.²⁹¹

²⁸⁹ Una delle principali mancanze nell'analisi dei soggetti collettivi di M. Gilbert (1989, 1996, 2006, 2013) è precisamente il mancato riconoscimento di quanto la dimensione affettiva e sentimentale incidano in modo molto profondo nella costituzione di molti tipi di gruppi e di come esse non fungano sempre in modo razionalmente lucido e consapevole. Molti dei legami che motivano azioni congiunte e collettive affondano in questo flusso di vincoli psichici ed emotivi. Su questo tema, Cfr. Andina, T. (2013).

²⁹⁰ Le sedimentazioni che Searle, J.R. (2010) individua nel suo concetto di "sfondo" svolgono precisamente questa funzione.

²⁹¹ 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 ha colpito profondamente molte persone, perché le ha costrette a sacrificare la loro propensione spontanea e gratificante al contatto

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 seno alle esperienze abituali suggeriscono in modo più o meno automatico 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 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, sia a un livello consapevole e formalizzato, sia a un livello per lo più a-tematico e sub-cosciente.*²⁹² 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.

Tra i vincoli intenzionali vi sono inoltre tutte quelle norme che invece nascono da atti convenzionali e formalizzati: leggi, regolamenti, mansionari, protocolli, etc.

Ci troviamo davanti ad un'*immensa tessitura di regole scritte*, da cui dipende la strutturazione di tutte le entità sociali complesse (Confederazioni, Stati, partiti politici, organizzazioni professionali, etc.).²⁹³ 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.

Possiamo pertanto individuare due essenziali forme di endogenesi normativa. Definisco la prima come "*endogenesi costituente*", poiché essa riguarda tutti i vincoli

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 esso ha dovuto scontrarsi con una serie di abitudini spontaneamente sorte in seno ai comportamenti sociali delle persone.

²⁹² 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, A. (1932, 1944, 1945); Berger, P.L. & Luckman, T. (1966); Searle, J.R. (1995, 2010).

²⁹³ Come afferma Di Lucia, P. (2012): "a differenza delle entità non-sociali, le entità sociali sono entità rette da regole: sono entità relative a sistemi di regole" (p. 220).

che si strutturano in seno alla relazione come conseguenza diretta dei rapporti interpersonali o delle interazioni sociali tra le persone. La normatività propria di questo movimento di costituzione dal basso (*bottom-up*) sono appunto le *regole costituenti*. Definisco invece la seconda 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. La normatività propria di questo processo di costituzione (*top-down*) sono appunto le *regole costitutive*.

3.3.6 Istituzionalizzazione dinamica e istituzionalizzazione statica

Talvolta la struttura del gruppo, o se preferiamo la sua tessitura di vincoli emergenti, 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 è 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 e, a differenza del caso precedente, diventa possibile percorrere la via inversa: si può 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, a mio modo di vedere, una duplice e differente tipologia di istituzionalizzazione dei vincoli. Definisco la prima come *istituzionalizzazione dinamica* e la seconda come *istituzionalizzazione statica*. La prima è essenzialmente esposta alla trasformazione, lasciando un ampio raggio di autonomia alle persone coinvolte. La seconda è essenzialmente refrattaria alla sua trasformazione, proprio perché la ragione principale della sua oggettivazione scritturale (giuridica, contrattuale, etc.) esprime l'esigenza di stringere il laccio del vincolo ed assicurarsi che le regole, le leggi, gli accordi, etc., vengano rispettati. Laddove funge un'*istituzionalizzazione dinamica*, vige una struttura malleabile e di conseguenza un intero più fluido. Laddove funge un'*istituzionalizzazione statica*, vige una struttura rigida e di conseguenza un intero che non si lascia facilmente riplasmare dal dinamismo delle interazioni tra le sue parti costituenti.

Una delle principali criticità dei contesti sociali complessi è proprio quello di armonizzare le due tipologie di istituzionalizzazione in seno a un unico *corpus*.

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, che sono basati su vincoli di natura sentimentale, i quali possono avere diverse declinazioni possibili. Uno stato laico, che riconosce un unico modello tradizionale di famiglia, per giunta di matrice religiosa, restringe in modo problematico la possibile rilevanza sociale di altre tipologie di vincoli sentimentali, penalizzando le persone che su tali legami impostano la propria progettualità di vita. Bisogna per altro notare che un *contenuto istituzionalizzato di carattere normativo è sempre intrinsecamente vincolante*. Di conseguenza anche *l'istituzionalizzazione dinamica* ha un limite di tolleranza, oltre il quale la sua libera trasformazione ricorsiva diventa *di fatto* una vera e propria violazione della regola e del tipo di relazione che la istituisce. Se, ad esempio, nella libera ridefinizione delle regole che si riscrivono continuamente all'interno di un rapporto di coppia, una parte si sente sempre più autorizzata a dominare l'altra, ne conseguono una serie di atti che non sono più la fedele applicazione del vincolo di reciprocità paritaria, che caratterizza essenzialmente questo tipo di legame. Gli atti violenti della parte dominante diventano una vera e propria trasgressione dei vincoli che motivano e legittimano l'esistenza della coppia. D'altra parte, bisogna anche sottolineare che qualsiasi contenuto istituzionalizzato è qualitativamente adeguato alla persona umana se e solo se esso non è radicalmente totalitario, cioè se e solo se esso lascia sempre un pur minimo margine di libera applicazione. Le persone sono tutte diverse tra loro, 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 bisognoso di un rigoroso rispetto per poter svolgere la sua funzione, ogni vincolo sociale che istituisce delle regole dovrebbe sempre prevedere un margine di possibile variazione nelle forme e nelle modalità della loro applicazione.²⁹⁴

Incrociando le tematiche di questo e del precedente paragrafo possiamo ricapitolare quanto segue:

- Ci sono 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 possono diventare anche vere e proprie consuetudini

²⁹⁴ Alla questione qualitativa dei vincoli sociali è dedicato un ampio spazio al termine di questa seconda parte.

intersoggettivamente fungenti, acquisendo un potere vincolante, in relazione al verificarsi di una determinata circostanza ricorrente e al di là del qui ed ora.

- Ci sono 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 dinamismo 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.

3.3.7 Parti sociali costituenti e processi di costituzione

Ogni cosa esistente ha un proprio modo di essere e viene al mondo secondo determinati processi di costituzione onto-genetica. La pianta nasce dal seme nella misura in cui sussistono delle condizioni che consentono tale processo: un suolo fertile, sufficiente disponibilità di acqua, una fonte di luce, etc. Il David del Bernini nasce dalla manipolazione artistica di un blocco di marmo da parte dello scultore. La coppia di doppio formata dai gemelli Bryan nasce dal fatto che due persone decidono di unirsi per costruire insieme una carriera professionistica. Il Patto Atlantico nasce dal fatto che nel 1949 dodici Stati stipulano un accordo politico e militare finalizzato alla costituzione di un fronte anti sovietico.

Potremmo fare molti altri esempi che ci porterebbero ad evidenziare come nella costituzione ontologica degli *enti* e delle *entità sociali* ci siano: (i) *parti costituenti endogene*, (ii) *parti costituenti esogene e/o fattori estrinseci* e (iii) un particolare *processo onto-genetico* che non sarebbe possibile senza di essi.

(i) Delle *parti costituenti endogene* abbiamo ampiamente parlato nella prima parte. Senza di esse *l'ente* o *l'entità* non potrebbe esistere: il blocco di marmo nel caso del David; due persone nel caso del doppio di tennis; dodici Stati nel caso del Patto Atlantico. Quando prendiamo in considerazione le parti sociali costituenti di soggetti collettivi umani, notiamo come in molte circostanze le persone si trovino già vincolate in determinate trame normative e relazionali, ancora prima di averlo scelto e indipendentemente dal loro assenso.²⁹⁵ Prendiamo l'esempio di ogni essere umano che viene al mondo. Fin dal primo istante della sua vita, l'individuo entra a far parte di un nucleo familiare e assume lo *status* di cittadinanza. In tutte queste circostanze

²⁹⁵ Sul ruolo inderogabile dell'assenso e dell'autonomia torneremo nella terza parte, in cui propongo un'ontologia qualitativa dei rapporti di collegamento sociali e dei correlati processi di integrazione.

le persone sono in un certo senso anzitutto *parti costituite*. La loro piena integrazione si compie solo quando esse passano da una condizione di “passività” a una vera e propria partecipazione attiva alla vita del collettivo. In molti casi questo percorso si configura precisamente come il passaggio da uno *status* di mera appartenenza (parte costituita) a uno *status* di appartenenza partecipativa (parte costituente). È pertanto importante precisare in che senso una persona può essere o può diventare tale. Secondo la ricostruzione di Caminada (2015), Husserl non ritiene propriamente la persona parte del collettivo, ma solo quei suoi atti intenzionali che partecipano all'*agency* collettiva.²⁹⁶ Gli atti, intesi come parti non autonome del processo di costituzione della persona, diventano a loro volta parti costituenti di un determinato sistema di atti congiunti. Dal mio punto di vista, nella misura in cui un atto intenzionale α è al tempo stesso parte costituente di un ente personale δ e di un'unità congiunta di atti β , allora esiste un rapporto di collegamento diretto tra δ e β per mezzo di α . In altre parole, poiché non si può scindere l'atto dalla persona che lo compie, allora la persona acquisisce uno stato di *non-indipendenza relativa* rispetto all'*agency* collettiva che lo motiva, proprio per mezzo dei suoi atti costituenti.

Lo stesso discorso vale anche per il collettivo γ , che non può essere scisso dalla sua *agency*. Di conseguenza, la dipendenza di α da β instaura un rapporto di collegamento vincolante tra la fonte dell'atto personale δ e la fonte dell'atto collettivo γ . Ontologicamente parlando, abbiamo allora un caso di concatenazione di *rapporti di collegamento per interi*, in cui l'intero δ acquisisce un rapporto di collegamento vincolante con γ per mezzo dell'intero β di cui α è parte non-indipendente. Bisogna inoltre osservare almeno due aspetti che rendono problematica la scissione tra stato di non-indipendenza dell'atto e stato di indipendenza della persona. La prima riguarda il fatto che ogni atto non è semplicemente un pezzo della persona, o una sua parte costituente di tipo strutturale e/o funzionale. Piuttosto, *ogni atto è un momento dell'intera vita personale, cioè dell'intero dinamismo intenzionale attraverso cui la persona si manifesta*. Se quindi in ogni atto è presente tutto l'essere personale, allora ogni atto non-indipendente esprime uno stato di non-indipendenza relativa della persona stessa.²⁹⁷ La seconda riguarda il fatto che l'appartenenza a un gruppo non

²⁹⁶ Caminada, E. (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).

²⁹⁷ Su questo tema, Cfr. lo stesso Husserl, E. (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

si riduce alla mera partecipazione che la persona compie attraverso i suoi atti intenzionali e le sue azioni. Ad esempio, il bambino è già membro di un gruppo familiare prima di diventare soggetto d'atti, in quanto beneficiario degli atti congiunti degli altri membri, che di fatto ne attestano l'appartenenza. Il cittadino è sempre e in ogni caso membro dello Stato, cioè portatore di un insieme di diritti e di doveri, anche se egli non compie alcun atto fondato e motivato dal suo essere tale.²⁹⁸ Questi casi dimostrano come l'appartenenza di un membro ad un determinato intero sociale ecceda la mera dimensione degli atti intenzionali e la mera prospettiva di prima persona. Prese di posizione personali non-indipendenti rispetto ad un'agency collettiva che le fonda e le motiva rimandano allora a un sostrato ontologico di vincoli di non-indipendenza che, pur essendo relativi, riguardano l'intera persona e che, pur essendo essenzialmente intenzionali, non dipendono in modo esclusivo dalle sue prese di posizione.

(ii) Per *parti costituenti esogene* intendo tutte quelle parti che svolgono un ruolo essenziale in seno ai rapporti di collegamento fondazionali dell'intero, senza essere direttamente coinvolte nel processo di costituzione ontologica. Nel caso del David, come abbiamo visto, il Bernini è un esempio di questa tipologia di parte. Per *fattori estrinseci* intendo invece quei fattori ambientali e temporali in cui si svolge il processo di costituzione. Rilevanti sono quei fattori che consentono alle parti costituenti di poter svolgere con successo il loro ruolo. Da una certa specie di seme nasce una certa specie di pianta, solo se vi è una temperatura di un certo tipo, un certo rifornimento di acqua, una certa disponibilità di luce, etc., per tutto il tempo che occorre. Il Bernini ha realizzato la sua opera, avendo potuto disporre di un tempo sufficiente per finirla, potendo inoltre disporre di un ambiente e di strumenti adeguati. I gemelli Bryan sono diventati la coppia di doppio più vincente di tutti i tempi, avendo trovato un contesto nel quale poter stipulare il loro accordo (il circuito professionistico del tennis) e avendo potuto allenarsi insieme, in un certo ambiente, per tutto il tempo necessario a migliorare la loro intesa sul campo. Infine, i dodici Stati sono diventati parte di un unico fronte politico e militare, avendo trovato in un determinato momento storico le condizioni geo-politiche adatte per compiere tutti insieme un patto di alleanza. Ogni processo di costituzione di interi di seconda specie richiede pertanto i seguenti fattori

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 [erfahrungen] attraverso il quali la persona coglie intenzionalmente i valori).

²⁹⁸ È interessante notare come anche in Stein, E. (1925) vi sia un'idea dello Stato come intero, sebbene non supportata da una precisa formalizzazione dei rapporti di collegamento fondazionali. Nel suo saggio esso viene sinteticamente inteso come l'unione della cittadinanza e degli organi che la stessa ha individuato attraverso atti di conferimento al fine di autogovernarsi. Nella visione da me proposta, come vedremo, la stratificazione delle parti è più complessa e individua le parti costituenti in tutti i corpi intermedi dell'apparato istituzionale il cui rapporto di collegamento fondazionale dipende dalla comune e collettiva adesione ai principi della Costituzione. Quest'ultima rappresenta in questo modo il fattore principale dell'individuazione identitaria sia delle suddette parti costituenti, sia dello Stato nella sua interezza.

essenziali: *parti costituenti endogene, parti costituenti esogene e circostanze esterne favorevoli*.²⁹⁹

(iii) Infine, in ognuno di questi casi possiamo riconoscere un diverso *processo di costituzione*.

La pianta nasce dal seme in modo necessario e meccanico: date certe condizioni, da un certo tipo di seme nasce sempre un certo tipo di pianta. Il David nasce invece dal blocco di marmo, attraverso un lavoro di manipolazione artistica unico e irripetibile, che non si sarebbe mai realizzato senza il Bernini e il suo talento artistico. Il doppio dei gemelli Bryan non sarebbe mai esistito, se i due non fossero mai nati, non avessero sviluppato una passione comune per il gioco del tennis (fattore motivazionale, probabilmente legato al loro ambiente comune di vita) e non avessero deciso di giocarlo insieme (*joint commitment professionale*). Infine, il Patto Atlantico non sarebbe mai esistito, se i dodici Stati costituenti non avessero compiuto un atto dichiarativo coordinato e congiunto (*joint commitment politico-istituzionale*) capace di vincolarli reciprocamente. Il patto ha funzionato e ha giocato un ruolo significativo nella storia del ventesimo secolo, perché coloro che lo hanno sottoscritto sono rimasti fedeli agli obblighi istituiti e hanno operato in modo coordinato e congiunto.

3.3.8 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 dalle seguenti condizioni: (i) almeno due soggetti (persone individuali, o soggetti collettivi) capaci di interagire tra loro (*parti costituenti endogene*); (ii) determinate circostanze ambientali e temporali che consentano alla loro interazione di generare un certo vincolo (*fattori esogeni*); (iii) il costituirsi del vincolo stesso, per mezzo di atti ontologicamente fondazionali (*processo di endogeni socio-costituenti*).

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 non fondazionali*, in altri casi si tratterà invece di *vincoli fondazionali* capaci di costituire veri e propri *interi di seconda specie*.

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

Come evidenziato per la prima volta in modo netto da Tönnies (1887) e come argomentato in modo convincente in seguito da Schütz (1932), attraverso un'attenta analisi tipologica delle diverse forme di interazione sociale, vi è una differenza essenziale tra il contesto comunitario e il più ampio contesto sociale. Secondo Schütz

²⁹⁹ Sulla nozione di circostanza favorevole, Cfr. Baker, L. (2000, 2019).

(1932), il primo è caratterizzato da relazioni interpersonali faccia a faccia che offrono le condizioni per 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 gli stessi spazi pubblici, gli stessi momenti di aggregazione, etc. Anche tra persone estranee, che si incontrano per la prima volta, funziona un certo sistema di vincoli comportamentali che consente loro di coordinare le proprie azioni. Ci troviamo in una situazione sociale tipo, che funziona secondo determinate norme di comportamento, indipendentemente dall'abitudine con cui le persone frequentano o meno spazi o eventi pubblici.³⁰⁰

Ad esempio, 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 è direttamente orientata da *abitudini esperienze particolari* (che analizzo al punto successivo), ma da *un'esperienza più generale e generica* che suggerisce cosa è meglio fare per poter interagire in diversi tipi di contesti di vita sociale, nel modo più fluido e meno problematico possibile.³⁰¹ Quando, ad esempio, entriamo in un certo commerciale affollato, *normalmente* non corriamo in mezzo alla gente, per raggiungere prima degli altri il negozio dove fanno i saldi migliori. Se lo facessimo, non staremmo per altro infrangendo alcuna regola scritta e quindi non saremmo penalmente perseguibili. Staremmo 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. Inoltre, se ci comportassimo allo stesso modo in una situazione di contagio collettivo, in cui tutti corrono irrazionalmente verso lo stesso negozio, allora nessuno percepirebbe il nostro modo di fare come stravagante,

³⁰⁰ Cfr. Schütz, A. (1932, 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 ad 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 anche 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 definisce con il termine di "persona collettiva"). Cfr. Scheler, M. (1916).*

³⁰¹ *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 congiunta, che possiamo definire intersoggettiva, perché non rimanda ad uno specifico stato di appartenenza a un determinato soggetto collettivo. È contemporaneamente importante notare che se da un lato è fenomenologicamente interessante distinguere i vari livelli d'intenzionalità congiunta (Cfr. De Vecchi, F. 2016), 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. Su questo tema, Cfr. Caminada, E. (2015, pp.291-292).*

ridicolo, etc. In quella circostanza infatti esso non infrangerebbe una consuetudine consolidata. Anzi, ci muoveremmo in modo perfettamente coordinato e compatibile rispetto al comportamento di tutti gli altri soggetti presenti. Questo tipo di circostanze fa emergere, a mio parere, 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 alcun criterio di partecipazione. *Non essendo vincolante, la consuetudine non motiva rapporti di collegamento fondazionali in grado di costituire nuovi interi sociali di seconda specie. Negli aggregati sociali non c'è 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. Ciascuna persona agisce in modo più o meno consapevole, sapendo cosa gli altri si aspettano da lei, che è esattamente ciò che lei si aspetta dagli altri. Chi esce fuori da questa circolarità di aspettative sociali appare come un *"pesce fuor d'acqua"*, o un soggetto disadattato.

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

Nelle circostanze in cui avviene un'interazione tra persone contemporanee, ma reciprocamente sconosciute, spesso non basta la normatività *soft* della consuetudine, che consente di coordinarsi in modo fluido ed efficace. Sono allora necessarie anche delle vere e proprie regole capaci di arginare comportamenti individualistici, o stravaganti, che altrimenti ostacolerebbero la convivenza tra le persone. Queste regole possono essere non scritte, in quanto consolidate dall'uso reiterato di buone strategie, oppure possono essere supportate da veri e propri atti istituenti, che le esplicitano e le formalizzano.³⁰² Un esempio per entrambe lo troviamo nelle diverse circostanze in cui le persone, dovendo attendere il proprio turno, si dispongono in file

³⁰² 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, R. (1993, 2007). Sul tema, Cfr. Di Lucia, P. (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. Facendo riferimento al nostro tema, possiamo ad esempio notare come la semplice occupazione di un certo spazio, da parte di una persona, indichi intrinsecamente il fatto che questo spazio è momentaneamente indisponibile a tutti gli altri. Allo stesso modo, l'abbandono comunica immediatamente che lo stesso spazio è diventato disponibile. Questo è solo un esempio di come il comportamento umano sia costellato di esigenze normative che chiedono di essere riconosciute intuitivamente dagli altri, al fine di coordinare un'interazione sociale non conflittuale. A questi atti muti si aggiungono poi quelli che Di Lucia (2008) definisce come atti semantici, ovvero atti che "non si compiono attraverso il compimento di atti parlati di linguaggio" e che "sono resi possibili (come gli atti parlati) da un codice semiotico" (p. 6). Tornando al nostro esempio, occupando il proprio spazio, la persona può accentuare 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.

ordinate, 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 regola e soprattutto quando non si creano situazioni tali da spingere qualcuno a trasgredirla. Così avviene ad esempio per 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 venditore trattare tutti i suoi clienti allo stesso modo. Talvolta egli può sbagliarsi e il suo errore può essere giudicato non tanto come la violazione di una regola, quanto piuttosto come uno sbaglio in buona fede. Tuttavia, se l'errore si ripete con frequenza, allora i clienti si rendono conto che il venditore non ha rispetto per le regole basilari della vita sociale e quindi per le persone che le osservano.³⁰³ In breve tempo lo sprovveduto rimarrà senza clienti.

Al contrario, se il fruttivendolo si trovasse spesso nella circostanza spiacevole di dover discutere con persone che si lamentano perché reclamano la loro precedenza, o fosse costretto sovente a mettere ordine tra clienti che litigano tra loro per questo, allora egli potrebbe ritenere necessario munirsi di un *segno tangibile* che notifichi in modo inopinabile l'ordine di arrivo della clientela. Egli potrebbe munirsi di un distributore di foglietti numerati. Questa situazione si genera di solito nel caso in cui la bancarella richiama molti clienti, con conseguenti accavallamenti e lunghi tempi di attesa.

Il biglietto numerato formalizza in modo esplicito la regola non-scritta, la quale prescrive che ognuno deve rispettare il proprio turno. In contrapposizione al riduzionismo soggettivista che ritiene che questo tipo di regole sociali dipendano semplicemente dal fatto contingente che qualcuno le voglia rispettare, faccio notare che anche in un gruppo di clienti indisciplinati, che provano a rubarsi il posto l'uno con l'altro, il contenzioso si fonda sul riconoscimento intersoggettivo della regola. Altrimenti non ci sarebbe discussione e passerebbe avanti il più prepotente, o il più violento. In contrapposizione invece al riduzionismo fiscalista che contraddistingue molte ontologie sociali, come quella di Ferraris (2009), faccio notare che non è il numero scritto sul foglietto a istituire la regola, ma è la pre-esistenza intenzionale di questa regola a rendere comprensibile il numero.³⁰⁴ *Non sono sempre i documenti*

³⁰³ La mancanza di rispetto per la regola non tradisce solo la legittima aspettativa dell'altro, ma anche tutte le sue 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 a tradire direttamente la parte lesa e indirettamente tutti gli altri membri della collettività.

³⁰⁴ Il riduzionismo di Ferraris, M. (2005, 2009) 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, J. (1962, 1964, 1967).

che fanno esistere i vincoli, ma spesso sono i rapporti di collegamento intenzionalmente vincolanti a rendere necessari atti formali di carattere documentale. Ancora, non sono i documenti a far funzionare collettivamente i vincoli (almeno non in tutti i casi), 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 è 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 destinatari.³⁰⁵ Anche le regole, di cui stiamo parlando in questo paragrafo, vincolano gli attori sociali in modo da coordinarli, ma non sono sufficienti ad unirli in una vera e propria collettività di ordine superiore (*soggetto collettivo*). Si tratta quindi di *rapporti di collegamento non-fondazionali* che creano rapporti di non-indipendenza tra le parti, ma che non hanno alcuna conseguenza ontologica di carattere emergente.³⁰⁶

Nei due tipi di interazione sociale standardizzata che abbiamo appena analizzato possiamo rintracciare un *primo livello propedeutico alla vera e propria integrazione*, il quale richiede al soggetto di riconoscere e rispettare le consuetudini e i vincoli orizzontali che rendono possibile l'interazione sociale tra gente contemporanea, ma reciprocamente estranea.³⁰⁷

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

Nella misura in cui alcune persone, più o meno sempre le stesse, condividono con una certa cadenza e consuetudine gli stessi spazi di vita, esse cominciano a ripetere

³⁰⁵ Vi sono anche casi di regole nuove, elaborate a tavolino, che per essere efficaci richiedono uno sforzo di comprensione da parte dei destinatari. Un caso emblematico sono le regole dei giochi in scatola. 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".

³⁰⁶ La persona in fila deve aspettare il suo turno, dovendo lasciar 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 relativa. Tuttavia le persone che compongono la fila non costituiscono un soggetto collettivo, perché il loro rapporto di non-indipendenza non istituisce un'agency collettiva 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. Ci troviamo in questo caso in presenza di un'entità sociale che occupa, per così dire, una posizione intermedia tra un mero aggregato di parti giustapposte e un intero sociale. La fila non è un intero sociale perché non ha vincoli di appartenenza, chiunque può aggiungersi o uscire, senza che tale inclusione implichi rapporti verticali nei confronti del collettivo fila. La fila non ha alcuna caratteristica emergente e non ha un proprio potere causale. La fila equivale alla somma delle parti che la compongono. L'unico vincolo che le persone assumono mettendosi in fila è quello nei confronti di coloro che le precedono. Al tempo stesso la fila non è nemmeno un mero aggregato congiunto, perché in essa vige una forma di aggregazione vincolata: fa parte della fila solo chi rispetta il proprio turno.

³⁰⁷ L'interessante saggio di Schütz, A. (1944) mostra come la condizione dello straniero renda problematica anche questa tipologia molto basilare di coordinamento comportamentale. Il discorso è per noi interessante, perché se è vero che un'integrazione sociale soddisfacente si compie nella misura in cui la persona (ad es. lo straniero) diventa parte costitutiva della collettività, è anche vero che prima di giungere a questo risultato è spesso necessario passare attraverso una serie di esperienze propedeutiche e intermedie, che preparano il campo e che non possono essere bypassate.

con una certa frequenza determinati comportamenti, in genere quelli che rendono più piacevole e redditizia la loro interazione sociale.

In questo modo i *propri comportamenti particolari*, almeno quelli più ricorrenti e abitudinari, diventano *famigliari* anche per persone che non appartengono al proprio nucleo ristretto di affetti o amicizie. Essi generano così un certo tipo di aspettative anche in persone con le quali non vi è un rapporto personale significativo. *Quando ciò avviene in modo reciproco nasce una vera e propria forma di intesa, che si traduce in un coordinamento abitudinario e che delinea un contesto interazionale familiare.* A differenza del precedente tipo di coordinamento socio-comportamentale, quest'ultimo non è standardizzato, perché è direttamente dipendente dal carattere specifico delle persone coinvolte.³⁰⁸ Capita allora che basti uno sguardo per capire immediatamente cosa sta pensando il collega con cui lavoro; di che umore è il barista che mi serve tutte le mattine il caffè; o cosa sta per dire il vicino di casa che incontro tutte le sere sulle scale. Tutto ciò avviene senza il supporto di contenuti formali che oggettivano le intese. Al collega irascibile non rivolgo la parola, quando mi guarda con insofferenza; al barista imbronciato non faccio battute simpatiche, quando capisco dal suo comportamento che ha la luna storta; al vicino di casa logorroico non faccio domande personali, se non voglio rischiare di trascorrere parte della mia serata sul pianerottolo. Al tempo stesso, il collega sa che, guardandomi in un certo modo, io posso comprendere il suo umore e quindi comportarmi di conseguenza; il barista sa che, accogliendomi in modo non festoso, io cercherò di evitare le mie solite battute fastidiose; infine, il mio vicino di casa sa che se io gli passo accanto accennando un saluto frettoloso, allora non è il caso di mettersi a conversare. Si configura in questo modo un coordinamento sociale di carattere comportamentale che, di per sé, non implica alcun vincolo tra le parti. I singoli individui agiscono secondo una certa consuetudine, che normalmente funziona e crea un certo clima "familiare", senza essere subordinati ad alcuna regola formale. L'infrazione di questa consuetudine non autorizza del resto alcuna forma di rimprovero o di ammenda. Riconosco che è meglio non parlare al collega quando mi guarda storto, ma potrei farlo lo stesso e se ciò accadesse riceverei semplicemente la sua brusca e maleducata risposta. Non c'è alcuna legge che lo vieta. Riconosco anche la situazione in cui la mia solita battuta

³⁰⁸ Questo livello di interazioni è stato trascurato dalla filosofia sociale. Esso è ad esempio totalmente assente nella fenomenologia del mondo sociale di Schütz, A. (1932), 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'abitudine 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. I territori rappresentano pertanto una risorsa fondamentale per la tessitura di una società qualitativamente adeguata alle esigenze fondamentali delle persone.

non è gradita, tuttavia potrei farla lo stesso e ricevere semplicemente in cambio l'indifferenza del barista. Non c'è alcun accordo che mi prescrive quando posso farlo e quando non devo. Potrei infine distrarmi e fare una domanda di troppo al mio vicino di casa, ritrovandomi così incastrato in una conversazione senza fine. Non c'è alcun divieto che in questo caso mi impedisca di farmi del male. In simili circostanze appare allora una *consuetudine non vincolante* di tipo interpersonale, che configura nel corso del tempo una certa familiarità comportamentale tra persone che abitualmente condividono gli stessi spazi di vita. Poiché tale abitudine non crea rapporti di collegamento fondazionali, essa configura semplicemente situazioni ricorrenti di aggregazione sociale. Chiunque può aggiungersi, senza doversi propriamente integrare. Anche questo livello è allora propedeutico all'integrazione, ma rappresenta un passo ulteriore rispetto al precedente, perché evidenzia un certo *radicamento territoriale*.

(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 vincolanti.³⁰⁹ Ne sono esempi le organizzazioni professionali, i team sportivi, le associazioni, i partiti politici, etc.

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

a) I primi rendono possibile una collaborazione limitata e contingente che, come abbiamo ampiamente argomentato, non ha alcuna conseguenza ontologicamente emergente. Ci sono molte forme di collaborazione che richiedono vincoli orizzontali ma non uniscono le parti, generando un ordine di unità superiore rispetto alla somma dei componenti di base. Rientrano in questa tipologia forme di *agency* sociale in cui le persone, pur avendo un accordo e agendo insieme in modo relativamente non-indipendente, non hanno interesse o necessità di vincolarsi in una trama complessa di impegni congiunti.

b) 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. *Dove i vincoli sociali svolgono*

³⁰⁹ Cfr. Gilbert, M. (1989, 2013).

una funzione fondazionale, le parti sono unite in rapporti di co-dipendenza che generano anche dipendenza verticale nei confronti l'intero.

Di conseguenza le parti cooperano l'una nell'interesse dell'altra e tutte insieme nell'interesse dell'intera organizzazione, comunità, 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 veri e propri caratteri di integrazione. *Dove infatti esiste un intero sociale di seconda specie, esistono anche condizioni essenziali di appartenenza e di partecipazione in base alle quali si delinea anche un determinato processo di integrazione sociale.*

In ordine all'integrazione, per poter appartenere al soggetto collettivo è necessario diventare parte costituente del rapporto di collegamento fondazionale che lo fonda e lo identifica.

(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 settori. Diventa allora necessaria 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 ruoli istituiti in ciascuno di essi. *Nasce così un nuovo livello di rapporti, che definiamo istituzionali*, in cui emergono *nuovi livelli 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)*. Inoltre, questa normatività emergente consente ai nuovi livelli di unità di esercitare un *potere causale* indipendente rispetto ai vincoli che istituiscono i livelli sottostanti (*emergenza causale*).

In rapporto ai vincoli istituzionali, l'integrazione richiede un riconoscimento formale della persona come soggetto portatore di diritti e di doveri, in modo che questa sia legittimata ad agire a tutti i livelli della vita sociale. Ricevendo gli stessi vincoli che

sanciscono l'appartenenza di tutti gli altri membri del collettivo, l'individuo può anche compiere tutte quelle azioni che configurano la sua *agency* come una *partecipazione compiuta alla vita dell'intero*.

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

I contesti abitudinari di vita (vedi punto (iii) di cui sopra) sono anche quei luoghi dove si possono creare *legami interpersonali* di carattere affettivo (come in famiglia, tra genitori e figli, o tra parenti) e/o sentimentale (come tra *partners*, o amici). In questo caso i rapporti tra le persone non si limitano più a sporadiche e generiche situazioni di familiarità, ma diventano relazioni stabili che eccedono le circostanze favorevoli e puntuali, diventando rapporti di collegamento duraturi e persistenti. Ci troviamo cioè nella circostanza in cui l'integrazione non riguarda un radicamento territoriale, ma un più profondo radicamento comunitario.³¹⁰

Quando l'altro non è più semplicemente un componente delle diverse aggregazioni sociali della nostra vita quotidiana, ma diventa il destinatario di un nostro affetto o sentimento, allora *egli emerge dallo sfondo delle mere interazioni sociali e diventa il destinatario di atti diretti che hanno lo scopo di istituire con lui 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 vero e proprio rapporto di co-dipendenza tra due o più persone che si cercano, si uniscono e agiscono insieme 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 legittimano, in un circolo virtuoso, atti sociali corrispondenti e a loro volta vincolanti (il rispetto delle promesse e degli accordi, dichiarazioni di stima e di affetto, etc.). *Dove le persone possono essere autrici e beneficiarie di atti performativi di carattere essenzialmente solidale, esiste un tessuto comunitario di rapporti interpersonali tra persone intimamente rivolte l'una verso l'altra*. Non sempre tuttavia un tessuto comunitario genera fenomeni sociali emergenti, cioè la costituzione di veri e propri interi sociali comunitari di seconda specie. Ad esempio, due persone possono essere legate tra loro da un profondo sentimento di amicizia grazie al quale sanno di poter contare l'una sull'altra, per l'intero corso della loro vita. Al tempo stesso, esse possono condurre due vite separate, perché altri rapporti di collegamento le rendono

³¹⁰ 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.

parti costituenti di soggetti collettivi diversi e disgiunti (ad es. le loro rispettive famiglie). In questo caso il legame interpersonale motiva le parti ad aiutarsi nelle situazioni di bisogno, a confidarsi, a condividere dei momenti di svago, etc., ma *non diventa un vero e proprio momento fondazionale di un nuovo soggetto collettivo*. 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 ancora superiore rispetto ai precedenti, che definisco *come aggregazione interpersonale*. L'integrazione sociale necessita di questa stratificazione di rapporti senza i quali la persona resta sola. Inoltre senza questa tessitura di relazioni manca anche la condizione essenziale per divenire eventualmente parte costituente di 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, che 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*), che le rivolge in modo congiunto e interdependente nei confronti di un bene comune, superiore e unificante. *Una vera e propria comunità è allora un tipo di soggetto collettivo ontologicamente costituito da rapporti di collegamento fondazionali che hanno essenzialmente la forma dei legami interpersonali.*³¹¹ Benché la comunità si radichi essenzialmente nella trama dei 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

³¹¹ Cfr. Caminada, E. (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).

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 istituita dall'alto, per regolare i rapporti (*endogenesi costitutiva*). Il punto per noi più importante è il seguente: *solo chi fa parte di questa trama di vincoli comunitari è legittimato a compiere nei confronti degli altri membri atti a loro volta vincolanti*.

In seno alla tessitura normativa che struttura la vita di un soggetto collettivo comunitario vengono anche determinati aspetti come il ruolo che ciascuno deve svolgere, per cooperare alla vita del collettivo; l'autorità che ciascuno possiede nel gruppo; le azioni che ciascuno può fare, indipendentemente dagli altri, e quelle che invece devono essere fatte insieme agli altri, etc. L'intersezione di tutte queste disposizioni vincolanti fa sì che *solo gli atti sociali di un membro comunitario e solo certi atti abbiano un vero e proprio potere deontico in seno alla comunità*.³¹²

L'integrazione sociale in un soggetto collettivo comunitario è precisamente 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 offerente di quei legami interpersonali che costituiscono la comunità stessa.³¹³

*(viii) Rapporti assiologici (o spirituali), precetti morali (o religiosi), vincoli "spirituali" fondazionali, soggetto collettivo "spirituale".*³¹⁴

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" che le trascende e al tempo stesso le accomuna*. Questo trascendente può essere un *valore*, come la giustizia, o un'entità *sovranaturale*, come il Dio delle religioni monoteiste.³¹⁵ Nel caso del valore, il vincolo è di tipo morale. Nel caso della divinità, il vincolo è di tipo religioso. Se le persone scoprono

³¹² 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.

³¹³ 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.

³¹⁴ Il termine "spirituale" fenomenologicamente traduce "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 ragioni e motivazioni. Cfr. Husserl, E. (1913-1928b), Stein, E. (1922).

³¹⁵ Come argomenta Scheler, M. (1916), valori morali, estetici, culturali, etc., sono valori che appartengono all'essere umano in quanto persona e che, 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, in quanto persone. 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. Husserl, E. (1905-1920); Scheler, M. (1916); De Monticelli, R. (2009, 2014); De Vecchi, F. (2020a, 2020b).

in questa dimensione trascendente un correlato intenzionale che le attira fortemente a sé, davanti al quale cioè esse si sentono in dovere di rispondere, facendo propria la chiamata assiologica o spirituale, allora accade che questa esperienza converta profondamente il loro ordine del cuore.³¹⁶ Non possiamo sviluppare in questa sede una fenomenologia di questo tipo di esperienza, tuttavia è importante sottolineare come essa possa generare vincoli intenzionali molto potenti, che sono in grado di orientare non solo forme di condivisione contingente, ma anche una dimensione di impegno e di responsabilità più radicale, che può orientare l'intera esistenza di una persona e di una collettività. Talvolta accade che la condivisione di questa esperienza 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 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; o come i rapporti tra le prime comunità credenti che hanno poi dato vita alla complessa struttura sociale della Chiesa Cattolica). Nonostante il vincolo intenzionale in oggetto diventi fondazionale nella misura in cui genera vincoli sociali o istituzionali, i soggetti collettivi che emergono da questo processo di costituzione non sono essenzialmente né sociali, né istituzionali. *Essi rimangono soggetti collettivi di tipo assiologico o spirituale perché sono i vincoli morali e religiosi a svolgere il ruolo fondazionale primario e originario. Sono i loro principi a delineare la tessitura normativa dell'intero, i criteri di appartenenza, le forme di partecipazione, etc.* La comunità spirituale si configura certamente anche come soggetto collettivo di tipo socio-istituzionale, ma le condizioni essenziali per un'autentica appartenenza e partecipazione rimandano al rapporto vincolante con il valore, o con l'entità sovrannaturale. Quando invece questa dimensione originaria viene offuscata dai vincoli sovra-emergenti di tipo sociale e/o istituzionale, allora la comunità spirituale rischia di perdere la sua identità. Se prevalgono criteri differenti di appartenenza e di partecipazione, si creano le condizioni per una contaminazione che consente di abitare il soggetto collettivo indipendentemente dalle caratteristiche originarie dei suoi vincoli fondazionali. 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 di norme diversi, orientati a tipi di scopi diversi.³¹⁷ Nei soggetti collettivi di tipo assiologico, o

³¹⁶ Sulla dimensione trascendente dei valori, Cfr. Scheler, M. (1916); Hartmann, N. (1926); De Monticelli, R. (2003, 2015). Per una teoria fenomenologica dell'ordine del cuore Cfr. Scheler, M. (1913, 1916), De Monticelli, R. (2003).

³¹⁷ 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 possieda enormi ricchezze), ma dovremmo indagare se, nonostante questa, le condizioni di appartenenza e le modalità

religioso, l'integrazione richiede che la persona sperimenti lo stesso tipo di legame con lo stesso tipo di valore, o di entità sovranaturale, che rende possibile l'esistenza dell'intero.

