

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/284848213>

Forme e caratteri del regionalismo. Mitteleuropa e oltre, ISBN: 9788897760092

Book · January 1998

CITATION

1

READS

222

1 author:



Yvonne Bezrucka

University of Verona

54 PUBLICATIONS 8 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Censureship in Romantic Literature [View project](#)



Project Charles Dickens [View project](#)

FORME E CARATTERI DEL REGIONALISMO

*Mitteleuropa
e oltre*

a cura di YVONNE BEZRUCKA

Circolo Trentino per l'Architettura Contemporanea
Atti delle Giornate di Architettura di Arco
1 ottobre 1998

LUOGHI/Edizioni

Testi sul regionalismo 3

FORME E CARATTERI DEL REGIONALISMO

MITTELEUROPA
E OLTRE

a cura di Yvonne Bezrucka

testi di:

Franco De Faveri, Andrea Zanotti, Vincenzo Cali,
Yvonne Bezrucka, Vittorio Ugo, Giovanna Massari,
Sergio Giovanazzi, Francesco Cocco, Manuela Bruschetti

Atti delle III Giornate di Architettura di Arco
1 ottobre 1998

LUOGHI/Edizioni

Ringraziamenti

Oltre ai relatori, agli amici intervenuti al dibattito, al pubblico, desideriamo ringraziare la Regione Autonoma Trentino-Alto Adige ed in particolare il suo Presidente pro-tempore dottor Tarcisio Grandi.

Un grazie anche all'architetto Valeria Giacomoni per la collaborazione prestata.

Presentazione

Nell'aprire questa III tornata delle "Giornate di Architettura di Arco" ringrazio i Relatori e tutti i partecipanti, unitamente alla Regione Autonoma Trentino-Alto Adige che ha reso possibile la manifestazione.

Come per gli anni scorsi, il prof. Franco De Faveri guiderà la sessione del mattino, il prof. arch. Vittorio Ugo quella del pomeriggio.

Prima di cedere la parola, qualche spiegazione sul tema.

Il sottotitolo di questa III sessione delle nostre Giornate - "Riflessioni per una nuova cultura urbanistica" - vuole stabilire un ponte tra i concetti di "regionalismo" che sottendono i temi dell'architettura, e la progettazione sul territorio, l'urbanistica quindi.

Assistiamo oggi ad una situazione di conflittualità, in aree che dovrebbero invece dialogare:

- l'urbanistica, tecnocraticamente intesa, tende a "uniformare" il prodotto costruito, l'edificio, a "standardizzare", si dice, le risposte - l'ideale per il pianificatore odierno sembra essere una fila infinita di case a schiera tutte uguali;
- mentre l'architettura, al contrario, prende sempre più coscienza che è suo compito essenziale il "caratterizzare" lo spazio in cui opera.

Il problema non è solo locale. Si riflettono infatti in questo conflitto i due termini estremi in cui si dibatte la società di oggi, il globale e il locale, l'universale e il particolare, la cultura e la tecnica.

In altre parole, architettura e urbanistica, così come sono strutturate, riflettono gli aspetti più dicotomici della società e della cultura attuali.

Si può sperare però in un nuovo rapporto dialogico se si introducono i due concetti fondamentali che si sono sviluppati ad Arco, nell'ottobre scorso, nella II tornata delle "Giornate di Architettura di Arco":

il concetto di “luogo” e quello di “regionalismo dinamico”.

Il concetto di “luogo” ha avuto, nelle argomentazioni dei Relatori, diverse formulazioni:

- la prima, proposta da Franco De Faveri, giunge alla conclusione che:

Il “luogo” è lo spazio in cui si attua “il dialogo del sé con l’altro”, mentre il “non-luogo” è la società, la tecnica, la scienza, “l’universale in terra”;

- su un versante diverso, Erminio Gius ha fornito uno spaccato completo delle più recenti interpretazioni della psicologia contemporanea. Secondo questa nel “luogo” si enfatizza l’attribuzione del senso e significato di vita:

I “non-luoghi” al contrario sono quei posti dove la persona non si sente ancorata;

- Vittorio Ugo ha sostenuto che:

Nel “luogo” si confrontano, perché resi evidenti, i caratteri della località (che altrove Ugo aveva chiamato *Ortgeist*) e della temporalità (cioè dello *Zeitgeist*):

Il non-luogo si definisce per contrapposizione a questi concetti e si assimila allo spazio continuo, geometrico.