Ricapitolando:

(i)	Io, tu (<i>chiunque</i>) in un qualsiasi bar, supermercato, fermata del bus, etc.	Coordinamento non-vincolato di comportamenti individuali intersoggettivamente concordanti.	Forme standard di aggregazione socio-comportamentale valide per chiunque, in ogni situazione tipo. ³¹⁸
(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 sociale.	Forme standard di partecipazione sociale vincolata. ³¹⁹
(iii)	Io, tu (" <i>noi</i> ") al solito bar, supermercato, fermata del bus, etc.	La mia, la tua (la " <i>nostra</i> ") consuetudine non vincolante.	Forme particolari di aggregazione sociale abitudinaria. ³²⁰
(iv)	Io, tu (<i>noi</i>) nella nostra azienda, associazione, team, etc.	Vincoli fondazionali che determinano le condizioni di appartenenza e partecipazione ad un <i>joint commitment</i> di matrice sociale (economico, professionale, politico, etc.).	Soggetti collettivi sociali. ³²¹
(v)	Ogni cittadino di questo Stato.	Vincoli fondazionali che determinano giuridicamente	Soggetti collettivi istituzionali. ³²²

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.

³¹⁸ 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 di comportamento di carattere generale, cioè indipendenti dalle caratteristiche specifiche delle persone, dei luoghi e delle situazioni.

³¹⁹ Quando le diverse forme di aggregazione sociale implicano il rispetto di doveri che regolano i rapporti tra coloro che vi partecipano, allora in relazione a tale partecipazione 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 intero di seconda specie. Questi vincoli sociali orizzontali definiscono pertanto condizioni di partecipazione, ma non di appartenenza.

³²⁰ 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 la costituzione di un noi intenzionale, congiuntamente rivolto al conseguimento di scopi collettivi. Per questo ci troviamo in presenza di aggregazioni in cui le persone prendono "*parte*" a forme di esperienza condivisa, senza tuttavia dover acquisire o tessere rapporti di collegamento tali, da porle in condizioni di autentica appartenenza ontologica. In altre parole ci troviamo nella dimensione intenzionale delle *us-intention* e non delle *we-intention*.

³²¹ Ci troviamo qui in presenza di veri e propri soggetti collettivi, al cui interno la tessitura normativa definisce i criteri di partecipazione orizzontale (in collaborazione vincolata con le altre parti) e di appartenenza verticale (in relazioni di dipendenza con le regole e gli scopi emergenti dell'intero).

³²² Tutte le altre tipologie di vincoli, orizzontali o fondazionali che siano, 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

		le condizioni di appartenenza e partecipazione alla propria collettività.	
(vi)	Io, tu (<i>noi</i>) nella nostra amicizia, condivisione di valori, relazione sentimentale, etc.	<i>Vincoli orizzontali non-fondazionali</i> che determinano le forme comunitarie di reciprocità interpersonale e solidale tra le persone.	<i>Forme interpersonali di aggregazione comunitaria.</i> ³²³
(vii) e (viii)	Io tu (<i>noi</i>) nella nostra famiglia, comunità spirituale, coppia, etc.	<i>Vincoli fondazionali</i> che determinano le condizioni di appartenenza e di partecipazione comunitaria.	<i>Soggetti collettivi comunitari.</i> ³²⁴

Dalla combinazione di questi livelli di aggregazione, partecipazione e appartenenza si delineano diverse tipologie di contesti sociali, a cui corrispondono diversi livelli di integrazione.³²⁵

(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	<i>Integrazione socio-istituzionale nella trama dei vincoli fondazionali che danno vita e identità allo Stato.</i> ³²⁶
-----	-------------------------------	--	---

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 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).

³²³ 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 interi sociali di seconda specie. Ne sono 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.

³²⁴ 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, M. 1916), 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, M. 1916), che sono gli unici tipi di valore in base ai quali è 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, vi è 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 dell'altro. L'educazione assiologica insegna la persona a vivere non nell'orizzonte dei beni, che creano separazione e disuguaglianza, ma nell'orizzonte dei valori universalmente condivisibili. Per queste ragioni, qualsiasi tipo di collettivo, che abbia come suo fondamento e scopo dei beni particolari e non dei valori universali, non può mai essere per sua stessa caratterizzazione ontologica una comunità. Su questo tema scheleriano, Cfr. anche Husserl, E. (1905-1920); De Monticelli, R. (2015); De Vecchi, F. (2015b, 2020, 2021).

³²⁵ Riprenderemo più dettagliatamente ognuna di queste voci nella III parte, dove vedremo più da vicino la stratificazione essenziale del mondo sociale. Per una visualizzazione schematica dei processi e delle stratificazioni, Cfr. tabella sinottica conclusiva.

³²⁶ 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

		doveri e diritti giuridicamente definiti.	
(i) (ii)	Contesto sociale di riferimento	Ambiti tipicizzati di partecipazione in cui ogni attore sociale deve comportarsi secondo certi modelli tipo intersoggettivamente concordanti.	<i>Integrazione propedeutica e vincolata nei processi standardizzati di partecipazione sociale.</i> ³²⁷
(iii) (iv)	Contesto socio-territoriale	Ambito di appartenenza e di partecipazione in cui ogni persona deve e/o può agire alla luce delle proprie esperienze abitudinarie e del proprio ruolo sociale, beneficiando di un certo radicamento territoriale.	<i>Integrazione socio-territoriale, nell'intreccio tra consuetudini caratteristiche (costumi) e vincoli sociali fondazionali che attribuiscono alle persone ruoli socialmente riconosciuti.</i> ³²⁸
(vi) (vii) (viii)	Contesto comunitario	Ambito di appartenenza e di partecipazione 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 fondano il collettivo.</i>

3.4 Fenomenologia del normativo

3.4.1 Normatività a-priori e normatività positiva

Una prima distinzione fondamentale rimanda al grande lavoro fenomenologico di Reinach (1913), il quale mostra come non esista solo un diritto positivo,

rappresenta una condizione sine-qua-non per una buona integrazione sociale, per altro senza di esso mancano alcuni vincoli fondamentali che consentono alla persona una partecipazione e un'appartenenza compiutamente tali. Senza cittadinanza infatti non può diventare a tutti gli effetti un attore istituzionale.

³²⁷ 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, A. (1944, 1945).

³²⁸ La consuetudine sociale, legata a specifici ambienti di aggregazione sociale, unita al possesso di un ruolo sociale riconosciuto, che autorizza determinate forme di agency sociale in seno ad un determinato ambiente sociale (il proprio quartiere, la propria città, la propria regione), consentono alla persona di diventare un attore territoriale riconosciuto, legittimato e socialmente significativo.

caratterizzato da proposizioni contingenti e relative, finalizzate all'ordinamento di circostanze specifiche. Esistono anche delle condizioni a-priori per l'esistenza di ogni possibile formalizzazione normativa, le quali rimandano a un fondamento che Reinach definisce come "diritto a-priori", le cui proposizioni sono necessarie, o se preferiamo, sempre vere, qualsiasi siano le circostanze specifiche che necessitano di un ordinamento normativo.³²⁹ Il diritto positivo deve essere inteso come l'espressione di certi *nessi essenziali inscritti nel dover essere di una determinata entità normativa*. Tutta l'accurata analisi eidetica che Reinach svolge sull'atto della promessa ha precisamente lo scopo di mostrare l'esistenza e il funzionamento di questi nessi essenziali, come è appunto la correlazione a-priori tra obbligazione del promittente e pretesa del promissario. Questa scoperta di Reinach è fondamentale anche per la mia 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 materiale, 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*. Esiste cioè, in altri termini, la possibilità di individuare *i nessi essenziali di un diritto universale, al di là delle molteplici differenze culturali*.

(i) Sul primo punto che ho sottolineato, ovvero 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 iscritta 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 circostanze.³³⁰ Infatti, la contraddizione in senso stretto chiamerebbe in causa due proposizioni dello stesso tipo aventi tuttavia contenuti opposti. Ora,

³²⁹ Cfr. Reinach, A. (1913); Mulligan, K. (1987); Di Lucia, P. (1997, 2003, 2008, 2012a, 2012b); Passerini Glazel, L. (2005, 2016); Conte, A.G. (2007); Lorini, G. & Passerini Glazel, L. a c. di (2007); Salice, A. (2008); De Vecchi, F. (a c. di 2012, 2012a, 2016). La principale novità proposta dall'analisi di Reinach (1913) riguarda l'interpretazione di questo a-priori materiale, come relazione necessaria tra contenuti (o idee) che sono di fatto entità temporali e non ipostasi sostanziali eterne ed immutabili. Egli fa emergere cioè un nuovo tipo di relazione che, sebbene riguardi entità temporali, non è di tipo causale, come invece avviene in genere nei rapporti tra enti fisici. Ad esempio, a proposito dell'obbligazione e della pretesa proprie della promessa, Salice, A. (2008) scrive: "non sono oggetti reali, pur essendo temporali, e non sono oggetti ideali, pur non essendo né fisici né psichici" (p.3). Infatti: "è l'esistenza dell'atto sociale della promessa e non l'atto sociale in quanto tale che, quando sussiste (quando è un fatto), pone in essere – conformemente ai nessi motivazionali in cui si concatena – obbligazioni e pretese individuali" (p. 228). Di parere opposto il convenzionalismo sociale di Searle, J.R. (2010), per cui il funzionamento di una regola si fonderebbe integralmente sul fatto che due o più soggetti si mettano d'accordo.

³³⁰ Le "connessioni essenziali necessarie", sostiene Reinach (1913), possono in certe circostanze essere sospese, senza tuttavia perdere il loro carattere essenziale di necessità. Possiamo parlare in questo caso di "nomotropismo" (Conte, A.G. 2000): A si riferisce necessariamente a B, ma non si deve conformare necessariamente ad esso. Il diritto a-priori quindi continua sempre ad esercitare il suo ruolo di punto di riferimento sul diritto positivo, anche quando non vi è adempimento da parte di quest'ultimo.

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 cose.³³¹

Il punto mancante nell'analisi di Reinach è il riconoscimento del fatto che certe statuizioni possono diventare veri e propri atti giudicativi, ponendo di fatto in essere una situazione contraddittoria rispetto alle proprie stesse condizioni a-priori. Infatti, mentre vi sono deroghe fattuali che, come afferma giustamente Reinach, sono iscritte nell'*eidos* stesso della legalità essenziale, vi sono anche divaricazioni che infrangono i nessi essenziali e pongono in essere statuizioni ontologicamente e assiologicamente incompatibili con essi. In questo caso non ci troviamo più in presenza di una deroga, ma di una vera e propria contraddizione di fatto.

Vediamo come. Come ho argomentato in precedenza, vi sono vincoli sociali che emergono spontaneamente in seno alle relazioni tra le persone e vincoli che invece vengono stabiliti in modo indipendente rispetto al dinamismo spontaneo delle interazioni umane.³³² Quest'ultimi infatti hanno il compito di ordinare in modo standardizzato l'intero mondo sociale nella complessità dei rapporti tra diverse tipologie di parti costituenti (membri persona, corpi intermedi, strutture apicali di governance, etc.). La mia tesi è che le statuizioni di tipo spontaneo presentano in genere una scollatura meno marcata rispetto all'apriori materiale dei vincoli sociali tra persone, di quanto invece non possano provocare statuizione tecnico-documentali, le quali, proprio perché chiamate a ordinare rapporti di non-indipendenza tra entità di genere diverso (corpi intermedi, organizzazioni, dipartimenti, organi di governo, etc.), necessitano di un margine molto più ampio di

³³¹ Una proposizione giudicativa è in altre parole una proposizione apofantica che, descrivendo stati di cose, di fatto ne afferma l'esistenza. Il diritto a-priori più precisamente descrive stati di cose essenziali e quindi ne afferma anche la loro esistenza essenziale, cioè non soggetta al divenire mutevole degli enti fisici.

³³² Il concetto di spontaneità ha in fenomenologia, in particolare nelle ricerche di Reinach (1913) sugli atti sociali, una precisa denotazione: gli atti spontanei [spontane Akte] sono atti nei quali l'io non solo ha un ruolo attivo [aktive Erlebnisse] (ad es. prova un sentimento, a differenza dei vissuti passivi [passive Erlebnisse], ad es. viene sopraffatto da uno stato d'animo opprimente), ma ha anche un ruolo fattivo [tätig]. Inoltre, ogni atto spontaneo ha secondo Reinach 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 dovremmo definire come spontanei non 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 suo ruolo. Nella distinzione da me proposta, la terza caratteristica essenziale evidenziata da Reinach assume quindi una diversa caratterizzazione: spontaneo è quell'atto compiuto direttamente dalla persona per potersi manifestare come tale. Di conseguenza l'atto sociale spontaneo è quell'atto compiuto direttamente dalla persona per potersi manifestare ad un'altra persona, ed eventualmente per poter permettere all'altra persona di rispondere a sua volta con un atto che le consenta di manifestarsi come tale. Queste sono appunto le caratteristiche essenziali e specifiche di un rapporto interpersonale e non di ogni forma di rapporto sociale.

deroga.³³³ Ora, quanto più ampio è il margine di deroga, tanto più la statuizione normativa rischia di porre in essere stati di cose ontologicamente contraddittori rispetto a un vincolo che invece deve essere compatibile con l'essere umano in quanto persona. La ragione essenziale di questa differenza di rapporto che intercorre tra la *normatività bottom-up* dei vincoli che fioriscono in seno ai rapporti di collegamento interpersonali e il fondamento a-priori, rispetto al rapporto che invece può intessere con questo livello la *normatività top-down* dei vincoli costituiti da rapporti di collegamento sociale tecnici e convenzionali, risiede nel fatto che solo i primi sono direttamente rivolti ad un'altra *persona* in carne ed ossa. De Vecchi (2011, a c. di 2012) distingue acutamente tra *atti eterotropici*, che hanno come destinatario qualcuno, ma non sono direttamente rivolti all'interlocutore (come le statuizioni il cui scopo è informare qualcuno su come si deve porre in essere un certo stato di cose), e *atti eteroscopici*, che invece sono direttamente rivolti al proprio destinatario (come un comando che chiama in causa la risposta personale di colui che lo riceve). Ora, nel primo tipo di atti è più facile che, in vista di un certo tipo di scopo, si possano prescrivere azioni o rapporti di non-indipendenza disumani, proprio perché essi non sono direttamente connessi alla risposta diretta di una persona. Nelle statuizioni emergenti altamente standardizzate la dimensione personale dei destinatari appare infatti molto vaporizzata e stereotipicamente ridotta a modelli, formule, definizioni funzionali alla formalizzazione della norma. Di conseguenza la coerenza del dover essere proprio di ogni persona, a cui è essenzialmente vincolata la qualità ontologica di una normatività avente come scopo quello di governare le relazioni umane, può perdere di intensità, o addirittura evaporare del tutto. 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. Questo aspetto esperienziale, come ci dimostrano i fatti, non garantisce il rispetto dei diritti fondamentali dell'altro. Tuttavia esso è la fonte inesauribile di un'evidenza ontologica a cui sempre si può attingere. Inoltre, mentre nei rapporti faccia a faccia la spersonalizzazione dell'altro dipende da una

³³³ 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'interesse della loro dimensione personale. Tuttavia non 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, J.J. (1755, 1762), demonizzando cioè l'organizzazione sociale. La spontaneità offre maggiori garanzie solo nella misura in cui essa appartiene a persone la cui sensibilità è stata educata al valore dei legami e delle persone. Vi è 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.

circostanziale e circoscritta insensibilità e/o devianza soggettiva, negli ordinamenti normativi essa può diventare una prescrizione sistematica capace di alimentare una tendenza collettiva e con essa macro processi storico-culturali devastanti. Fenomeni diffusi di disfunzione, che contaminano la dimensione spontanea delle relazioni umane, si verificano ad esempio in contesti culturali e normativi in cui esistono statuizioni discriminatorie. Quest'ultime impongono e/o legittimano comportamenti violenti nei confronti di persone appartenenti a minoranze, nascondendo il valore dell'essere personale dietro a stereotipi spersonalizzanti.³³⁴ In contesti sociali governati da leggi razziali si diffondono modelli di comportamento in cui certi tipi di destinatari non vengono più considerati persone, ma soggetti portatori di una caratterizzazione stereotipica impersonale e discriminante. La spersonalizzazione giunge al suo compimento quando la statuizione trova poca resistenza da parte dei suoi destinatari, che, al posto di avanzare contro-ragioni assiologicamente fondate, tendono ad appiattire il loro posizionamento personale, accondiscendendo in modo passivo a un conformismo di gregge. Così facendo, *certe statuizioni non sono più solo atti poetici, ma diventano indirettamente anche atti giudicativi, che pretendono di porre in essere nuovi stati di cose, come la differenza di dignità tra persone di etnia diversa.*³³⁵ Esse allora non producono più solo un cambiamento nel mondo, ma pretendono di dire che cos'è la realtà. In questo caso il rapporto di deroga diventa una vera e propria contraddizione rispetto all'apriori materiale dei nessi essenziali tra stati di cose esistenti.

Di conseguenza, sostengo la seguente tesi: *per evitare che la deroga delle statuizioni si trasformi in una vera e propria contraddizione, dobbiamo sempre vagliare le norme, quale che sia il loro livello e la loro funzione, giudicandole qualitativamente in base alle caratteristiche essenziali di una sana interazione interpersonale. In essa ritroviamo le caratteristiche invarianti di un vincolo sociale conforme al dover essere delle sue parti costituenti, cioè le persone.* Allo stesso modo dovremmo giudicare come conformi o contraddittori anche i diversi percorsi di integrazione sociale che dipendono dalla tessitura di questi vincoli.

Ora, qui dobbiamo fare i conti con un'obiezione fondamentale che potremmo sintetizzare come segue: *come è possibile che vi siano statuizioni contraddittorie se*

³³⁴ Anche nei rapporti faccia a faccia possono prevalere passioni che inducono a violare i diritti dell'altro, o un conformismo che rende inautentico il rapporto interpersonale. Tuttavia si tratta di eventi circoscritti ai singoli rapporti e alle specifiche persone che li vivono. Ben diversa è l'influenza che una buona o cattiva statuizione può avere sulla collettività nella sua interezza.

³³⁵ Il razzismo non è un prodotto naturale e spontaneo, ma è sempre un prodotto culturale, la cui matrice sono determinati modelli di comportamento (più o meno formalizzati), i quali radicano nelle persone determinate convinzioni che non hanno più alcuna corrispondenza con la realtà. Tutti gli "ismi" in genere palesano nelle loro radicalizzazioni una scissione rispetto alla complessità del reale, che denota una mancanza di riferimenti ontologici rigorosamente fondati.

vi è un livello a-priori, che costituisce la condizione della loro stessa possibilità di esistere?

La mia tesi è che questo fenomeno di scollatura radicale dipende dal carattere emergente degli interi di seconda specie, in cui si strutturano livelli normativi sempre più tecnicistici e sempre più esposti al rischio di essere subordinati a tipologie di scopi (il profitto, il potere politico, etc.) che non hanno più nulla a che fare con il bene delle persone. Proprio perché ci troviamo in seno a un intero, in cui tutte le parti sono interconnesse tra loro e in cui i livelli emergenti possono esercitare un potere causale a cascata su di esse, può accadere che i livelli più astratti e tecnicistici della sua emergenza normativa costringano le persone in vincoli disumani e spersonalizzanti. Questo fenomeno può avvenire solo dove vi è un'emergenza ontologico-sociale. Diversamente, in quella di tipo fisico e naturale, la continuità e la compatibilità sono rigorosamente garantite dalla necessità dei processi causali. Tuttavia, si potrebbe ulteriormente obiettare che sono sempre e comunque le persone a scrivere le leggi e che dunque, per quanto ci si trovi ad un livello socialmente emergente, rimane il problema della scollatura tra la legalità essenziale di una *agency* normativa a misura di persona e le violazioni fattuali di statuizione poste in essere dalle persone stesse. La risposta a questa ulteriore osservazione è sotto i nostri occhi.

Nella misura in cui il soggetto, o il gruppo di tecnici 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 è più il risultato di atti personali che hanno come loro correlato il mondo della vita.

Le devianze dovute a un *eccesso di astrazione teorica* (come accade ad esempio nella definizione delle statuizioni economiche che mettono in essere 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 si interessano più della qualità dei rapporti di collegamento tra le persone, ma si concentrano sulla funzionalità dei rapporti di collegamento tra *enti astratti* (in cui rientra anche il concetto riduttivo di persona come mero individuo, mero portatore di interessi, etc.), *classi sociali*

*stereotipate (ad es. la classe operaia), o soggetti standardizzati (ad es. l'immigrato), che non hanno più nulla a che fare con l'essere umano in quanto persona.*³³⁶

(ii) Se il primo punto ci offre argomenti a sostegno della necessità di individuare nessi essenziali invarianti, 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 invarianti di un diritto universalmente apprezzabile. Un punto centrale di quest'ultimo sono, dal mio punto di vista, i rapporti di non-indipendenza tra le parti, che ogni forma essenziale di norma sociale istituisce a-priori. Come esiste un a-priori materiale del diritto, esiste 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, in quanto essenzialmente caratterizzate da un certo tipo di legalità ontologica. I tre livelli sono pertanto intrinsecamente connessi: *forma a-priori del diritto, tipi essenziali di vincoli sociali, caratteristiche ontologiche dell'essere personale.*³³⁷ Esiste inoltre un rapporto essenziale tra le tre che pone la terza al vertice: *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 garantisca tale inviolabilità. Di conseguenza si delinea anche il profilo essenziale di un diritto universale, in cui si fonda esclusivamente l'esistenza di quei tipi di vincoli che non violano la legalità ontologica della persona.* Premesso che l'approssimazione ad un simile diritto è inevitabilmente infinita e che la concretizzazione delle statuizioni chiama in causa, come evidenziato da Reinach, un insieme di *deroghe*, ci possiamo tuttavia chiedere quale sia la tessitura normativa ad oggi più matura. La risposta è ancora una volta sotto i nostri occhi.

³³⁶ 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, dal punto di vista formale non rappresenta una vera e propria contraddizione, rispetto all'apriori di un vincolo sociale tra persone. Essa in effetti ha un contenuto è diverso: non si tratta di un vincolo tra persone, appunto, ma di un vincolo tra soggetti di etnie diverse. Tuttavia quella che potrebbe essere giustamente considerata dal punto di vista formale come una non contraddizione, di fatto istituisce nella realtà 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 di fatto.

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, P. (2012a): "Una contraffazione eidologica si ha quando una entità è presentata falsamente come realizzazione ('instanziazione') di un eidos. Per esempio: una promessa fatta iocī causa, un contratto simulato, lo spacciarsi per profeta" (on line p. 5/8). Lo stesso dicasi di una norma che pretende di regolare la vita delle persone e/o di definire l'identità di un loro contesto sociale di appartenenza in base a principi che non hanno alcun fondamento in rebus.

³³⁷ Si noti che questo diritto a-priori non ha, come sostiene Reinach, A. (1913), 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 psicofisici. Si tratta invece di una dimensione normativa costituita da evidenze intuitive che sono per loro stessa essenza indipendenti dalle caratteristiche fattuali dell'ente. Per questo motivo, mentre per il diritto naturale sarebbe necessario e sufficiente osservare il mondo nella sua fattualità, per poter ricavare leggi valide per tutti, 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, metafisica, ma non sostanziale. Si tratta appunto della legalità eidetica dei nessi essenziali che esprimono l'ordinamento categoriale della realtà. Non però le categorie forgiate dalla mente umana, ma i nessi a-propri di ogni processo fondazionale, che rendono possibile l'esistenza degli enti e delle entità che ci circondano.

La *Dichiarazione universale dei diritti umani* rappresenta a mio parere proprio il tentativo di tradurre in un ordine di norme positive i nessi essenziali di un diritto universale, che pone al centro il valore inviolabile di ogni singolo essere umano, in quanto persona.

Non è questo il luogo per poter sviluppare un'analisi della suddetta dichiarazione in questi termini, ma la tesi appena sostenuta conduce a una serie di affermazioni conseguenti, che hanno una rilevanza determinante in ordine a questa ricerca.

Sintetizzandole, affermo quanto segue:

- Se un'integrazione sociale ontologicamente e assiologicamente apprezzabile dipende dal tipo di vincoli sociali a cui le persone sono invitate, o obbligate;
- Se tali vincoli devono essere l'espressione di un diritto a-priori che trova nella sua correlazione essenziale con l'ontologia dell'essere personale la sua validità universale;
- Se tale diritto a-priori trova ad oggi la sua espressione positiva più affine nella *Carta dei diritti universali dell'uomo*;
- Allora, le politiche di integrazione sociale dovrebbero ispirarsi precisamente alle norme espresse in questa statuizione, che nel suo stesso titolo aspira a promuovere principi universali di convivenza sociale tra le persone umane.³³⁸

3.4.2 *Obblighi, limitazioni e divieti interpersonali*

Ho fin qui trattato diversi generi di vincolo sociale che indentificano, a mio parere, le due forme essenziali e distinte di questa tipologia di entità: (i) quella dei vincoli interpersonali e (ii) quella dei vincoli sociali e/o istituzionali. Ora propongo di focalizzare l'attenzione su alcune forme particolari di vincoli che appartengono a entrambi i generi e che assumono in essi caratteristiche diverse. In questo paragrafo mi occupo di schematizzare alcune tipologie fondamentali di vincoli in seno all'ambito delle relazioni personali. Nel paragrafo successivo mi occupo invece di schematizzare quelle che contribuiscono alla tessitura normativa dei contesti socio-istituzionali.

Nel primo ambito possiamo distinguere almeno le seguenti tipologie: a) *rapporti interpersonali di collegamento psico-fisico*, b) *accordi spontanei*, c) *atti performativi spontanei*, d) *principi cogenti*. Facendo inoltre riferimento alla distinzione essenziale tra la *normatività bottom-up* dei vincoli (o regole) costituenti e la *normatività top-down* delle regole costitutive, i suddetti rapporti di collegamento vincolanti appartengono tutti alla prima tipologia.

³³⁸ Tenendo presente che ogni statuizione positiva, per quanto qualitativamente apprezzabile, rimane sempre un'approssimazione rispetto ad un puro diritto a-priori assiologicamente fondato sul valore della persona. Di conseguenza non vi è statuizione, o documento, che possano essere considerati ultimativi. Ogni tentativo di approssimazione è sempre un cantiere aperto, potenzialmente soggetto a un continuo miglioramento. In questo senso, anche la *Dichiarazione universale dei diritti umani* è solo un punto di partenza. Un importante approfondimento filosofico sul tema dei diritti umani lo troviamo in Hersch, J. (2008).

a) Il primo tipo di vincolo interpersonale, cioè i *rapporti di collegamento psico-fisico*, riguarda tutti quei comportamenti e/o atti spontanei in cui si manifestano *stati di non-indipendenza relativa tra persone che sono unite tra loro da legami affettivi e/o sentimentali*. Non ci troviamo propriamente nella sfera degli 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 centro di attrazione gravitazionale. Questa attrazione cresce spontaneamente attraverso le esperienze condivise in cui può istituirsi un vero e proprio accoppiamento delle parti.³³⁹ In certi tipi di condivisione, come osserva in modo acuto Schütz (1932), i flussi di coscienza si affiancano e scorrono *insieme*. In questa dinamica, gli atti empatici giocano un ruolo determinante.³⁴⁰ Come sottolinea Stein (1917) l'esperienza empatica possiede un potere attrattivo tra la persona empatizzante e la persona empatizzata.³⁴¹ Il coglimento empatico del vissuto altrui dischiude il mondo interiore dell'altro e mostra come certi tipi di esperienza siano comuni e condivisibili.

Questa reciproca datità intenzionale avvicina le persone, apre una fessura nel carattere di estraneità dell'altro. Nel momento in cui si infrange il carattere standardizzante dell'estraneità, l'altro emerge dallo sfondo indifferenziato delle alterità circostanti. Egli diviene così il potenziale destinatario di atti dedicati. Accanto alla condivisione, che consente in particolare la tessitura di una serie di atti empatici, entrano allora in gioco molti altri possibili atti psico-psichici, come quelli legati al desiderio, alla compassione o alla simpatia. Tutto ciò prepara il campo a un livello profondo di congiunzione che chiama in causa le dimensioni più intime delle persone. La forza attrattiva della sfera affettiva e sentimentale crea un rapporto di non-indipendenza la cui forza è radicata nell'essere psico-fisico delle persone stesse. Inoltre, questo legame non istituisce 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

³³⁹ Si veda l'analisi socio-fenomenologica che Schütz, A. (1932, 1975) 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 nostra esperienza in atto. Si crea in questo modo una forma primaria di "intimità", che apre alla possibilità di una relazione di prossimità non più occasionale, ma strutturata in atti di reciprocità più complessi e duraturi.

³⁴⁰ Cfr. Stein, E. (1917); Scheler, M. (1923); Husserl, E. (1923-1924b/2007, lez. 35); De Vecchi, F. (2019).

³⁴¹ Se è vero che ciò che viene direttamente colto dall'atto empatico è un determinato vissuto dell'altro, è anche vero che in questa datità vi è una co-datità intenzionale: l'altro nell'interezza 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'interezza 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.

x limitatamente alla situazione in cui si verifica y. Il legame interpersonale invece *alimenta 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, all'attenzione, etc., nei confronti dell'altro*. Il legame inoltre trasfigura i desideri, i bisogni e, più in generale, il bene dell'altro in una fonte potenzialmente molto vasta e inesauribile di divieti, doveri e responsabilità. I legami non sono pertanto propriamente delle prescrizioni, ma diventano una fonte di sollecitazioni vincolanti, che possono condizionare in modo molto significativo la vita degli esseri umani. Ancora possiamo notare come questo livello basilare di collegamenti psico-fisici e comportamentali tra le persone non ha bisogno di essere formalizzato, o di essere reso fungente per mezzo di dichiarazioni esplicite. I legami interpersonali cominciano ad operare in modo silenzioso e informale attraverso rapporti di collegamento ontologico spontanei e diretti, che esprimono precisamente vincoli di tipo affettivo e/o sentimentale. Esiste una grande varietà di gesti, comportamenti, atti e parole che li comunicano e che li nutrono.³⁴² *Queste parole, gesti, comportamenti testimoniano l'esistenza di qualcosa che li precede e che li motiva, perché si è costituito a un livello più profondo. Il legame nasce prima di poter essere espresso e può rimanere tale indipendentemente dal fatto che venga meno la possibilità di documentarlo.*³⁴³

Se proviamo a schematizzare la normatività propria di questo livello basilare di rapporti di collegamento, possiamo esprimerla come segue:

- *Obbligo comportamentale: "In relazione alla persona x, la persona y sente che deve".*³⁴⁴
- *Limitazione comportamentale: "In relazione alla persona x, la persona y sente che non può".*
- *Divieto comportamentale: "In relazione alla persona x, la persona y sente che non deve".*

³⁴² 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 la dichiarazione "ti amo" diventa un atto profondamente performativo. Essa diventa infatti la testimonianza di un sentimento che chiede e promette un legame esclusivo e totalizzante. Essa diventa allora capace di fondare un vincolo di straordinaria potenza, che promette alle parti un tipo di unione straordinaria. Un legame per la vita. Questo è solo un esempio di quale potere fondazionale possano avere certi atti dichiarativi.

³⁴³ 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. Cfr. Terravecchia, G.P. (2010). La persona che resta può decidere di non avere più altri legami sentimentali per il resto della vita, 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 trasforma un semplice aggregato di due persone in un vero e proprio soggetto collettivo, cioè in una vera e propria coppia, e solo l'amore ha il potere di trasformare profondamente la vita di un'entità ontologicamente indipendente come è la persona.

³⁴⁴ Dove x è la persona per cui prova affetto, amicizia, amore, etc.

In generale è sufficiente notare come 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 del legame e della sensibilità delle persone. Ad esempio, mentre 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, per un'altra meno educata al rispetto rigoroso del dovere, la gran parte delle azioni possono ricadere nell'ambito di una possibile scelta.

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 delle persone. Per questo motivo i legami interpersonali sono la fonte motivazionale più potente di azioni congiunte e al tempo stesso anche quella più volubile. *La condizione di integrazione in questo tipo di vincolo, come in tutti quelli successivi che appartengono alla sfera dei rapporti interpersonali, dipende dalla possibilità di istituire anzitutto un rapporto personale con l'altro.* Questo avviene solo se tale esigenza viene liberamente corrisposta da un altro essere umano che accetta di aprire il proprio mondo e di partecipare alla relazione nell'interezza e nell'autenticità della sua persona.

b) Le persone attratte l'una verso l'altra possono alimentare questa particolare attrazione psichica, o psico-fisica, attraverso *accordi espliciti* che hanno precisamente lo scopo di fecondare la relazione attraverso la condivisione. Due persone che nutrono una reciproca e improvvisa simpatia possono accordarsi per andare insieme al cinema il giorno dopo, o a cena la settimana successiva. La fonte motivazionale dell'atto non è il contenuto specifico dell'accordo (vedere un determinato film, mangiare al ristorante), ma è la condivisione stessa. Quando due persone fanno un accordo di questo tipo, sanno che il nucleo essenziale di questo sono i loro sentimenti reciproci, il loro desiderio di stare insieme per conoscersi meglio. Tradire questo tipo di accordo significa allora infrangere un vincolo ben più profondo dello specifico *joint commitment*, perché esso ha appunto direttamente a che fare con la sfera affettivo-sentimentale delle persone coinvolte. Definisco questo tipo di accordo come spontaneo proprio perché nasce in seno alla relazione tra le persone e non dipende da fattori e scopi vincolanti esterni. Se proviamo a schematizzare la normatività propria degli accordi spontanei, possiamo esprimerla come segue:

- *Obbligo spontaneamente pattuito: "In relazione al loro rapporto, le persone x e y si impegnano insieme nella forma di un'obbligazione (dobbiamo)".*³⁴⁵

³⁴⁵ Dove x è la persona per cui y prova affetto, amicizia, amore, etc.

- *Limitazione spontaneamente pattuita*: "In relazione al loro rapporto, le persone x e y si impegnano insieme nella forma di una limitazione (non possiamo)".

- *Divieto spontaneamente pattuito*: "In relazione al loro rapporto, le persone x e y si impegnano insieme nella forma di un divieto (non dobbiamo)".

La differenza essenziale tra un accordo spontaneo e un insieme di momenti e di azioni condivise in forza dei legami interpersonali consiste nel fatto che normalmente l'accordo definisce uno scopo preciso e delinea le azioni per ottenerlo. La definizione delle azioni implica spesso anche un'indicazione dei tempi, dei luoghi e dei mezzi per il loro svolgimento. Sebbene spontaneo, l'accordo interpersonale assume allora la forma di un *joint commitment*. Si tratta tuttavia, come detto, di un impegno congiunto particolare in cui la fonte motivazionale prevalente non è lo scopo specifico dell'accordo, ma la relazione tra le persone che lo compiono.

c) Sempre alla sfera della spontaneità appartengono anche una serie di atti vincolanti di carattere interpersonale, la cui fonte motivazionale è ancora una volta l'altro in quanto persona. Ne sono un esempio tutti gli *atti performativi* (ad es. promesse, richieste di impegno, dichiarazioni, etc.) dotati di poteri deontici che vincolano tra loro le persone dal punto di vista assiologico, sentimentale e/o affettivo. 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 confronti del figlio, ma gli sta anche implicitamente manifestando il sentimento paterno e il senso di responsabilità che nutre nei suoi confronti. Ogni atto performativo di questo tipo è essenzialmente e prima di tutto 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 mancanza in ordine all'obbligazione posta in essere dall'atto, ma anche una violazione del legame interpersonale che la motiva. Se proviamo a schematizzare la normatività propria degli *atti performativi spontanei*, possiamo esprimerla come segue:

- *Obbligo spontaneamente istituito*: "In relazione al loro rapporto e nei confronti della persona x, la persona y si impegna (promette, dichiara) nella forma di un'obbligazione (devo)".³⁴⁶

- *Limitazione spontaneamente istituita*: "In relazione al loro rapporto e nei confronti della persona x, la persona y si impegna (promette, dichiara) nella forma di una limitazione (non posso)".

³⁴⁶ Dove x è la persona per cui y prova affetto, amicizia, amore, etc. Una dichiarazione ha potere deontico quando esprime all'altra persona un sentimento fortemente vincolante, che risuona come una scelta preferenziale di tipo sentimentale. Quando, ad esempio, una persona dichiara in modo consapevole e maturo il proprio amore al suo partner (magari utilizzando la classica e inflazionata dichiarazione: "io ti amo"), la dichiarante sta implicitamente affermando di provare un sentimento così intenso e straordinario da auspicare un legame esclusivo di cura, di compagnia, di dedizione, che non ha confini di tempo e di spazio.

- *Divieto spontaneamente istituito*: "In relazione al loro rapporto e in relazione alla persona x, la persona y si impegna (promette, dichiara) nella forma di un'divieto (non devo)".

La differenza essenziale tra questa tipologia di atti e i due casi precedenti consiste nel fatto che l'atto performativo interpersonale deve essere esplicitamente dichiarato e compreso dalla controparte (condizione non necessaria nelle azioni spontaneamente condivise), ma non deve essere necessariamente reciproco (condizione necessaria per l'istituzione e il funzionamento di un accordo).

d) In alcuni casi una delle tre precedenti forme di interazione interpersonale vincolata diventa l'espressione di un obbligo o di un divieto inderogabili. Viene meno allora il margine per un eventuale emendamento del vincolo, o per una sua eventuale negoziabilità in seno alle diverse circostanze.

Il contenuto di un simile vincolo diventa allora un nodo focale della relazione interpersonale, un fondamento di questa. Quando ad esempio il rispetto della fiducia dell'altro diventa un aspetto inviolabile della relazione, allora la custodia del legame si connette in modo inscindibile a 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. Se proviamo a schematizzare la normatività propria di questi principi cogenti, possiamo esprimerla come segue:

- *Obbligo interpersonale cogente*: "In relazione al loro rapporto e nei confronti della persona x, la persona y sperimenta (sa, sente, crede) come inderogabile una certa obbligazione (assolutamente devo)".³⁴⁷

- *Divieto interpersonale cogente*: "In relazione al loro rapporto e nei confronti della persona x, la persona y sperimenta (sa, sente, crede) come inderogabile un certo divieto (assolutamente non devo)".³⁴⁸

3.4.3 Obblighi, limitazioni e divieti sociali e istituzionali

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 che svolgono un ruolo importante nei processi di integrazione sociale: a) *le norme socio-comportamentali*, b) *i patti sociali*, c) *gli atti performativi sociali*, d) *le leggi*. Questi rapporti di collegamento appartengono per lo più alla sfera della *normatività top-down*, essendo costituiti dall'alto, o essendo possibili grazie a delle *regole costitutive di carattere emergente*. Fanno eccezione

³⁴⁷ Dove x è la persona per cui y prova affetto, amicizia, amore, etc.

³⁴⁸ Escludo la limitazione cogente dalla mia schematizzazione, perché un "non posso" vissuto nella modalità di un imperativo categorico equivale a un "non devo".

solo quei modelli standard di coordinamento comportamentale che fungono in modo automatico in contesti di interazione sociale, in cui si interfacciano persone estranee.³⁴⁹

a) Le *norme socio-comportamentali* che regolano e vincolano i comportamenti hanno la funzione 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.1) *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.³⁵⁰ 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 evitano il conflitto per mezzo di un criterio condiviso. Se ad esempio il più giovane lascia la precedenza al più anziano, allora questo criterio di rispetto appare anche agli altri come una possibile norma 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 e 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 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 c'è 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 sono *co-originarie rispetto alla genesi concreta di eventuali*

³⁴⁹ Conte, A.G. (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, A. G. (2011).*

³⁵⁰ Il termine "persona" va qui virgolettato, perché il fatto di essere una persona 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.

circostanze che presentano la necessità di un coordinamento sociale. Il destinatario di questi vincoli non è l'altro, nel senso personale del termine, ma siamo *noi*, ovvero tutti i soggetti coinvolti nella specifica situazione sociale in atto. Questo *noi* non indica propriamente unità ontologica, ma circoscrive le persone coinvolte nella situazione in oggetto. Se prevale un criterio e quindi entra in funzione un determinato vincolo comportamentale, allora esso istituisce una regola che è tale per tutti *noi* che *siamo qui ed ora*.

Possiamo provare e formalizzare le *regole socio-comportamentali costituenti* come segue:

- *Obbligo socio-comportamentale costituente*: "In questa circostanza *x*, *noi dobbiamo*".³⁵¹
- *Limitazione socio-comportamentale costituente*: "In questa circostanza *x*, *noi non possiamo*".
- *Divieto socio-comportamentale costituente*: "In questa circostanza *x*, *noi non dobbiamo*".

Una volta istituita, la *norma sociale costituente può essere rescissa solo dal collettivo in atto, cioè da noi che siamo qui ed ora* e che per qualche ragione decidiamo ad un certo punto di affidarci ad un criterio alternativo. La regola costituente può essere sostituita solo da un'altra regola dello stesso tipo, mentre non può essere semplicemente negata in modo arbitrario e immotivato.

L'integrazione di un soggetto in una situazione ordinata da 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 proprio comportamento.

Ovviamente questo è possibile se le altre persone presenti hanno nei confronti del nuovo soggetto lo stesso atteggiamento comunicativo che ha consentito loro di coordinarsi in modo intuitivo e cooperativo. Svolgono inoltre un forte ruolo motivazionale atteggiamenti di accoglienza e di cortesia che favoriscono un clima di reciproca disponibilità.

a.2) *Norme socio-comportamentali costitutive.*

Se il processo corrente di coordinamento fallisce e di conseguenza non si istituisce alcuna regola valida nel qui ed ora e nessuna abitudine valida in altri qui ed ora dello stesso tipo, allora il momento dell'approvvigionamento dell'acqua diventa una situazione sociale critica e pericolosa.

³⁵¹ Dove *x* è quella specifica circostanza in seno alla quale più persone provano a coordinarsi nel modo più fluido e funzionale possibile.

A questo punto la collettività ha bisogno di un *diverso tipo di norma socio-comportamentale*, che deve essere imposta e garantita dall'alto. La norma comportamentale allora non è più una regola costituente e diventa una vera e propria *regola costitutiva*, ovvero una norma che stabilisce in modo 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 da *educare tutti* sul comportamento che si deve tenere nella suddetta situazione (*istituzionalizzazione statica*).³⁵² In questo caso la situazione sociale dell'approvvigionamento alle fonti d'acqua non può più essere regimentata da regole costituenti. Meno la collettività ha la capacità di coordinarsi in modo corrente, più essa avrà bisogno di munirsi di sovrastrutture normative e di organi capaci di formalizzarle, 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* (contesti di aggregazione sociale abitudinari). Trattandosi di prescrizioni decise al di fuori della circostanza in atto e imposte dall'alto su coloro che si troveranno in tale situazione, *le regole costitutive non sono propriamente intrinseche alla relazione*, ma intervengono *su di essa*, imponendole determinati obblighi. Il destinatario di questa tipologia di regole è *l'intera collettività*, ovvero chiunque in essa si possa trovare nella circostanza di dover interagire socialmente nella situazione in oggetto. Di conseguenza il rispetto delle regole costitutive non va a beneficio di una persona o di un gruppo ristretto (come nei vincoli interpersonali o nelle circostanze di aggregazione e coordinamento abitudinario), ma di tutta la collettività. La loro formazione tecnica necessita di esperti che, avendo competenze adeguate, possono decidere cosa è meglio fare in una determinata circostanza. 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 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. Possiamo provare a schematizzare questa tipologia di regole come segue:

- *Obblighi socio-comportamentali costitutivi: "Data la tipica situazione x, tutti o alcuni (in base al proprio status, ruolo, etc.) devono".*

³⁵² Nel caso delle pozze d'acqua, la normatività top-down può elaborare e formalizzare una serie di regole interconnesse che garantiscano la risoluzione di qualsiasi problematica che si presenti 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 regolare diversi comportamenti in diverse circostanze, i regolamenti non possono mai avere una origine dal basso e non possono fare a meno di essere formalizzati.

- *Limitazioni socio-comportamentali costitutive*: "Data la tipica situazione x, *tutti o alcuni* (in base al proprio status, ruolo, etc.) *non possono*"

- *Divieti socio-comportamentali costitutivi*: "Data la tipica situazione x, *tutti o alcuni* (in base al proprio status, ruolo, etc.) *non devono*".

Questa formalizzazione evidenzia come con le regole costitutive abbia inizio il processo di standardizzazione impersonale dei comportamenti. La necessità di dover istituire regole che devono valere per tutti limita in modo importante la possibilità di fare eccezioni in relazione alle persone interessate e alle condizioni particolari che possono caratterizzare le singole situazioni reali.

Se vengono prese in considerazione delle eccezioni, esse non riguardano la singola persona, ma al limite una certa tipologia di soggetti, così come non riguardano la situazione particolare, ma al limite una certa tipologia di circostanze in cui la situazione può verificarsi. Per fare un esempio, la regola costitutiva che prescrive come ci si deve comportare alle pozze può indicare in genere un ordine di priorità che favorisce le fasce più ricche della collettività. Tuttavia questa stessa regola può prescrivere un'eccezione in caso di guerra, prescrivendo che bisogna dare precedenza ai soldati.

Gli svantaggi di questa tipologia di regolamenti consistono nel fatto che essi non possono rispondere preventivamente a tutte le particolari circostanze problematiche che si possono verificare.

Esse pertanto lasciano quasi sempre un certo margine, o *vuoto normativo*, demandando al buon senso delle persone presenti eventuali soluzioni a problemi imprevisti. 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 è il biasimo della collettività, mentre sul lungo periodo può prendere forma una vera e propria emarginazione sociale. Bisogna inoltre notare che laddove le regole lascino un certo spazio di applicazione, talvolta le persone possono trovarsi in una situazione problematica: da un lato devono rispettare determinati limiti o divieti, dall'altro devono risolvere situazioni che la norma stessa non prevede. Immaginiamo per esempio la situazione 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 dovrebbe 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 le persone si trovano nella condizione di dover scegliere tra la norma che ordina la collettività e l'eccezione motivata da ragioni di

altro genere. Tale condizione è tanto più problematica quanto più, da un lato l'infrazione riguarda una norma fondamentale del collettivo, dall'altro l'eccezione è motivata da valori fondamentali.

Di conseguenza, quanto più un collettivo elabora norme che non prendono in dovuta considerazione la sfera dei valori a cui le sue parti costituenti fanno riferimento, tanto più quest'ultime si troveranno a gestire situazioni di vita critiche. Definisco questa situazione paradigmatica come *il dilemma dell'eccezione assiologicamente ineccepibile*. In molte circostanze accade ad esempio che la normatività *top down* che governa a monte l'integrazione sociale (ad es. le politiche in merito di immigrazione) ponga i cittadini di fronte a dilemmi di questo tipo. Ciò avviene soprattutto se la classe politica che la istituisce presenta 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 e qualsiasi sia il loro Paese di origine, dall'altro. Al di là delle situazioni critiche, il vantaggio di essere governati da regole costitutive valide per tutta la collettività è quello di rendere molto più fluida la vita sociale, alleggerendo le persone dal peso di dover rinegoziare in ogni situazione regole funzionali e condivise da tutti. *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 e i suoi scopi individuali allo spazio delle possibilità concesse. La persona integrata appartiene allora al contesto in modo conforme agli standard sociali di appartenenza degli altri e 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 ad errori. 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 da accumulare così una serie esaustiva di indicazioni. La via preferenziale dovrebbe invece essere quella di documentarsi direttamente alla fonte, prendendo visione delle norme. Questo lavoro implica tuttavia delle risorse di tempo e delle 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 comprensione dei regolamenti che ordinano la partecipazione al suo Istituto scolastico. Per il nuovo impiegato questo esige una laboriosa documentazione della

complessa tessitura di procedure, istruzioni di lavoro e modulistiche che formalizzano i processi di *governance* della sua Azienda.

b) 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 è 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 che 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 hanno il loro punto di ancoraggio nella struttura normativa dell'intero e vengono garantiti dal suo potere causale emergente.³⁵³ Gli aspetti più rilevanti per il nostro tema sono almeno 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 *competenze adeguate allo svolgimento della funzione ad esso connessa*. Il terzo, nella gran parte delle circostanze i due punti precedenti sono possibili se le persone beneficiano di

³⁵³ Anche gli accordi spontanei tra 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 acquisisce una stretta normativa molto più stringente. Spesso si sente dire superficialmente dalle persone che il matrimonio non aggiungerebbe e non toglierebbe nulla al loro rapporto. Da un certo punto di vista questa convinzione è 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.

condizioni sociali ed economiche adeguate.³⁵⁴ Questi aspetti ci mostrano che gli autori di un patto sociale sono persone già socialmente integrate. Inoltre, poiché le diverse forme di patto strutturano ordini di vincoli superiori (economici, commerciali, politici, sociali), esse contribuiscono ad 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, accentuando in modo sempre più marcato la distanza tra il loro livello di integrazione e il livello di integrazione delle fasce della popolazione che non hanno competenze o possibilità per accedere alla sfera dei patti sociali. Possiamo provare a schematizzare questo livello di vincoli come segue:

- *Obbligo sociale 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".
- *Limitazione sociale 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".
- *Divieto sociale 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".

c) *Atti performativi sociali*

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 hanno spesso un ampio margine per 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. Da un lato questi atti possono intensificare la forza unificante del patto sociale in essere, dall'altro possono umanizzare il suo funzionamento standardizzato. Vediamo alcuni esempi per comprendere il funzionamento specifico degli 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, attraverso una selezione degli allevamenti, in base a criteri qualitativi superiori a quelli comunemente offerti dalla grande distribuzione. Questa dichiarazione funziona

³⁵⁴ 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 riconoscimento, il problema dell'integrazione e quindi della coesione sociale è molto più vasto e profondo di quanto la divulgazione politica e mediatica ci faccia credere. La questione diventa drammaticamente critica quanto la minoranza sprovvista di mezzi per una buona integrazione sociale corrisponde alla maggioranza della popolazione.

se il negoziante decide di *fidarsi* del fornitore in base per esempio alla sua serietà professionale. Su questo atto di fiducia il macellaio può spingersi ad offrire a sua volta la stessa garanzia ai suoi clienti al dettaglio. Si configura così una filiera di distribuzione, fornitore, negoziante, cliente al dettaglio, in cui i vincoli commerciali vengono alimentati da un *rapporto di fiducia tra le parti*. Questa filiera virtuosa funziona allora non solo in base ai vincoli 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 è la testimonianza concreta del fatto che le promesse sono state mantenute e che la fiducia è stata ripagata.³⁵⁵ La differenza rispetto agli atti performativi spontanei (di cui sopra) consiste nel fatto che questi atti non hanno propriamente e primariamente lo scopo di attivare una relazione interpersonale, ma più semplicemente di caricare qualitativamente il patto sociale per mezzo di un rapporto di fiducia. 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 propongano leggi che possono minare il principio dell'uguaglianza sociale. 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 di carattere sociale istituiscono nuovi*

³⁵⁵ Questa umanizzazione dei rapporti commerciali, attraverso atti sociali basati sulla reciproca fiducia, 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 della massa di prodotto e della convenienza, 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 nel loro piccolo 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 quindi imposta 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 è lecito richiedere. Quando manca il prodotto di qualità è necessario che questa informazione passi attraverso tutta la filiera, dal fornitore fino al cliente finale. 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.

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. Possiamo schematizzare questo livello di vincoli come segue:

- *Obbligo sociale istituito: "In relazione al proprio ruolo e nel rispetto di quanto permesso dall'intero, una parte x si impegna (promette, dichiara, etc.) nei confronti di una parte y nella forma di una obbligazione (devo)".*
- *Limitazione sociale istituita: "In relazione al proprio ruolo e nel rispetto di quanto permesso dall'intero, una parte x si impegna (promette, dichiara, etc.) nei confronti di una parte y nella forma di una limitazione (non posso)".*
- *Divieto sociale istituito: "In relazione al proprio ruolo e nel rispetto di quanto permesso dall'intero, una parte x si impegna (promette, dichiara, etc.) nei confronti di una parte y nella forma di un divieto (non devo)".*

d) Infine vanno menzionate le *leggi*, ovvero il tipo normativo emergente di più alto livello che condiziona 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, sociali e socio-istituzionali che abbiamo analizzato in precedenza sono subordinati 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.

Vi sono molti tipi di legge che sono legati tra loro in modo gerarchico in relazione ai vincoli tra i vari organi dello Stato. Non è questo il luogo per addentrarci nella complessa trama normativa di un apparato istituzionale come quello statale, tuttavia è importante cogliere in un unico sguardo intuitivo l'intera tessitura di questo intero sociale di seconda specie, per individuare almeno due aspetti essenziali: il ruolo fondamentale dei vincoli nella strutturazione di qualsiasi tipo di intero sociale emergente e la complessità dei rapporti di non-indipendenza che consentono a ciascuno di noi di appartenere a una collettività e di partecipare attivamente al suo dinamismo vitale.

Un ultimo aspetto che è importante sottolineare è il carattere cogente delle leggi, cioè la loro inderogabile validità, che non concede deroghe o abrogazioni arbitrarie. La legge esige un rispetto assoluto, al di là delle circostanze (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 appartenenza.³⁵⁶

Possiamo schematizzare questo livello di vincoli come segue:

- *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 sono intrinsecamente connessi. Ad esempio, il diritto di voto che ogni cittadino detiene è al tempo stesso un dovere, connesso all'obbligo essenziale che questo *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 da un lato non siano soggiogate da una trama di obbligazioni oppressive e dall'altro non rimangano emarginate in una condizione di assistenzialismo, che le esclude dalle dinamiche proprie dell'agency collettiva.

Ricapitolando:

Vincoli interpersonali	Obblighi	Limitazioni	Divieti
<i>Rapporti interpersonali di collegamento psico-fisico</i>	In relazione alla persona x, la persona y sente che deve.	In relazione alla persona x, la persona y sente che non può.	In relazione alla persona x, la persona y sente che non deve.
<i>Accordi spontanei</i>	In relazione al loro rapporto, le persone x e y si impegnano insieme nella	In relazione al loro rapporto, le persone x e y si impegnano insieme nella forma di una limitazione (non possiamo).	In relazione al loro rapporto, le persone x e y si impegnano insieme nella forma di un divieto (non dobbiamo).

³⁵⁶ 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 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.

	<i>forma di un'obbligazione (dobbiamo).</i>		
<i>Atti performativi spontanei</i>	In relazione al loro rapporto e nei confronti della persona x, la persona y <i>si impegna</i> (promette, dichiara) <i>nella forma di un'obbligazione (devo).</i>	In relazione al loro rapporto e nei confronti della persona x, la persona y <i>si impegna</i> (promette, dichiara) <i>nella forma di una limitazione (non posso).</i>	In relazione al loro rapporto e in relazione alla persona x, la persona y <i>si impegna</i> (promette, dichiara) <i>nella forma di un'divieto (non devo).</i>
<i>Principi interpersonali cogenti</i>	In relazione al loro rapporto e nei confronti della persona x, la persona y <i>sperimenta</i> (sa, sente, crede) <i>come inderogabile una certa obbligazione (assolutamente e devo).</i>		In relazione al loro rapporto e nei confronti della persona x, la persona y <i>sperimenta</i> (sa, sente, crede) <i>come inderogabile un certo divieto (assolutamente non devo).</i>
Vincoli socio-istituzionali			
<i>Regole socio-comportamentali costituenti</i>	In questa circostanza x, <i>noi dobbiamo.</i>	In questa circostanza x, <i>noi non possiamo.</i>	In questa circostanza x, <i>noi non dobbiamo.</i>
<i>Norme socio-comportamentali costitutive</i>	Data la tipica situazione x, <i>tutti o alcuni</i> (in base al proprio status, ruolo, etc.) <i>devono.</i>	Data la tipica situazione x, <i>tutti o alcuni</i> (in base al proprio status, ruolo, etc.) <i>non possono.</i>	Data la tipica situazione x, <i>tutti o alcuni</i> (in base al proprio status, ruolo, etc.) <i>non devono.</i>

<i>Patti sociali</i>	In relazione al loro ruolo, <i>l'intero concede alle sue parti x e y di istituire un accordo in base al quale esse devono.</i>	In relazione al loro ruolo, <i>l'intero concede alle sue parti x e y di istituire un accordo in base al quale esse non possono.</i>	In relazione al loro ruolo, <i>l'intero concede alle sue parti x e y di istituire un accordo in base al quale esse non devono.</i>
<i>Atti performativi sociali</i>	In relazione al proprio ruolo e nel rispetto di quanto permesso dall'intero, una parte x <i>si impegna</i> (promette, dichiara, etc.) nei confronti di una parte y <i>nella forma di un'obbligazione (devo).</i>	In relazione al proprio ruolo e nel rispetto di quanto permesso dall'intero, una parte x <i>si impegna</i> (promette, dichiara, etc.) nei confronti di una parte y <i>nella forma di una limitazione (non posso).</i>	In relazione al proprio ruolo e nel rispetto di quanto permesso dall'intero, una parte x <i>si impegna</i> (promette, dichiara, etc.) nei confronti di una parte y <i>nella forma di un divieto (non devo).</i>
<i>Leggi</i>	<i>L'intero socio-istituzionale stabilisce che tutte le sue parti o alcune di esse (in base al loro status, ruolo, etc.) devono.</i>	<i>L'intero socio-istituzionale stabilisce che tutte le sue parti o alcune di esse (in base al loro status, ruolo, etc.) non possono.</i>	<i>L'intero socio-istituzionale stabilisce che tutte le sue parti o alcune di esse (in base al loro status, ruolo, etc.) non devono.</i>

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 anche le principali forme di appartenenza e di partecipazione che testimoniamo l'integrazione sociale di un individuo, o di un gruppo. Quest'ultima si articola nelle due dimensioni fondamentali delle relazioni interpersonali e dei rapporti sociali ed è direttamente proporzionale al numero e alla varietà di vincoli che coinvolgono una

persona, o un gruppo, nel dinamismo congiunto della vita collettiva. Correlativamente, l'integrazione è 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 interpersonale, la seconda quella sociale. Quest'ultima testimonia il livello di giustizia del collettivo nella sua interezza e nella sua configurazione emergente.

3.5 Metafisica dei vincoli sociali ³⁵⁷

3.5.1 Elementi essenziali di una struttura vincolata

A partire dal senso comune e attraverso una lunga disamina ontologica ho definito in senso molto generico il vincolo, come ciò che unisce due o più entità tra loro. Si può trattare di un legame attivamente assunto, o passivamente subito, che può rappresentare una mera limitazione, oppure un'unione funzionale, in seno a un sistema più o meno complesso (intero). Esso può coinvolgere tanto entità semplici (ad es. una particella atomica), quanto entità complesse (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 (in relazione a 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 ad 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 di dipendenze unilaterali e/o bilaterali. Può essere un *vincolo paritario*, in cui le parti vincolate sono sullo stesso piano di dipendenza, o un *vincolo gerarchico*, in cui si generano rapporti di subordinazione. Ancora, può essere un *vincolo orizzontale*, che non genera alcuna struttura di ordine superiore, o un *vincolo fondazionale*, che invece costituisce il fondamento di una nuova entità emergente e con essa l'esistenza di un livello superiore di unità vincolante. Infine, il vincolo intenzionale può essere consapevolmente fungente, o può funzionare come *condizionamento sub-cosciente*.

³⁵⁷ Con il termine "metafisica" non intendo in alcun modo aprire il campo ad 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?". La metafisica è in altre parole l'indagine eidetica della realtà.

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'entità indipendente che viene legata (ad es. il mulo, il mio libero arbitrio, la mia persona, etc.);
- (ii) Un punto di ancoraggio a cui la parte indipendente viene vincolata (ad es. la staccionata, un mio valore di riferimento, un'altra persona, etc.);
- (iii) Un tipo di "strumento" che leghi la prima al secondo (ad es. la corda, il mio atto di assenso al valore, il legame d'amore che mi lega all'altra persona, etc.).

3.5.2 *Elementi essenziali di un vincolo sociale*

Vediamo ora come i suddetti elementi essenziali a ogni tipologia di possibile vincolo esistente si declinano nell'ambito delle interazioni sociali.

(i) Il primo punto si modifica come segue: vi devono essere almeno due persone che vengono "unite" l'una all'altra, o si uniscono tra loro, modificando così la loro condizione di indipendenza individuale. Come ho ampiamente argomentato nella prima parte, due entità indipendenti necessitano dell'intervento di un fattore vincolante non intrinsecamente appartenente al loro modo di essere, sebbene essenzialmente compatibile con esso.³⁵⁸ Nel momento in cui il fattore vincolante entra in gioco, esso ha il potere di modificare parzialmente (*relativamente*) lo *status ontologico* di indipendenza delle parti coinvolte.

(ii) La funzione propria del *punto di ancoraggio* può essere svolta da una delle parti, come nel caso di una persona che, essendo destinataria di un particolare sentimento, diventa il centro di attrazione gravitazionale della vita dell'altro. Oppure essa può essere svolta da entrambe le parti, diventando l'una il punto di ancoraggio dell'altra, come in un accordo tra due Stati. Oppure, in seno alle strutture emergenti, essa può essere svolto dall'intero, la cui struttura organizzativa e normativa ha il potere di ancorare in rapporti di non-indipendenza tutte le sue parti costituenti.³⁵⁹ Nelle forme di vincolo bilaterale, la forza dell'attrazione è tanto maggiore quanto più le due parti tendono a convergere, lasciandosi stringere insieme dal loro rapporto di collegamento.³⁶⁰ In un intero di seconda specie, il punto di ancoraggio mostra invece

³⁵⁸ 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 è per loro stessa essenza possibile. Pertanto, in riferimento alle persone, possiamo dire che il loro divenir parte è una possibilità essenziale inscritta nel loro modo di essere. Sul concetto di possibilità essenziale, si veda anche la prima parte di questo lavoro (§ 3.5.3).

³⁵⁹ Ad esempio, i vincoli di cittadinanza si ancorano alla forza 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 offrirà 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.

³⁶⁰ In certi casi le parti convergono, in altri una tende a convergere di più e l'altra meno. La prima svolge allora un maggior ruolo all'interno del vincolo, offrendosi come punto di ancoraggio maggiormente affidabile e resistente, sopperendo all'incertezza, o contrapponendosi alla spinta eccentrica dell'altra parte. Svolgendo un'indagine ontogenomenologica sul grado di unità di molte tipologie di soggetti collettivi umani, sarebbe molto interessante focalizzare l'attenzione 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

una forza propria di resistenza, che è emergente rispetto alla propensione centrifuga, o centripeta, delle parti costituenti di base.

(iii) *A seconda della natura delle parti costituenti, ci sono 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. Raccogliendo quanto in parte ho già disseminato nel corso dei paragrafi precedenti, sintetizzo i vincoli che una persona può acquisire in cinque tipologie essenziali.

- *Vincolo fisico*, quando un essere umano viene impossibilitato a muoversi e/o ad agire liberamente attraverso l'utilizzo di strumenti come corde, catene, sbarre, etc. In questo caso lo strumento vincolante lega fisicamente la persona ad un punto di ancoraggio materiale.

- *Vincolo interpersonale*, quando l'indipendenza psicologica e corporea di una persona viene limitata da un'attrazione che interessa la sfera degli affetti, dei sentimenti, etc. In questo caso il legame vincola tra loro (non necessariamente in modo reciproco) soggetti capaci di provare certi tipi di sentimenti e capaci di cogliere intenzionalmente tali legami. La persona che sta, per così dire, dall'altra parte del vincolo, diventa *il punto di ancoraggio* del legame affettivo e/o sentimentale.³⁶¹

- *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 tutti quei tipi di vincoli (regole, norme, contratti, leggi, divieti, etc.) che interessano le *persone, in quanto parti di una struttura di ordine superiore che le include e le pone in un certo tipo di relazione.*

- *Vincolo morale*, quando le prese di posizione (atti) di una persona sono guidate dal senso di responsabilità connesso al dover essere di un determinato valore.³⁶² Il bene, la giustizia, l'uguaglianza, etc., attraggono la persona sensibile, ponendola alla presenza di un'esigenza (dover essere assiologico) che talvolta può rappresentare un vero e proprio vincolo. Più è forte l'intensità di questa *chiamata*, più la persona sente che la sua stessa esistenza è vincolata ad essa. *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.*³⁶³

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.

³⁶¹ *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 interpersonali che hanno il potere di condizionare la persona anche in fasi più avanzate della sua vita.*

³⁶² *Cfr. Scheler, M. (1916); Hartmann, N. (1926); De Monticelli, R. (2003, 2015, 2018).*

³⁶³ *La differenza tra un generico desiderio di bene e un'esistenza decisamente impegnata da tale chiamata appare nella differenza essenziale tra possibilità e necessità. Colui che non è 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*

- *Vincolo esistenziale*, quando le prese di posizione (atti) di una persona sono subordinate a un impegno da cui può dipendere il felice compimento del proprio percorso di maturazione personale e identitaria. Questo impegno esprime un legame intenzionale che nasce dalla correlazione tra il soggetto e un certo ordine di scopi, la quale può articolarsi in atti cognitivi (ad es. atti di discernimento, o atti conativi) e atti emotivi (connessi alla dimensione della sensibilità personale).³⁶⁴

Mentre le prime tre forme di vincolo necessitano essenzialmente di una controparte esterna e quindi di un vincolo che sia capace di legare tra loro entità altrimenti indipendenti (ad es. due persone), nelle ultime due forme il vincolo è essenzialmente interiore. Esso si istituisce per così dire nell'intima dimensione di un'intenzionalità auto-riflessa. Tuttavia anche questa tipologia di vincolo intra-coscienziale mostra la sua consistenza ontologica solo se si incarna in prese di posizioni ed atti che effettivamente oggettivano la condizione di non-indipendenza della persona.³⁶⁵

3.5.3 Momenti essenziali nella genesi di una struttura vincolata

3.5.3.1 Leggi essenziali di vincolabilità

All'eidetica strutturale segue l'eidetica dei processi essenziali che presiedono alla costituzione di una struttura-vincolo. In termini generali sostengo che la condizione universale di vincolabilità delle parti è predeterminata dalla loro *compossibilità essenziale*: non si lega un mulo al comando del padrone, così come non si vincola la

che invece è fortemente vincolato al valore intrattiene con esso un vero e proprio rapporto di subordinazione, libero e al tempo stesso caratterizzato da una forte dedizione. Per una critica al concetto kantiano di "imperativo categorico" si veda Scheler, M. (1916). La critica di Scheler ha il merito di evidenziare un aspetto essenziale della coscienza morale. Essendo essa sempre 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 ad 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 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 è 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.

³⁶⁴ Cfr. Scheler, M (1916); De Monticelli, R. (2003, 2009). 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, come dati di realtà intenzionali qualitativamente offerti nella fruizione dei beni, e in qualche modo le rendono possibili. 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 è, 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 compiersi. 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.

³⁶⁵ 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 tutto sommato agiata, cioè disponendo di una propria abitazione, di un proprio orticello e di un'isola su cui trascorrere "liberamente" gli ultimi anni, decide tuttavia di rischiare la vita, pur di raggiungere il suo scopo. 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 film non mostra l'esito finale di questo 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 vivere nel senso più autentico ed esistenziale del termine, egli non può rinunciare alla propria libertà. Fa da contro altare la figura dell'amico, compagno di precedenti fughe, il quale ha desiderato la libertà, ma non ad ogni costo, non affrontando la morte. Per l'amico la libertà rappresenta una condizione desiderabile, ma non un valore fondamentale, un imperativo categorico.

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 cane facendogli comprendere le leggi che governano il contesto sociale degli esseri umani. *Benché non necessaria e solo possibile in determinate circostanze, la vincolabilità di due entità indipendenti è 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 sono 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*.³⁶⁶ 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:

I.L.V. *Sono vincolabili tra loro solo entità ontologicamente compatibili.*

Non essendo l'unica legge, definisco questa come la *prima legge della vincolabilità*.

Alla luce di questa è 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.*³⁶⁷

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, un'ancora vincola la nave al fondo dell'Oceano, una vite vincola la gamba alla

³⁶⁶ Cfr. Hume, D. (1739-1740). 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. Non si tratta altro che di un rapporto di conseguenze soggettivamente regolate dall'abitudine. Per una critica fenomenologica a Hume, Cfr. Husserl, E. (1923-1924a/1989, lez. 25).

³⁶⁷ 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 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 ontologia che sostiene la possibilità di veri e propri interi di seconda specie composti da parti compatibili, ma non omogenee, apre il campo ad una visione della realtà più complessa e stratificata. In essa troviamo infatti una varietà di veri e propri interi composti da tipologie di parti diverse tra loro per natura e al tempo stesso compatibili per mezzo di determinati rapporti di collegamento. In questa prospettiva un'entità come lo Stato, ad esempio, può essere considerata un vero e proprio intero, composto non solo di persone (cittadini), ma anche di una serie di corpi intermedi di natura istituzionale, che sono normativamente vincolati tra loro e che sono a loro volta capaci di legare le persone in vincoli di cittadinanza.

superficie del tavolo, il senso di responsabilità vincola la persona ad un valore, etc. Ne consegue una seconda legge:

II.L.V. *Un vincolo è sempre un tipo di legame ontologicamente compatibile con tutte le parti coinvolte.*

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 possiamo formulare anche una terza legge:

III.L.V. *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.³⁶⁸*

Alla luce di queste leggi è 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.

3.5.3.2 I momenti essenziali della genesi di un vincolo fondazionale negli interi sociali di seconda specie

Al di là delle molteplici varietà di vincoli sociali fondazionali e degli interi di seconda specie da questi costituiti, ritengo possibile individuare in modo molto sintetico gli elementi essenziali della loro genesi. Prendiamo in considerazione la situazione, per altro meno ricorrente, in cui non esistano già dei vincoli tra le parti coinvolte, per poter 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 in ordine 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 *potenzialità endogena* e la seconda (ii) come *potenzialità esogena*.³⁶⁹ Inoltre definisco *t1* come *fase potenziale*.³⁷⁰

³⁶⁸ Un vincolo non è né una somma di parti giustapposte, né una fusione di ingredienti che si dissolvono l'uno nell'altro, ma è un rapporto di collegamento tra parti ontologicamente indipendenti.

³⁶⁹ La combinazione di potenzialità endogene e potenzialità esogene crea ciò che in precedenza ho definito "circostanza favorevole", richiamando la nozione di Baker, L. (2000, 2019).

³⁷⁰ Se prendiamo ad esempio in considerazione la distinzione essenziale proposta da Schütz, A. (1932) tra persone che intrattengono tra loro rapporti faccia a faccia, perché abitano nello stesso tempo gli stessi luoghi, e "contemporanei", cioè

- In un momento t_2 , la situazione potenziale in t_1 deve cominciare la sua transizione verso una fase nuova di attualizzazione. Ciò avviene se le parti, pur rimanendo ancora indipendenti, cominciano a interagire tra loro.³⁷¹ Le forme di questa interazione possono essere molteplici, coscienti o sub-coscienti, spontanee o formalizzate, equamente compartite o meno, libere o imposte, etc. In genere la relazione o l'interazione di contatto precede l'istituzione di eventuali rapporti di collegamento. Definisco allora t_2 come *fase di transizione dalla potenzialità all'attualità*.

- In un momento t_3 , la situazione potenziale in t_1 viene finalmente attualizzata da atti dichiarativi e performativi, di tipo interpersonale e/o sociale, che hanno il potere fondazionale di unire le persone in vincoli normativi (obbligazioni, impegni congiunti, pretese, 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*. Definisco il momento t_3 come la *fase di attualizzazione*.

Questi tre momenti sono a mio parere il nucleo essenziale e minimale del processo di costituzione di un vincolo fondazionale. Ricapitolando:

- t_1 : situazione potenziale di interazione tra parti indipendenti;
- t_2 : situazione interazionale di potenziale transizione dalla condizione di indipendenza alla condizione di non-indipendenza relativa delle parti coinvolte;
- t_3 : 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.

persone che abitano nello stesso tempo luoghi diversi e distanti, allora possiamo in effetti riconoscere come il posizionamento spazio-temporale determini rapporti di collegamento molto differenti tra loro. Di conseguenza, ne derivano a mio parere anche tipologie di interi sociali di seconda specie altrettanto differenti 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 è, a mio parere, 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.

³⁷¹ 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 proprio di quella. Nella potenzialità sono piuttosto iscritte determinate possibilità essenziali, o tendenze intrinseche. Cfr. De Vecchi, F. (2018) p. 579. Ci troviamo per altro nel campo libero e imprevedibile delle interazioni umane, dove si possono concretizzare una molteplicità di situazioni differenti. L'interazione, ad esempio, può rimanere spesso una relazione occasionale, non impegnativa e non vincolante. Tuttavia, laddove esiste una potenziale situazione di interazione tra esseri umani, è molto probabile che quest'ultimi in qualche modo interagiscano. Inoltre, laddove vi è interazione tra esseri umani, allora è molto probabile che si istituiscano certi tipi di vincoli. Sono fondamentalmente concorde con il primo assioma della comunicazione formulato da Watzlawick, P. & altri (1967), per cui non si può non comunicare, perché ogni essere umano è una concatenazione continua di atti e comportamenti che sono sempre veicolo di contenuti. Non sono invece concorde sul quarto assioma, secondo il quale solo le parole veicolano contenuti veri e propri, mentre il linguaggio non verbale definirebbe solo il campo della relazione. Il sorriso spontaneo di una persona a cui lasciamo la precedenza, mentre siamo entrambi in fila, può esprimere molti contenuti senza preferire parola, come gratitudine, approvazione, etc.

3.5.4 Conclusioni

Alla domanda metafisica, *"che cos'è un vincolo?"*, ritendo che a questo punto sia legittimo e possibile rispondere in modo essenziale e apodittico: *un vincolo è un rapporto di collegamento che lega tra loro delle parti, rendendole inter-dipendenti, o rendendo almeno una di esse dipendente rispetto all'altra.*

Di conseguenza definisco *l'identità essenziale del vincolo intenzionale* come segue: *un vincolo intenzionale è un rapporto di collegamento in cui almeno una delle parti coinvolte è un soggetto d'atti che, essendo capace di prendere posizione di fronte a entità o situazioni non oggettivabili sul piano fisico, si trova in uno stato di non-indipendenza relativa rispetto ad esse.* La caratterizzazione essenziale di questo rapporto di collegamento è il cambiamento ontologico del soggetto d'atti, per quanto riguarda il suo stato di indipendenza intenzionale antecedente al rapporto.³⁷²

Di conseguenza definisco anche *l'identità specifica del vincolo sociale* come segue: *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 è il cambiamento ontologico dei soggetti d'atti, per quanto riguarda il loro stato di indipendenza socio-intenzionale antecedente al rapporto.³⁷³

Nell'ambito dei vincoli sociali possiamo infine distinguere e definire due forme essenziali e distinte: (i) *il vincolo interpersonale* e (ii) *il vincolo socio-istituzionale.*

(i) *Il vincolo socio-intenzionale di tipo interpersonale (legame) è un rapporto di collegamento tra almeno due soggetti d'atti che, essendo capaci di prendere posizione l'uno di fronte all'altro nell'interezza 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 è il 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 è un rapporto di collegamento sociale 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*

³⁷² Ad esempio, quando il governo istituisce un nuovo lock down, con il divieto di uscire di casa, a causa del COVID 19. Prendiamo allora atto del regolamento e tutto il decorso delle nostre scelte, azioni, programmi, relazioni cambia drasticamente direzione. Noi non siamo legati da alcuna catena e non siamo implicati in alcuna relazione sociale. Riceviamo semplicemente un ordine e nel momento in cui ne prendiamo atto (intenzionalità) la nostra vita di fatto cambia.

³⁷³ 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 è per le sue caratteristiche inconfondibile con gli altri.

intenzionale. La caratterizzazione essenziale di questo rapporto di collegamento è il cambiamento ontologico dei soggetti d'atti, per quanto riguarda il loro stato di indipendenza sociale antecedente al rapporto.

3.6 Responsabilità sociale

3.6.1 Il nesso essenziale tra rapporto di non-indipendenza e responsabilità

Dove è presente un rapporto di non-indipendenza è presente 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 fenomenologico non basta sostenere che il senso di responsabilità sia una fortuita attitudine soggettiva contingentemente, 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 della responsabilità individuale e determinano anche il fatto che vi siano persone più responsabili, persone meno responsabili e persone indifferenti a qualsiasi tipo di responsabilità. Inoltre è anche possibile che una persona nutra un senso di responsabilità generico, che non è direttamente radicato in un vincolo specifico e che non è intrinsecamente connesso a 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 è pertanto condizione necessaria per la formazione di un senso di responsabilità, ma è tuttavia 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 una *correlazione essenziale tra rapporti sociali di collegamento e responsabilità*, al punto da affermare che *le parti costituenti di un intero sociale di seconda specie sono sempre portatrici 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 individuale, cioè propriamente correlata

ad ogni singola parte costituente individualmente presa. Essa è piuttosto una *responsabilità collettiva*, che nella forma intenzionale specifica della *we-intentionality* si configura come la responsabilità di *tutti i membri della collettività*.

Mentre il primo tipo appartiene anche a vincoli sociali non-fondazionali, in cui le persone sono socialmente e/o interpersonalmente aggregate tra loro (ad es. l'accordo tra due persone di andare insieme al cinema), la seconda può chiamare in causa solo persone che *appartengono a interi sociali di seconda specie*. Inoltre, mentre la prima rimane circoscritta alla specifica esigenza normativa messa in campo da una particolare interazione o relazione vincolante, la seconda può andare oltre gli specifici adempimenti, coinvolgendo la persona al di là del suo particolare ruolo, o funzione. *L'appartenenza ontologica fonda pertanto il senso di responsabilità più articolato, esigente e coinvolgente.*³⁷⁴

3.6.2 Responsabilità collettiva delle parti costituenti

Come detto, solo dove vi è appartenenza a un intero sociale di seconda specie vi può essere 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 è propriamente la mia responsabilità*, ma è *la responsabilità di tutti i cittadini*, cioè di *tutte le sotto-parti co-costituenti* dello Stato. La "mia" responsabilità come coniuge nei confronti del soggetto collettivo famiglia, *non è propriamente la mia responsabilità*, ma è *la responsabilità di entrambi i coniugi e di tutti coloro che sono coniugi nel medesimo ordinamento normativo*.

Si tratta cioè di una responsabilità di cui è portatrice l'intera collettività (we), la quale viene, per così dire, "caricata" su ciascuno dei suoi membri. Come già anticipato nella parte introduttiva di questo lavoro, al contrario di chi giudica la responsabilità collettiva come la somma di responsabilità individuali, ritengo che essa sia il correlato originario di un'*intera collettività*. Il suo fondamento è la trama dei rapporti di collegamento fondazionali da cui dipende l'esistenza e l'identità dell'intero sociale che la motiva. Se invece non vi è appartenenza ontologico-sociale, ma solo partecipazione, dobbiamo riconoscere *un'aggregazione di responsabilità individuali, la mia, la tua, la sua, etc., quelle che ciascuno di noi (us) ha in relazione allo specifico impegno assunto* (ad es. andare insieme al cinema stasera).