Oltre a queste citazioni ricordo le appassionanti argomentazioni di Elio Franzini, di Antonio Scaglia, di Yvonne Bezrucka, degli architetti sloveni e austriaci.

Il concetto di “regionalismo dinamico” si sviluppa - continuo con le citazioni:

- “nella ricostituzione dell’armonia perduta tra il momento scientifico-tecnologico e il momento artistico-espressivo:

“coltivando una cultura di resistenza, produttrice di identità, mentre, nello stesso tempo, fa ricorso alla tecnica universale”;

- tentando di ritrovare il “*flusso comune che fa riconoscere il legame tra la forma di ieri e quella di oggi*”;

- nell’opera contemporanea regionalistica, sia essa infrastruttura o edificio, “*la specifica cultura della regione, cioè, la sua storia viene iscritta nella forma e nella realizzazione dell’opera*”.

In questo modo il regionalismo dinamico piega la tecnologia, costringendola ad esprimere, mentre lo desacralizza, il linguaggio sacro della tradizione.

Propongo di chiudere la giornata, questa sera, con l'approvazione di un ordine del giorno che, a partire dai concetti così brevemente indicati e da quelli che si aggiungeranno con le relazioni di oggi, costituisca un chiaro invito al nuovo consiglio provinciale, per sollecitare quelle modifiche alla legge urbanistica che, a nostro giudizio, devono essere profonde e immediate.

Architetto Sergio Giovanazzi
Presidente del Circolo Trentino per l'Architettura Contemporanea

PER UNA FILOSOFIA DELLA SOCIOLOGIA *GEMEINSCHAFT* E *GESELLSCHAFT* IN PROSPETTIVA

Franco De Faveri

0. L'orizzonte

L'“utilità” ermeneutica di una considerazione filosofica della sociologia¹, per entrambe le discipline, si può documentare a partire da alcuni fulcri del pensiero etico, che vengono a costituire parte essenziale del discorso sociologico, in certo modo in sordina, cioè sotto la copertura del fatto evidente, tanto evidente da finire col rendere superflua la tematizzazione.

Il primo di questi fulcri è quella che chiameremo la teoria della doppia volontà, che viene a strutturare concettualmente il nesso di comunità e società. Il problema è qui troppo complesso perché si possa darne conto in sede introduttiva. Basti dire che il soggettivismo filosofico moderno, che trova espressione da un lato nel razionalismo cartesiano, dall'altro nel sensualismo inglese, ha la propria ripercussione etica intanto nella domanda sul modo della conoscenza dell'altro (che cessa di apparire come un pacifico dato), quindi sul modo dell'accordo intra-soggettivo, e quindi della possibilità e “nascita” di gruppi umani dotati di struttura unitaria. In altre parole, il “ponte” che la gnoseologia moderna cerca tra il soggetto e l'oggetto, diventa in etica il “ponte” tra *ego* e *alter*. Un “ponte” che non si può certo trovare nell'intelletto, impigliato come esso è nella fatica di dimostrare che, al di fuori dell'Io, esista ancora qualcosa (e cioè il mondo, e in esso l'altro).

¹ Sulla sociologia vista in prospettiva filosofica, cfr. P. Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, Olms, Hildesheim-New York 1971 (1922) (= BPS). Per la sociologia tedesca nei suoi rapporti coll'italiana e l'inquadramento generale rimando a A. Scaglia, *La sociologia europea del primo Novecento. Il conflitto fra sociologia e dittatura. Con la traduzione di Avventure sociologiche di Dirk Käsler*, Franco Angeli, Milano 1992.

E' ovvio che, posta così la questione, quello che non può fare l'intelletto deve compierlo un'altra istanza, e tale altra istanza non può essere che il volere.

E' per questo che il volere si sdoppia. Una delle sue due forme è il volere soggettivo, la cui incapacità di raggiungere l'altro si manifesta come preoccupazione della unilaterale sopravvivenza dell'Io. La seconda forma si può dire volere oggettivo, in cui si colloca il "ponte" tra *ego* e *alter* e, col "ponte", il germe della comunità.

Per chiare che siano le linee di fondo di tale problematica, così abbozzata, il suo disegno si complica, a volte in modo da apparire inestricabile, quando si passa all'esame concreto dei teoremi relativi, filosofo per filosofo, ciascuno dei quali ha il proprio linguaggio terminologico o, se si vuole, "gergale".