³⁷⁴ *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, solo nel secondo caso il senso di responsabilità verso l'intero può motivare nuovi vincoli orizzontali 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).*

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

- *Responsabilità orizzontale.*

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*. Una volta adempiuta la promessa, x e y tornano ad essere reciprocamente indipendenti.

- *Responsabilità integrale.*

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 è 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 integrale* 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.

La responsabilità integrale è la qualità emergente e globale che caratterizza la partecipazione di una parte costituente umana alla vita di un intero sociale di seconda specie. La *noità* ontologica del collettivo entra in intima compenetrazione con la dimensione intenzionale della responsabilità, dischiudendo alla coscienza dell'individuo personale 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 la risposta dell'altro e di tutte le 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, che infrange il proprio vincolo di non-indipendenza. Essa diventa anche un tradimento nei confronti di tutte le altre parti costituenti e chiama in causa la loro corresponsabilità.

3.6.1 Responsabilità sociale diretta delle parti costituenti

Da un lato la responsabilità integrale 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 suo particolare posizionamento in seno all'intero. Da esso possono dipendere ruoli diversi e quindi forme e ambiti di responsabilità distinti. Definisco questa forma di responsabilità connessa al

particolare ruolo compartecipante della parte come *responsabilità sociale diretta*.³⁷⁵ Anche questa si declina nelle due dimensioni distinte e interconnesse delle obbligazioni orizzontali verso le altre parti e delle obbligazioni verticali verso l'intero collettivo. 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 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 che è anche una responsabilità nei confronti dell'intero collettivo. Dalla sua cura ed educazione dipende infatti la formazione di uno o più cittadini, i quali parteciperanno in futuro alla vita sociale e istituzionale della collettività. Questi sono solo due esempi della stretta connessione tra le due dimensioni della responsabilità integrale nelle sue diverse declinazioni.

In relazione al nostro tema principale, è molto importante sottolineare che *se il senso di responsabilità sociale diretta è una manifestazione evidente delle diverse forme di appartenenza e di partecipazione di una persona al suo collettivo, allora essa è anche testimonianza del suo grado di integrazione. Maggiore è il grado di dipendenza o co-dipendenza orizzontale che lega la persona agli altri membri del collettivo, maggiore può essere il grado di responsabilità diretta nei loro confronti. Maggiore è il grado di dipendenza che lega la persona all'intero collettivo, maggiore può essere il suo senso di responsabilità diretta nei confronti dell'intero*. Bisogna per altro sottolineare con forza come la responsabilità sociale non appartenga solo alle parti costituenti nei confronti del loro intero sociale di appartenenza, ma anche all'intero nei confronti delle sue parti. 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,

³⁷⁵ 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 non direttamente appartenenti al suo contesto. Ad esempio, molte persone si sentono chiamate in causa da situazioni sociali 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 vengano compiuti da altri e 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 umani 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 umano rappresenterebbe qualcosa di perseguibile solo in Svizzera e non all'estero, se non concependo il terreno elvetico come una sorta di luogo privilegiato, l'unico dove i diritti umani abbiano valore. D'altro lato, l'aspetto positivo di questa vicenda è il fatto che tale proposta di legge sia nata da una iniziativa popolare 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, a dimostrazione 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.

etc.). I principali *stakeholder* di un qualsiasi tipo di intero sociale di seconda specie 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 è ugualmente rivolta, tanto all'intero, quanto alle sue parti costituenti. Di conseguenza lo è anche la colpa e le due dimensioni sono intrinsecamente correlate. Violare l'intero collettivo significa colpire anche tutti i suoi membri, e viceversa. Qui si gioca il delicato equilibrio tra la cura della collettività e i diritti fondamentali della persona.

Prendiamo ad esempio il caso di una classe politica che decide 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 tutte le sue parti costituenti. Oppure pensiamo a un genitore che decide di trasferire la sua famiglia in un altro Paese, al fine di migliorare la sua condizione economica, senza prendere in seria considerazione quello che gli altri membri devono sacrificare: legami amicali, parentali, territoriali, etc. In termini molto generali possiamo riconoscere come il vincolo reciproco tra le parti e l'intero sia tale che il bene dell'uno non può mai essere autenticamente tale, se non comprende in qualche modo anche il bene dell'altro.

Se la responsabilità primaria delle parti costituenti deve essere il loro intero di appartenenza e viceversa, allora non possono esservi interessi delle parti costituenti in quanto tali che prescindano dagli interessi dell'intero e viceversa. Se ciò avviene, allora siamo in presenza di una vera e propria destrutturazione ontologica, in cui i rapporti di collegamento fondazionali tra le parti costituenti non hanno più alcuna relazione con l'intero emergente.

3.6.2 Stratificazione della responsabilità sociale diretta

Poiché, come ho provato a dimostrare in precedenza, esistono diverse tipologie essenziali di rapporti sociali di collegamento vincolanti e poiché esiste, come ho provato ad argomentare nel precedente paragrafo, un nesso essenziale tra vincolo sociale e senso di responsabilità sociale diretta, allora ritengo che vi siano ragioni sufficienti per sostenere la seguente tesi: *ad 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 un propria specifica dimensione verticale.*

Vediamo allora nello specifico, come questa tesi si declina nei diversi tipi di vincolo sociale.

- *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 è il 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 è 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 li unisce. Tuttavia, almeno in linea generale, *nei legami interpersonali il nucleo centrale sono le altre parti costituenti e non l'intero*. Sono cioè le altre persone, in quanto destinatarie di cura, attenzione, affetto, sentimento, etc. Di conseguenza vi è tendenzialmente una sorta di gerarchia degli atti partecipativi, la quale subordina il vincolo verticale al vincolo orizzontale. Ciò che le parti fanno per mantenere insieme il gruppo ha principalmente come scopo il bene degli altri membri del gruppo e non primariamente l'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 integrale rimangono sempre interconnesse e si alimentano a vicenda, indipendentemente dalla loro gerarchia.

- *Vincoli intenzionali di tipo sociale e socio-istituzionale.*

Dai vincoli sociali e socio-istituzionali dipende un senso di responsabilità che la persona nutre prima di tutto verso le diverse forme di patto sociale di cui essa è parte costituente (la propria azienda, la propria associazione, etc.). Poiché tali patti sono tutti inseriti nella tessitura normativa emergente dell'intero socio-istituzionale, allora la responsabilità diretta verso il proprio *joint commitment* sociale si configura anche come *responsabilità indiretta* verso l'intera collettività. Questo tipo di responsabilità è essenzialmente indirizzato dal proprio ruolo sociale, ma è potenzialmente estendibile al di là di questo, in forza della trama di vincoli normativi che, da un lato lo eccedono, dall'altro lo rendono possibile.³⁷⁶ Questa potenziale responsabilità indiretta a più ampio raggio si manifesta ad esempio quando una persona dedica tempo e risorse alla propria professione non solo per interessi privati, ma a beneficio

³⁷⁶ I ruoli sociali sono una manifestazione del livello di integrazione sociale 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 è sufficiente. Infatti la persona può trovarsi nella condizione sfavorevole di svolgere il proprio ruolo ai margini della propria organizzazione sociale. 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 "luogo" di esilio e di marginalizzazione. Quando l'intero sociale emargina una sua parte, in genere tutte le altre parti costituenti di questo tendono a non opporsi, o addirittura a rafforzare questo processo, proprio perché si trovano in un rapporto di dipendenza verticale e gerarchica con esso. Quando una parte dell'intero si permette di emarginare un'altra, allora l'intero dovrebbe sanzionare pesantemente questo comportamento, perché esso rappresenta una violazione nei confronti di tutto il collettivo.

dell'intera collettività.³⁷⁷ Questo tipo di responsabilità allargata appare come "indiretta", se viene considerata alla luce dei vincoli specifici che caratterizzano i compiti particolari di un ruolo o di una professione, ma è a sua volta diretta se consideriamo l'appartenenza prioritaria della persona alla sua intera collettività. Come nel caso del cittadino, quest'ultima può infatti realizzarsi prima e indipendentemente dal fatto che la persona acquisisca un ruolo, o una professione. Poiché la gran parte dei ruoli socio-professionali dipendono da una normatività emergente che trova il suo ordinamento nelle leggi, allora esiste un rapporto di dipendenza tra norme specifiche, che istituiscono i ruoli, e norme generali, che garantiscono la vita e il governo dell'intera collettività. La persona che detiene un certo ruolo sociale è di conseguenza 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 verso l'intero stesso (ad es. l'Arma) e quella verticale di ordine superiore verso l'intera collettività (ad es. lo Stato, con tutte le sue parti costituenti e sotto-parti co-costituenti). A livello sociale si ribalta quindi il dinamismo e la gerarchia delle responsabilità rispetto alla dimensione dei rapporti interpersonali: *i vincoli orizzontali sono funzionali e subordinati ai vincoli verticali particolari, che a loro volta sono tutti congiuntamente vincolati verticalmente all'intero.*

Quello che il medico, il docente, o l'operaio, devono fare nei confronti delle altre parti costituenti dell'intero (i colleghi) e nei confronti dei fruitori esterni del servizio (pazienti, alunni, clienti), deve essere fatto nell'interesse dell'intero specifico (l'ospedale, l'Istituto scolastico, l'Azienda), avendo come primario punto di ancoraggio 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 sociale integrale (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 *l'intero a cui il singolo, l'altro e tutti gli altri appartengono.* A questo senso di responsabilità si risponde con atti sociali che pongono al centro il bene collettivo e il buon funzionamento dell'intero. Quest'ultimo ha infatti un valore proprio, 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.*

³⁷⁷ Ne sono 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.

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 ad un'unica trama. Certe comunità vengono contaminate da esigenze organizzative che, almeno in parte, possono mettere in primo piano l'intero rispetto alle singole parti. Questa contaminazione è per altro ciò 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 vincolo sociale che le regge consente, a volte promuove, l'istituzione di vincoli interpersonali tra le sue parti costituenti, in modo che i membri non agiscano tra di loro solo nell'interesse prioritario per l'intero, ma siano ulteriormente spinti e motivati a collaborare anche nell'interesse e per il bene reciproco, gli uni degli altri.³⁷⁸

Inoltre, tutti i tipi di responsabilità possono intrecciarsi in modo armonico o conflittuale con altri ordini di obbligazioni, come può accadere ad esempio in rapporto ai 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 interpersonale un'ulteriore fonte*

³⁷⁸ *Nell'acuta visione sociale e imprenditoriale di Olivetti, A. (1945, 1960, 2013, 2014) 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 solo 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 è 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'interesse e nella ricchezza del suo essere personale. Solo così le fillere di produzione, distribuzione e commercializzazione, possono diventare presidi di giustizia sociale. Le strutture normative, che non si radicano nel principio inviolabile della solidarietà, creano contesti inospitali per soggetti che non sono individui, non sono meri portatori di competenze e non sono meri portatori di interessi particolari, ma sono persone. La visione di Olivetti oggi ci appare come una visione sociale che ha tratti profetici. Nel senso comune più diffuso e grossolano lo sguardo profetico è 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. Stando presenti sulle cose con apertura di mente e di cuore, a volte diventa possibile comprendere non solo ciò che sta avvenendo, ma anche ciò che potrà accadere in seguito. Olivetti è stato un uomo che, proprio a partire dal suo ruolo di imprenditore, ha maturato questo tipo di intelligenza. In *Prime esperienze in una fabbrica* (2013) 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 tempo erano i luoghi simbolo della spersonalizzazione e del tempo sottratto 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 (2014): "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).*

di potenziamento. In questo caso avremmo tutte le condizioni essenziali per il più alto grado di appartenenza e per il più alto livello di partecipazione alla vita del collettivo nella sua interezza.

Sintetizzo le forme essenziali di responsabilità nella seguente tabella schematica.

Tipo	Responsabilità individuale		Responsabilità collettiva	
	Portatore	Correlato	Portatore	Correlato
Morale	Io	Il valore che mi interpella.	Noi	Il valore dell'intero di cui siamo parti costituenti.
Esistenziale	Io	Lo scopo che ho scelto.	Noi	Lo scopo dell'intero di cui siamo parti costituenti.
Pratica	Io	Il progetto che ho stabilito.	Noi	Il progetto dell'intero di cui siamo parti costituenti.
Interpersonale	Io	Il bene della persona a cui sono legato. ³⁷⁹	Noi	Il legame che ci unisce, rendendoci parti costituenti di un intero.
Sociale-diretta	Io	L'obbligazione di un particolare impegno sociale.	Noi	Il bene dell'intero specifico di cui siamo parti costituenti.
Sociale-integrale	Io	Il bene del collettivo a cui appartengo come parte costituente.	Noi	Il bene dell'intera collettività di cui siamo parti costituenti. ³⁸⁰

³⁷⁹ 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 intero sociale di seconda specie 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 intimo. Ad esempio, la responsabilità collettiva nei confronti di un progetto particolare può rientrare nella responsabilità collettiva nei confronti di un valore che motiva il progetto.

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 c'è quel valore, o scopo, o progetto, per cui l'intero è stato costituito e che determina essenzialmente la sua ragion d'essere.

³⁸⁰ Scheler, M. (1916) distingue tra responsabilità propria della "persona collettiva", della "comunità di vita" e della "società". La prima è una responsabilità reciproca e individualizzante che si configura come solidarietà; la seconda è una responsabilità generica della comunità di vita, che si configura come responsabilità di rappresentanza, mentre la terza è

In ordine al tema dell'integrazione, occorre notare che, se esiste un valore proprio dell'intero, la persona è integrata in esso solo nella misura in cui lo accoglie nel proprio ordine assiologico. Se esiste uno scopo dell'intero, la persona è integrata solo se lo condivide; se esiste un progetto dell'intero, la persona è integrata solo se può effettivamente partecipare alla sua realizzazione; se esistono legami interpersonali che fondano un intero, la persona è integrata solo se può farne autenticamente parte. Solo così si diventa autenticamente parti costituenti di un intero sociale, cioè membri autenticamente appartenenti e significativamente partecipanti. In una buona integrazione, tutti i livelli di vincoli e di responsabilità, tanto individuali, quanto collettivi, sono interconnessi, non si ostacolano e non si contraddicono, delineando una trama coerente di diverse forme di appartenenza e di partecipazione.³⁸¹

3.7 Onto-metafisica qualitativa dei vincoli sociali

Dopo aver definito che cosa sono i vincoli sociali, ora 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 è fondamentale per il mio lavoro, perché marca la distanza e la differenza tra un'inclusione sociale spersonalizzante e un'integrazione sociale a dimensione di *persona*.

Il primo passo per rispondere alla nostra domanda consiste nel definire chi è il soggetto dell'integrazione, ovvero la persona umana. Quale che sia la situazione di vita, o il tipo di relazione in cui un essere umano si trova coinvolto, questi non è mai 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)*.

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 caratteristiche essenziali, senza cadere nell'errore di sostanzializzare il collettivo. 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.

³⁸¹ 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 corrisponde a 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 a un rapporto di dipendenza radicale, tale da 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 sociale radicalizzata, 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 ruolo, benché questo fosse l'espressione di un progetto politico disumano. La sua radicale integrazione nel regime è l'espressione di una fagocitazione sociale della persona, da parte di un apparato orientato a scopi e progetti disumani. Proprio questo lato oscuro dell'appartenenza e della partecipazione sociale ci conduce direttamente alla questione qualitativa dei vincoli sociali che chiude questa seconda parte del nostro percorso.

3.7.1 *Il soggetto personale dell'integrazione sociale*

Chi è, dal punto di vista ontologico, il soggetto dell'integrazione sociale? In relazione a questa domanda si apre un campo esteso di ricerca, che chiama in causa una pluralità di approcci che possono integrarsi o contrapporsi tra loro: antropologia, filosofia della persona, fenomenologia della soggettività, filosofia del diritto, etc. Ciascuno di questi potrebbe inoltre essere sviluppato secondo prospettive non solo alternative, ma addirittura incompatibili, che vanno dal più radicale riduzionismo fisicalista, fino al più spinto astrattismo spiritualista. Non potendo chiamare in causa l'intero dibattito, propongo direttamente la mia tesi fenomenologico-antropologica, che si basa principalmente sulla teoria husserliana della soggettività corporea (Husserl, 1913-1928b) e sulla nozione scheleriana di persona, come fonte d'atti (Scheler, 1916).

Dal punto di vista fenomenologico è sempre auspicabile prendere le mosse dall'esperienza, in particolare dalle modalità con cui ciascuno di noi si manifesta intenzionalmente agli altri e a sé stesso.³⁸²

Il primo passo può essere allora quello di destrutturare alcuni postulati teorici che non sono il risultato di un autentico confronto con l'esperienza, ma sembrano piuttosto determinati dalla scelta di un modello teorico non adeguatamente fondato *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 è essenzialmente un individuo, ma non solo questo. Si tratta infatti di un'individualità aperta sul mondo, attraverso una concatenazione continua di atti e di azioni che 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

³⁸² Sulla scia metodologica tipica di Husserl, anche altri pensatori di orientamento fenomenologico hanno scelto come traiettoria di investigazione un percorso che prende le mosse dalle forme primarie di conoscenza diretta dell'altro, del proprio tu in carne ed ossa, a partire dalla dimensione basilare degli atti empatici, per estendere poi il discorso a tutte le altre forme più complesse e articolate di interazione sociale. Schütz, A. (1932), 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 affine a quella che questo lavoro traccia. Man mano che 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 è ciò che consente a persone del tutto estranee (i contemporanei) di vivere in modo fluido e non conflittuale lo stesso mondo della vita. Esse consentono forme tipizzate di interazione sociale, nelle quali l'anonimato stereotipico subentra all'haecceitas personale. Come Schütz argomenta in modo molto convincente nei suoi saggi del 1944 e del 1945, queste modalità tipizzate restano esse stesse per lo più anonime, fintanto che rendono fluida l'interazione sociale. Ciò avviene di solito per persone già integrate. Al contrario, lo straniero che non conosce le dinamiche del nuovo contesto, o l'esule che deve reintegrarsi nel suo contesto sociale di origine, impattano in modo critico con queste tipizzazioni e sono costretti a problematizzarle sul piano cognitivo, per cercare di comprenderle.

delle caratteristiche proprie, le quali lo rendono distinguibile da tutti gli altri enti che esso non è. Questa caratteristica 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. 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 soprattutto dal punto vista formale, ma sono del tutto inadeguate nella misura in cui pretendono di spiegare l'ontologia materiale dell'essere umano.³⁸³ Inoltre, il concetto di individuo rischia di fondare l'intero costrutto teorico su un pregiudizio non rigorosamente fondato, per cui le scienze umane avrebbero a che fare con un ente, l'essere umano appunto, che è originariamente chiuso in sé stesso. Questo errore macroscopico caratterizza molte filosofie sociali che strutturano la propria teoria sull'astratta convinzione dogmatica che la spiegazione del mondo sociale consista fundamentalmente nel mostrare come entità per loro natura chiuse in sé stesse possano comunicare, dando vita a un'organizzazione sociale.³⁸⁴

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

Non diversamente, anche la definizione di "agente" chiama in causa un concetto e una caratterizzazione che vale per molti esseri viventi. Benché l'azione sia fenomenologicamente ben 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, ma anche altre specie di animali, sono certamente in grado di attuare comportamenti degni di essere riconosciuti come vere e proprie azioni. Inoltre, anche se individuassimo una tipologia o definizione di *agency* che ci consentisse di riconoscere come autentico agente solo l'essere umano, tuttavia avremmo ottenuto al meglio una caratteristica distintiva ma non sufficientemente

³⁸³ Anche Terravecchia, G.P. (2012b) 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) e che al tempo stesso ritiene che una teoria dei legami debba essere indipendente dalle peculiarità essenziali che distinguono legami sociali da legami materiali; vincoli tra esseri umani da vincoli tra lupi; legami molecolari da 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 ci impone di spingerci addirittura oltre, poggiando l'intera analisi onto-qualitativa sul carattere personale dell'essere umano. La sfida è mostrare come il tentativo di rimanere il più possibile fedeli all'esperienza e alle differenze essenziali che la caratterizzano ci consente non solo di essere più precisi, ma di sviluppare un'analisi ontologicamente più accurata.

³⁸⁴ Emblematica è la filosofia sociale affine alla visione di Hobbes (1651), 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 onto-genetica dell'essere umano alla cooperazione. Cfr. Tomasello, M. (2009); Warneken & altri, (2006, 2007, 2012); Schmidt, M.F.H. & Rakoczy H. & Tomasello M. (2011).

esaustiva. L'essere umano non è infatti solo autore di azioni, perché le azioni sono rese possibili da una più ampia e articolata facoltà, che è quella di compiere *atti*.

Fenomenologicamente parlando, un atto è una presa di posizione intenzionale che pone il soggetto (polo noetico) alla presenza di "qualcosa" (polo noematico). Prima di agire e per poter agire, l'essere umano deve prendere posizione di fronte alla realtà, ponendosi *in prima persona* alla presenza di tutto ciò che lo circonda.

Ciò avviene attraverso diverse forme di atto: atti percettivi, atti intuitivi, atti psichici, atti cognitivi, etc. Per questo motivo preferisco rivolgere la mia attenzione alla dimensione più ampia e stratificata degli atti, provando a far emergere da questa il nucleo essenziale della specificità umana.³⁸⁵

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

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

³⁸⁵ Non risolve il problema nemmeno il sintagma "agente sociale", che Terravecchia, G.P. (2012b) 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 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 l'essere umano possiede una stratificazione più ampia e variegata di prese di posizione, che gli consentono di cogliere salienze qualitative sconosciute agli altri esseri viventi. Del 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 ed 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?

specificatamente un animale, né semplicemente un essere, ma 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 non sono solo estremamente riduttive, ma diventano spesso il cardine di mastodontiche impalcature teoretiche, in cui la scollatura con la realtà può avere ricadute devastanti anche sulla vita sociale delle persone.

Ne è un esempio la 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 contribuito a diffondere un'idea semplicistica, che ha condizionato molte menti e molte teorie socio-economiche.³⁸⁶ 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 soggettività corporea e mente, capace di orientare la propria vita 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*".³⁸⁷ L'aggettivo "personale" definisce una modalità specifica di vivere, che è 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 esistenziale.³⁸⁸ Il compimento di atti intenzionali non è solo una

³⁸⁶ Cfr. Caruso, S. (2012).

³⁸⁷ 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 solo una di queste caratterizzazioni. Singolarmente prese, esse non sono quindi a mio parere adeguate a fondare una qualsiasi proposta teoretica che ambisca a orientare la prassi umana.

³⁸⁸ Utilizzo sempre il concetto di corporeità nell'accezione husserliana di Leib (Husserl, 1913-1928b), 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. Sulle

capacità adattiva, ma è una vera e propria disposizione fondamentale orientata all'autodeterminazione della propria identità. Essa è talmente radicata nella natura umana, da rendere tutti concordi sul fatto che la libertà è un'esigenza insopprimibile dell'essere umano.³⁸⁹ 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 un "essere di valore" (Hartmann), in cui le caratterizzazioni ontologiche si intersecano con il suo orientamento assiologico.³⁹⁰

Andando per gradi, traccio alcune caratteristiche fondamentali dell'essere personale, quelle che ritengo sufficienti per poter poi tracciare anche una definizione qualitativa dei vincoli sociali.

(i) Anzitutto ogni persona corrisponde a un preciso e distinto essere umano in carne ed ossa, che deve essere riconosciuto come *un intero di soggettività corporea 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*, in modo intrinseco. 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 ontologiche (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 è solo elaborazione cognitiva di dati, ma è anche una facoltà capace di rielaborare l'esperienza in chiave assiologica ed esistenziale. Non c'è allora 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

questioni filosofiche legate al tema dell'*embodied mind*, Cfr. Varela, F.J. & Thompson, E. & Rosch, E. (1992); Gallese, V. (2006); Gallagher, S. & Zahavi, D. (2009); Johnson, M. (2018). 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 correlato, interpellandolo. Su questo tema, Cfr. Scheler, M. (1916, 1923), Stein, E. (1917); Mulligan, K. (1987); De Monticelli, R. (1998, 2009, 2018); De Monticelli, R. & Conni, C. (2008); De Vecchi, F. (2010, 2011, 2016). Sull'identità personale come frutto di ciò che il soggetto decide di fare di sé in relazioni alle circostanze accidentali della sua esperienza, Cfr. De Monticelli, R. (2003, 2009, 2014). De Monticelli (2009) individua 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 è in altre parole una sorgente aurorale della vita personale e rimane una delle sue fonti vitali per tutta l'esistenza.

³⁸⁹ Non è 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 spesso queste teorie siano superficiali e banali, essendo prive di un fondamento rigoroso. Qui non è 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.

³⁹⁰ Cfr. Hartmann, N. (1926/1972), p. 248.

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 di una identità personale.

(ii) Il punto precedente non basta tuttavia a spiegare il percorso di attualizzazione attraverso il quale emerge l'essere personale potenzialmente fungente in ogni soggettività umana, fin dalla sua nascita.³⁹¹ 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 intenzionali.³⁹² L'essere umano è 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 è semplicemente un'esperienza passiva, ma è una *risposta in prima persona* agli stimoli dell'ambiente circostante. Questa capacità di essere presente in prima persona non corrisponde semplicemente al fatto che l'essere umano non vive 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. Prendere posizione in prima persona non significa cioè semplicemente 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

³⁹¹ 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 è 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.

³⁹² Cfr. Scheler, M. (1913, 1916); De Monticelli, R. (2009). De Monticelli, R. (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 richiesta per l'emergere di una identità personale, ed è la classe degli atti liberi" (p. 188). Il punto che a noi maggiormente interessa in 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 appartenenza e partecipazione sociale consentono all'essere umano di prendere posizione liberamente, pur nei limiti essenziali alla costituzione dei vincoli, più la tessitura di doveri e diritti sociali consente l'emergenza e la fioritura di identità autenticamente personali e individualizzanti. Se allora, la "comunità di vita" da un lato 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.), ovvero per l'emergere di una identità personale di alto livello, in cui giunge a compimento l'*haecceitas* umana (Cfr. De Monticelli, R. 2009, 2014). Grazie alla comunità, ma anche al di là di essa, in un rapporto dialettico tra appartenenza ed eccentricità, tra vincoli sociali di non-indipendenza relativa e indipendenza ontologico-individuale.

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 che governano l'agire personale, nell'intreccio con l'ordinamento delle conoscenze e delle credenze che fondano la ragione.

(iii) Arriviamo infine al terzo ed ultimo punto essenziale che, in maniera molto sintetica, ci aiuta a 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 comincia ad agire per automatismi. Sono un esempio l'ossessione compulsiva, o certe forme di contagio psico-fisico.³⁹³

Spersonalizzato è 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). Quest'ultimi non hanno più *rapporti di collegamento vincolanti* con la sensibilità emotiva della persona; 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 decorso delle sue esperienze, etc. La spersonalizzazione avviene attraverso una rottura dell'intero-persona, cioè attraverso una infrazione dei rapporti di collegamento tra le sue parti costituenti fondamentali (corporeità, psiche e mente). 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, dalla scelta tra ciò che è bene e ciò che è 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. Anzi, 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, la fonte motivazionale degli atti personali possono essere valori, come la giustizia o l'uguaglianza, che come tali non rimandano all'*io*, isolato e solitario, ma al *noi* di cui

³⁹³ *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, assommando 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.*

la persona è parte. L'autore degli atti non è quindi 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 gruppo che lo chiama in causa e qualunque sia il livello della vita sociale a cui quest'ultimo appartiene, il soggetto dell'integrazione sociale è *sempre una sorgente personale d'atti intenzionali che si rapporta alla realtà nella totalità del suo mondo. 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 *si realizza autenticamente un buon percorso di integrazione sociale solo se appartenenza e partecipazione non minacciano questa esigenza.* Viceversa, in presenza di vincoli violenti o profondamente condizionanti, 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. Abbiamo infatti ripetuto più volte che ogni integrazione è autentica se e solo se si creano condizioni di dipendenza o co-dipendenza sociale. Il punto essenziale è invece che tali rapporti di non-indipendenza *devono essere* relativi e circoscritti, consentendo così al soggetto che lo desidera 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.

3.7.2 Vincoli sociali a dimensione di persona

Alla luce di quanto ho fin qui argomentato, è possibile a questo punto 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 proprio figlio, poiché tende a isolarlo dal resto del mondo, dai suoi coetanei e da altre tipologie di relazioni potenzialmente feconde per la sua crescita, etc. 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 è ontologicamente impermeabile, oppure può essere frutto di una scelta del soggetto.³⁹⁴ 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. Ci sono infatti tipologie di vincoli, come quello di cittadinanza, che vengono imposti alla persona indipendentemente dalla sua volontà. La buona ragione di questi vincoli è 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 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, ad esempio, non è pienamente fungente senza che il vincolato ad un certo punto faccia proprio il senso di responsabilità ad esso connesso.

Vi è anche un'ulteriore dimensione di autonomia che deve essere intrinsecamente prevista dal vincolo.

³⁹⁴ *Sul concetto di impermeabilità ontologica, Cfr. § 2.11.*

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 c'è 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.

Gli obblighi istituiti dal rapporto di non-indipendenza devono allora essere più specifici possibili, cioè il più possibile circoscritti alla funzione che la persona deve svolgere in relazione al suo *status* di appartenenza all'intero. In questo modo il vincolo non rischia di debordare il suo dominio di competenza, con l'esito di condizionare eccessivamente la dimensione personale delle credenze, dei valori, dei desideri, della sensibilità, etc., del soggetto. In quest'ottica 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 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 ottimale di un vincolo sociale umanamente apprezzabile.*

(iii) *Rispetto dell'intero.*

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 psico-fisica senziente 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. Immaginatoci ad esempio la situazione di un genitore che, essendo ossessionato dal suo fallimento artistico, costringa il figlio a lunghe ed estenuanti sessioni giornaliere 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 sono 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.

Terza parte

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.

Cap. 4: Onto-fenomenologia qualitativa dei processi di integrazione sociale

4.1 Premessa

Nella prima parte, ho preso le mosse dall'ontologia dei rapporti tra intero e parti in una prospettiva ologica e questo percorso mi ha consentito di far emergere le caratteristiche essenziali *degli interi di seconda specie*, ovvero di tutte le possibili forme di intero costituite da *rapporti di collegamento vincolanti tra parti indipendenti*. Questo traguardo mi ha consentito di distinguere gli interi veri e propri da qualsiasi altro tipo di aggregato e di *circoscrivere il campo dell'integrazione ontologica solo ai primi*. Ho infatti definito quest'ultima come quel processo che consente a un ente o a un'entità indipendente di divenire *parte relativamente non-indipendente di un intero*. Inoltre, a partire dalle caratteristiche essenziali di un intero emergente (che, come ho avuto ampiamente modo di argomentare, può essere solo un intero di seconda specie), ho messo in evidenza due tipologie di vincolo intrinsecamente connesse: il *vincolo orizzontale* tra le parti costituenti e il *vincolo collettivo* (verticale), che ciascuna di esse e tutte insieme acquisiscono in dipendenza dell'intero. Questo ulteriore dato mi ha consentito di comprendere come *il processo di integrazione implichi l'acquisizione di entrambe queste forme di non-indipendenza relativa*. Ciò ha reso possibile tracciare almeno in via preliminare la caratterizzazione ontologica di una vera e propria partecipazione alla vita e/o al funzionamento dell'intero, in relazione all'acquisizione di un autentico *status di appartenenza ontologica*.

Nella seconda parte ho provato a mostrare come questa *ontologia fondazionale* si declini sul piano dell'ontologia sociale, attraverso un'onto-fenomenologia e una metafisica dei *vincoli sociali*, intesi appunto come *espressione dei rapporti di collegamento fondazionali propri degli interi sociali emergenti di seconda specie*. L'analisi mi ha consentito di individuare diverse forme di aggregazione e diverse forme di unione sociale, attraverso le quali è possibile individuare anche diversi livelli di partecipazione e di appartenenza ontologica. Quest'ultime vanno costituendosi man mano che situazioni di *potenziale vincolabilità*, rese possibili da forme basilari di interazione sociale (consuetudine abitudinaria e modelli di comportamento socio-

comportamentale), si *attualizzano* in veri e propri rapporti di collegamento vincolanti. Le persone si trovano allora innestate in una trama di *obblighi, limitazioni e divieti*, a cui corrisponde una correlata trama di *diritti* e di *possibilità*, nell'intreccio tra la *normatività costituente* delle loro stesse relazioni e la *normatività emergente* dei loro collettivi di appartenenza. Infine, ho delineato i tratti essenziali di un vincolo sociale qualitativamente adeguato alla natura delle sue parti costituenti, che nella specificità dell'essere umano è una *natura personale*.

Tutto questo percorso ha lo scopo di offrire un fondamento rigoroso per una filosofia dell'integrazione sociale che non si basi su astratte e vaghe argomentazioni teoriche. Al contrario, essa deve tener conto (i) della strutturazione ontologica dei rapporti fondazionali da cui dipende la costituzione dei contesti sociali, (ii) della loro stratificazione ontologica in ordine alle caratteristiche essenziali di diverse forme di partecipazione ed appartenenza sociale, e (iii) delle caratteristiche essenziali e dunque inviolabili di ogni singola persona, al di là di tutti i riduzionismi stereotipici che possono essere più o meno funzionali a una certa teoria, o a una certa politica. In questa terza ed ultima parte provo allora a raccogliere tutto ciò che ho stato delineato sul piano dell'ontologia e della metafisica, per tracciare la *fenomenologia di un'integrazione sociale qualitativamente adeguata al dover essere proprio di ogni persona*.

4.2 Ontologia qualitativa dell'integrazione sociale: la qualità ontologica dei costrutti sociali e la centralità universale della persona umana

Tratto il tema dell'ontologia qualitativa articolandolo 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 dell'essere umano in quanto persona*. La costruzione di un mondo assiologicamente apprezzabile dipende dalla migliore combinazione tra questi due tipi essenziali di legalità. Definisco la prima, (i) come *ontologia qualitativa tipologica*, e la seconda, (ii) come *ontologia qualitativa assiologica*.³⁹⁵ La prima ci rivela il *dover*

³⁹⁵ In particolare su ciò che definisco come *ontologia qualitativa tipologica*, Cfr. De Vecchi, F. (2018): "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 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 sociali 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 al mondo esistano soggetti collettivi coesi e funzionanti, ma che esistano contesti sociali a misura di persona,

essenziale in base al quale è possibile costituire un soggetto collettivo, o un contesto sociale, in modo che esso sia sufficientemente coeso, identificabile, funzionale ai suoi scopi, etc. 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, come individualità teleologicamente protesa alla definizione della propria identità.

(i) Come ho cercato di argomentare nel corso di questo lavoro, il mondo sociale non è solo un costrutto convenzionale. Alla sua radice troviamo infatti una normatività 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.³⁹⁶ Quando analizziamo le entità sociali, come certi "tipi" di soggetti collettivi, ci troviamo cioè alle prese con una pluralità di *token* che rimandano a dei corrispondenti *type*, la cui strutturazione costituente è di tipo essenzialmente *normativo*. Dalla trama normativa dipendono poi eventuali forme strutturali di tipo organizzativo e pragmatico. Il *type* normativo *x* definisce come devono essere le sue istanziazioni particolari, in seno alle relazioni e alle dinamiche sociali. Per altro, il *type* normativo (ad es. il *type* matrimonio) non è un dato di fatto naturale che l'intenzionalità collettiva trova preformato nel mondo e nei confronti del quale ogni essere umano deve prendere atto. Esso viene determinato nelle sue caratteristiche tipologiche in seno al suo stesso processo di costituzione. Concorrono al suo compimento molti fattori di natura convenzionale, a partire dal linguaggio in cui esso viene formalizzato, che reca in sé stesso la cultura di coloro che lo istituiscono. Tuttavia, al tempo stesso, gli stessi processi convenzionali avvengono attraverso atti che hanno una propria legalità intrinseca (come ad es. gli atti linguistici performativi dotati di una propria struttura deontica, vedi la promessa) e si orientano secondo ragioni *in rebus*. Essi pertanto ricavano la loro razionalità da certe proprietà ontologiche che solo l'esperienza intenzionale della realtà fa emergere. 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*

allora il bene delle persone viene gerarchicamente prima della legalità tipologica degli interi. Afferma De Monticelli, R. (2018): "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, M. (1916); Stein, E. (1925, 1932). Cfr. anche De Monticelli, R. (2009); De Vecchi, F. (2021).

³⁹⁶ Sul tema vedi Cfr. Di Lucia, P. (2008); De Vecchi, F. (2012a); Passerini Glazel, L. (2016).

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'intimità. 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 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 universalmente apprezzabile. 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 sono *in rebus* e si manifestano attraverso i beni di cui una persona o una collettività fa esperienza (Scheler, 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, forme di coesione sociale, che garantiscono la coesione dell'intero, sono universalmente apprezzate come veri e propri beni collettivi. Per questa stessa ragione, l'unione sancita dal *type* matrimonio, quale che sia il suo modello culturale di riferimento, rappresenta un valore per l'intera collettività. Esiste quindi un dover essere proprio del *type* normativo, che va al di là di quello stabilito della sua statuizione e che rimanda direttamente alla legalità intrinseca del tipo di rapporto che esso norma. La qualità ontologica del *type* normativo e quindi di tutti i suoi conseguenti token dipende precisamente dal rapporto di adeguatezza tra la legalità essenziale *in rebus* e la legalità giuridica in atto.

(ii) Il punto precedente non è tuttavia sufficiente per l'istituzione del miglior mondo possibile.

Esso infatti garantisce che un *type* normativo sia adeguato alle esigenze essenziali del tipo di rapporto che esso statuisce, ma non garantisce che la statuizione sia la migliore possibile, tra quelle che possono garantire agli esseri umani di vivere una vita pienamente personale. Un *type* 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 (ad es. la donna) 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 problematico rispetto al dover essere ontologico di una vita umana che dovrebbe avere sempre il diritto di fiorire nella sua maturazione personale, attraverso una pluralità di diverse forme di appartenenza e di partecipazione sociale.³⁹⁷ Al di là dell'esempio in oggetto, possiamo 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 le condizioni di precarietà delle persone, da un lato, e le condizioni di precarietà del collettivo, dall'altro. Inoltre, possiamo anche osservare come vi sia un nesso essenziale tra la precarietà in cui le persone sono costrette a vivere e la precarietà dei loro collettivi di appartenenze. 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 vi è 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, non può determinare un mondo della vita qualsiasi, perché ogni costrutto sociale può tenere insieme le persone solo rispettando una propria legalità di costituzione. L'autonomia dell'individualità personale deve sempre e comunque fare i conti con questa normatività *in rebus*. L'ontologia qualitativa delle diverse forme di unione sociale deve allora indagare le condizioni in base alle quali esse si costituiscono e persistono nel tempo, verificando *in primis* se tali condizioni richiedono un sacrificio qualitativo eccessivo all'esistenza personale dei membri che le costituiscono. Ugualmente, il compimento qualitativo di ogni processo di integrazione è tale se e solo se esso istituisce condizioni di appartenenza e di partecipazione sociale adeguate alla legalità della vita umana, in quanto vita personale. Ogni tipo di soggetto collettivo consente un certo tipo di integrazione e in quest'ultima traspare la sua qualità ontologico-assiologica.