E' di valido aiuto, comunque, qui, l'acribia definitoria propria del tedesco, la quale si mostra nella fedeltà verbale di una tradizione terminologica (che pare far capo a Hegel: almeno qui noi fisseremo il punto d'inizio del nostro discorso, con solo un rapido accenno a Kant, nella ricezione hegeliana) che per la volontà soggettiva, come l'abbiamo chiamata, usa il concetto di arbitrio (*Willkür*). Per la volontà che abbiamo detto oggettiva Hegel usa invece il concetto di volontà razionale o volontà in sé e per sé.

Tale forma della volontà razionale, del resto, per Hegel si sdoppia a sua volta, in una volontà (razionale) in sé: e a questa si riconduce la famiglia (che è l'equivalente hegeliano di quello che poi si dirà *Gemeinschaft*); e in una volontà propriamente in sé e per sé, concretizzata dallo stato.

"In mezzo" tra famiglia e stato si colloca la società civile (*bürgerliche Gesellschaft*) che è il luogo dell'arbitrio (*Willkür*) e del contrasto degli interessi (delle famiglie) tra loro.

La "somma" di famiglia, società, stato è data dal concetto di sistema inteso come organismo.

Qui va notato il fatto essenziale che il risultato di tale "somma" di parti, la loro unità, cioè l'organismo, è "più" della "somma" stessa; sul punto non insiste il solo Hegel, ma tutta la tradizione che fa capo a lui, che noi scorreremo rapidamente a partire da Lorenz von Stein, passando (troppo rapidamente, di necessità) per Marx e facendo una prima sosta in Tönnies.

In Tönnies la tradizione hegeliana si ripensa pessimisticamente: quella che per Hegel era una “scissione” (*Entzweiung*) tra comunità e società, un’analisi affinché meglio potesse aver luogo la sintesi, che lasciando alla società i suoi diritti, la avrebbe “inverata” (*aufgehoben*) nello stato (nell’organismo del sistema), diventa una pressoché irrimediabile dicotomia, colla minaccia della definitiva prevaricazione della società sulla comunità, minacciando l’Occidente di decadenza e tramonto (tesi cui Spengler procurerà ampia eco al di là dei confini della sociologia disciplinare).

Senza insistere sul nesso (per altro suggestivo Tönnies/Spengler) cercheremo dapprima le tracce di questa problematica in Max Weber (che meriterebbe ben più approfondito esame), più che altro per far vedere come la reviviscenza novecentesca del concetto di sistema in Parsons e in Luhmann mentengano le grandi linee dell’impostazione hegeliana fino ad oggi.

Che il nostro disegno non sia arbitrario lo mostra, ci pare, una interessante riprova: il fulcro etico del nostro discorso de- e ri-costruttivo, il concetto della volontà doppia (o, hegelianamente, tripla) si accompagna ad un altro aspetto fondamentale, quello sociologico della divisione del lavoro (col relativo ordi gerarchico), il cui risvolto etico si formula come nesso fine/mezzo. Questo perché il fine che l’uomo è in sé (e nella famiglia) viene nella società civile “capovolto” in semplice mezzo degli interessi altrui.

Anche questo tema del capovolgimento del fine in mezzo persisterà, colla sua esatta formulazione, come tema di fondamentale importanza da Hegel (Kant), trasportandosi in tutti gli autori che abbiamo elencato, fino a trovare il proprio luogo nella sistematica luhmanniana, come problema della «paura»¹ (LZS, 16) suscitata dalla finalità razionale (*Zweckrationalität*). Vedremo che il concetto, elusivo per non dire enigmatico, di “complessità” si comprenderà proprio alla luce di tale “paura”(e della sua necessaria “riduzione”).

¹ N. Luhmann, *Zweckbegriff und Zweckrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen*, Suhrkamp, Frankfurt 1973 (1968) (= LZS).

Riassumendo, il sistema come unità “organica” di comunità e società, il relativo concetto di una doppia volontà, quindi la finalità come rapporto (e il suo capovolgimento come *Zweckrationalität*), cui si può aggiungere il concetto di azione sensata (Sinn) in quanto “comprensibile” (*Verstehen*), qui solo accennato (mostrando come con Weber esso passi dalla comunità, cui Tönnies lo attribuiva in esclusiva, alla società), costituisce una specie di grammatica la cui applicabilità, ai fini della “decodificazione” del discorso sia sociologico che filosofico contemporaneo, può così dirsi collaudata.