4.3 Ontologia sociale della partecipazione e dell'appartenenza

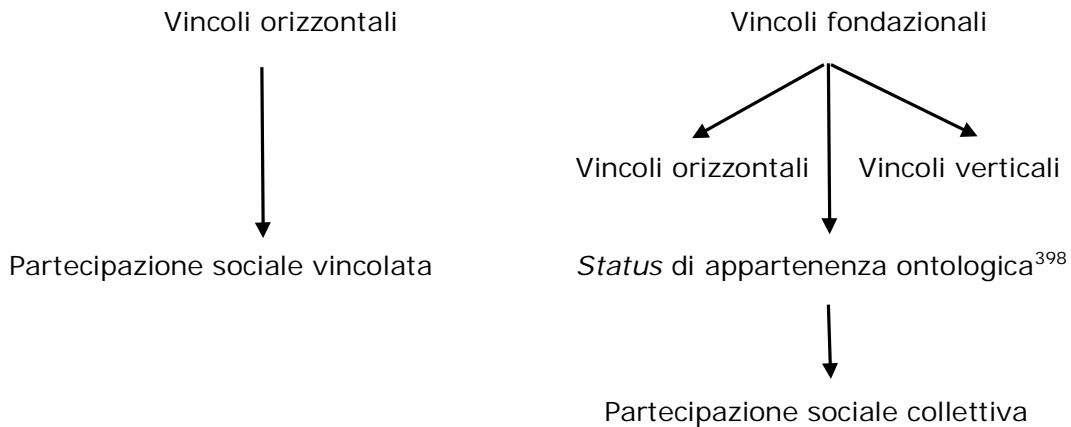
Poiché, come ampiamente argomentato, l'integrazione sociale implica l'acquisizione di uno *status di appartenenza* che giustifica una particolare forma di partecipazione,

³⁹⁷ Non escludo che anche la reclusione possa essere una scelta liberamente assunta, ad esempio per motivi religiosi, o culturali, attraverso la quale la persona porta felicemente a compimento la sua *haecceitas*. Il problema riguarda piuttosto tutte le situazioni in cui questa condizione non è una possibilità all'interno di un pluralismo di possibilità, ma è una necessità socio-culturale imposta. La persona potrà comunque fiorire, anche attraverso un vincolo necessario. Questo non è mai escluso. Tuttavia, qui stiamo indagando 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 allora la mancanza di un pluralismo di possibilità qualifica sempre in modo assiologicamente negativo l'apparato sociale e le sue norme costitutive.

è ora giunto il momento di raccogliere quanto ho disseminato lungo il percorso, in ordine a questo tema.

- *Partecipazione*

Prendiamo anzitutto le mosse da uno schema che mi consente di mettere ordine nelle diverse forme possibili di partecipazione, in modo da poter poi focalizzare l'attenzione su quella specifica forma 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: (i) la *partecipazione sociale vincolata* e (ii) la *partecipazione sociale collettiva*. La prima riguarda forme di aggregazione vincolante fondate su *rapporti di collegamento orizzontali non-fondazionali*. La seconda caratterizza invece essenzialmente gli atti di persone che acquisiscono uno *status* di appartenenza al collettivo.

(i) La prima forma di partecipazione si configura come compartecipazione di due o più parti indipendenti ad 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*,

³⁹⁸ Il noto motto dei tra 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.

che istituiscono solo vincoli di parte, cioè tra parte e parte. Questo tipo di rapporti non generano un livello di unità superiore, un intero emergente appunto.

Questa tipologia di situazione ci presenta il primo livello della partecipazione sociale. Da un lato, esso va ben oltre il coordinamento socio-comportamentale, perché implica un livello di prossimità tra i contraenti del vincolo, che va ben al di là di una formale interazione con soggetti sconosciuti e reciprocamente indipendenti. Ci troviamo infatti nel campo delle relazioni interpersonali (come un'amicizia), o nel campo dei rapporti sociali (come quelli professionali), tra persone che si conoscono e che hanno interesse a condividere certi momenti della propria vita, o a compiere certe azioni congiunte. *In termini di integrazione, questo primario livello di partecipazione sociale non-fondazionale delinea una situazione ottimale in cui poter realizzare poi veri e propri rapporti di collegamento fondazionali. Si tratta, in altre parole, di un esempio di ciò che al pgf. 3.5.3.2 ho definito come "fase di transizione dalla potenzialità all'atto". Nello specifico la transizione riguarda il passaggio da rapporti sociali non-fondazionali alla costituzione di veri e propri soggetti collettivi di appartenenza.*

(ii) La seconda forma di partecipazione si svolge invece in modo congiunto, in seno a 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 di questa partecipazione sono gli scopi super-partes del collettivo. Il suo svolgimento è 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 si intrecciano gli impegni, le obbligazioni e i divieti tra le parti, con i doveri e i diritti che le parti detengono nei confronti dell'intero, 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 propria che motiva e governa questo tipo di *agency*. Poiché un vero e proprio *status di appartenenza* si compie solo in una relazione di non-indipendenza con un intero, *solo in esso troviamo un'autentica agency collettiva*. Quest'ultima può essere intesa a sua volta come un intero di seconda specie di cui tutte le *agency* individuali sono *parti costituenti*.³⁹⁹ Allo stesso

³⁹⁹ L'*agency collettiva* è quasi sempre un intero diacronico di seconda specie, cioè un intero costituito da rapporti di collegamento tra parti non contemporanee. L'*agency collettiva* infatti, nella maggior parte dei casi, si sviluppa attraverso una concatenazione di atti e azioni vincolate le une alle altre, dove l'antecedente prepara la conseguente e tutte insieme (unità diacronica) rispondono a un ordine di momenti che sono funzionali all'intero e che spesso sono stati preordinati normativamente da questo. Su questo tema si veda anche la fenomenologia degli atti di rappresentanza che caratterizzano gran parte dell'*agency politica* e istituzionale a cui Reinach, A. (1913) dedica un'approfondita analisi. Cfr. anche De Vecchi, F. (a c. di 2012).

modo, come ho precedentemente argomentato, solo in un intero sociale di seconda specie troviamo il fondamento ontologico per un'autentica *responsabilità collettiva*, di cui sono portatrici tutte le parti costituenti (*responsabilità sociale integrale*). Mentre *l'agency collettiva* può essere una concatenazione vincolata di *agency costituenti*, quelle che occorrono per il buon funzionamento dell'intero, la stessa istituisce un'unica e sola *responsabilità collettiva*, che è *la stessa per tutte le parti dell'intero*, indipendentemente dal loro posizionamento costituente all'interno della struttura emergente (ruolo, funzione, etc.). Ognuna di esse ha infatti la medesima responsabilità di custodire, promuovere, fecondare, etc., l'intero. Il fatto di possedere un ruolo specifico non suddivide la responsabilità collettiva in tanti pezzi individuali, ma la declina in forme di *responsabilità diretta*, che sono gerarchicamente ordinate secondo i diversi livelli di partecipazione sociale richiesti dall'intero. Inoltre, bisogna evidenziare anche il *nesso ontologico che intercorre tra status di appartenenza e ruolo sociale*, nel senso proprio del termine. Quest'ultimo non è un'attribuzione generica che si può riferire a qualsiasi tipo di azione, in qualsiasi tipo di situazione, ma *definisce un preciso posizionamento strutturale, funzionale, normativo, etc., di una parte costituente nel suo intero di appartenenza*. Pertanto, si può possedere un autentico ruolo sociale, solo se si è autenticamente integrati nell'intero come suo membro.⁴⁰⁰ 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*.⁴⁰¹ In questo caso l'integrazione nell'intero è incompiuta, nel senso che all'appartenenza non corrisponde una correlata possibilità di partecipazione. In molti casi ci troviamo di fronte a un caso di emarginazione o di isolamento sociale. Al contrario di un'espulsione dal gruppo (ad es. l'esilio, o l'espulsione), quest'ultimo riguarda una marginalizzazione all'interno del collettivo stesso. L'isolamento sociale si compie quando una parte costituente, tanto individuale, quanto collettiva (un gruppo di persone), non viene messa nella condizione di accedere alla trama di quei ruoli comunitari, sociali e/o istituzionali, che contribuiscono al dispiegamento dell'*agency collettiva*.

⁴⁰⁰ 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.

⁴⁰¹ Un ruolo vero e proprio non è una proprietà modale o relazionale, ma è una proprietà ontologica di carattere sociale e del 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 è 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. di capo carismatico a cui rivolgersi in caso di dispute all'interno del gruppo). 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 sempre avere almeno la possibilità di acquisire entrambi. Ciò dimostrerebbe infatti che esiste 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 è 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 vi siano tre livelli di partecipazione sociale, i quali si dispongono in una scala ascendente che esprime anche un livello ascendente di integrazione.

(i) *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*.⁴⁰²

(ii) *Partecipazione sociale vincolata*: la persona prende parte a impegni interpersonali e/o sociali, senza tutta via istituire con le controparti un legame fondazionale. Tale impegno si configura come un vincolo circoscritto che, come tale, 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*.⁴⁰³

(iii) *Partecipazione sociale collettiva*: tutte le persone che appartengono a un determinato intero sociale di seconda specie 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*.⁴⁰⁴

- *Appartenenza*

Per quanto riguarda invece lo *status di appartenenza sociale*, di cui abbiamo già parlato, esso dipende dal fatto che una persona sia *integrata come parte costituente di un intero sociale di seconda specie*, ovvero acquisisca una *condizione di non-indipendenza in relazione alla trama normativa di vincoli costituenti e/o costitutivi che strutturano l'intero*. In forza di tale integrazione essa detiene uno specifico insieme di obbligazioni a cui corrispondono un insieme di diritti. Anche in questo caso è possibile individuare tre forme di appartenenza sociale, due delle quali esprimono

⁴⁰² 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, ad esempio, al rispetto che io nutro nei loro confronti, in forza di un valore che io sento come prioritario.

⁴⁰³ A questo livello di *agency vincolata* corrisponde una responsabilità sociale diretta di tipo orizzontale, cioè verso le altre parti coinvolte, e circoscritto, cioè limitatamente all'obbligazione istituita dall'impegno congiunto.

⁴⁰⁴ 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".

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.

(i) *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 erano 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.

(ii) *Appartenenza sociale marginalizzante*: corrisponde a tutte quelle situazioni in cui le persone appartenenti a un collettivo godono di alcuni diritti che le salvaguardano, ma non possono accedere di fatto alla trama dei doveri e delle obbligazioni che consentono loro una partecipazione significativa alla vita dell'intero. Un esempio molto 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 collettività.⁴⁰⁵

(iii) *Appartenenza sociale collettiva*: corrisponde allo stato ottimale e compiuto di una parte autenticamente integrata, la quale acquisisce 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. Un'integrazione sociale complessa e al tempo stesso felicemente compiuta si declina in tutti i contesti che abbiamo fatto emergere: quello comunitario dei legami interpersonali, quello sociale degli impegni congiunti e quello istituzionale proprio della cittadinanza.

⁴⁰⁵ 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 è 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.

4.3.1 *Status di appartenenza e identità sociale*

Il tema dell'identità personale è molto complesso e meriterebbe da solo un lavoro di ricerca specifico. D'altra parte, occupandomi di integrazione sociale, non posso trascurare del tutto questo tema.

Ho pertanto deciso di occuparmene solo relativamente a quegli aspetti del problema che chiamano in causa il rapporto di collegamento vincolante tra le persone e i loro interi sociali di appartenenza.

Questa particolare angolatura esula dal dover sviluppare necessariamente una fenomenologia compiuta dell'identità personale, tracciando in modo esaustivo le sue condizioni di esistenza, le sue caratteristiche essenziali, la mappatura delle sue stratificazioni e dei loro possibili rapporti di collegamento.

Propongo allora di prendere le mosse da una distinzione essenziale tra (i) *identità individuale* e (ii) *identità collettiva*. La prima individua la singola persona nella sua unicità, la seconda invece individua un intero sociale di seconda specie nella sua generalità e nella sua specificità.

(i) In generale, quando parliamo di identità non stiamo individuando un certo ente o entità in base alle sue caratteristiche superficiali e accidentali. Dobbiamo piuttosto indagare *la trama delle disposizioni stabili che strutturano il suo posizionamento ontologico nel mondo*. Questo esclude che si possa definire una persona per il colore dei suoi capelli, per il fatto di avere una bella voce, o per il fatto di essere allergica al glutine. Nessuna di queste caratteristiche esprime infatti una disposizione stabile dell'essere personale. Diversamente, la stessa si può definire in base ai valori che motivano in modo permanente il suo agire, alle relazioni che attirano in modo stabile e significativo il suo interesse e i suoi sentimenti, agli scopi che orientano primariamente le sue scelte, etc. *L'identità personale è cioè un intero costituito dalla pluralità interconnessa dei rapporti di collegamento che vincolano la persona in rapporti di non-indipendenza relativi, scelti o subiti che siano*. Non si tratta di un fascio di posizionamenti ontologici giustapposti, ma di un vero e proprio intero, perché ciascuno di essi e tutti insieme hanno un *unico, comune e condiviso punto di ancoraggio noetico*, la persona stessa.

Il rapporto con il valore α della persona x , il rapporto che la lega con il fratello β , la sua dedizione allo scopo γ , la sua relazione di dipendenza con il gruppo δ , etc., fanno di α , β , γ , δ , etc., i correlati di un fascio di rapporti di collegamento interconnessi tra loro nel punto di ancoraggio x . Per mezzo, o meglio, per opera di x , questi rapporti di collegamento altrimenti indipendenti diventano *parti costituenti di un'unica identità personale*.

L'identità di x può essere mnemonicamente registrata con la seguente formula:

$(PC \alpha x \wedge PC \beta x \wedge PC \gamma x \wedge PC \delta x) \rightarrow x = \alpha \wedge \beta \wedge \gamma \wedge \delta.$ ⁴⁰⁶

Non bisogna inoltre dimenticare che la stessa persona x è a sua volta un intero stratificato di soggettività psico-fisica e coscienza di alto livello. Pertanto, tutti i rapporti di collegamento ontologico che essa istituisce e/o subisce ai vari livelli si uniscono in seno all'intrinseca interconnessione tra corporeità, psiche e mente. *Indagare l'identità personale significa allora far emergere la trama delle caratterizzazioni ontologiche di una persona, le quali dipendono in buona parte dai rapporti di collegamento che la posizionano in una certa trama interconnessa di vincoli: quelli assiologici con i suoi valori, quelli esistenziali con i suoi scopi, quelli sentimentali con altre persone, quelli sociali propri delle sue diverse forme di appartenenza, etc. Da questa tessitura di caratterizzazioni ontologiche dipende la concatenazione delle prese di posizione attraverso le quali la persona costruisce e, al tempo stesso, rivela il suo mondo: i suoi valori, i suoi scopi, i suoi sentimenti, le sue forme di appartenenza sociale, etc.*

L'essere umano è quindi portatore di un'identità di specie che è intrinsecamente individualizzata, perché a ogni persona corrisponde *un mondo unico, cioè una trama irripetibile di rapporti ontologici di non-indipendenza*. Il problema dell'integrazione sociale, in relazione al tema dell'identità personale delle singole parti coinvolte, riguarda precisamente l'armoniosa o conflittuale integrazione dell'identità sociale che queste acquisiscono, attraverso un certo rapporto di collegamento vincolante, con la trama dei vincoli ontologici preesistenti che le caratterizzano.

(ii) Per quanto riguarda invece l'identità collettiva propria di un qualsiasi intero sociale di seconda specie, essa si stratifica in *identità tipologica* e *identità specifica*. La prima dipende dal tipo di rapporto di collegamento che fonda ontologicamente l'intero. La seconda dalle caratteristiche particolari delle sue parti costituenti, che svolgono pertanto nei suoi confronti una funzione individualizzate. Propongo di seguito alcuni esempi.

Il primo riguarda un *intero sociale di seconda specie emergente in senso debole*.

Il tipo di rapporto sentimentale di collegamento fondazionale tra Cleopatra e Marco Antonio determina l'identità tipologica del loro soggetto collettivo, in quanto *coppia-di-partner*. Al tempo stesso le identità individuali delle due parti costituenti e il loro modo unico di interagire insieme individualizzano l'intero come la *coppia Cleopatra-Marco Antonio*. In questo tipo di soggetto collettivo sono le parti costituenti a indentificare l'intero e non viceversa.

⁴⁰⁶ Non si tratta di una vera e propria formalizzazione, perché la congiunzione "∧" rischia di essere fraintesa come somma di parti giustapposte (aggregato) e non come rapporto fondazionale tra parti costituenti. Una vera e propria formalizzazione richiederebbe di creare ex novo un'apposita sintassi logico-formale capace di esprimere i contenuti di una semantica ologica.

Il secondo esempio riguarda invece un *intero sociale di seconda specie emergente in senso forte*.

L'Arma dei Carabinieri si fonda su un complesso sistema di norme emergenti che la costituiscono ontologicamente come un'organizzazione militare e istituzionale a servizio dello Stato. Alla sua identità tipologica si aggiunge quella specifica, determinata dagli statuti particolari che distinguono l'Arma da tutte le altre forze dell'ordine (polizia, guardia di finanza, etc.). Si nota subito come *le parti individualizzanti* di un intero emergente in senso forte non sono più le singole persone che lo compongono, ma le particolari trame normative che ne delineano i compiti, gli scopi, le condizioni di appartenenza, la struttura gerarchica, etc. Inoltre, l'identità specifica dell'intero emergente definisce uno *status di appartenenza* che conferisce una specifica *identità sociale* alle singole parti costituenti. I suoi membri acquisiscono un'identità sociale precisa: quella di *carabiniere* o, se preferiamo, quella di *rappresentante delle forze dell'ordine appartenente al corpo dei carabinieri*. L'appartenenza sociale istituisce in questo modo una caratterizzazione ontologica e non accidentale della persona.⁴⁰⁷ L'identità sociale non esaurisce certo l'identità personale, ma è una parte costituente di questa, perché indica la trama dei *rapporti stabili di non-indipendenza che caratterizzano ontologicamente il posizionamento sociale dell'essere umano*.

Fatte queste premesse, necessariamente sintetiche in ordine all'economia di questo lavoro e del suo sviluppo, il problema dell'integrazione sociale, sul piano del rapporto tra identità individuale e identità collettiva, riguarda essenzialmente *il problema dell'integrazione di un certo status di appartenenza sociale nella trama di tutti gli altri rapporti di collegamento che definiscono il posizionamento ontologico-esistenziale della persona*. La nuova identità sociale che la persona acquisisce nel momento in cui entra a far parte di una trama di vincoli emergenti di un certo intero sociale di seconda specie non dovrebbe provocare nessuna delle seguenti circostanze:

1. Costringere la persona a rinunciare ad altri vincoli ontologici caratterizzanti, cioè ad altre parti della sua identità, a meno che non sia essa a sceglierlo. Ad

⁴⁰⁷ Per questo motivo, alla domanda "chi era Paolo Borsellino?", sarebbe corretto rispondere "era un giudice che ha sacrificato la sua vita per la giustizia e la legalità". Si noti che questa risposta non è l'unica possibile e non è esaustiva, perché la persona Paolo Borsellino eccede di gran lunga il suo ruolo sociale. In generale ogni risposta che proveremmo a dare per definire un'identità personale rischierebbe di essere parziale, a meno che non avessimo una conoscenza così profonda, da riuscire a raccogliere tutta la trama dei suoi vincoli ontologico-posizionali. Del resto, molti non saprebbero dare una risposta esaustiva nemmeno alla domanda: chi sono io? Tuttavia, benché parziale, una risposta che individua una reale disposizione ontologica resta una risposta corretta. Durante i suoi corsi e seminari sull'individualità personale, De Monticelli ripete spesso una formula che in maniera semplice e sintetica contiene tutta la complessità ontologica e insieme tutto lo straordinario valore dell'essere personale. La formula recita più o meno così: persona è ciò di cui ci si può chiedere chi è? Immediatamente questa domanda ci spalanca davanti una specie di profondità insondabile, tale per cui nessuna risposta sembra mai essere esaustiva.

esempio, costringendola a rompere tutti i suoi legami interpersonali ontologicamente significativi (come nel caso degli adepti di una setta).⁴⁰⁸

2. Costringere la persona nella situazione di criticità ontologico-esistenziale propria di chi deve convivere con rapporti di collegamento tra loro contraddittori o conflittuali. Come nel caso di un'obbligazione sociale che pone la persona in un rapporto di subordinazione contraddittorio rispetto alla gerarchia dei suoi valori (ad es. il soldato costretto ad arruolarsi e a uccidere altri esseri umani).

3. Obbligare la persona a subordinare tutto il suo mondo a un particolare rapporto di collegamento sociale, come avviene ad esempio nelle forme estreme e radicalizzate di appartenenza religiosa.

Un processo di integrazione qualitativamente apprezzabile è quindi solo quello che consente alla persona di arricchire la sua identità personale con un nuovo posizionamento ontologico di tipo sociale, che non viola la buona integrazione di tutte le sue altre caratterizzazioni ontologiche. Certamente l'identità personale è soggetta a un cambiamento che è potenzialmente sempre in atto, nella misura in cui la persona *sceglie* se e come riposizionarsi in relazione ai suoi punti di riferimento primari. Pertanto è prevedibile che un processo di integrazione sociale possa variare un certo ordine gerarchico tra le parti e/o provocare anche l'interruzione di determinati rapporti di collegamento antecedenti. Tuttavia tali cambiamenti identitari spettano sempre e solo alla persona, che è *l'unica autrice legittima del suo complessivo posizionamento ontologico-esistenziale*.

4.3.2 La partecipazione come intenzionalità e agency collettiva

Come ho anticipato nella parte introduttiva, lo sviluppo di un'*agency* collettiva comporta molto di più di una semplice condivisione. Essa si sviluppa in una concatenazione di atti e/o azioni costituenti interconnesse tra loro in modo vincolato. Questa trama si radica nella tessitura dei rapporti di non-indipendenza orizzontali (tra le parti) e verticali (tra l'intero e le parti) che definiscono la struttura emergente di un *noi-ontologico*. In seno ad esso si configura un posizionamento ontologico delle parti costituenti, che inquadra i loro atti e le loro azioni nell'orizzonte della mentalità (noi-pensieri, noi-credenze, etc.), della sensibilità (noi-affetti, noi-valori, etc.) e della progettualità (noi-progetti, noi-scopi, noi-strategie, etc.) del collettivo. Le parti pensano, sentono, progettano, agiscono e, più in generale, prendono posizione di fronte alla realtà nella modalità intenzionale congiunta e vincolante delle *we-intention*. *L'intenzionalità collettiva è pertanto la modalità intenzionale che*

⁴⁰⁸ Il rispetto dell'identità culturale di un immigrato, ad esempio, corrisponde precisamente a questa esigenza. 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.

caratterizza gli atti di coloro che pensano, sentono e agiscono in uno status di appartenenza ontologica a un collettivo. Essa consente ai pensieri, alla sensibilità, ai valori, alle idee, etc., di un gruppo, di prendere posizione nel mondo. Essa è la particolare modalità di correlazione coscienza-mondo che caratterizza il dinamismo intenzionale di coloro che appartengono a un collettivo. In parte ho già analizzato questo punto al *pgf.* 1.3.2, tuttavia ora ritengo utile riprendere e approfondire l'argomento, per mostrare il suo nesso essenziale con il livello di integrazione ontologico-intenzionale delle parti.

Se consideriamo il pensare, il sentire e l'agire come le tre dimensioni o forme fondamentali della posizionalità intenzionale, possiamo affermare anzitutto che l'intenzionalità collettiva e la partecipazione ad essa connessa può essere di tre tipi: cognitiva, emotiva e agentiva.⁴⁰⁹ 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*, che corrisponde ai *noi-pensieri* del gruppo di appartenenza.⁴¹⁰ 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 con qualcun altro (ad es. io posso camminare su un marciapiede con molte altre persone sconosciute, osservando tutti un certo coordinamento cinestetico che evita di scontrarci, calpestarci, etc.).⁴¹¹ L'*agency* collettiva si configura invece come un *agire insieme in*

⁴⁰⁹ Cfr. De Vecchi, F. (2016).

⁴¹⁰ 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 allora, la *we-intention* induce nel soggetto una reazione negativa, motivando atti di condanna, o di biasimo, che sono comuni a tutti i membri del collettivo. In questo caso il contenuto del *noi-pensiero* è di matrice meramente culturale e dipende da una distorsione assiologica della realtà.

Al contrario, sono contesti sociali favorevoli all'integrazione quelli in cui 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.

⁴¹¹ 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.

*modo normativamente coordinato e congiunto, secondo un certo ordine di compiti e ruoli, avendo una noi-motivazione, o un noi-scopo, che fondano e orientano l'intenzione e l'azione di tutti i membri del gruppo.*⁴¹² In tutte e tre le dimensioni funge sullo sfondo un ordinamento normativo (dover pensare, dover sentire e dover agire insieme), che risponde a un ordinamento ontologico (il vincolo tra le parti).

Posto che vi sia *agency* collettiva nella misura in cui vi è un polo noetico collettivo, possiamo inoltre individuarne almeno tre forme essenziali:

- *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 un suo membro).⁴¹³
- *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*.⁴¹⁴ Alcuni membri del collettivo agiscono in nome e nell'interesse dell'intera collettività, avendo un determinato ruolo, o specifiche competenze (come avviene ad es. 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 azioni congiunte, occorre anche avere un ruolo collettivamente riconosciuto. Infine, per poter agire in rappresentanza del gruppo occorre godere di un riconoscimento e 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 (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 compiti particolari, da cui può dipendere il benessere dell'intera collettività.

⁴¹² Per un'analisi dei processi decisionali collettivi, Cfr. Hindriks, F. (2009).

⁴¹³ 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 è 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 individuale di matrice sociale.

⁴¹⁴ Sulle diverse forme di azione collettiva, Cfr. anche Stein, E. (1925); Tuomela, R. (1989); Gilbert, M. (1989, 1990, 1996, 2013); Bratman, M. (1999, 2014); List, C. & Pettit, P. (2011); Ludwig, K. (2016, 2017); De Vecchi, F. (a c. di 2015, 2016).

4.4 Fenomenologia delle stratificazioni sociali e dell'integrazione

4.4.1 *Stratificazione primaria dei contesti interazionali*

Richiamando quanto schematicamente anticipato nella tabella che chiude il *pgf.* 3.3.8, ho evidenziato 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 sociale.⁴¹⁵

(i) Ho definito "*contesto istituzionale*" 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. Vi 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 è il carattere emergente e giuridico della loro normatività. Avendo come compito principale quello di governare la collettività, o meglio di offrire alla collettività una struttura normativa per auto-governarsi, 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 dalla corruttibilità di coloro che sono preposti a farle funzionare, o siano socialmente 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 (*rapporto di non-indipendenza verticale nei confronti dell'apparato istituzionale*) e che, di conseguenza, legittimano la sua partecipazione alla vita della collettività (*nell'intreccio di rapporti di non-indipendenza orizzontale con le altre persone istituzionalmente integrate*). Il livello più alto di integrazione istituzionale lo possiede *potenzialmente* il cittadino, la cui custodia e salvaguardia rientrano nell'esercizio di sovranità dello Stato e la cui partecipazione viene considerata determinante e per questo obbligatoria. Si tratta di una *potenzialità* perché spetta al cittadino attualizzarla compiutamente attraverso le sue scelte e le sue azioni. Compito

⁴¹⁵ L'idea di una stratificazione intrinseca al mondo sociale la troviamo, per certi versi, anche in Husserl, E. (1905-1920); Scheler, M. (1916); Stein, E. (1922, 1925); Schütz, A. (1932); Gilbert, M. (1989). Quest'ultima sottolinea ad esempio come il mondo sociale sia un "tessuto a trama fitta" di soggetti plurali (Cfr. De Vecchi, F. a c. di 2015). Il punto è che queste intuizioni a diversi livelli non sono supportate da una visione ontologica che possa offrire dei parametri qualitativi in grado di distinguere i vari livelli della stratificazione sociale, con le loro diverse condizioni di esistenza e le loro diverse caratterizzazioni eidetico-ontologiche. Cfr. di Feo, M. (2019). Per una visualizzazione schematica dei processi e delle stratificazioni, Cfr. tabella sinottica conclusiva.

dell'intero (lo Stato) è offrire alle sue parti costituenti *l'opportunità* di partecipare ai processi decisionali che definiscono le sorti della collettività. Compito delle parti costituenti (i cittadini) è *raccogliere questo diritto come una doverosa obbligazione e rispondere come richiesto dal loro rapporto di non-indipendenza individuale e collettiva nei confronti dell'intero*. Se l'intero istituzionale crea 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 ad ognuno di essi 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. Tutti coloro che vivono da immigrati in un Paese che non offre loro la possibilità di cittadinanza sono ad esempio costretti 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) Ho definito "*contesto sociale di riferimento*" quella 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 problematico qualsiasi tipo di interazione, e la semantica dei segni, che orientano in modo fluido e univoco l'intersoggettività.⁴¹⁶

⁴¹⁶ 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 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 radicano in molte persone 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 difficoltoso l'apprendimento della lingua.

In genere questo livello propedeutico di integrazione 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 investe, per poter entrare in comunicazione con il mondo sociale circostante. Il compito della collettività ospitante è 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 vi sono 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 caratterizzano la vita di molte persone. Entrando a far parte di queste forme di unione, le persone sperimentano la possibilità e l'importanza di un'appartenenza e di una partecipazione socialmente riconosciute e significative anche nell'ottica dell'intera collettività. 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) Ho definito "*contesto socio-territoriale*" 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 frequentemente parti delle loro giornate. Esse frequentano gli stessi luoghi di aggregazione sociale, usufruiscono degli stessi servizi di pubblica utilità e partecipano in modo attivo alle ritualità del territorio (eventi, ricorrenze, sagre, etc.). La consuetudine e l'abitudine creano non solo modelli socio-comportamentali standard, che sono validi per qualsiasi soggetto della collettività, ma anche *ambienti socio-interazionali caratterizzati da un clima di familiarità*. Questo fenomeno è 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 umanizzano i rapporti sociali standardizzanti. Esempi

sono la vita di quartiere, la partecipazione alle attività associative (ad es. culturali, o sportive) e soprattutto quei luoghi di lavoro in cui si creano veri e propri *ambienti familiari*. 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 sociali.⁴¹⁷ 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 le persone, pur rimanendo vicine ai loro contesti comunitari, entrano in contatto con la tessitura articolata e complessa che è propria dei contesti sociali e istituzionali. Aprendosi alla vita del proprio territorio, la persona esce dal contesto di una normatività scelta e costruita in buona parte dal basso, con gli altri membri della sua comunità, ed entra in contatto con una normatività emergente, che la costringe a fare i conti con i vari ordini di non-indipendenza che strutturano il 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 è il luogo primario dell'educazione sociale e dalla qualità di questa esperienza può dipendere la qualità del contributo che i cittadini potranno dare in futuro 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 di frequentazione di spazi e di eventi pubblici (aggregazione), si realizza quando le persone stabiliscono tra loro determinati rapporti di collegamento vincolanti strettamente legati alla vita e alla salvaguardia del contesto locale. Dal punto di vista ontologico si istituisce così una vera e propria appartenenza a interi sociali di seconda specie radicati nel territorio e destinati alla cura di questo. Le persone stringono cioè *rapporti di collegamento fondazionali 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

⁴¹⁷ 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 reciproca accoglienza e solidarietà.

aggregazione pubblica (ad. es. parchi, teatri, circoli, etc.), nel mantenimento delle tradizioni locali (ad es. ritualità durante le ricorrenze, costumi storici, etc.) e, infine, nella salvaguardia del patrimonio ambientale circostante. Il punto essenziale è che le parti costituenti di queste tipologie di *agency* sociale non sono volti sconosciuti, anonimamente preposti allo svolgimento di ruoli stereotipati, ma sono persone in carne ed ossa, che vengono apprezzate e riconosciute nella loro identità personale.

(iv) Infine, ho definito "contesto comunitario" la stratificazione dei rapporti più intimi e più solidali possibili tra le persone. Alla base dei rapporti di collegamento fondazionali, che danno vita agli interi sociali di seconda specie 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; *comunità religiosa* quella radicata nella correlazione unificante con la medesima entità trascendente. Ciascuna possiede scopi, ritualità, norme e azioni congiunte diverse, in base alla peculiarità dei propri rapporti di collegamento fondazionali. Tuttavia, al di là delle 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 è l'intimità e/o la prossimità tra le persone, le quali sono interessate, attratte e legate l'una all'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. Ciascuno appare agli altri 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 è autenticamente tale se i vincoli che lo fondano e lo caratterizzano pongono al centro *il valore* personale delle parti costituenti e la *cura* incondizionata di ciascuna di queste.⁴¹⁸ La seconda caratteristica essenziale dei

⁴¹⁸ 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 emergenti di carattere socio-istituzionale, dove la normatività assume altri scopi prioritari. Avere ad esempio come scopo l'ordine pubblico significa strutturare una trama normativa che non solo si prende cura delle persone indirettamente, in quanto parti costituenti di base, 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

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 è 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. *Definisco "essenzialmente prevalente" una caratteristica ontologica che, pur non essendo esclusiva, rimane imprescindibile per l'esistenza e/o l'identità di un certo ente o di una certa entità.* Se infatti togliamo il carattere interpersonale delle relazioni comunitarie, ci troviamo in un contesto che non è più riconducibile all'essere proprio di una comunità. Allo stesso modo, se togliamo il carattere standardizzante e impersonale di un rapporto di non-indipendenza, allora non ci troviamo più di fronte ad una normatività emergente di carattere Istituzionale. Evidenziare la stratificazione essenziale del mondo sociale è, a mio parere, un passaggio imprescindibile per poter tracciare nei prossimi paragrafi la fenomenologia di un percorso di integrazione sociale completo e compiuto.

4.4.2 Stratificazioni secondarie degli interi sociali di seconda specie

All'interno della *stratificazione primaria* del mondo sociale in contesti, possiamo individuare una *stratificazione secondaria*, in relazione ai nessi ontologici tra i 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

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, spesso, per servire scopi molto meno nobili (come il controllo politico e militare su aree geografiche ritenute strategiche, o economicamente significative). La stessa "Comunità europea" 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. Per gli argomenti ontologici presentati in questa ricerca, sembra tuttavia utopistico trasferire ad un così alto livello di entità emergenti ciò che essenzialmente può caratterizzare solo quei rapporti tra persone che pongono al centro il valore della loro unicità individuale. Il tentativo resta tuttavia di straordinaria importanza storica e dovrebbe essere portato avanti proprio in questa prospettiva utopistica. Infatti, se è vero che una confederazione di Stati non potrà mai essere compiutamente un'autentica comunità, tuttavia è anche vero che il tentativo di approssimarsi il più possibile a una simile caratterizzazione porrebbe al centro dei suoi rapporti fondazionali 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. In questo senso possiamo apprezzare il valore e il potere produttivo che le utopie possono avere nel dinamismo della storia, tanto per le collettività, quanto per le singole persone che le compongono.

soggetto collettivo. Essa può essere sintetizzata come segue: *se i rapporti di collegamento fondazionali propri di un intero sociale di seconda specie (soggetto collettivo) corrispondono alle caratteristiche tipiche della relazione sociale che distingue prevalentemente un determinato tipo di contesto, allora l'intero sociale di seconda specie in oggetto appartiene essenzialmente alla stratificazione sociale che il contesto esprime.* Inoltre, all'interno di ogni stratificazione possiamo trovare diverse tipologie di interi sociali di seconda specie, che sono connessi 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 di seconda specie diventa la condizione ontologica per l'esistenza di un altro tipo di intero sociale di seconda specie (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.). In molti casi *il nesso è fondazionale, quando certi interi 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 di primo grado una selezione di interi sociali di seconda specie tra loro interconnessi. Lo scopo di questa mappatura parziale è delineare una bozza esemplare di una possibile stratificazione di livelli di integrazione sociale a loro volta interconnessi tra loro.

(i) *Stratificazione secondaria di interi sociali di seconda specie nella stratificazione primaria dei rapporti comunitari.*

Come possibile stratificazione esemplare propongo la seguente concatenazione di interi sociali di seconda specie: *coppia di partner; coppia di coniugi; nucleo familiare.*

- Prendiamo le mosse dall'intero sociale di seconda specie quantitativamente più ristretto, quello composto da *due parti costituenti* che comunemente definiamo come *coppia*. Poiché esistono in realtà molti tipi di accoppiamenti, come quello professionale (ad es. i componenti di un team di doppio), o perfino istituzionale (ad es. una coppia di Stati), specifichiamo meglio ciò di cui stiamo 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 tra due persone un rapporto vincolante in cui prende forma una *trama di impegni congiunti, promesse e attese reciproche, regole condivise, etc.*, allora va progressivamente strutturandosi 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 è 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. *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 parti.*⁴¹⁹ Infatti, 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.* La coppia non esisterebbe senza una delle due parti e la sua identità specifica non dipende dalle caratteristiche individuali di una sola delle due. Questo aspetto di parità sul piano ontologico è, 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 questione.⁴²⁰ È 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 intero sociale di seconda specie 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 congiunta.⁴²¹ 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

⁴¹⁹ 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, principi, etc., 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.

⁴²⁰ 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 è una differenza ontologica e non meramente socio-culturale. In una coppia invece i due partner sono ugualmente fautori della sua fondazione e quindi sono 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 assiologiche dipendenti da caratterizzazioni sociali, come ceto, ruolo, fama, marginalità, etc., sono tutte distorsioni culturali che violano una uguaglianza universale. Questo vale anche per il criminale, il quale deve essere giustamente giudicato per le sue azioni, ma non nella sua persona. Per questo motivo la pena di morte non è mai una via assiologicamente percorribile, a meno che non si decida di mettere in discussione appunto il valore inalienabile di ogni essere umano.

⁴²¹ 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 la sua tessitura comunitaria non sarebbe più tale. Essa sarebbe infatti composta da joint commitment che non avrebbero più nulla a che fare con ciò che solo un rapporto di collegamento sentimentale può generare.

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'*aggregazione sociale in senso forte*, in quanto vincolante. Questa non diviene un vero e proprio intero, fintanto che le persone non cominciano realmente a vivere insieme una vita congiunta, nell'ordine di un tipo unità sentimentale. La vita di coppia può configurarsi allora come un percorso all'interno del quale due persone, inizialmente indipendenti dal punto di vista sentimentale, diventano *realmente dei partner legati da un vincolo d'amore reciproco*. Si realizza allora un percorso di *trasformazione ontologica* che, in forza di un processo di *endogenesi normativa di matrice sentimentale*, trasforma un'aggregazione sociale in un intero sociale di seconda specie, di tipo comunitario. Se la legalità ontologica di questo particolare tipo di rapporto di collegamento fondazionale istituisce rapporti di dipendenza verticale paritari, allora *paritaria e ugualmente distribuita è anche la responsabilità collettiva di cui i partner sono portatori*. In una vita congiunta emergente i due partner hanno sempre ruoli e compiti diversi 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 l'uguaglianza ontologica, in quanto parti co-costituenti e co-individualizzanti della coppia, e la loro paritaria responsabilità collettiva nei confronti dell'intero.

- Nella misura in cui la *coppia-di-partner* chiede un riconoscimento socio-istituzionale, essa accetta di subordinare, almeno in parte, la sua normatività costituente alla normatività emergente del proprio apparato socio-istituzionale. Essa non è più allora una *coppia-di-partner*, ma diventa una *coppia-di-coniugi*. La persona che assume lo *status sociale di coniuge* acquisisce un rapporto di non-indipendenza relativa rispetto all'intero socio-istituzionale, che invece la persona in quanto *partner* non ha. Accanto ai doveri e ai diritti pattuiti dai partner nella privatezza delle loro dinamiche relazionali, entrano infatti 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*.⁴²²

⁴²² 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 necessitano dell'integrazione di regole emergenti. Questa integrazione è possibile in quanto le persone sono anche portatrici di una serie di doveri e di diritti che rimandano a una forma superiore (in termini di emergenza) di appartenenza sociale, quella allo Stato, in quanto cittadini.