Il risultato è però ancora solo indicativo, una sonda che suggerisce applicazioni ulteriori: quella, per restare nella cultura tedesca, alla “socio-filosofia” fenomenologica¹. Anche l’interpretazione del pensiero marxiano e marxista potrebbe da qui ricevere nuova luce: il giovane Marx, per esempio, chi lo direbbe, mantiene il concetto di organismo (Nella *Critica alla Filosofia del Diritto di Hegel*: MHS, 210, 215), abbinato, però ad una teoria della volontà come arbitrio.

“Emigrando” dalla Germania, sarebbero da vedere i risvolti francesi e inglesi. In Italia, in particolare, si dovrebbe analizzare a questa luce il nesso tra Hegel e Spaventa, coi suoi esiti nel neoidealismo gentiliano (che ha una propaggine che conduce alla filosofia del diritto, da Capograssi a Solari ed oltre).

1.0 La “sociologia” di Hegel

Si può parlare a buon diritto di una sociologia di Hegel², assumendosi naturalmente il compito di legittimare tale afferma-

¹ Penso qui a E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß hgg. von I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973, 3 Bdd. (= HPI), che nel vol. II: *Gemeingeist I. Person, personale ganze, personale Wirkungsgemeinschaften. Gemeinschaft - Gesellschaft* (Freiburg 1921) recepisce la dicotomia tönnesiana, con interessanti risvolti. Da qui si dovrebbe passare, ovviamente, a Alfred Schütz (o Schutz), illuminante, con Husserl, per Luhmann, nonché, naturalmente, a Scheler, da un lato e alla tradizione esistenzialista, Jaspers, Heidegger, Bollnow etc., dall’altro.

² Di Hegel si citerà da: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis*

zione, il che si può fare mostrando come nel suo pensiero si presenti chiara una differenza qualitativa nel concetto di azione, che distingue l'azione individuale dall'azione sociale.

Tale distinzione, in Hegel, si pone e si coglie nella sfera etica, esattamente nella differenza tra morale (che egli concepiva essenzialmente al seguito di Kant: in rapporto all'agire soggettivo) e etica come eticità, cioè, in Hegel, come insieme di rapporti oggettivi.

Il punto del trapasso dalla prospettiva della soggettività a quella dell'oggettività è dato, in Hegel, essenzialmente dai concetti di sistema e di organismo, la cui base comune, che si manifesta specialmente nella trattazione dell'organismo, è il concetto di finalità.

Nel seguito faremo vedere come il particolare uso hegeliano dei concetti di sistema e di organismo conduca da sé all'approccio sociologico.

zu den positiven Rechtswissenschaften (1802/3), in: G. F. W. Hegel, *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hgg. von H. Glockner, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstadt 1965, Bd. 1 (= HNR) qui anche le *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bdd. 17-19 (= HVP); *Jenenser Philosophie des Geistes* (1805-6), in: *Jenaer Realphilosophie*, hgg. von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1967 (= HJR); *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), hgg. von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1955 (= HPR); G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Meiner, Hamburg 1959 (= HEW); *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg 1952 (= HPG). Per il concetto di società civile in Hegel tengo conto specialmente di N. Bobbio, "Sulla nozione di società civile", in: *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Einaudi, Torino 1981 (= BST) cui rimando per la bibliografia, in particolare in rapporto a Solari che ricostruisce la storia del concetto di società nella sua evoluzione hegeliana, nel saggio "Il concetto di società civile in Hegel" in: *Studi storici di filosofia del diritto*. Con prefazione di Luigi Einaudi, Giappichelli, Torino 1949 (= SFD), cui va però aggiunto, dello stesso, *Socialismo e diritto privato. Influenza delle odierne dottrine socialiste sul diritto privato* (1906), edizione postuma a cura di P. Ungari, Giuffrè, Milano 1980 (= SSD). Solari ha il merito, secondo Bobbio, di aver attirato per primo l'attenzione sul concetto, il che sarà vero se si guarda alla letteratura giuridica, non certo a quella sociologica. Per gli studi tedeschi cfr. specialmente M. Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1970. Anche per bibliografia, sterminata, rimando a: D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1992.