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 avviene quanto essa non è integrata 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 "luogo" 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 una serie di diritti e di doveri altrimenti indisponibili alle sue parti individuali. Da un punto di vista ontologico, due coniugi sono 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 di seconda specie, il quale è a sua volta parte costituente della collettività stessa*.⁴²³ Di conseguenza, anche il loro ruolo all'interno del nucleo familiare diventa a sua volta un modo riconosciuto di partecipare alla vita collettiva nella sua interezza.

- Nella misura in cui i due partner, o i due coniugi, generano o adottano un figlio, muta l'identità ontologica dell'intero sociale.⁴²⁴ 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 è essenzialmente diverso dal tipo di amore 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, che a questo punto interviene

Benché appartenenti a un ordine di norme esterno a quello propriamente costituente una coppia-di-partner, le regole emergenti, che trasformano lo status sociale dei partner in quello di coniugi, non devono essere considerate fattori propriamente esogeni. Infatti, tale trasformazione è potenzialmente inscritta nell'identità sociale dei partner in quanto cittadini.

⁴²³ Più precisamente, quando i coniugi agiscono come coppia, in seno alla trama dei rapporti che strutturano l'agency collettiva, essi agiscono come sotto-parti costituenti della stessa.

⁴²⁴ Un'idea affine la troviamo ad esempio in Andina, T. (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 è 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 a mio parere una proprietà relazionale autentica è una proprietà ontologica che designa un rapporto di non-indipendenza relativa nei confronti di qualcosa, o qualcuno.

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 emergente, 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 riguarda parti costituenti ontologicamente diverse (genitori e figli) e in genere numericamente più numerose (di solito almeno tre).⁴²⁵ 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 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 sono 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 emergente, 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 sono più partitari, ma gerarchici. Quello che infatti i genitori devono fare per il figlio e in ordine al 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 è possibile sperimentare uno *status* di appartenenza esclusivo e dove è possibile esercitare una partecipazione carica di valore e di riconoscimento.

(ii) *Stratificazione secondaria di interi sociali di seconda specie nella stratificazione primaria dei rapporti socio-territoriali.*

⁴²⁵ *L'adozione per altro può essere fatta anche 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 di alcune sue parti costituenti che hanno svolto un ruolo fondamentale sia in senso fondazionale, che in senso individualizzante.*

Come stratificazioni esemplari di interi sociali di seconda specie propongo due possibili concatenazioni.

a) La prima riguarda una stratificazione di rapporti fortemente radicati nel territorio: *associazione di amici; organizzazione solidale; rete solidale.*

b) 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) *Stratificazione di rapporti di collegamento fondazionali fortemente radicati nel tessuto socio-territoriale.*

- Nella misura in cui la persona esce dal suo nucleo familiare e comincia a intessere relazioni con persone esterne, 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 sociale.* 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 fortemente mitigata da forme di reciproca conoscenza personale.

In questa prima sequenza è interessante notare come un soggetto collettivo di per sé comunitario, cioè un'associazione di amici, possa diventare prima un soggetto socio-comunitario e infine un soggetto socio-territoriale. Una delle prime e più diffuse forme di rapporto di collegamento vincolante con persone esterne al proprio nucleo familiare, o al proprio clan parentale, è l'amicizia. Gran parte dei rapporti amicali non svolgono un ruolo fondazionale, ma si limitano a tessere forme di condivisione vincolate (andare insieme in vacanza, uscire insieme a cena, iscriversi insieme a una disciplina sportiva, etc.). Tuttavia non è da escludere il caso in cui un gruppo di persone, profondamente unite tra loro da un legame amicale, decidano di legarsi ancora più profondamente, dando vita ad 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 insieme in base ad una trama di promesse, accordi spontanei e legami amicali, 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 pertanto il criterio di integrazione in questo tipo di soggetto collettivo.*

- Dopo un po' di tempo che l'associazione lavora sul territorio, potrebbe accadere che la sua attività si espanda, richiedendo molto tempo e molte risorse ai suoi membri. 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 ruoli, membri del direttivo, condizioni salariali per i nuovi assunti, etc. Il *joint commitment* di matrice amicale, che aveva fondato l'associazione, diventa così il sostrato per un impegno congiunto di matrice prevalentemente assiologico-professionale. Quest'ultimo prende forma attraverso una trama normativa affine a quella delle organizzazioni professionali, ma avendo come suo nucleo centrale e individualizzate 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 è nemmeno una mera organizzazione professionale, dove prevalgono rapporti formali e funzionali al profitto dell'intero. Vista la peculiarità di questo tipo di organizzazione, essa può strutturarsi infatti come un'organizzazione in cui rimane una co-dipendenza paritaria tra i membri costituenti e una dipendenza paritaria di tutte le parti nei confronti dell'intero. Trattandosi di una realtà composta per lo più dagli amici fondatori e operante in modo stabile sul proprio territorio, l'organizzazione solidale in questione è a mio parere un buon esempio di *intero sociale di seconda specie appartenente alla stratificazione dei rapporti socio-territoriali*. Il riconoscimento sociale di cui l'organizzazione beneficia nel suo territorio è spesso connesso al riconoscimento e all'apprezzamento di cui godono le persone che la compongono.

Dal punto di vista dell'integrazione in un simile soggetto collettivo, non basta più la tessitura di legami amicali con i suoi membri e/o la condivisione dei valori dichiarati nello statuto, ma occorre anche la stipulazione di un vero e proprio contratto professionale (a meno che non si collabori nella forma del volontariato).⁴²⁶

⁴²⁶ 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, specialmente 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 possiamo perlomeno 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'incompletezza dei sistemi normativi emergenti, che non riescono a garantire pari opportunità a tutte le loro parti costituenti. Il volontariato testimonia come nessun apparato socio-istituzionale possa fare a meno del contributo unico e irripetibile delle persone che lo abitano. È in definitiva

Di conseguenza occorrono determinate competenze, quelle necessarie per svolgere un certo ruolo all'interno dell'organizzazione.

- Infine, se sul territorio esistono diverse organizzazioni solidali con valori di riferimento comuni, potrebbero presentarsi condizioni particolarmente favorevoli per la costituzione di un ordine di unità superiore (consorzio). Può emergere allora 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 sotto-parti 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 ad un livello di emergenza superiore. 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 sono indirettamente anche le parti costituenti di ciascuna di esse.

La rete solidale del nostro esempio si configura allora come un intero sociale costituito da rapporti di collegamento tra interi sociali, in cui i parametri di integrazione non riguardano più primariamente i rapporti tra le persone, ma i rapporti di collegamento fondazionali tra le organizzazioni a cui esse appartengono. Nella misura in cui l'accordo tra le organizzazioni lo consente, una persona può entrare o meno a far parte della rete solidale, svolgendo in essa un certo ruolo.

b) *Stratificazione di rapporti di collegamento fondazionali marginalmente radicati nel tessuto socio-territoriale.*

Lo stesso tipo di rapporti e lo stesso tipo di stratificazione lo ritroviamo anche nella seconda concatenazione di interi sociali di seconda specie, che ho scelto come caso esemplare: *patto socio-professionale; organizzazione professionale; filiera di organizzazioni professionali.*

L'unica differenza essenziale consiste nel fatto che l'intera catena dei nessi fondazionali, cioè di un patto socio professionale stipulato tra due professionisti, che diventa poi una vera e propria organizzazione professionale, la quale a sua volta diventa parte di una filiera di organizzazioni, è interamente fondata su rapporti di collegamento che non hanno nulla a che fare con sentimenti come l'amicizia, o valori

quest'ultimo a marcare la differenza tra un mondo sociale qualitativamente deficitario e un mondo sociale umanamente apprezzabile. Il mondo della vita non è solo lacerato da drammi e ingiustizie, ma è anche pregno di bene, che ovunque si espande e ovunque testimonia la matrice assiologica dell'esistenza umana.

come la giustizia sociale. Si tratta di una concatenazione di *joint commitment* professionali che dipendono da una normatività emergente la quale stabilisce ruoli e responsabilità in modo gerarchico e stratificato, in base agli scopi delle organizzazioni. Nella misura in cui questi soggetti collettivi emergenti operano in un certo territorio in modo stabile, duraturo e riconosciuto, essi e i loro membri restano ancorati a un contesto di rapporti consuetudinari. L'organizzazione e i suoi dipendenti possono allora beneficiare di rapporti fondati sulla fiducia e su una certa familiarità con le controparti (clienti, fornitori, etc.). Nella misura in cui essi invece operano in contesti distaccati, rispetto alla tessitura dei rapporti territoriali (come nel caso delle multinazionali, che non hanno più una precisa appartenenza; o delle imprese finanziarie, che operano telematicamente sui mercati digitali), la loro identità non ha più alcun riferimento territoriale specifico e i loro membri non vengono più recepiti come persone che svolgono un ruolo significativo per il contesto locale.⁴²⁷ L'integrazione in questi interi sociali di seconda specie è strettamente dipendente dalla stipulazione di contratti stabiliti secondo regole puramente emergenti.

Si può notare inoltre come, in certi casi, l'appartenenza professionale ad organizzazioni distaccate 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 lavoro 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 territorio.

(iii) *Stratificazione secondaria di interi sociali di seconda specie nella stratificazione primaria dei rapporti socio-istituzionali.*

Come possibile stratificazione esemplare propongo la seguente concatenazione di interi sociali di seconda specie: *corpi intermedi istituzionali; Stato; Confederazione di Stati.*

- Immaginiamo una situazione ideal-tipica in cui una comunità di persone cominci ad estendersi in numero e geograficamente, al punto da dover assumere una

⁴²⁷ Non è un'opinione, ma è un dato di fatto: la possibilità di intessere rapporti di fiducia è 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 impostare 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 viene sostituita dal tam tam pressante degli spot pubblicitari, che entrano direttamente nelle case tentando di instillare nel consumatore l'idea che il marchio *x* è garanzia di qualità. La garanzia che ovunque troviamo connessa ai prodotti commerciali è appunto una promessa di fedeltà. Che poi tale promessa sia effettivamente autentica e mantenuta, questa è tutta un'altra storia. In genere essa dovrebbe essere accompagnata dalla massima trasparenza del prodotto: materie prime, luoghi di produzione, parametri di qualità rispettati, etc. Un dato che non appare mai sui prodotti, ma che è fondamentale per valutarli sul piano sociale, dovrebbe essere inoltre una breve descrizione della condizione dei lavoratori che lo hanno preparato: garanzie giuridiche, condizione salariale, etc. Tutto ciò non dovrebbe essere solo un auspicio ideale, ma dovrebbe essere la normalità, se qualsiasi organizzazione socio-professionale complessa e le Istituzione che la governano normativamente si muovessero entrambe nell'ottica che esse sono parti costituenti di una collettività verso cui hanno una precisa responsabilità. Esse non si fondano e non esistono al di là delle loro collettività di radicamento e pertanto, come ogni altra parte costituente, hanno doveri tanto verso ogni altro membro dell'intero (persone individuali, altre organizzazioni, etc.), quanto verso il collettivo nella sua interezza.

nuova struttura organizzativa che consenta di difendere militarmente tutte l'area occupata, di mantenere pace e ordine tra i diversi villaggi sparsi sul territorio, di offrire a tutti i suoi membri le migliori cure mediche possibili e di omogeneizzare le diverse forme di culto locali, in modo da evitare radicalizzazioni socialmente pericolose. Nasce allora l'esigenza di strutturare normativamente e materialmente degli organi preposti a governare ciascuna di queste aree. La collettività si munisce allora di un esercito di professionisti, di un corpo militare preposto alla custodia dell'ordine pubblico, di un ordine di giudici chiamati a far rispettare le leggi, di un sistema sanitario con medici specializzati e di un organo centrale composto dai ministri del culto. Nasce così un nuovo tipo di normatività sociale, specificatamente preposta all'organizzazione e alla strutturazione di questi corpi istituzionali emergenti. All'interno di questi, le persone coinvolte entrano in rapporti di co-dipendenza gerarchici, in base al ruolo di ciascuna, e assumono uno specifico rapporto di dipendenza rispetto al proprio corpo istituzionale di appartenenza. Accanto alla responsabilità collettiva di cui sono equamente portatori tutti i membri della collettività, queste persone (i militari, le guardie, i giudici, i medici, i ministri del culto) assumono quindi anche una responsabilità diretta verso la propria istituzione. L'endo-eso-genesi di questi interi socio-istituzionali è chiaramente di tipo normativo ed è connessa ad una normatività di tipo emergente, che non è più direttamente dipendente dalle relazioni di base tra i membri del collettivo e non è più direttamente rivolta al loro ordinamento. Essa deve piuttosto organizzare e strutturare queste nuove tipologie di realtà socio-istituzionali, tenendo ovviamente conto del fatto che la loro ragion d'essere e la loro funzione è il bene della collettività nel suo insieme. Queste sono precisamente le caratteristiche essenziali di una normatività di tipo istituzionale.

Siamo ben lontani da un processo di *endogenesi sociale costituente* che nasce in seno alle relazioni tra le persone, trasformando la loro condizione di indipendenza in base a legami o accordi interpersonali. L'*endogenesi sociale costitutiva*, come abbiamo visto, ha uno sviluppo prettamente normativo, che non va dalle relazioni interpersonali a una struttura di norme, ma si sviluppa a partire da una struttura normativa in direzione di un ordinamento superiore di norme.

Ora, poiché ciascuno di questi interi sociali emergenti ha dei propri specifici scopi e doveri, 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 può richiedere una limitazione dei momenti dedicati al culto; certi dogmi religiosi possono confliggere con alcune scelte terapeutiche ritenute invece necessarie dall'ordine dei medici; certe esigenze strategiche per la difesa del territorio possono ostacolare

l'attività delle forze dell'ordine locali, etc. Nasce allora la necessità di coordinare questi corpi istituzionali intermedi e l'unico modo per farlo è quello di subordinarli tutti insieme a un corpo istituzionale superiore, che svolga la funzione di governo dell'intero.

- Si genera allora quella nuova struttura istituzionale di ordine superiore a cui tutti i corpi intermedi sono subordinati come parti costituenti, ciò che oggi definiamo con l'appellativo di Stato. Nella sua declinazione democratica, il 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, che rappresenta il rapporto di collegamento fondazionale prettamente normativo dello Stato e, al tempo stesso, la sua parte individualizzante principale. Uno Stato 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. La legge che deve essere promulgata dai corpi intermedi preposti, compatibilmente ai principi della Costituzione, è invece il braccio normativo dello Stato, o, in altre parole, il mezzo attraverso il quale il suo potere emergente si riversa a cascata su tutte le sue parti e sotto-parti costituenti. 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. Mentre possiamo considerare tutti i singoli cittadini come *sotto-parti co-costituenti* dello stesso. In quanto cittadino, ogni persona svolge infatti un ruolo in dipendenza dell'intero, che può andare dal più universale e generico, come rispettare la legge o esprimere il proprio consenso politico attraverso il voto, ad uno più specifico e significativo, come quello di chi svolge una determinata funzione in uno dei corpi intermedi dello Stato.

Dal punto di vista dell'integrazione sociale in questo contesto prettamente istituzionale, occorre che la persona, o un gruppo di persone, abbiano certi requisiti compatibili con i parametri di legge che definiscono le condizioni di appartenenza e partecipazione. Poiché la normatività emergente dello Stato pervade in modo capillare molti ambiti dell'interazione sociale a tutti i livelli, allora una mancata integrazione istituzionale consegna la persona ad 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 è stato irreversibilmente escluso. Mentre l'emarginazione o l'isolamento sociale possono

essere reversibili, in quanto affettano persone che detengono comunque uno status sociale di appartenenza riconosciuto, *la clandestinità rappresenta una condizione immutabile di non integrazione*. Ciò che gli Stati sono chiamati a fare, dal punto di vista normativo e operativo, per arginare il fenomeno della clandestinità, non rappresenta solo un dovere istituzionale verso la propria cittadinanza, ma anche un dovere morale nei confronti delle persone che in tale situazione sono messe fortemente a rischio.⁴²⁸

- Infine può darsi la circostanza che più Stati si uniscano attraverso un rapporto di collegamento fondazionale che può avere la forma di un'alleanza, o la forma più complessa di una vera e propria Confederazione di Stati. In questa seconda circostanza si riproduce ad un livello superiore quello che abbiamo sinteticamente delineato nel processo di costituzione ideal-tipica di uno Stato.⁴²⁹ Infatti una vera e propria Confederazione richiede l'istituzione di un governo centrale e la stesura condivisa di una Costituzione sovra-nazionale. 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 da rappresentanti di tutti gli Stati costituenti; un'unica forza militare: un 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 la sua parte individualizzante*. Emerge allora una responsabilità collettiva di ordine superiore di cui sono portatori diretti gli Stati costituenti e portatori indiretti, tanto le loro parti costituenti (i propri corpi intermedi), quanto le loro sotto-parti co-costituenti (i propri cittadini).

⁴²⁸ Si potrebbe giustamente obiettare 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 lo preserva dalla povertà, dalla violenza, dalla discriminazione, etc. Tuttavia, lo Stato non può tollerare 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 interessate, compatibilmente agli interessi e ai diritti della propria cittadinanza, così come essi sono sanciti dalla Costituzione che fonda e identifica lo Stato. La prima forma di intervento sul problema è a monte, cioè nella prima fase di ingresso degli immigrati, dove lo Stato deve munirsi di mezzi normativi e operativi tali da prevenire il fenomeno della clandestinità, nel rispetto inalienabile dei diritti fondamentali di cui ogni persona, immigranti inclusi, deve sempre beneficiare. Ancora più a monte, occorrerebbe una politica internazionale molto più coesa e determinata nel contribuire a migliorare le condizioni sociali ed economiche dei Paesi da cui provengono i maggiori flussi migratori. La clandestinità a casa propria non la si combatte ergendo muri, ma contribuendo allo sviluppo e al miglioramento delle condizioni sociali altrui. Solo una politica internazionale coesa e determinata potrebbe mettere in campo mezzi e risorse per una sfida così globale e così determinante per lo sviluppo di una giustizia sociale su scala mondiale.

⁴²⁹ Senza avanzare la pretesa di fondare qui 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 è 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 di ogni ordine sociale umanamente apprezzabile (la persona) ed evitando di dissolvere le identità culturali all'interno di una fusione di massa. Come ho cercato di sottolineare altrove (Cfr. di Feo, M. 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), vincolandoli tra loro sul piano politico (vincoli orizzontali fondazionali) in vista di un ordine di unità superiore assiologicamente teso alla salvaguardia dei diritti fondamentali di ogni essere umano.

A questo livello, l'integrazione sociale è puramente istituzionale e riguarda soggetti collettivi a loro volta istituzionali. Ci troviamo a un livello molto elevato di emergenza sociale, in cui le singole parti costituenti di base, le persone in carne ed ossa, e i loro rapporti propri di collegamento non hanno più alcun potere fondazionale. Tra il cittadino di uno Stato costituente e la Confederazioni di Stati a cui questo appartiene vi è una vera e propria *voragine ontologica* in cui è tuttavia possibile individuare una *concatenazione di processi di endo-eso-genesi socio-normativa in cui prendono forma livelli emergenti sempre più complessi*.

Idealmente questi livelli stratificati di rapporti di collegamento potrebbero essere intrecciati gli uni agli altri nel percorso di integrazione sociale di una sola persona. 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 esistenziale in cui alcune forme di appartenenza e di partecipazione assumono un ruolo primario, altre rappresentano un'eventuale opzione secondaria e altre ancora non hanno alcuna rilevanza, o sono addirittura indesiderabili. Tuttavia, la mia tesi è che una buona tessitura sociale è quella che offre alle persone un'integrazione qualitativamente apprezzabile in tutti i contesti essenziali della sua strutturazione e a tutti i livelli in cui essa si stratifica.

4.5 Fenomenologia ideal-tipica di un processo di integrazione sociale qualitativamente compiuto

Dal punto di vista storico e fattuale sono molti i fattori che possono favorire o ostacolare i percorsi di integrazione. Si tratta di un vastissimo insieme di situazioni e dinamiche che vanno dalla simpatia, o antipatia personali, fino alla tessitura di apparati normativi istituzionali solidali, o discriminatori. Tuttavia non mi interessa tracciare qui una casistica dei fattori contingentemente favorevoli, o sfavorevoli, ma 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 intero mondo sociale complesso dovrebbe consentire alla persona di acquisire almeno uno *status* di appartenenza e una conseguente possibilità di partecipazione in tutte le sue stratificazioni sociali di primo grado. All'interno di ognuna di esse si dovrebbe cioè poter svolgere un ruolo come *parte costituente* di uno o più soggetti collettivi. 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 un ruolo socialmente riconosciuto, ad esempio attraverso il proprio impiego professionale e/o un ruolo apprezzato in seno ad un determinato contesto di rapporti socio-territoriali; avere un proprio *status* di cittadinanza in base

al quale poter beneficiare dei doveri e dei diritti che questo comporta. In questo modo la persona beneficia 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 definisco rispettivamente come (i) *integrazione sociale dall'alto* e (ii) *integrazione sociale dal basso*.

(i) La prima prende le mosse da un rapporto di collegamento emergente (ad es. di carattere Istituzionale) che lega direttamente la persona all'intero (ad es. lo Stato). Quando il vincolo con l'intero precede il vincolo con le altre parti costituenti, allora il percorso di integrazione si compie se lo *status* di appartenenza approda anche a forme di compartecipazione sociale in rapporti di non-indipendenza orizzontale con gli altri membri del collettivo. Il rapporto di collegamento dall'alto consente in genere alla nuova parte costituente dell'intero di muoversi nella stratificazione dei vari contesti in una condizione di appartenenza sociale riconosciuta.

In base a questo primo passaggio, la persona acquisisce una serie di diritti e di doveri che le consentono di poter interagire con gli altri membri della collettività. Il processo si sviluppa in modo fruttuoso nella misura in cui questa possibilità di interazione diventa il volano per istituire nuovi rapporti di collegamento fondazionali, tanto a livello sociale (ad es. trovando un impiego professionale), quanto a livello comunitario (ad es. trovando un partner, o legami amicali particolarmente significativi).

(ii) La seconda prende invece le mosse da un rapporto di collegamento che lega direttamente la persona a una o più parti costituenti dell'intero (ad es. un legame sentimentale con un membro del collettivo). Nella circostanza in cui il vincolo con le parti costituenti precede il vincolo con l'intero, il percorso di integrazione si compie quando la persona ottiene la possibilità di istituire con l'intero stesso un rapporto di collegamento vincolante. Solo così infatti essa ottiene un reale *status di appartenenza* collettivamente valido e riconosciuto. Solo così la partecipazione sociale, inizialmente circoscritta al legame con particolari parti costituenti, può espandersi anche ad altri contesti, in forza di altri stati di appartenenza stratificati. Il rapporto di collegamento dal basso rappresenta allora solo il principio di un lungo percorso, la porta di ingresso in un mondo che risponde ad un preciso ordinamento normativo. Esso non può essere ignorato, o scavalcato, pena l'isolamento della persona in uno stato di non-appartenenza che definiamo come *clandestinità*. Il processo si sviluppa allora in modo

fruttuoso nella misura in cui la persona risale, per così dire, i gradi sempre più emergenti dell'intero fino al livello più alto, dove la stipulazione di un rapporto diretto con l'intero la rende a tutti gli effetti *parte costituente della collettività*.

Quale che sia la traiettoria, occorre in ultimo richiamare in modo sintetico la stratificazione del percorso, per far emergere le diverse forme possibili di integrazione sociale.

Prima di tutto l'analisi delle stratificazioni ontologiche del mondo sociale, primaria e secondaria, mostra che *l'integrazione può essere considerata idealmente completa e compiuta solo se la persona trova un proprio posto come membro a tutti i livelli essenziali della vita sociale*. Qui occorre distinguere tuttavia tra una prospettiva di terza persona, che è quella di cui ci occupiamo noi, e una prospettiva di prima persona.

Nell'orizzonte della prima prospettiva, un percorso di integrazione sociale è compiuto solo se offre stati di appartenenza e condizioni di partecipazione a tutti i livelli. Nell'orizzonte della seconda prospettiva invece, il compimento coincide con l'adempimento dei desideri e degli scopi della persona. Se quest'ultima desidera ad esempio 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 nella nostra prospettiva provo allora riepilogare tutte le tappe essenziali di un percorso di integrazione completo e compiuto.

(i) Come ho ampiamente argomentato nella seconda parte (*pgf. 3.3.8*), esiste un primo livello propedeutico alla vera e propria integrazione, che 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*.⁴³⁰

(ii) Un passo oltre l'abitudine di certi comportamenti sociali, secondo certi standard collettivi, lo abbiamo rilevato nella *consuetudine condivisa di certi ambienti e/o eventi pubblici, con certe persone abituali*, in cui si crea un clima di *familiarità*. Anche questo è tuttavia ancora un livello propedeutico all'integrazione, perché non implica una vera e propria appartenenza ontologica.

Richiamando ora le tappe essenziali del processo di costituzione di un reale rapporto di collegamento fondazionale, che ho trattato nel *pgf. 3.5.3* e seguenti, possiamo

⁴³⁰ Contesto sociale di riferimento: *Integrazione socio-comportamentale e vincolata nei processi standardizzati di partecipazione sociale*. Cfr. Schütz, A. (1944, 1945).

riconoscere come *questi primi due livelli propedeutici configurano quella che ho definito come situazione di integrazione potenziale*.⁴³¹

(iii) L'attualizzazione di un'autentica integrazione sociale richiede un passo oltre e si realizza quando la persona diventa parte di una trama di vincoli di non-indipendenza relativa all'interno dei quali può appartenere realmente alla vita, alle vicende, alle azioni di un collettivo. *La persona allora non è più un'entità indipendente che interagisce con altre parti indipendenti in seno a una scacchiera di norme socio comportamentali, ma diventa una parte costituente relativamente non-indipendente di uno o più interi sociali di seconda specie*. La persona, ad esempio, 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*, che struttura una propria agency congiunta; non è più un soggetto individuale che svolge una professione, ma diventa *parte di un'organizzazione professionale che persegue insieme 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 il *membro attivo di un movimento politico* che svolge un ruolo significativo in relazione agli apparati di governo, etc. La partecipazione politica è una delle forme più alte di partecipazione alla vita dell'intero mondo sociale. Anche l'attualizzazione delle condizioni potenziali è quindi ontologicamente stratificata.

- Essa deve compiersi a livello istituzionale, offrendo alla persona *diritti e doveri che la legittimano ad agire a tutti i livelli della vita sociale, come tutti gli altri membri del collettivo*.⁴³²

- Di conseguenza, deve compiersi anche a livello sociale e/o socio-territoriale, nella misura in cui la stessa persona diventa *parte costituente* di soggetti collettivi socialmente riconosciuti e operativi.⁴³³

- Infine, l'attualizzazione deve compiersi anche a livello interpersonale, attraverso la tessitura di *legami* senza i quali la persona resta *sola, cioè priva di una dimensione comunitaria in cui sperimentare forme autentiche di prossimità personale, cura, solidarietà, etc.*⁴³⁴

⁴³¹ Cfr. tabella sinottica conclusiva.

⁴³² Contesto istituzionale: integrazione socio-istituzionale nella trama dei vincoli fondazionali che fanno di ogni cittadino una sotto-parte co-costituente dello Stato.

⁴³³ 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.

⁴³⁴ 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.

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.

4.6 Il lato oscuro dell'integrazione: coercizione, alienazione e radicalizzazione sociale

Nella seconda parte ho delineato i tratti salienti di un'ontologia qualitativa dei vincoli sociali, a cui è strettamente connessa anche un'ontologia qualitativa dei processi di integrazione sociale.⁴³⁵ 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 costituenti intrinsecamente connesse tra loro* (soggettività psico-fisica e coscienza di alto livello incarnate in una particolare forma di corporeità senziente); (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 partecipazione sociale; (iii) dove l'aggettivo "*proprio*" indica la dimensione inalienabile di un posizionamento sociale di tipo personale, che è tale solo se accompagnato dal libero assenso di colui che lo acquisisce. Inoltre, al *pgf.* 3.7.2 ho anche evidenziato come ogni buona forma di integrazione sociale debba rispettare la concatenazione dei rapporti ontologici di non-indipendenza relativa che definiscono l'identità di ogni persona.

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 sociale pone in essere una di queste condizioni, o più di una, allora ci troviamo in presenza di un intero sociale di carattere essenzialmente oppressivo, che come tale deve essere sanzionato, o al limite abrogato, in forza di un diritto superiore di carattere emergente, le cui statuizioni siano espressione di un dover essere fondato sui suddetti parametri qualitativi.⁴³⁶

In modo schematico possiamo sintetizzare quanto seminato, individuando tre forme di inclusione sociale che violano la legalità ontologica e, di conseguenza, assiologica, propria del *dover essere personale* di ogni umano, *nessuno escluso*.

⁴³⁵ Si veda su questo argomento centrale per l'intera ontologia qualitativa dell'integrazione sociale la continuità tra i temi trattati al § 3.7 e al § 4.2.

⁴³⁶ A questo aspetto molto importante è dedicato l'ultimo, ma non meno importante paragrafo di questo lavoro.

(i) *Inclusione sociale oppressiva*: si tratta di quei processi di inclusione sociale che non poggiano sul libero assenso della persona e, una volta istituiti, la costringono in una trama di obbligazioni che non le lasciano più uno spazio adeguato di autodeterminazione. Questo spazio corrisponde alla possibilità di compiere in modo autonomo il proprio posizionamento sociale ed esistenziale nel mondo. *Asenso e autodeterminazione 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, e 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 esempio 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 è allora legittimata a monte dalla sua scelta. Ben diversa è 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 collettiva di ogni persona, in quanto cittadino, impone la necessità di fare il possibile per difendere e salvaguardare l'intero e tutte le parti costituenti che lo abitano.⁴³⁷

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 alla maturazione di un 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 è essenzialmente

⁴³⁷ 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 delineare e realizzare un proprio progetto di vita. Eppure, molti Stati occidentali respingono le persone richiedenti asilo provenienti dall'Eritrea, perché non ritengono che in esso 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.

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 della Nazione e alla vita 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 attraverso i quali la persona si trova comunque in una condizione di non-indipendenza relativa rispetto allo Stato, tuttavia rimane lo spazio per una libera partecipazione, o una libera astensione, per un libero consenso, o per un libero dissenso. Inoltre, la persona è in genere libera di trasferirsi al di fuori dei confini del suo Stato di appartenenza e di poter ottenere, nel corso della sua vita, 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 che non governa solo l'attività sportiva, ma l'intera vita dei suoi membri. Per appartenere al team è ad esempio necessario sottoporsi a ritmi di allenamento estenuanti, che occupano molte ore della giornata, non lasciando tempo alle atlete per nessun altro tipo di relazione, svago, interesse, etc. Tutta la vita delle componenti del team è allora subordinato alla cura del corpo e al perfezionamento delle performance, con il conseguente rischio di intaccare il benessere di altre dimensioni, come quella psico-fisica propria degli affetti e dei sentimenti, che si alimenta di relazioni, incontri e momenti di condivisione; o come quella mentale che dovrebbe nutrirsi di stimoli e informazioni diverse e variegate. 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 posti dal gruppo. 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 ad 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 ad una disciplina alienante non comporta alcuna violazione dell'essere personale. 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 violi 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 l'intero sociale dai suoi obblighi verso i membri che lo costituiscono.⁴³⁸ Pertanto, un collettivo 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 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 alienanti.

(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 ci sono forme di interi sociali che si caratterizzano normativamente come esclusivi (ad es. la coppia di coniugi). In questo caso l'esclusività non è una pretesa indebita, dipendente da una particolare involuzione dell'intero, ma è 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 è la *condizione di esistenza* per l'intero da questo fondato. Inoltre, esse sanno anche che si tratta di un'esclusività relativa e non assoluta. Essere parte di una coppia-di-coniugi esclude infatti che si possa essere parte di altri soggetti collettivi simili, ma non proibisce di istituire tutta un'altra vasta gamma di rapporti di collegamento fondazionali.

Diversa è invece la situazione in cui a una parte costituente (ad es. il coniuge) vengano vietate indebitamente altre forme di appartenenza che, di per sé stesse,

⁴³⁸ Questa possibilità di decidere di sé in relazione alle circostanze fattuali della vita costituisce per De Monticelli, R. (2014), precisamente la caratteristica essenziale (*haecceitas*) dell'essere umano in quanto persona individuale: "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 non risiede "semplicemente" nel consentirgli di vivere una dimensione personale, ma nel creare le condizioni migliori affinché lei o lui diventino quella persona specifica, essenzialmente unica e irripetibile, che vogliono essere, o che scoprono di poter essere.

non presenterebbero alcuna forma di incompatibilità ontologico-normativa.⁴³⁹ Un'esclusività indebita si accompagna in genere a un processo di radicalizzazione che spinge la persona a sacrificare, o 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 di rapporto con tutto ciò e tutti coloro che non appartengono al gruppo. Anche in questo caso ci troviamo di fronte al problematico rapporto tra l'autodeterminazione di una parte costituente e il dovere che l'intero emergente ha nei suoi confronti. L'intervento dall'alto deve proibire la formazione di gruppi indebitamente fagocitanti; deve ostacolare processi di radicalizzazione che possono corrompere l'identità di soggetti collettivi di per sé legittimi (cioè conformi ai parametri della normatività emergente propria dell'intero); infine deve porre delle precise prescrizioni direttamente rivolte alle singole parti costituenti. In questo modo la giurisdizione emergente dell'intero previene la costituzione di certi tipi di rapporti di collegamento che possono essere pericolosi per i suoi membri-persona e 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 è per sua stessa essenza una limitazione parziale della libertà individuale.

Alla luce di queste e di altre considerazioni disseminate lungo questa analisi, appare evidente 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 è *di per sé stessa* la definizione delle possibili forme di appartenenza e di partecipazione sociale che le persone possono acquisire al suo interno. Pertanto *l'integrazione sociale delle parti costituenti di un intero è manifestazione anche dei principi, dei valori e dei criteri, che di fatto caratterizzano un certo sistema socio-istituzionale*.

Un intero sociale che consente al suo interno la costituzione di forme di inclusione oppressive, alienanti e radicalizzanti, è un intero che viola i diritti fondamentali della persona. Definisco fondamentali quei diritti inalienabili in relazione al dover essere proprio di ogni individuo umano in quanto persona, *nessuno escluso*.

⁴³⁹ 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 al massimo presentarsi delle problematiche contingenti, come quella di accordare un tempo sufficiente ad entrambe le forme di appartenenza, che a volte costringono la persona a compiere una scelta. Tuttavia non si tratta in ogni caso 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, cioè l'acquisizione di due status di appartenenza non conciliabili. Ad esempio, un allenatore non può arbitrare le partite perché si troverebbe nella condizione di dover agire secondo due ordini di obbligazioni inconciliabili: fare di tutto affinché la propria squadra abbia successo ed essere al tempo stesso del tutto imparziale.

4.7 Gradi di spersonalizzazione nella progressiva violazione della dignità umana

In termini generali e sistemici, al di là delle variazioni possibili nelle molteplici circostanze individuali, i gradi della spersonalizzazione sono inversamente proporzionali al grado di umanizzazione dei rapporti sociali. Quest'ultimo è a sua volta inversamente proporzionale alla costituzione di un mondo sociale basato su logiche inumane (ad es. di tipo meramente utilitaristico), o su ideologie che alienano il mondo della vita. 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, nell'intersezione di una molteplicità di atti motivati (individuali, intersoggettivi e collettivi), che manifestano la ricchezza assiologica del pluralismo valoriale a cui le persone possono attingere. 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 sostrato di atti "spirituali" (atti di volere, pensare, scegliere, sperare, amare, etc.), 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 psico-fisica 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 fondamentali proprie della vita di coscienza, nella sua dimensione più elevata. Nella seconda, una volta svuotato della sua dimensione più elevata, la corporeità diventa mero oggetto, strumentale e strumentalizzato attraverso sistemi di potere che lo sfruttano per i loro scopi. A monte di entrambi 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.

- *Spersonalizzazione dell'essere umano come 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, etc. Come osserva Schütz (1932/1974), questo processo è in parte sempre in atto nell'ambito allargato della società, dove l'estraneità tra le persone impone forme tipizzate di interazione sociale, in cui prevalgono l'anonimato e modelli standardizzati di comportamento. *I presidi territoriali sono dal mio punto di vista i contesti che possono limitare questa tendenza, facendo emergere le persone dall'anonimato.*⁴⁴⁰

- *Spersonalizzazione dell'essere umano in quanto persona.* 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 allora 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, secondo le norme razziali del regime nazista).

- *Spersonalizzazione dell'essere umano in quanto corporeità senziente.* Ciò che resta è 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 siano spesso concatenate tra loro, di 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 c'è trama normativa o esigenza collettiva che possano giustificare una di queste forme crescenti di violazione della dignità umana.

4.8 II "fallimento" dell'integrazione: 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, che può anche essere mantenuto stabile nel tempo. In una famiglia non è infatti impossibile strutturare una vita congiunta, in cui tutti godano degli stessi diritti e in cui tutti possano partecipare, ciascuno secondo i propri talenti e le proprie specificità. Ben diversa è la situazione

⁴⁴⁰ Schütz, A. (1932) nota inoltre come la persona che pensa e interagisce in modo tipizzato è tendenzialmente incline a pensare anche a sé stessa nella medesima modalità. In questo modo il modello interazionale funziona meglio: la persona x agisce in modo standard nei confronti della persona y, sapendo che questa si aspetta un determinato comportamento in una determinata situazione. Anonimato e auto-tipizzazione sono funzionali al processo. Ora, traslando questo discorso, possiamo notare come in effetti anche una tendenza radicata ad agire in modo spersonalizzante nei confronti dell'altro, induce un processo di spersonalizzazione anche nei confronti di sé stessi. Per poter agire ai danni dell'altro, senza essere messi in discussione dalla sua sofferenza, dal suo bisogno, dal suo diritto di autonomia, etc., occorre addestrarsi a 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 è 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 di conseguenza non sente più alcun tipo di rimorso per le sue azioni. Nella maggioranza dei casi sono forti condizionamenti interpersonali o rapporti di non-indipendenza eccessivamente oppressivi ad attivare questo processo.

in una grande organizzazione professionale, o addirittura in uno Stato. La quantità delle persone coinvolte, intrecciata alla unicità individuale di ognuna e alla complessità delle tessiture normative, possono provocare situazioni di *marginalizzazione, isolamento o solitudine sociale*, anche in interi che considerano l'integrazione delle parti come un valore e una priorità. L'integrazione sociale rimane 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 inequivocabile del fatto che il collettivo non ha ancora raggiunto il suo scopo. Ogni persona non integrata è *di fatto* una testimonianza dei limiti che caratterizzano il rapporto di non-indipendenza tra l'intero e le sue parti costituenti.

Utilizzo il termine "fallimento" tra virgolette, perché l'integrazione rappresenta, come detto, un processo sempre soggetto a miglioramento, in relazione ad un compito tanto fondamentale, quanto inesauribile.

Provo ora a schematizzare le espressioni principali di un'integrazione "fallimentare", per tracciare un quadro complessivo delle loro dinamiche essenziali.

(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 sono considerate parti costituenti delle azioni, delle strategie e degli scopi collettivi. *L'esclusione dalla dimensione collettiva dell'agency propria di 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 e quindi riguardare la stratificazione orizzontale del vincolo; dall'intero e quindi riguardare la dimensione di non-indipendenza verticale del vincolo; oppure da entrambe le stratificazioni interconnesse.

L'emarginazione orizzontale può essere ostacolata dal potere emergente dell'intero, il quale può imporre alle sue parti costituenti l'obbligo di rispettare l'uguaglianza di cui tutte devono beneficiare. Quella verticale può invece essere bilanciata da un senso

di solidarietà tra le parti costituenti, che si scontrano 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 entrambe le dimensioni, allora non c'è rimedio all'interno del gruppo. Quest'ultimo si delinea come un intero sociale di seconda specie integralmente discriminatorio, in cui certe parti costituenti (quelle privilegiate dalla discriminazione) sono perfettamente allineate alla sua normatività discriminante. Per fare un esempio, per ciascuna di queste dimensioni, prendiamo il caso di un gruppo classe, al cui interno un alunno subisce situazioni di emarginazione. In genere, facendo parte della classe attraverso un processo di attribuzione normativa che è il medesimo per tutti, l'alunno emarginato appartiene al gruppo con gli stessi diritti e doveri di tutti gli altri. Tuttavia, può darsi il caso che i compagni di classe attuino una serie di comportamenti discriminatori nei suoi confronti, isolandolo. 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 sottoposti a una serie di divieti particolari, che gli escludono da alcuni momenti significativi della vita di classe. In questo caso, la situazione di emarginazione dipende direttamente dal potere emergente delle Istituzioni e può essere almeno in parte mitigata dalla solidarietà dei compagni. Non ci sono invece rimedi se l'alunno viene contemporaneamente discriminato da entrambe le parti.

Infine possiamo notare come l'emarginazione possa riguardare ogni dimensione particolare del mondo sociale, configurandosi rispettivamente come: a) *isolamento comunitario*, rispetto ai rapporti di collegamento fondazionali di tipo interpersonale; b) *isolamento sociale*, rispetto ai rapporti di collegamento fondazionali che consentono di partecipare alla vita della società; infine c) *isolamento socio-istituzionale*, rispetto ai rapporti di collegamento fondazionali che consentono di partecipare alla vita dello Stato. In forme gravi di discriminazione sociale, strutturate dall'alto e supportate dal basso, come quelle attuate nei confronti degli ebrei nella Germania nazista, l'emarginazione è radicale, investe tutte le sfere della vita sociale e si configura come *una sistematica violazione dei diritti fondamentali della persona*.

(ii) *Solitudine sociale*.

Quando si parla di solitudine si ha prevalentemente presente 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 e necessariamente 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 condizione di vulnerabilità degli immigrati. Questa vulnerabilità ha molte sfaccettature, ma ha anche una sua causa essenziale: gli immigrati non godono nel nuovo Paese ospitante di uno *status di appartenenza* che garantisce loro un livello sufficiente di assistenza e di protezione. A volte questa situazione è strettamente legata allo stato di clandestinità. Altre volte invece essa dipende dal fatto che l'immigrato, una volta registrato, è 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 l'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 garanzie che invece sarebbero dovute a ogni essere umano, *nessuno escluso*.⁴⁴¹ Una situazione per certi versi simile è quella 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

⁴⁴¹ Non sto evidentemente affermando che ogni immigrato che sbarca 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 attraverso il quale poter godere di uno status di appartenenza minimale, corrispondente ad un pacchetto di garanzie sociali, attraverso il quale poter dare il proprio contributo alla collettività. Viceversa l'immigrazione diventa una risorsa per le forme di organizzazione illegali, che nuocciono tanto alle persone, quanto alla collettività. Il grande problema morale e sociale legato all'immigrazione di massa consiste nel fatto che, da un lato le condizioni drammatiche degli immigranti impongono aiuto e accoglienza, dall'altro un'accoglienza incapace di garantire loro una condizione minimale di protezione sociale diventa una potenziale porta di ingresso verso nuove forme di sfruttamento sociale, che violano la dignità delle persone e la sicurezza sociale della collettività. Si noti tuttavia che il principale responsabile di questa criticità non è l'immigrazione, ma è la deficitaria organizzazione strutturale e normativa dei Paesi ospitanti. Al contrario degli Stati, l'immigrazione è infatti 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. Richiamando il nostro esempio, che ci rimanda alla situazione particolare dell'Italia meridionale, 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.

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 e rispettoso dei diritti fondamentali della persona. 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 di ogni 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 sociale possono verificarsi in ogni stratificazione dei rapporti umani (contesti): a livello comunitario, come nel caso del membro di un gruppo di amici che viene sfruttato, senza poter beneficiare dello stesso rispetto di cui invece godono gli altri membri; a livello sociale, come nel caso del membro di un *team* che viene sfruttato dall'organizzazione, senza tuttavia beneficiare degli stessi diritti e privilegi di cui godono gli altri dipendenti; e a livello istituzionale, come nel suddetto caso degli schiavi. Inoltre, come descritto, può essere causato dal basso, cioè dalle altre parti costituenti a insaputa dell'intero, attraverso comportamenti discriminatori che violano quanto sancito dallo *status* di appartenenza della parte costituente sfruttata. Oppure può essere provocato direttamente dall'alto attraverso una normatività emergente che stabilisce un ordine istituzionalizzato di differenze discriminatorie. Infine, la discriminazione può essere compiuta su entrambi i fronti in un accordo tra regole costituenti e regole costitutive.

4.9 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 anche di persone 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. Possiamo allora tracciare un quadro dei nessi ontologici tra integrazione deviata, integrazione deficitaria e vulnerabilità sociale.

La seguente tabella prova a sintetizzarli.

	Integrazione deviata	Integrazione deficitaria	Vulnerabilità
Inclusione sociale oppressiva	Rapporti di collegamento coercitivi.		La persona viene privata della sua autonomia individuale.
Inclusione sociale alienante	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.
Inclusione sociale radicalizzata	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.
Integrazione sociale deficitaria sul fronte della partecipazione		Rapporti di collegamento emarginanti.	La persona viene socialmente isolata.
Integrazione sociale deficitaria sul fronte dell'appartenenza		Rapporti di collegamento discriminatori.	La persona rimane socialmente sola.

Questa ricapitolazione schematica dei nessi tra il livello ontologico dei rapporti di collegamento fondazionali e le possibili condizioni di vulnerabilità in cui possono trovarsi le 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.

(i) 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 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 le loro parti costituenti che sono vincolate a questi stessi apparati, sono responsabili del fatto che tutti possano beneficiare di uno *status di appartenenza* qualitativamente adeguato. 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 intero sociale di seconda specie, quello che accade a una parte costituente riguarda tutta la collettività e ciascuno dei suoi membri*. Non in forza di un senso di responsabilità soggettivo e accidentale, o alla luce di un'idea vagamente astratta, ma *sulla base dei rapporti di collegamento ontologico che uniscono davvero le parti costituenti in una trama unificata di rapporti di dipendenza e/o co-dipendenza* da cui dipende il buon posizionamento socio-esistenziale della persona nel mondo. Infine, chiunque viola un diritto radicato nella legalità essenziale dell'essere umano in quanto persona compie un reato contro l'intera umanità.⁴⁴²

(ii) Ancora, poiché ciascuno dei fenomeni di vulnerabilità che ho indicato può generare a sua volta gli altri, *intaccando la qualità dei rapporti di collegamento esistenti*, allora non si deve transigere su nessuno di essi, stabilendo una sorta di scala di gravità. Occorre che essi siano combattuti tutti insieme e con la stessa intensità di impegno e di attenzione. Ciascuno di essi rappresenta infatti una grave

⁴⁴² Su questo tema si veda la nozione di "colpa metafisica" in Jaspers, K. (1946). Per compiere un crimine nei confronti dell'umanità non è necessario che il destinatario del crimine sia un numero sufficientemente esteso di persone. Non è cioè la quantità a definirlo, ma la qualità. Ogni crimine nei confronti di una sola persona è un crimine nei confronti dell'umanità intera. Semmai l'estensione quantitativa del crimine incrementa la sua gravità sul piano sociale e quindi la sua pena corrispondente.

violazione per l'intera collettività e quindi deve essere considerato un correlato primario, senza differenze di grado, della responsabilità collettiva. 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 di seconda specie garantisca alle persone che ricadono sotto la sua giurisdizione certe garanzie sociali. Ciascuno di questi aspetti rappresenta il tassello di un *puzzle* che può essere considerato compiuto solo quando tutti i pezzi sono al proprio posto. Si tratta di un compito sempre aperto e inesauribile che richiede la continua costituzione di norme che siano capaci di rispondere ai problemi specifici dell'integrazione, tanto dal basso (*regole costituenti di integrazione*), quanto dall'alto (*regole costitutive di integrazione*).

La prima forma di *integrazione dal basso* dipende essenzialmente dall'educazione e dal senso di solidarietà che alimenta i rapporti diretti tra le persone. La seconda forma di *integrazione dall'alto* dipende essenzialmente dalla qualità ontologico-assiologica della normatività che delinea l'identità emergente degli interi sociali. Le due dimensioni devono alimentarsi a vicenda, offrendosi l'una all'altra come supporto e risorsa, soprattutto quando una delle due tende a violare l'ordine di obbligazioni fondamentali legato al dover essere essenzialmente proprio di ogni persona, *nessuno escluso*.

4.10 Integrazione e legittimità del dissenso sociale

Da quanto ho esposto in precedenza, credo che sia apparso abbastanza chiaramente, come un'integrazione sociale qualitativamente apprezzabile non sia compatibile con un'eccessiva riduzione della tendenza eccentrica delle parti costituenti. 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*), può darsi anche il caso in cui la persona si mantenga nell'ordine delle obbligazioni disposte dal suo collettivo di appartenenza, senza tuttavia dividerne gli scopi, o le metodologie attuate per ottenerli. Si apre allora un rapporto dialettico tra l'assenso generale, che la mantiene nella condizione di parte costituente, e un dissenso più o meno circoscritto, attraverso il quale essa mette in discussione le scelte, le prassi, etc., del suo stesso collettivo. Gli aspetti di questo rapporto dialettico che mi interessa maggiormente sottolineare sono i seguenti:

- Non è necessario un assenso integrale per essere parte costituente di un gruppo, anzi, proprio il ruolo che si occupa in esso può configurare il dissenso come un contributo costituente per un miglior sviluppo quantitativo e qualitativo del collettivo (ad es. una critica mossa all'interno del gruppo può essere un aiuto per

l'intero collettivo, 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. Ciò avviene se la critica si sviluppa nella forma essenziale delle *we-intention* (auto-critica) e non nella forma di una *I-intention*, che contrappone l'individuo al gruppo. Inoltre essa si configura come contributo costituente se il suo scopo non sono la condanna o la dissoluzione dei vincoli, bensì il loro miglioramento, o la loro riforma.

- Più un gruppo ammette il dissenso come forma possibile di auto-critica, maggiori possibilità di partecipazione esso offre alle sue parti costituenti.

Di conseguenza, paradossalmente, esso gode di una coesione maggiore. L'appartenenza dei membri infatti si alimenta attraverso una partecipazione che le chiama in causa in *prima persona*, valorizzando le loro prese di posizione. D'altra parte, un'eccessiva concessione al dissenso indica un'eccessiva riduzione del potere emergente dell'intero e quindi una maggiore esposizione alla sua dissoluzione.

Ci sono 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 sono soggetti ad alcun tipo di dissenso, configurandosi come veri e propri principi da cui dipendono esistenza e identità dello Stato democratico). Ci sono 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 persona). Insomma, a seconda del tipo di rapporto di collegamento fondazionale che conferisce esistenza e identità ai diversi tipi di collettivi, il miglior grado di unità qualitativa di quest'ultimi si istituisce precisamente in questa dialettica tra la necessità vincolante dei loro rapporti di non-indipendenza e la libertà vincolata che in essi riconosce una certa possibilità di dissenso.

- Date queste condizioni, il dissenso appare allora come 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 è già in essere una presa di distanza che prefigura un possibile scioglimento dei vincoli intero-parti. 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. Ciò avviene quando non vi è più margine per un dialogo costituente tra due ordini di *noi-pensieri*, *noi-valori*, etc., divenuti ormai inconciliabili. In seno a forme intenzionali di dissidenza integrata, possiamo individuare una gradazione ascendente di divergenza.

- Io (oppure *noi*, in caso di accordo all'interno di un sotto-gruppo del collettivo) non condivido (ad es. assiologicamente) ciò che *noi* intendiamo compiere, tuttavia mi allineo al gruppo, limitandomi al contributo che mi viene richiesto.⁴⁴³

- Io (o *noi*) non condivido ciò che *noi* intendiamo compiere e per questo, senza fare opposizione, mi astengo dal dare il mio contributo.

- Io (o *noi*) non condivido ciò che *noi* intendiamo compiere e per questo non solo mi astengo dal dare il mio contributo, ma mi oppongo al collettivo, facendo il possibile per ostacolare la realizzazione delle sue intenzioni.

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 di solito viene tollerato 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 peggiori per il rispetto dei diritti fondamentali della persona. All'opposto, troviamo invece un contesto sociale o un soggetto collettivo che non solo ammettono come proprio momento costituente tutte e tre le tipologie di dissenso, ma motivano le persone a non allinearsi in modo passivo, senza esprimere le proprie idee. In queste tipologie di interi viene valorizzato al massimo il contributo delle parti costituenti, il loro valore eccedente, rispetto all'ambito circoscritto dei loro rapporti di non-indipendenza, e la dimensione dell'autonomia individuale, che consente loro di offrire al collettivo prospettive inedite e arricchenti.

4.11 L'integrazione sociale come diritto fondamentale della persona

Secondo Salice & Miyazono (2019), nel corso dei primi anni di vita del soggetto avviene una modificazione nella comprensione di sé, che corrisponde alla formazione di un "social self", un sé sociale, che può essere esplicitato linguisticamente come: "I am a member of us".⁴⁴⁴ La mia ipotesi è che accanto al *proto-sé* (Damasio, A. 2012) possiamo ipotizzare l'emergenza di una sorta di *proto-noi*, il quale spiegherebbe come la successiva modalità intenzionale di rapportarsi alla realtà nella forma di una *we-intention* sia una modalità propria e a suo modo originaria, cioè non dipendente dalla

⁴⁴³ Un assenso entusiastico invece può motivare la persona ad impegnarsi in modo straordinario, cioè eccedente rispetto ai limiti del suo compito.

⁴⁴⁴ Salice, A. & Miyazono, K. (2019), p. 55.

composizione di un *I-intention* più una *you-intention*, etc.⁴⁴⁵ Gli esperimenti comportamentali che si concentrano su questo tema, si focalizzano in genere sull'osservazione e sull'analisi delle abilità dei bambini in termini di azione, reazione e collaborazione.⁴⁴⁶ 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 che è fomite di esperienze qualitativamente pregne, prenda consistenza una forma primordiale non solo del senso di appartenenza sociale, ma anche del valore che questo può offrire alla vita personale. Questa tesi sembrerebbe avallata dal legame che molti comportamenti socialmente violenti e criminali hanno con esperienze infantili segnate proprio dalla mancanza della cura. Inoltre, la stessa spiegherebbe in termini non utilitaristici, bensì assiologici, la propensione degli esseri umani ad unirsi in forme intime e stringenti di appartenenza sociale, anche nei contesti socio-culturali 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 genere in una dinamica di non-indipendenza che è latrice di benessere psico-fisico e mentale, dando forma a un modello rappresentazionale proto-categoriale assiologicamente carico, allora è legittimo ipotizzare che il bisogno di appartenenza sociale evochi un'esperienza originaria e fondamentale, 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. Essa non è allora così lontana e insignificante, rispetto a esigenze normativamente molto più complesse e macroscopiche, come quelle degli apparati socio-istituzionali. L'essere o il divenir parte di un gruppo, di un collettivo, rimanderebbe cioè a un modello fondamentale di orientamento e di posizionamento nel mondo, che nelle dinamiche della cura si configurerebbe come condizione

⁴⁴⁵ Questo proto-noi corrisponderebbe alla formazione primordiale (prelinguistica e precategoriale) del senso di appartenenza. Quest'ultimo non sarebbe pertanto un costruito culturale, ma una parte fondamentale della strutturazione onto-genetica 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 & Miyazono, che rimandano a una specifica classe di rappresentazioni primitive che Millikan (2004, 2005) chiama "Pushmi-Pullyu Representations". Affermano gli autori: "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 vedi anche, Cfr. Pacherie, E. (2007).

⁴⁴⁶ Cfr Tomasello, M. (2009); Warneken & altri, (2006, 2007, 2012); Schmidt, M.F.H. & Rakoczy H. & Tomasello M. (2011).

determinante per una vita buona e felice, tanto per la persona individuale, quanto per la sua intera collettività di appartenenza. Ora, se l'integrazione sociale, ad ogni livello possibile della sua stratificazione, rimanda a questa dimensione fondamentale della coscienza e della vita personale, in cui l'appartenenza è il seme originario di un'esistenza carica di valore, allora essa 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 protensione esistenziale di carattere fondamentale. Per questo essa dovrebbe essere intesa come un diritto fondamentale che nessuna forma di organizzazione sociale dovrebbe precludere.* 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 del suo diritto a sviluppare un'esistenza assiologicamente pregnante. In termini pragmatici, si potrebbe obiettare che per qualsiasi tipo di istituzione sociale e politica sarebbe davvero troppo oneroso gestire un fenomeno così complesso e stratificato, come quello che rimanda a una dimensione psichica e coscienziale fondamentalmente personale e individuale.

A questa obiezione rispondo semplicemente osservando che la legittimità fondamentale di un compito non si valuta sulla sua complessità, o sulla sua fattibilità. Il primo passo sarebbe anzitutto quello di cominciare a pensare l'integrazione in questo orizzonte, in modo da valutarne nella giusta misura l'importanza, l'urgenza e soprattutto la valenza assiologica. *Sviluppare prassi e politiche di integrazione il più inclusive possibili, nel rispetto dell'autonomia individuale, non è solo un compito utilitaristicamente importante in termini di coesione sociale, ma è soprattutto un compito assiologicamente doveroso in relazione alla responsabilità che ogni intero sociale ha nei confronti delle sue parti costituenti, in quanto persone.*

4.12 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, abitare in modo significativo il proprio territorio, etc., 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), penalizzando 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 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 desideri, considerandola come una meta auspicabile del proprio percorso di vita e della propria fioritura personale. Come ho 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 più impermeabile a forme di vulnerabilità sociale. Vi è cioè un *legame intrinseco tra integrazione e giustizia sociale*, attraverso il quale si può pensare di sviluppare interi sociali fortemente emergenti, in cui tuttavia non venga meno la centralità della persona e dei suoi diritti fondamentali. Non è affatto vero che la costituzione di uno soggetto collettivo fortemente emergente come lo Stato debba necessariamente chiamare in causa politiche e leggi che non possono più occuparsi del bene e della salvaguardia di ogni persona. Alla luce delle stratificazioni fondazionali che legano ogni Stato alle sue *sotto-parti co-costituenti* (i cittadini), e alla luce delle stratificazioni della vita collettiva (comunitarie, sociali, socio-territoriali e Istituzionali), si possono promulgare leggi che favoriscono un accesso qualitativamente adeguato ai diversi livelli di una possibile appartenenza e partecipazione sociale.

Un ordinamento che favorisce queste possibilità diventa garanzia di giustizia sociale a favore di tutte le persone. In questi termini anche una complessa tessitura normativa emergente, come sono le leggi di uno Stato, può configurarsi come una *cura* dell'intero nei confronti delle sue parti costituenti di base.

Le leggi che si occupano dell'integrazione degli stranieri e degli immigrati dovrebbero ad esempio strutturare strategie che riducano al minimo le tempistiche di inserimento sociale, evitando di lasciare le persone per anni in una condizione di incertezza e di precarietà. Inoltre dovrebbero fare il possibile per incentivarle ad abitare il nuovo Paese come la loro casa. In questo senso i ricongiungimenti familiari non possono più essere trattati semplicemente come una possibile opzione, a seconda dei casi e delle circostanze, ma devono essere considerati come una vera e propria priorità sociale, oltre che morale. Avere accanto la propria famiglia incentiva infatti la persona a integrarsi più velocemente nel territorio per doversi sostenere. 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 ad esempio 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 anche i parametri che consentono alle persone provenienti da altri Paesi di acquisire lo *status di cittadinanza*. Spesso viene determinato un lungo tempo di attesa che è standardizzato e inderogabile, *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 cerchia 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 parametri standardizzati che 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 in un Paese non dovrebbero solo beneficiare di momenti formativi (lingua, cultura generale, etc.), ma dovrebbero essere obbligate a intraprendere un percorso di formazione finalizzato alla loro integrazione. Ad ogni diritto dovrebbe infatti 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 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 coinvolte.⁴⁴⁷ Dovrebbero

⁴⁴⁷ *In casi simili entra in gioco il rapporto tra valori culturalmente definiti e valori fondamentali. In uno Stato che ad esempio individua in un certo modello familiare un valore da salvaguardare, le persone che non rientrano in questo parametro rimangono ai margini. L'impasse può essere superata solo subordinando i valori specifici ai valori fondamentali, avendo 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. In ogni caso la priorità di un intero, che assume seriamente l'impegno assiologico nei confronti di ciascuna delle sue parti e che pertanto si fa carico della corrispondente responsabilità, deve essere sempre la dimensione fondamentale dei diritti universali. La logica delle specifiche normatività emergenti non può più essere allora quella di*

essere ammessi 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. Purché tali rapporti non violino i parametri ontologico-qualitativi che consentono lo sviluppo di un percorso di vita personale fedele alla sua legalità essenziale.

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 che consentano a tutti la possibilità di acquisire le competenze necessarie per realizzare il proprio percorso di vita e di integrazione sociale. 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 di insegnanti, educatori, mediatori culturali, etc.), e quelle professioni che più di altre offrono un contributo significativo alla vita della collettività. Quest'ultime sono tutte quelle professioni che non perseguono solo scopi di profitto individuale, o circoscritto, ma garantiscono un servizio importante per tutte le parti costituenti dell'intero, come quelle appartenenti al settore della sanità, della formazione, delle Istituzioni, dell'ordine pubblico, della giustizia, etc.

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, il contesto socio territoriale rappresenta 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 di uno Stato in cui le persone trovano maggiori opportunità per acquisire forme significative di appartenenza sociale e per partecipare in modo apprezzabile alla vita del collettivo.

Le politiche territoriali non dovrebbero essere intese come una forma di sovranismo locale primariamente teso alla custodia di una certa identità, in contrapposizione a forme di contaminazione ed espropriazione destrutturanti. Esse dovrebbero invece tradursi nel tentativo di salvaguardare contesti in cui le tradizioni, le consuetudini e i riti consolidati diventino una risorsa di integrazione sociale in seno ad una tessitura di rapporti di collegamento vincolanti in cui giocano ancora un ruolo importante i valori dell'unicità e della differenza, della solidarietà e del rispetto. Prima di tutto delle

adattare in qualche modo le esigenze universali del dover essere fondamentale alle esigenze particolari della propria gerarchia di valori, ma esattamente l'opposto. Solo così è possibile governare una collettività ristretta nell'orizzonte di un bene e di una giustizia universalmente inviolabili.

persone e poi delle loro forme tradizionali di aggregazione, condivisione e unione sociale. I contesti socio-territoriali rappresentano in altre parole un presidio di resilienza socio-culturale contro l'espansione sempre più diffusa di forme di interazione sociale e professionale in cui certi valori fondamentali sembrano sempre più vaporizzati. Ad esempio, il valore di una persona, in base alla sua storia, al suo stile, ai valori che la guidano e indipendentemente dalla sua performatività socio-professionale, può emergere solo in contesti, come quello comunitario o socio-territoriale, dove lo scopo principale è la relazione e non il profitto. O ancora, valori come la solidarietà, la parità e il rispetto, trovano maggiore resilienza in contesti non subordinati a scopi che qualificano questi aspetti della vita umana come secondari e sacrificabili. Le comunità sane sono precisamente quei luoghi e quei tempi di vita condivisa dove la mutua e reciproca solidarietà viene considerata inviolabile. I sani contesti territoriali sono quelli in cui la tessitura dei rapporti sociali può ancora strutturarsi nel rispetto innegozicabile delle persone coinvolte. 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, ma che operano secondo una strategia a lungo termine, in relazione a punti di riferimento ontologicamente fondati. Lo scopo dovrebbe essere quello di creare le migliori condizioni socio-normative possibili, *compatibilmente al dover essere ontologico e assiologico, tanto dei contesti che devono essere normati, quanto delle persone che li devono abitare.*

In altri termini e in senso più ampio, la prospettiva generale delle norme emergenti 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*. Compito delle Istituzioni è allora raccogliere il maggior consenso possibile rispetto a leggi che non si preoccupano di corrispondere alle aspettative umorali della collettività, ma che esprimono invece *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 il valore inalienabile della persona e quindi i diritti fondamentali che consentono a ogni essere umano di vivere come tale, allora lo scopo principale della politica, delle Istituzioni e delle norme, diventano inevitabilmente valori come l'uguaglianza, la dignità, la solidarietà, la giustizia e l'autonomia.

La grande sfida, che rimane sempre aperta e che ha strettamente a che fare con il complesso tema dell'integrazione sociale, riguarda precisamente il compito di strutturare complesse trame normative emergenti che consentano la costituzione di un mondo sociale la cui unione e unità non vadano a discapito di questi valori, ma, al contrario, si fondino su di essi, trovandovi la loro *ragion d'essere*.

Almeno in alcune aree geo-politiche del Pianeta questo lavoro è già parzialmente in corso 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 democratica che la politica dovrebbe esprimere e le reali strategie che invece vengono messe in campo. Ne sono una dimostrazione leggi altalenanti che provano a rispondere al problema dell'immigrazione in modo contingente e accidentale; le propagande populiste e stereotipate contro gli stranieri; le minoranze etniche che in molti Paesi democratici 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 persone che posseggono ricchezze incalcolabili; la disparità di trattamenti di fronte alla giustizia, alla sanità e alle Istituzioni, in base al differente potere sociale ed economico delle persone, o dei loro gruppi di appartenenza; gli ingenti investimenti militari di Stati democratici che avrebbero invece il dovere di riformare in modo strutturale il proprio sistema scolastico e/o sanitario; l'assenza dello Stato in molte situazioni di vulnerabilità sociale, che invece

vengono raccolte dalla popolazione attraverso forme di volontariato che non trovano tuttavia alcun riconoscimento (se non di tipo verbale).

Sulla stessa linea deviata e deviante vanno giudicate anche politiche internazionali che legittimano gli Stati a stabilire accordi, chiudendo gli occhi verso la violazione dei diritti fondamentali che alcuni di questi dichiarano inviolabili. Politiche economiche che sostengono le grandi imprese e non supportano con altrettanta decisione le piccole e medie imprese, senza riconoscere il fatto che esse rappresentano una risorsa sociale ed economica per la resilienza 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 nelle loro Costituzioni.

4.13 La Dichiarazione universale dei diritti umani: un passo oltre le Costituzioni democratiche nell'orizzonte assiologico della persona

Per quanto riguarda le singole Costituzioni democratiche, esse si fondano in genere sui valori universali che abbiamo descritto, ma hanno il limite di vincolare e orientare l'ordinamento normativo-strutturale di interi di seconda specie circoscritti e distinti. La conseguenza paradossale è che esse definiscono diritti e doveri di appartenenza destinati solo alle proprie parti costituenti. Si configurano in questo modo ordinamenti normativi che assicurano il pieno rispetto di alcuni *diritti universali*, ma solo ai propri cittadini. In altre parole, i diritti sanciti dalle Costituzioni perdono, almeno in una certa misura, la loro universalità e diventano in ogni Stato il motivo di una responsabilità limitata, che non è primariamente rivolta a tutti, ma solo a qualcuno in particolare, i propri cittadini. Da un lato, questa concentrazione è ontologicamente legittimata dal fatto che ogni intero sociale di seconda specie ha un rapporto diretto di dipendenza e di responsabilità che lo vincola 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, della solidarietà ci sono solo due modi di rispondere: rispettandola sempre, comunque e incondizionatamente, o violandola. Non ci sono mezze misure, perché 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 questo 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.

Si sono, come dire, complicate la vita, ponendosi di fatto in una condizione perenne di inadeguatezza rispetto al loro dover essere. Tuttavia questa distanza non deve essere assunta come argomento contro il progetto di uguaglianza sociale, autonomia individuale e libertà politica che le fonda. Al contrario, essa va apprezzata nell'ottica di una "utopia sociale" che può muovere la storia nella giusta direzione, strutturando condizioni di vita qualitativamente prossime al loro miglior modo di essere.⁴⁴⁸ Pertanto, al di là di tutte le inadeguatezze e incoerenze che possiamo riscontrare nelle attuali democrazie occidentali, rispetto al loro stesso impegno costituente,

⁴⁴⁸ Questa utopia può muovere la storia delle società umane nella giusta direzione perché non è fondata su ideali astratti e/o senza alcun fondamento in rebus, ma sul dover essere universale dei valori, che appartiene a una dimensione intenzionale intrinsecamente connessa alla realtà, nella sua concretezza più fattuale. Per esprimerci in termini affini all'etica di Hartmann, N. (1926): "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 non possiamo arrivare ad affermare come Scheler, M. (1916) che esiste una vera e propria persona collettiva, ma certamente possiamo osservare come vi possano essere collettività fortemente personalizzate, in cui la risposta a un ordine di valori universali rappresenta un compito prioritario e fondamentale. Secondo Husserl, E. (1905-1920), afferma Bianchin, M. (2001/2): "Il concetto di persona si applica di conseguenza, per analogia, tanto agli individui quanto alle soggettività 'di ordine superiore'. Questa applicazione è 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). Tuttavia, a mio modo di vedere, l'analogia non è sufficiente a fondare ontologicamente qualcosa. Per questa ragione rimango più propenso a sostenere l'idea di una comunità che agisce in modo personale, senza tuttavia possedere a tutti gli effetti un essere personale. Essa si configura come tale nella misura in cui i suoi rapporti di collegamento fondazionali si radicano nel valore delle persone coinvolte e/o nella condivisione di valori spirituali di carattere assiologico e/o religioso. Dello stesso avviso, in contrapposizione a Husserl e Scheler, è Hartmann, N. (1926). Il punto non consiste nel fatto che l'essere personale debba necessariamente radicarsi in una sostanza individuale (Cfr. Stein, E. 1922, 1932), ma nel fatto che l'essere personale corrisponde al tracciamento di una parabola esistenziale che emerge attraverso un progressivo processo di individuazione, prima psico-fisico-emotivo e poi "spirituale" (vedi i concetti di "individuazione primaria" e "secondaria" in De Monticelli, R. 2009), il cui approdo corrisponde a una novità radicale. Questo percorso caratterizza essenzialmente un soggetto in carne ed ossa ontologicamente proteso alla maturazione di una propria identità personale unica e irripetibile. In questa parabola svolgono un ruolo determinante esperienze 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 la protensione intenzionale che pone anticipatamente l'individuo alla presenza della sua stessa morte. Se pertanto sia la persona individuale, sia un certo tipo di collettività, possono essere considerate entrambe come "unità di sviluppo" che mantengono nel tempo un certo ordine di concatenazioni motivazionali e atti corrispondenti, solo la prima corrisponde a una unità di sviluppo teleologicamente protesa alla maturazione assiologico-identitaria di una *haecceitas* in permanente formazione. Quest'ultima è sempre esposta all'imprevedibile, in una apertura all'*adveniens* che nessun tipo di collettivo può avere, essendo la sua identità fondata su vincoli pre-ordinati. Inoltre, mentre nella persona in carne ed ossa l'unità sostanziale delle sue parti costituenti consente di tracciare un'unica parabola dall'origine fusionale dell'identità al suo ultimo e imponderabile livello di emergenza, 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.

bisogna riconoscere come nelle Costituzioni democratiche vi sia lo straordinario tentativo di fondare strutture normative e istituzionali specifiche su principi universali. 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, cittadinanza, etc. 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.

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 tra tutti gli Stati che hanno sottoscritto la *Dichiarazione universale dei diritti umani*.

Ora, ritengo utile e interessante analizzare questo documento fondamentale secondo i parametri ontologici sviluppati lungo questo lavoro.

Nel momento in cui uno Stato ha sottoscritto questo documento, ha essenzialmente riconosciuto quanto segue: (i) esistono dei diritti che devono essere considerati universali, cioè propri di qualsiasi essere umano; (ii) di conseguenza, non c'è 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 di responsabilità morale, sociale, politica ed economica globale*.

Essa istituisce la condizione fondazionale per la possibile costituzione di un'emergente sovranità internazionale che non rappresenterebbe una violazione delle sovranità particolari, per due ragioni essenziali: 1. essa è la conseguenza ontologica di un rapporto di collegamento fondazionale liberamente scelto dagli Stati firmatari; 2. il suo compito è 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, verso l'intera umanità (vincolo verticale) e 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 mettono 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 dichiarati.⁴⁴⁹

In altre parole, la *Dichiarazione universale dei diritti umani rimane ad oggi un vincolo fondazionale incompiuto*, che ha dato fronte ad 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 ed emergente, che hanno a che fare con l'umanità nella sua interezza. Il cammino è tuttavia fortunatamente tracciato e la via da percorrere è chiara: *la costituzione di una vera e propria Confederazione di Stati legati tra loro in vincoli di co-dipendenza di matrice essenzialmente assiologica, che ponga al centro, in modo innegozicabile, 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 radicare fin da principio un'esigenza estrema, che svolge un ruolo essenziale per tracciare il giusto orizzonte delle pratiche e delle politiche sociali. Esprimo 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 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*.

4.14 Conclusioni

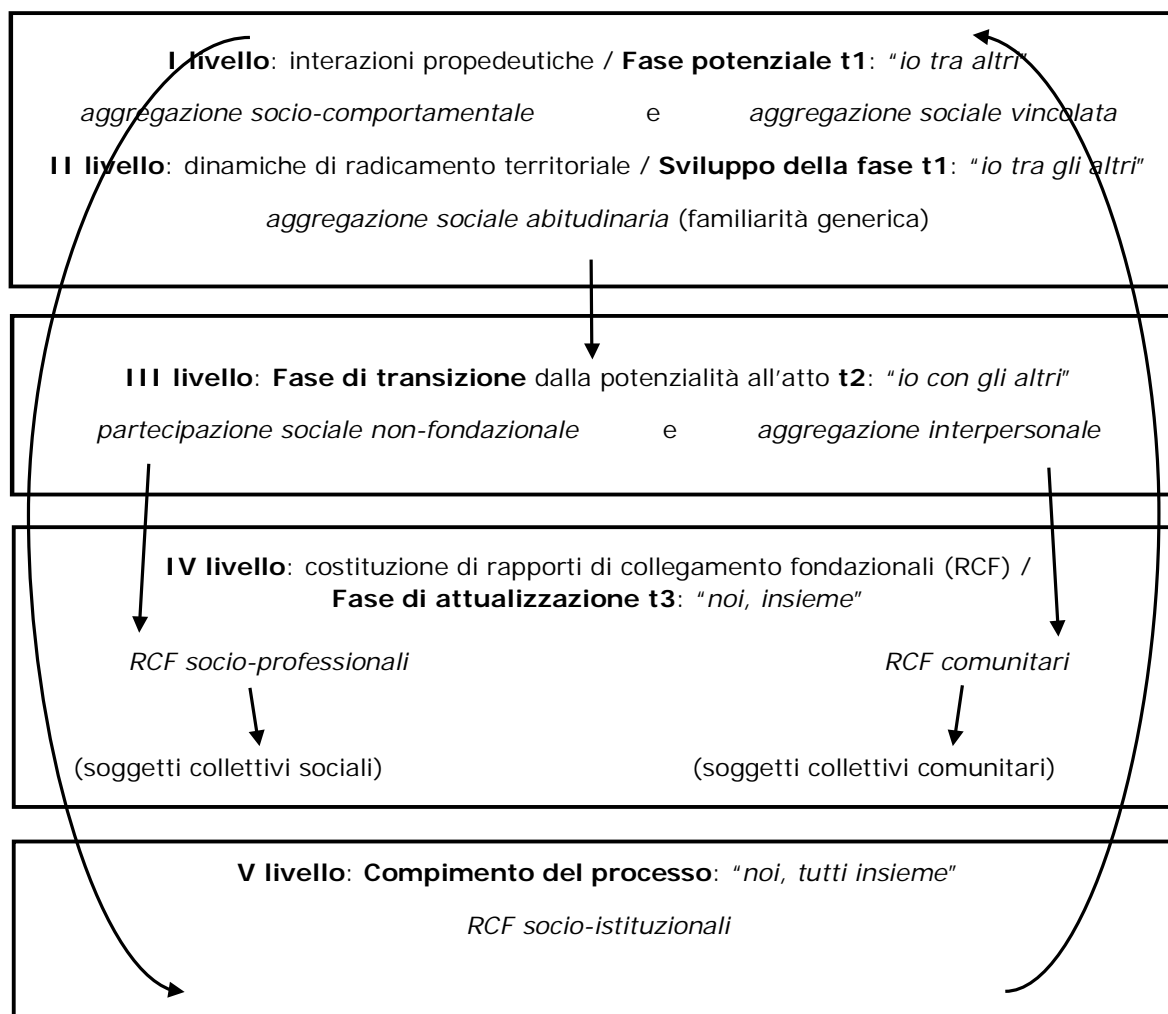
Da un lato ho cercato di mostrare la centralità dei vincoli sociali nella strutturazione delle diverse tipologie di collettività. Dall'altro ho indagato l'ontologia qualitativa dei rapporti di collegamento fondazionali, mostrando le ragioni ontologico-assiologiche per cui essi debbano fondarsi sul rispetto della persona umana. Correlativamente, ho cercato di mostrare come l'integrazione si compia autenticamente solo attraverso

⁴⁴⁹ L'ONU ha dato ampiamente dimostrazione di non poter esercitare una sovranità sovra-nazionale capace di vincolare in modo cogente gli Stati appartenenti. La Comunità europea rappresenta oggi il laboratorio più avanzato, per quanto ancora soggetto ad un lungo percorso di maturazione normativa e strutturale.

una *reale* modificazione della condizione ontologica di indipendenza individuale. Proprio diventando *parti costituenti relativamente non-indipendenti* di interi di seconda specie gli esseri umani possono trovare condizioni sociali che, da un lato, li salvaguardano da una condizione pericolosa di vulnerabilità, e, dall'altro, offrono loro occasioni straordinarie di fioritura personale. Nessuna *haecceitas* personale dipende da attribuzioni o determinazioni di tipo socio-culturale, ma, al tempo stesso, nessuna *haecceitas* personale può fiorire nell'isolamento di una vita reclusa. *Un'integrazione qualitativamente fondata sul rispetto inviolabile della individualità umana rappresenta pertanto una vera e propria pratica universale di giustizia.* Essa può diventare in questo senso un mezzo di ristrutturazione qualitativa dei processi democratici, una sfida sempre aperta che consegna alla prassi sociale e politica l'occasione di rinnovare l'ordine democratico degli Stati e delle loro Confederazioni. Attraverso i processi di integrazione è allora possibile valutare la qualità assiologica dei contesti in cui essi si svolgono, da quelli circoscritti di tipo comunitario, a quelli macroscopici di tipo 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, e le condizioni di indipendenza della persona, che le consentono di partecipare al collettivo secondo le forme personali della sua libera autodeterminazione identitaria. Solo potendo essere pienamente sé stessi e solo trovando contesti in cui si è valorizzati nella propria unicità e irripetibilità, l'essere umano può sperimentare una vita carica di senso e di valore. Anche questa è, per sua stessa essenza, un'esperienza che le persone devono poter essere libere di scegliere. Chi invece non è libero di determinare o meno le condizioni di questa possibilità sono i loro collettivi sociali di appartenenza. La possibilità che ogni persona maturi liberamente la propria identità rappresenta per ciascuno collettivo e indipendentemente dal suo grado di emergenza strutturale-normativa un *imperativo categorico*. Solo in questo modo possono fiorire anche nelle forme più complesse di interi sociali (Stati e Confederazioni di Stati) prassi e politiche incentrate sui valori dell'uguaglianza, della solidarietà e della giustizia. Solo in questo modo si può evitare che valori autentici, come l'uguaglianza, diventino storpiature ideologiche devastanti per la civiltà umana. L'ontologia qualitativa dei processi di integrazione sociale ci mostra a mio parere come un'autentica giustizia sociale non possa che avere una vocazione universale e come quest'ultima, per essere tale, debba fondarsi *in rebus*. *Questa "cosa" corrisponde alla istanza fondamentale della individualità umana, così come essa si manifesta nell'haecceitas ontologica di ogni essere umano.* L'unica e vera forma di uguaglianza socialmente e politicamente auspicabile è pertanto quella che garantisce a tutti, *nessuno escluso*, di alimentare liberamente la propria

differenza personale. *L'unica forma di uguaglianza assiologicamente percorribile è quella che ha come proprio fondamento e orizzonte l'unicità irripetibile di ogni essere umano, nessuno escluso.*

Modello ideal-tipico delle stratificazioni proprie di un processo di integrazione compiuto



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 nella tesi.