Noi li coglieremo, già adattate al nostro discorso, all'interno della ricezione sociologica, attraverso Paul Barth¹.

1.1 Il concetto di organismo secondo Kant

Come nota Paul Barth, il concetto di organismo, di origine aristotelica (per quanto il termine in Aristotele non compaia) designa dapprima un corpo dotato di strumenti (*svma organikon*), tale essendo il significato di organo (BPS, 105 s). Non v'è quindi ancora contenuta in tale embrionale definizione la differenza tra corpo animato e macchina, differenza espressa da Aristotele attraverso quella di forma vivente (*eidov*) e materia (*ulb*).

Tale uso indifferenziato del concetto persiste fino alla fine del XVIII secolo, in Francia anzi ben oltre. Saint Simon nel 1813 chiama la società (BPS, 106) «*une véritable machine organisée*».

E' Kant il primo a separare radicalmente l'organismo vero e proprio dal meccanismo, facendo leva sul concetto di finalità. L'organismo vivente è un (BPS, 106) «sistema teleologico [...] il che significa due cose: 1. che ogni essere organizzato è uno scopo della natura la quale si adopera a dargli forma e mantenerlo in vita; 2. che ogni cosa serve ad un'altra cosa, che è il suo fine, sicché esiste un sistema di fini, a cominciare dalla natura inanimata, fino al vertice di essa, l'uomo come entità morale, fine ultimo della natura».

Il primo punto viene detto da Kant (BPS, 107) «finalità interna», la quale si definisce in base a tra caratteri essenziali (BPS, 107) «1. le parti (nella loro esistenza e forma) sono possibili solo attraverso il rapporto col tutto; sicché questo tutto, unitario e indivisibile, deve esistere ed essere attivo prima delle parti stesse; la sua causalità, quindi, è diversa da quella del meccanismo, dove il tutto sorge dalle parti e dopo di esse; [...] 2. Che le parti del corpo organizzato si collegano a formare l'unità del tutto essendo reciprocamente causa e effetto tra loro. Kant ha in vista qui

¹ Barth stesso si rifà alla storia del concetto ricostruita da R. Eucken, *Die Grundbegriffe der Gegenwart*, Leipzig 1893, il quale si riferisce ai §§ 65-84 di KKKU.

l'azione reciproca tra le parti [...] 3. Che il tutto, non solo colla sua forma e col rapporto [delle parti], ma anche in rapporto alla materia, produce un altro tutto - sicché un corpo organizzato non è solo una macchina (che ha solo forza nel senso del movimento), avendo in sé forza plastica [*bildende Kraft*], e tale forza esso comunica alla materia, che non l'ha in sé».

A illustrazione nel primo punto, che riguarda il rapporto tra il tutto e le parti, si può addurre la pianta o l'animale (la lucertola) in grado di riprodurre tutti o certi arti asportati. Il secondo punto, che riguarda il rapporto reciproco tra le parti, si può addurre quello tra il torace e i polmoni: il torace determina la forma dei polmoni, ma un allargamento di essi allarga anche il torace. Il terzo punto è di ovvia illustrazione: un orologio non riproduce sé stesso.

1.2 Sistema e organismo in Hegel

Il concetto di organismo di Aristotele, ricostruito da Kant, viene poi ripreso da Hegel (HEW, § 204 ss), e ricondotto essenzialmente al concetto di finalità interna: l'essere vivente, l'organismo, ha il suo fine in sé¹.

Che cosa significhi tale concetto di finalità interna per Hegel lo si comprende però solo guardandosi indietro, in certo modo, cioè cercando di scovare le radici dell'argomentazione all'interno della sua filosofia naturale, lasciandosi guidare dal concetto di sistema, concetto che congiunge la speculazione rivolta al sistema solare (HEW, § 198 comm.), all'organismo stesso (HEW, § 337: *organisches System*) e allo stato (HEW, § 198 comm.).

Se ci chiediamo dapprima cosa significhi "sistema" per Hegel troviamo la definizione sintetica che (HEW, § 279 comm.) «il sistema [è] essenzialmente in sé una totalità che sta in rapporto con sé [*in sich zusammenhängende Totalität*]», cioè, come si

¹ (HEW, § 360) «[per] Aristotele l'essere vivente [è] ciò che agisce per fini [...], Kant riportò alla luce questo concetto come finalità *interna*, per cui l'essere vivente deve considerarsi come fine in sé».

chiarisce attraverso vari luoghi, che ha sé come altro, ovvero che ha in sé il suo altro. L'altro è una molteplicità di unità minori o «particolari», anche queste organizzate e che si potrebbero chiamare per questo “sotto-sistemi” e sono i molteplici momenti del sistema stesso che è la totalità di essi¹. In tal modo l'unità è immanente alle sue parti, parti che sono, si può dire, nient'altro che la “ricerca” di tale loro immanente unità².

Hegel accoglie quindi dalla tradizione aristotelico-kantiana il concetto dell'unità organica che precede e non segue, come avviene per il meccanismo, la sua composizione in parti, che appunto per questo si dicono arti (*Mitglied*) e organi.

L'unità vivente diventa per questo la propria base indipendente (almeno in certo misura) dal resto, cioè dall'ambiente. Ciò si esprime hegelianamente dicendo che da un lato l'unità vivente è la propria pre-condizione, dall'altro dicendo che essa è mediazione in sé con sé³. Essa si mantiene in vita in fatti grazie al gioco dei suoi organi, i quali così ricevono vita da essa, secondo il rapporto per cui, per Kant, l'unità e le parti organiche sono insieme cause ed effetto l'una per le altre.

¹ Questo termine Hegel non lo usa. La struttura del concetto di sistema si ricava da ciò che Hegel chiama “idea”: l'idea stessa è un (HEW, § 213) «sistema» di «particolari» la cui immagine esterna è data dallo stato (HEW, § 483 ss, 552 comm).

² Si può chiarire il pensiero profondo hegeliano con un'illustrazione, che è insieme illustrazione e del metodo speculativo applicato alla filosofia naturale (metodo che oggi, certo fa sorridere, ma che è assai utile in chiave ermeneutica): la materia è gravità (HEW, § 262, 266, 269) in quanto privazione e ricerca del centro, che essa ha al di fuori di sé; non appena la materia (per questo detta astratta) trovi il suo centro nasce la materia concreta, nella forma del sistema solare. In esso la materia ha insieme il suo centro in sé e fuori di sé, il che fa che la materia concreta sia insieme, ancora, ricerca (di sé in quanto v=centro esterno) e fuga (da sé, in quanto centro interno). Tale “dialettica” di avvicinamento a sé (qui: allo stato) e allontanamento da sé (come individuo empirico, col suo isolato egoismo) illustra anche il movimento dell'individuo in quel sistema che è la società borghese.

³ (HEW, § 338): «*das Leben ist als Subjekt und Prozeß wesentlich sich mit sich vermittelnde Tätigkeit. Vom subjektiven Leben aus betrachtet, ist das erste Moment der Besonderung, sich zu seiner Voraussetzung zu machen.*».

E' in questo senso che va letta la formula hegeliana secondo cui l'organismo è il proprio «anticipato fine» (HEW, § 352 «*vorausgehender Zweck*») e insieme la realizzazione di tale fine, cioè il risultato di se stesso (su cui cfr. anche lo sviluppo logico: HEW, § 204), attraverso la trasformazione della natura (HEW, § 365) mezzo.

A questo punto dunque, attraverso il concetto di mediazione di sé con sé, compare nella trattazione hegeliana il concetto di finalità. La totalità organica, infatti, (HEW, § 356, sottolineo) «fa dei propri arti la sua natura inorganica, servendosi come di *mezzi*, si nutre di sé e si autoproduce come totalità della propria figura».

Un analogo rapporto di mediazione reciproca, per cui ciascuno diventa insieme fine e mezzo per sé e per gli altri, si ha tra i vari organi della totalità (HEW, § 356) «ogni arto è vicendevolmente fine e mezzo, si mantiene in vita grazie agli altri e contro di essi»¹.