Al I e II livello corrisponde ciò che ho definito come "situazione di integrazione potenziale", a partire dal proprio "contesto sociale di riferimento".

Al III e IV livello corrisponde ciò che ho definito come "Contesto socio-territoriale". In esso prendono forma e si contaminano il contesto delle interazioni sociali e il contesto comunitario dei legami interpersonali e/o valoriali.

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 interi sociali di seconda specie (soggetti collettivi), che ho definito come "Stratificazione secondaria del mondo sociale".

Bibliografia

Andina, T. (2013). "L'importanza degli affetti note per una ontologia sociale incorporata", *Rivista di estetica*, 53: 179-195.

Id. (2016). *An Ontology for Social Reality*, London - New York: Palgrave Macmillan, 1-15.

Id. (2020). "Climate issue: the principle of transgenerational responsibility", *Rivista di estetica*, 75: 17-32.

Andina, T. & Domenicucci, T. (2018). "States and Intergenerational Bonds", *Rivista di estetica*, 68, 123-130.

Arrow, K.J. (1994). "Methodological Individualism and Social Knowledge", *The American Economic Review*, 84(2). 1–9.

Austin, J.L. (1962). *How to do things with words*, Oxford: Oxford University Press, 1980.

Bahde J. e Carter W. (1998). "Magical Antirealism", *American Philosophical Quarterly*, 35: 305-325.

Baker, L.R. (1999). "Unity without Identity: A New Look at Material Constitution", *Midwest Studies in Philosophy*, XXIII: 144-165.

Id. (2000). *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge: Cambridge University Press.

Id. (2004). "The Ontology of Artifacts", *Philosophical Explorations*, 7(2): 99–111.

Id. (2008). "A Metaphysics of Ordinary Things and Why We Need It", *Philosophy*, vol. 83, no. 323: 5–24.

Id. (2013). *Naturalism and the First-Person Perspective*, Oxford: Oxford University Press.

Id. (2015). "Human Persons as Social Entities", *Journal of Social Ontology*; 1(1). De Gruyter: 77-87.

Id. (2019). "Just What is Social Ontology?", *Journal of Social Ontology*; 5(1). De Gruyter: 1-12.

Bauman, Z. (2011a). *Il buio del postmoderno*, Reggio Emilia: Aliberti ed.

Id. (2011b). *Collateral Damage: Social inequalities in a Global Age*, Cambridge, UK-Malden, Ma.: Polity Press, 2011.

Id. (2014). *Futuro liquido. Società, uomo, politica e filosofia*, a c. di E. Palese, Milano: AlboVersorio.

Berger, P.L. & Luckman, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City (New York): Anchor Books.

Bianchi, C. (2021). *Hate speech. Il lato oscuro del linguaggio*, Roma-Bari: Laterza.

Bobbio, N. (1934). *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica*, a c. di P. Di Lucia, Torino: Giappichelli Ed., 2018.

Bozzi, P. (1990). *Fisica ingenua*, Milano: Garzanti.

Bratman, M. (1999). *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge: Cambridge University Press.

Id. (2009). "Shared Agency", *Philosophy of the social sciences: philosophical theory and scientific practice*, C. Mantzavinos, ed., Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 41–59.

Id. (2014). *Shared Agency: A Planning Theory of Acting Together*, New York: Oxford University Press.

Id. (2015). "Shared Agency: Replies to Ludwig, Pacherie, Petersson, Roth, and Smith", *Journal of Social Ontology*, 1(1): 59–76.

Butterfill, S. (2012). "Joint Action and Development", *The Philosophical Quarterly* 62-246: 23-47.

Calosi, C. (2011). "Mereologia", *Aphex. Portale italiano di filosofia analitica. Giornale di filosofia*, 23-78. http://aphex.it/public/file/Content20141210_02.

Caminada E. (2015). "Husserl on Groupings. Social Ontology and the Phenomenology of We-Intentionality", *Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*; London/New York: Routledge, 2016; Vol. 3: 281 – 295.

Id. (2019a). "Husserl on the Common Mind", in Kjosavik, F. & Beyer, C. & Fricke, C, (Editor). *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity. Historical Interpretations and Contemporary Applications*; New York: Routledge: 263 – 279.

Id. (2019b). "Vom Gemeingeist zum Habitus: Husserls Ideen II – Sozialphilosophische Implikationen der Phenomenologie". *Phaenomenologica, Die verkannte Leitidee der phaenomenologischen Philosophie*, Switzerland: Springer Nature, Kap. 7.

Caminada, E. & Malvestiti, B. (2012). "Norms, Values, Society: A Brief Phenomenological Overview", *Phenomenology and Mind*, vol. 3, 9-26.

Caruso, S. (2012). *Homo oeconomicus. Paradigma, critiche, revisioni*, Firenze: Firenze University Press.

Conni, C. (1999). "La Fundierung come paradigma antiriduzionista", *Uomini e Idee*, n.5: 83-90.

Id. (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 *La teoria generale del diritto. Problemi e tendenze attuali. Studi dedicati a Norberto Bobbio*, Milano: Ed. Comunità, 21-39.

Id. (2000). "Nomotropismo: agire in funzione di regole", *Sociologia del Diritto*, 27: 1-27.

Id. (2002). "Atto performativo: il concetto di performatività nella filosofia dell'atto giuridico", in *Atto giuridico*, a c. di G. Lorini, Bari: Adriatica Editrice, 29-108.

Id. (2004), "Kanon. Filosofia della regolarità", *Sociologia del diritto*, 3, 2004: 5-22.

Id. (2007). "Regola eidetico-costitutiva vs. regola anankastico-costitutiva", in *Ricerche di filosofia del diritto*, a c. di L. Passerini Glazel, Torino: Giappichelli ed., 48-68.

- Id. (2011), "Tetracotomia della regolarità", in Amedeo G. Conte, *Sociologia filosofica del diritto*, Torino: Giappichelli, 2011, 73-86.
- Conte, M.E. (1983). "La pragmatica linguistica", in *Intorno alla linguistica*, a c. di C. Segre, Milano: Feltrinelli, 94-128.
- Costa, V. (1999). *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Milano: Vita e Pensiero.
- Id. (2007). *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Cosenza: Rubbettino.
- Id. (2010). *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Roma: Carocci Editore.
- Id. (2014). *Il movimento fenomenologico*, Milano: Ed. La Scuola.
- Costa, V. & Franzini, E. & Spinicci, P. (2002); *La fenomenologia*, Torino: Einaudi.
- Crawford, N. (2014). "War 'In Our Name' and the Responsibility to Protest: Ordinary Citizens, Civil Society, and Prospective Moral Responsibility", *Midwest Studies in Philosophy*, XXXVIII: 138-170.
- Currie, G. (1984). "Individualism and global supervenience", *British Journal for the Philosophy of Science*, 35: 345–358.
- Damasio, A. (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.
- Id. (2003). *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Milano: Garzanti.
- Id. (2007). "Subjectivity and essential individuality: A dialogue with Peter Van Inwagen and Lynne Baker", *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (2008). 7: 225–242.
- Id. (2009). *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Milano: Garzanti.
- Id. (2013). "Constitution and Unity: Lynne Baker and the Unitarian Tradition", *The Monist*, vol. 96, no. 1: 3–36.
- Id. (2014). "Haecceity? A Phenomenological Perspective", *Phenomenology and Mind*, (7): 97-117.
- Id. (2015). *Al di qua del bene e del male. Per una teoria dei valori*, Torino: Einaudi.

Id. (2018). *Il dono dei vincoli*, Milano: Garzanti.

Id. (2020a). "Individuality, Concreteness, and the Gift of Bonds. Phenomenology and Analytic Metaphysics", *Phänomenologische Forschungen*, Felix Meiner Verlag: 5-24.

Id. (2020b). "The Phenomenology of Rational Agency", in Erhard, C. & Keilling, T. (ed.). *The Routledge Handbook of Phenomenology of Agency*, Routledge: chap. 24.

Id. (2021). "Existence as a Source of Normativity: An Alternative to Searle's View", in Di Lucia, P. & Fittipaldi, E. (ed.). *Revisiting Searle on Deriving "Ought" from "Is"*, Palgrave Macmillan, XXVII, 344: 121-138.

De Monticelli, R. & Conni, C. (2008). *Ontologia del nuovo: la rivoluzione fenomenologica e la ricerca oggi*, Milano: Mondadori.

Derrida, J. (1962). *Introduction à "L'origine de la géométrie" de Edmund Husserl*; trad. it. *Introduzione a Husserl "L'origine della geometria"*, di C. Di Martino, Milano: Jaca Book, 2008.

Id. (1964). "*Violence et métaphysique, essai sur la pensée de Emmanuel Levinas*", *Revue de Métaphysique et de Morale*, nn. 3-4; poi pubblicato in *L'écriture e la différance*, Paris: Editions de Seuil, 1967; tr. it. di G. Pozzi, Torino: Einaudi, 1971, 99- 198.

Id. (1967). *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*; tr. it. *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, a c. di G. Dalmaso, Milano: Jaca Book, 2001.

De Vecchi, F. (2010). "Per una preistoria degli atti sociali: gli atti di significare di Edmund Husserl", *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, n. 3: 365-396.

Id. (2011a). "Three Types of Heterotropic Intentionality. A Taxonomy in Social Ontology", in H.B. Schmid, A. Konzelmann-Ziv, U. Schmid (a c. di). *Proceedings volume of Collective Intentionality VII, "Studies in the Philosophy of Sociality"*, Dordrecht: Springer.

Id. (2011b). "Collective intentionality vs. intersubjective and social intentionality. An account of collective intentionality as shared intentionality", *Phenomenology and Mind*, 1: 92-113.

Id. (a c. di 2012). *Eidetica del diritto e ontologia sociale. Il realismo di Adolf Reinach*, Milano: Mimesis.

Id. (2012a). "Platonismo sociale'? In difesa del realismo fenomenologico in ontologia sociale", *Rivista di Estetica*, 50: 75-90.

Id. (2012b). "Making the Social World: Social Ontology, Collective Intentionality, and Normativity", *Phenomenology and Mind*, 2: 14-21.

Id. (2013). "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. Studies in the Philosophy of Sociality*, vol 1. Dordrecht: Springer, 233-251.

Id. (a c. di 2015). *Il noi collettivo. Impegno congiunto e mondo sociale*, Milano: Raffaello Cortina.

Id. & Tossut, S. (2015a). "Joint Commitment, Human Life and Social Ontology", *Phenomenology and Mind*, 9: 10-15.

Id. (2015b). "The Plural Subject Approach to Social Ontology and the Sharing Values Issue", *Phenomenology and Mind*, 9: 84-96.

Id. (2017). "Eidetics of Law-making Acts: Parts, Wholes and Degrees of Existence", *Phenomenology and Mind*, 13, 86-95.

Id. (2018). "Fenomenologia: la filosofia come eidetica e ontologia qualitativa del concreto", *Giornale di Metafisica*, XL, 2, Morcelliana: 570-582.

Id. (2019). "Eidetics of Empathy: Intersubjectivity, Embodiment and Qualitative Ontology. Rediscovering Edith Stein's Account of Empathy", *Humana Mente. Journal of Philosophical Studies*, Vol. 36: 221-243.

Id. (2020a). "Common-surrounding world and qualitative social ontology – phenomenological insights for the environment and its crisis", *Rivista di Estetica*, n. 75: 33-51.

Id. (2020b). "Ontologia sociale qualitativa dei soggetti collettivi. Varietà di vincoli, valori e forme di unità sociale", *La società degli individui*, n. 69, XXXIII: 61-76.

Id. (2020c). "The Intentionality and Positionality of Spontaneous Acts: Adolf Reinach's Account of Agency", in Erhard, C. & Keiling, T. (ed). *The Routledge Handbook of Phenomenology of Agency*, Routledge: chap. 5.

di Feo, M. (2019). "Phenomenology of Social Integration and Social Exclusion. An Essential Task of Political Collective Agency"; *Phenomenology and Mind*, n. 16: 112-122.

Id. (2020). "Il ruolo essenziale dei vincoli nell'agency politica", in Nida-Rümelin J., *Per un nuovo umanesimo cosmopolita*, Mimesis, Milano.

Di Lucia, P. (1997). *L'universale della promessa*, Giuffrè, Milano.

Id. (2003). *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*, Quodlibet, Macerata.

Id. (2008). "Idealtypen, per una tipologia degli atti istituzionali", *Rivista di Estetica*, 39: 133-145.

Id. (2012a). "Il Nullo e il Nulla: alle radici dell'ontologia sociale", *Rivista di estetica*, 49: 217-225.

Id. (2012b). "Ontologia del deontico: Reinach, Znamierowski, Kelsen", in De Vecchi, F. (a c. di 2012). *Eidetica del diritto e ontologia sociale. Il realismo di Adolf Reinach*, Mimesis, Milano.

Id. (2021). "Ought" Is Spoken in Many Ways", in Di Lucia, P. & Fittipaldi, E. (ed.). *Revisiting Searle on Deriving "Ought" from "Is"*, Palgrave Macmillan, XXVII, 344: 177-189.

Downie, R. S. (1969). "Collective Responsibility", in *Philosophy*, 44: 66-69.

Dunham, Y. & Emory, J. (2014). "Of affect and ambiguity: The emergence of preference for arbitrary ingroups", *Journal of Social Issues*, 70: 81-98.

Epstein, B. (2009). "Ontological Individualism Reconsidered"; *Synthese*, Vol. 166, No. 1: 187-213.

Id. (2014). "What is Individualism in Social Ontology? Ontological Individualism vs. Anchor Individualism", in Collin F. & Zahle J. *Rethinking the Individualism/Holism Debate: Essays in the Philosophy of Social Science*, Dordrecht: Springer, 17-38.

- Id. (2018). "Social Ontology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/social-ontology/>.
- Id. (2019). "What Are Social Groups? Their Metaphysics and How to Classify Them", *Synthese*, 196.12: 4899–4932.
- Feinberg, J. (1968). "Collective Responsibility", *Journal of Philosophy*, 65: 674–688.
- Ferraris, M. (2005). *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Milano: Bompiani.
- Id. (2009). *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari: Laterza.
- Id. (2012). *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari: Laterza.
- Gadda, I. & Tortarolo, E. (2017). *Secolarizzazione e modernità. Un quadro storico*, Roma: Carocci Editore.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2009). *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, Milano: R. Cortina.
- Gallese, V. (2006). "Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività", in Cappuccio, M. (a c. di). *Neurofenomenologia*, Milano: Bruno Mondadori: 239-326.
- Gilbert, M. (1989). *On Social Facts*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Id. (1990). "Walking Together: A Paradigmatic Social Phenomenon", *Midwest Studies in Philosophy*, 15(1): 1–14.
- Id. (1996). *Living Together: Rationality, Sociality, and Obligation*, Lanham: Rowman and Littlefield.
- Id. (2006). *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bonds of Society*, Oxford: Oxford University Press.
- Id. (2008). "Two Approaches to Shared Intention: An Essay in the Philosophy of Social Phenomena", *Analyse & Kritik*, 30: 483–514.
- Id. (2009). "Shared intention and personal intentions", *Philosophical Studies*, 144: 167–87.

Id. (2013). *Joint Commitment: How We Make the Social World*, Oxford: Oxford University Press.

Goldstein, L. J. (1958). "The Two Theses of Methodological Individualism", *British Journal for the Philosophy of Science*, 9(33): 1–11.

Hartmann, N. (1926). tr. it. *Etica*, a c. di F. Thaulero, 3 voll., Napoli: Guida, 1969-1972.

Hersch, J. (2008). *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, tr. it. a c. di F. De Vecchi, Milano: Mondadori.

Hindriks, F. (2008). "The Freedom of Collective Agents", *Journal of Political Philosophy*, 16(2): 165–83.

Id. (2009). "Corporate Responsibility and Judgment Aggregation", *Economics and Philosophy*, 25: 161–77.

Id. (2018). "Institutions and Collective Intentionality", in M. Jankovic and K. Ludwig (eds.). *The Routledge Handbook of Collective Intentionality*, New York: Routledge, 353–362.

Hildebrand, D. von (1922). *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. v, pp. 463-602, Tübingen: M. Niemeyer, 1969; tr. it. "Morale e conoscenza etica dei valori. Ricerca sui problemi fondamentali dell'etica", a c. di F. De Vecchi, in *La Persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici, 1911-1933*, a c. di R. De Monticelli, Milano: Raffaello Cortina, 2000, 45-70.

Hobbes, T. (1651). *Leviatano*, a c. di E. Lunani, Armando Editore, 1997.

Hume, D. (1739-1740). *Opere filosofiche. Vol. 1: Trattato sulla natura umana*, a c. di E. Lecaldano, A. Carlini, E. Mistretta, Roma-Bari: Laterza, 2008.

Husserl, E. (1900-1901a), *Logische Untersuchungen*. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik, in *Husserliana 18*. Edit by E. Holenstein. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975; tr. it. *Ricerche logiche*, vol. 1., a c. di G. Piana, Milano: Il Saggiatore, 2005.

Id. (1900-1901b). *Logische Untersuchungen*. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, in *Husserliana 19*. Edit by U. Panzer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984; tr. it. *Ricerche logiche*, vol. 2., a c. di G. Piana, Milano: Il Saggiatore, 2005.

Id. (1905-1920). *Gemeingeist II. Personale Einheiten höherer Ordnung und ihre Wirkungskorrelate*, in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Zweiter Teil, a c. di I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973; tr. it. parz. "Gemeingeist II. Le unità personali di ordine superiore e i loro correlati", a c. di M. Bianchin, *Società degli individui*, n. 11, anno IV, 2001/2, 97-112.

Id. (1908-1914). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, in *Husserliana 28*. Edit by U. Meller. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988; tr. it. *Lineamenti di etica formale. Lezioni sull'etica e la teoria dei valori del 1914*, a c. di P. Basso e P. Spinicci, Firenze: Le Lettere, 2002.

Id. (1913-1928a). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erste Buch; Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, in *Husserliana 3-2*. Edit by K. Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1988; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura, a c. di V. Costa, Torino: Einaudi, 2002.

Id. (1913-1928b). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, in *Husserliana 4*. Edit by M. Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione, a c. di V. Costa, Torino: Einaudi, 2002.

Id. (1913-1928c). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, in *Husserliana 5*. Edit by M. Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1971; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro terzo: La fenomenologia e i fondamenti delle scienze, a c. di V. Costa, Torino: Einaudi, 2002.

Id. (1920-1924). *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, in *Husserliana 37*. Edit by H. Peucker. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004; tr. it. *Introduzione all'etica. Lezioni del semestre estivo 1920-1924*, a c. di F. S. Trincia, tr. it. di N. Zippel, Roma-Bari: Laterza, 2009.

Id. (1923-1924a). *Erste Philosophie. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, in *Husserliana 7*. Edit by R. Bohem. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956; tr. it. *Storia critica delle idee*, a c. di G. Piana, Milano: Guerini e Associati, 1989.

Id. (1923-1924b). *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in *Husserliana 8*. Edit by R. Bohem. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959; tr. it. *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, a c. di A. Staiti, intr. di V. Costa, Cosenza: Rubbettino, 2007.

Id. (1923-1924c). *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, a c. di C. Sinigaglia, Milano: Raffaello Cortina, 1999.

Id. (1936), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in *Husserliana 6*. Edit by R. Bohem. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976; tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a c. di E. Fillippini, Milano: Il Saggiatore, 2015.

Ingarden, R. (1970). *Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente*, Stuttgart: Reclam; tr. it. *Sulla responsabilità*, Bologna: CSEO Biblioteca, 1982.

Inwagen, P. van (1990). *Material Beings*, Ithaca (N.Y.): Cornell University Press.

Id. (1994). "Composition as Identity", in Tomberlin, J. E. (a c. di). *Philosophical Perspectives, 8: Logic and Language*, Ridgewood Atascadero: 207-220.

Kant, I (1781). *Kritik der reinen Vernunft*, tr. it. *Critica della Ragion Pura*, a c. di G. Gentile & G.L. Radice, Roma-Bari: Laterza, 2005.

Jaspers, K. (1946). *Die Schuldfrage*, tr. it. *La questione della colpa: sulla responsabilità politica della Germania*, a c. di A. Pinotti, Milano: Raffaello Cortina, 1996.

Johnson, M. (2018). *Embodied Mind, Meaning and Reason: How Our Bodies Give Rise to Understanding*, Chicago: The University of Chicago Press.

- Jubien, M. (1993). *Ontology, Modality, and the Fallacy of Reference*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, D. (1969). *Convention. A Philosophical Study*, Cambridge, Ma.: Harvard University Press; tr. it. *La convenzione: Studio filosofico*, a c. di G. Usberti, Milano: Bompiani 1974.
- Lewis, H.D. (1948). "Collective Responsibility", *Philosophy*, 24: 3–18.
- List, C. & Pettit, P. (2011). *Group Agency. The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*, Oxford: Oxford University Press.
- Lorini, G. & Passerini Glazel, L. a c. di (2007). *Filosofie della norma*, Torino: Giappichelli Ed..
- Lowe, E.J. (1998). *The Possibility of Metaphysics. Substance, Identity and Time*, Oxford: Clarendon Press.
- Ludwig, K. (2016). *From Individual to Plural Agency* (Collective Action: Volume 1). Oxford: Oxford University Press.
- Id. (2017). *From Plural to Insitutional Agency* (Collective Action: Volume 2). Oxford: Oxford University Press.
- Lukes, S. (1968). "Methodological Individualism Reconsidered", *The British Journal of Sociology*, Vol. 19, No. 2: 119-129.
- Maturana, H. & Varela, F.J. (1985). *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, tr. it. di A. Stragapede, Venezia: Marsilio.
- McGary, H. (1986). "Morality and Collective Liability", *Journal of Value Inquiry*, 20: 157–165.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1942; tr. it. *Fenomenologia della percezione*, a c. di A. Bonomi, Milano: Bompiani, 2003.
- Mellor, D. H. (1982). "The reduction of society", *Philosophy*, 57: 51–75.
- Id. (2006). "Wholes and Parts: The Limits of Composition", *South African Journal of Philosophy*, 25: 138-145.
- Miller, S. (2001). *Social Action: A Teleological Account*, Cambridge: Cambridge University Press.

Moody-Adams, M. (1994). "Culture, Responsibility and Affected Ignorance", *Ethics*, 104: 291–309.

Mulligan, K. (1987). "Promising and Other Social Acts: Their Constituents and Structure", in K. Mulligan (a c. di). *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundation of Realist Phenomenology*, Dordrecht – Boston – Lancaster, Kluwer: 29-90; tr. it. "Promesse e altri atti sociali", a c. di R. Casati e C. Calabi, in S. Besoli e L. Guidetti (a c. di). *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata: Quodlibet, 2000, 309-384.

Nietzsche, F. (1878). *Menschliches, Allzumenschliches*; tr. it. *Umano, troppo umano*; a c. di S. Giaretta, 2 vol., Milano: Adelphi, 1979-1981.

Id. (1885). *Also sprach Zarathustra*; tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, a c. di M. Montinari, Milano: Adelphi, 1986.

Id. (1886). *Jenseits von Gut und Böse*; tr. it. *Al di là del bene e del male*, a c. di F. Masini, Milano: Adelphi, 1977.

Id. (1887). *Zur Genealogie der Moral*; tr. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, a c. di F. Masini, Milano: Adelphi, 1984.

Olivetti, A. (1945). *L'Ordine politico delle comunità*, a c. di D. Cadeddu, Roma-Ivrea: Edizioni di Comunità, 2014.

Id. (1960). *Città dell'uomo*, a c. di A. Saibene, Roma-Ivrea: Edizioni di Comunità, 2015.

Id. (2013). "Prime esperienze in una fabbrica", in *Il mondo che nasce*, Roma-Ivrea: Edizioni di Comunità.

Id. (2014). *Le fabbriche del bene*, a c. di G. Zagrebelsky, Roma-Ivrea: Edizioni di Comunità.

Paci, E. (1968). "Persona, mondo circostante, motivazione", *Aut Aut* 105-106, Milano: Lampugnani Nigri Editore, 142-171.

Pacherie, E. (2007). "Is collective intentionality really primitive?", in M. Beaney, C.

Penco & M. Vignolo (Eds.). *Mental processes: representing and inferring*, Cambridge: Cambridge Scholars Press, 153–175.

Pansera, M.T. (2001). *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'uomo in Scheler, Gehlen e Plessner*, Milano: Bruno Mondadori.

Passerini Glazel, L. (2005). *La forza normativa del tipo. Pragmatica dell'atto giuridico e teoria della categorizzazione*, Macerate: Quodlibet.

Id. (2012). "Institutional Ontology as an Ontology of Types", *Phenomenology and Mind*, (3): 95-114.

Peterssen, B. (2007). "Collectivity and Circularity", *Journal of Philosophy*, 104(3): 138–156.

Pettit, P. (2001). "Collective Intentions", in N. Naffine, R.J. Owens and J. Williams (eds.). *Intention in Law and Philosophy*, Farnham: Ashgate, 241–54.

Id. (2002). "Collective Persons and Powers", *Legal Theory*, 8: 443–70.

Id. (2003). "Groups with Minds of their Own", in *Socializing Metaphysics: the Nature of Social Reality*, F. Schmitt (ed.). Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 167–193.

Id. (2007). "Rationality, Reasoning and Group Agency", *Dialectica*, 61(4): 495–519.

Id. (2009). "The reality of group agents", in C. Mantzavinos (ed.). *Philosophy of the Social Sciences: Philosophical Theory and Scientific Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 67–91.

Piana, G. (1965). *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*, in *Fenomenologia, esistenzialismo, marxismo*, Opere complete, vol. XXVI, Lulu.com., 2014.

Id. (1977). "La tematica husserliana dell'intero e della parte", in *L'intero e la parte. Terza e Quarta ricerca logica*, Milano: Il Saggiatore, 7-69.

Petersson B. (2017). "Team Reasoning and Collective Intentionality", in *Review of Philosophy and Psychology* 8, 199-218.

Pfänder, A. (1911). *Motive und Motivation*, J. A. Barth, München 1963; tr. it. "Motivi e motivazione", a c. di F. De Vecchi, in *La Persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici, 1911-1933*, a c. di R. De Monticelli, Raffaello Cortina, Milano 2000, pp. 3-40.

Platone. *Φαῖδρος*, tr. it. *Fedro*, Hamarzakis Edizioni.

Plessner, H. (2007a). *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, a c. di V. Rasini, Milano: Bompiani.

Id. (2007b). *Studi di estesiologia. L'uomo, i sensi, il suono*, a c. di A. Ruco, Bologna: CLUEB.

- Id. (2010). *Antropologia filosofica*, a c. di O. Tolone, Brescia: Morcelliana.
- Quinton, A. (1975–1976). "Social objects", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 76: 1–27.
- Reiff, M. (2008). "Terrorism, Retribution, and Collective Responsibility", *Social Theory and Practice*, 28(3): 442–455.
- Reinach, A. (1913). *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*. In *Reinach A., Sämtliche Werke* (K. Schuhmann & B. Smith, Eds.), München: Philosophia Verlag, 1989, 141-279; tr. it. *I fondamenti a priori del diritto civile*, a c. di D. Falcioni, Milano: Giuffrè, 1990.
- Rosen, G. & Dorr, C. (2002). "Composition as Fiction", in Gale, R. (a c. di). *The Blackwell Guide to Metaphysics*, Oxford: Blackweel, 151-174.
- Rossi, M. & Tagliabue, J. (2009). "Le tre maschere del convenzionalista", *Rivista di estetica*, 41: 109-124.
- Roth, A. S. (2004). "Shared Agency and Contralateral Commitments", *Philosophical Review*, 113(3): 359–410.
- Id. (2016). "Intention, Expectation, and Promissory Obligation", *Ethics*, 127:1, 88–115.
- Id. (2017). "Shared Agency", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/shared-agency/>.
- Rousseau, J.J. (1755). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, tr. it. *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, a c. di V. Gerratana, Roma: Editori Riuniti Univ. Press, 2018.
- Id. (1762). *Du contrat social: ou principes du droit politique*, tr. it. *Il contratto sociale. Testo francese a fronte*, a c. di M. Garin, Roma-Bari: Laterza, 2003.
- Sacco, R. (1993). "Il diritto muto", *Rivista di diritto civile*, 39: 689-702.
- Id. (2007). *Antropologia giuridica. Contributo ad una macrostoria del diritto*, Bologna: il Mulino.
- Salice, A. (2008). "Obbligazione e pretesa in Adolf Reinach: due relazioni sociali", *Rivista di estetica*, 39: 225-240.

- Salice, A. & Schmid, H.B. a c. di (2016). *The Phenomenological Approach to Social Reality. History, Concepts, Problems*, Springer.
- Salice, A. & Miyazono, K. (2019). "Being one of us. Group identification, joint actions, and collective intentionality", *Philosophical Psychology*, 33:1, 42-63.
- Santambrogio, A. (2019). *Introduzione alla sociologia. Le teorie, i concetti, gli autori*, Roma-Bari: Laterza.
- Schaffer, J. (2010). "Monism: The Priority of the Whole", *The Philosophical Review*, 119 (1): 31-76.
- Scheler, M. (1913). *Ordo Amoris*, in *Gesammelte Werke*, vol. X, 1954; tr. it. *Ordo Amoris*, a c. di E. Simonotti, Brescia: Morcelliana, 2008.
- Id. (1916). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in *Gesammelte Werke*, vol. II, 2000; tr. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a c. di R. Guccinelli, Milano: Bompiani, 2013.
- Id. (1923). *Wesen und Formen der Sympathie*, in *Gesammelte Werke*, vol. I, 1971; tr. it. *Essenza e forme della simpatia*, a c. di L. Boella, Milano: Franco Angeli, 2016.
- Id. (1928). *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a c. di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano (2013).
- Schmid, H. B (2003). "Can Brains in Vats Think as a Team?", *Philosophical Explorations* 6(3): 201-217.
- Id. (2008). "Plural Action", *Philosophy of the Social Sciences*, 38:1, 25-54.
- Id. (2012). "Shared Intentionality and the Origins of Human Communication", in A. Salice (ed.). *Intentionality*, München: Philosophia, 349-368.
- Id. (2018). "The Subject of 'We Intend'", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 17: 231-243.
- Schmidt, M.F.H. & Rakoczy H. & Tomasello M. (2011). "Young children enforce social norms selectively depending on the violator's group affiliation", *Cognition* 124: 325-333.
- Schütz, A. (1932). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, tr. it. *La fenomenologia del mondo sociale*, a c. di Bassani F. e Castellani F., Bologna: Il Mulino, 1974.
- Id. (1944). "The Stranger: An Essay in Social Psychology", *American Journal of Sociology*, vol. 49, n.6: 499-507.

- Id. (1945). "The Homecomer", *American Journal of Sociology*, vol. 50, n.5: 363-376.
- Id. (1962). "Some Leading Concepts of Phenomenology", in Natanson M. (eds). *Collected Papers I. Phaenomenologica*, vol 11, Springer Dordrecht: 99-117.
- Id. (1970). "The problem of transcendental intersubjectivity in Husserl", *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy, Phaenomenologica*, vol 22, Springer Netherlands: 51-84.
- Id. (1976). "The Dimensions of the Social World", in Brodersen A. (eds). *Collected Papers II. Phaenomenologica*, vol 15, Springer, Dordrecht: 20-63.
- Schweikard, D.P. & Schmid, H.B. (2020). "Collective Intentionality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.).
- Searle, J.R. (1967). "How to Derive 'Ought' from 'Is'", *Theories of Ethics*, London: Oxford University Press, 101-114;
- Id. (1969). *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, London: Cambridge University Press.
- Id. (1990a). "Collective Intentions and Actions", in Philip R. Cohen, Jerry Morgan and Martha E. Pollack (eds.). *Intentions in Communication*, Cambridge, Ma.: Bradford Books, 401–415.
- Id. (1990b). "Collective Intentionality", in Cohen, P.R. & Morgan, J. & Pollack, M.E. (a c. di). *Intentions in Communication*, Cambridge, Ma.: MIT Press.
- Id. (1995). *The Construction of Social Reality*, New York: Free Press.
- Id. (2007). "Social Ontology and the Philosophy of Science", in Eric Margolis and Stephen Laurence (Eds.). *Creations of the Mind*, 3–17.
- Id. (2010). *Making the social world. The structure of human civilization*, Oxford: Oxford University Press.
- Sellars, W. (1974). *Essays in Philosophy and its History*, Dordrecht: Reidel.
- Sidelle, A. (1989). *Necessity, Essence, Individuation*, Ithaca: Cornell University Press.
- Id. (1992). "Identity and Identity Like", *Philosophical Topics*, 20: 269-292.

- Simons, P. (1982). "The Formalisation of Husserl Theory of Wholes and Parts", in Barry Smith (ed.). *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*, Munich: Philosophia, 111-159.
- Smiley, M. (2017). "Collective Responsibility", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Summer edition) Edward N. Zalta (ed.). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/collective-responsibility/>>.
- Spinicci, P. (2008). *Simile alle ombre e al sogno. La Filosofia dell'immagine*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Stein, E. (1917). *Zum Problem der Einfühlung*, Halle: M. Niemeyer; tr. it. *Il problema dell'empatia*, a c. di E. Costantini e E.S. Costantini, Roma: Studium, 2016.
- Id. (1922). *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle; tr. It. *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, a c. di M. Pezzella, Roma: Città Nuova, 1996.
- Id. (1925). *Eine Untersuchung über den Staat. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle; tr. it. *Una ricerca sullo Stato*, a c. di A. Ales Bello, Roma: Città Nuova, 1993.
- Id. (1932). *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, tr. it. *La struttura della persona umana*, a c. di Michele D'Ambra, Roma: Città Nuova, 2000.
- Sverdlik, S. (1987). "Collective Responsibility", *Philosophical Studies*, 51: 61–76.
- Terravecchia, G.P. (2010). "Legami senza congiunti", in Sandonà L. (ed.). *La struttura dei legami. Forme e luoghi della relazione*, Brescia: Ed. La Scuola, 85-91.
- Id. (2012a). "Emergent Rules and Social Reality", *Phenomenology and Mind*, (2): 208-218.
- Id. (2012b). *Il legame sociale. Una teoria realista*, Napoli: Orthotes.
- Thomasson, A. (2003). "Realism and Human Kinds", *Philosophy and Phenomenological Research*, 67(3): 580–609.
- Id. (2007a). "Artifacts and Human Concepts", Stephen Laurence and Eric Margolis ed., Oxford: Oxford University Press.
- Id. (2007b). *Ordinary Objects*, Oxford: Oxford University Press.

- Id. (2019). "The Ontology of Social Groups", *Synthese*, 196(12): 4829-4845.
- Thompson, J. J. (1998). "Parthood and identity Across Time", *Journal of Philosophy*, 80: 201-220.
- Tollefsen, D. (2002). "Collective Intentionality and the Social Sciences", *Philosophy of the Social Sciences* 32(1): 25–50.
- Id. (2005). "Let's pretend! Children and joint action", *Philosophy of the Social Sciences* 35-1: 75–97.
- Tomasello, M. (2009). *Why We Cooperate*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Ma.: Boston Review Book.
- Id. (2014). *A Natural History of Human Thinking*, Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Tomassini, R. (1968). "Il paragrafo 64 di Idee II", *Aut Aut* 105-106, Lampugnani Nigri Editore, Milano, 183-191.
- Tönnies, F. (1887). *Gemeinschaft und Gesellschaft*, tr. it. *Comunità e Società*, a c. di M. Ricciardi, tr. it. di G. Giordano, Roma-Bari: Laterza, 2011.
- Tuomela, R. (1989). "Collective action, supervenience, and constitution", *Synthese*, 80: 243–266.
- Id. (1991). "We Will Do It: An Analysis of Group Intentions"; *Philosophy and Phenomenological Research* 51(2): 249–77.
- Id. (1995). *The importance of us. A study of Basic Social Notions*, Stanford University Press.
- Id. (2003). "The We-Mode and the I-Mode", in F. Schmitt (ed.). *Socializing Metaphysics: the Nature of Social Reality*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 93–127.
- Id. (2005). "We-Intentions revisited", *Philosophical Studies*, 125: 327–69.
- Id. (2007). *The Philosophy of Sociality: the Shared Point of View*, Oxford: Oxford University Press.
- Id. (2013). *Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents*, Oxford: Oxford University Press.
- Tuomela, R. & Miller, K. (1988). "We-Intentions", *Philosophical Studies*, 53: 367–89.

- Uzquiano, G. (2004). "The supreme court and the supreme court justices: A metaphysical puzzle", *Noûs*, 38(1): 135–153.
- Varela, F.J. & Thompson, E. & Rosch, E. (1992). *The Embodied Mind*, Cambridge, Ma.:MIT Press; tr. it. *La via di mezzo della conoscenza*, a c. di I. Blum, Milano: Feltrinelli.
- Varzi, A. (1996). "Parts, Wholes, and Part-Whole Relations: the Prospects of Mereotopology", *Data and Knowledge Engineering* 20: 259-286.
- Id. (2000). "Mereological Commitments", *Dialectica*, 54: 283-305.
- Id. (2002). "Ontologia e metafisica", *Storia della Filosofia Analitica*, a c. di F. D'Agostini e N. Vassallo, Torino: Einaudi.
- Id. (2005a). *Ontologia*, Roma-Bari: Laterza.
- Id. (2005b). "Teoria e Pratica dei Confini", *Sistemi Intelligenti*, 17, 3: 399-418.
- Id. (2003-2016). "Mereology", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/entries/mereology/>.
- Id. (2008). "The Extensionality of Parthood and Composition", *The Philosophical Quarterly*, vol. 58, n. 230, Existence and Identity, Oxford Journals, Oxford University Press, 108-133.
- Id. (2011). "On Doing Ontology Without Metaphysics", *Philosophical Perspectives*, vol. 25, Metaphysics, 407-423.
- Zahavi, D. (2001). *Beyond Empathy: Phenomenological Approaches to Intersubjectivity*, *Journal of Consciousness Studies*, VIII, n.57: 151-167.
- Id. (2015). *Self & Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford: Oxford University Press.
- Zelaniec, W. (2003). "Sull'idea stessa di regola costitutiva", *Ontologia Sociale. Potere deontico e regole costitutive*, a c. di P. Di Lucia, Macerata: Quodlibet, 155-179.
- Watzlawick, P. & Beavin, J.H. & Jackson, D.D. (1967). *Pragmatica della comunicazione umana*, Roma: Astrolabio, 1971.
- Warneken, F., Chen, F., & Tomasello, M. (2006). "Cooperative activities in young children and chimpanzees", *Child Development* 77-3: 640–663.

Warneken, F. & Tomasello, M. (2007). "Helping and cooperation at 14 months of age", *Infancy* 11(3): 271-294.

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: 54-61.