¹ (HEW, § 356): «*der Organismus [macht] seine eigenen Glieder zu seiner unorganischer Natur, zu Mitteln [...], [zehrt] aus sich und sich, d. h. eben diese Totalität der Gliederung, selbst produziert, so daß jedes Glied wechselseitig Zweck und Mittel, aus den anderen und gegen sie sich erhält.*»
Lo sviluppo del pensiero hegeliano percorre a tale proposito le seguenti tappe: la differenziazione esterna dell'organismo individuale da quello universale (HEW, § 338 *Besonderung*), la Terra, comporta una crescente differenziazione interna nell'organismo individuale, cioè, appunto, la formazione degli organi (HEW, § 343), i quali rispecchiano il modo che ha l'organismo individuale stesso di alienarsi (HEW, § 346: *Entäußerung*), cioè di rapportarsi all'esterno (HEW, § 347), all'organismo universale (cioè le funzioni del metabolismo) ma anche agli organismi individuali diversi da esso. Il processo della vita come soggettività e individuazione culmina nell'organismo animale (HEW, § 350), che è una unità-totalità che contiene al proprio interno quello che per la pianta, che vive in più stretta dipendenza dall'ambiente, è ancora esterno, cioè la propria differenziazione, la propria "complessità". L'animale è quindi una «unità egoistica» (HEW, § 350 *selbstische Einheit*) cioè un'unità che provvede al proprio mantenimento in vita grazie al movimento nello spazio (HEW, § 351), da un lato, grazie alla continua mediazione della parti organiche al loro tutto, condizionanti il metabolismo che l'animale si "porta appresso" come base semovente del proprio vivere. Un processo che Hegel qualifica attraverso i concetti di «riflessione in sé» della singolarità individuale nell'universalità; questa essendo appunto la possibilità interiore al vivere, come metabolismo e riproduzione, quindi la complessità introiettata.

Due punti vanno qui messi in risalto, perché differenziano il pensiero hegeliano da quello kantiano. Prima di tutto, il fatto che per Kant non si deve parlare di una finalità naturale in senso stretto, ma solo di una finalità “come se”, cioè, come si può dire, di una quasi-finalità della natura. Hegel trasforma invece la quasi-finalità kantiana in finalità vera e propria.

Secondariamente, gli organi che per Kant sono in un rapporto di cospirazione reciproca, appaiono in Hegel in un duplice rapporto tra di loro: di collaborazione ma anche di antagonismo.

Ciò ha la più grande conseguenza sulla concezione dello stato come sistema sociale: qui l'individuo, che ha il proprio centro in sé e fuori di sé, cerca tale centro esterno di cui sente la mancanza (HEW, 359), nello stato ma anche nella società come sistema dei bisogni (HEW, § 355, 359). Tali bisogni diventano i suoi fini (HEW, § 360); per soddisfarli, l'individuo, nella società moderna caratterizzata dalla divisione del lavoro, entra nella universale mediazione costituita dalla società, in cui i fini dell'uno diventano i mezzi dell'altro e viceversa, per gli scopi della riproduzione del singolo (HEW, § 365) e della specie (HEW, § 369).

Un'altra differenza dalla teorizzazione kantiana si mette qui in luce: attraverso il concetto della mediazione generale di fine e mezzo, interpretabile come lotta tra gli organi, lotta da cui, con Eraclito, si genera la vita, Hegel può recuperare e armonizzare colla sua visione organica il concetto, meccanico, di un gioco tra forze antagoniste, che (si pensi alla gravitazione nel sistema solare), dalla tensione (momento centrifugo) genera l'armonia e l'equilibrio dinamico (il momento centripeto).

L'interpretazione organica del sistema sociale ha però anche un'appendice nella patologia: come l'organo si ammala quando, rispondendo ad una azione esterna anorganica (HEW, § 371 e 374), tende a rendersi indipendente dal tutto (HEW, § 371: *«sich für sich festsetzt»*), col che l'organismo si «estranea» a se stesso (HEW, § 373: *«[der] in der Krankheit sich entfremdete Organismus»*) o, anche si sdoppia in sé (HEW, § 374: *Entzweiung*), così si ammala, e può morire, la parte del sistema sociale o tale sistema come tutto.

1.3 Hegel e Kant: i capisaldi del pensiero morale

La ricezione di Kant è immanente in tutto il pensiero hegeliano, mentre d'altra parte la ricezione di questa ricezione costituisce da sé tutta una biblioteca¹. Per il nostro assunto si potrà restringere l'attenzione al capitolo dedicato a Kant nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, dopo aver riassunto certi capisaldi del pensiero kantiano in cui verrà in certo modo a infilarsi, come la chiave nella toppa, lo sviluppo hegeliano in rapporto alla teoria dell'azione.

Kant formula i capisaldi della sua speculazione morale a partire dal concetto di *fine*. Con esso, l'etica cristiana dell'amore e del sacrificio si può formulare dicendo che chi agisce deve considerare sempre l'altro come fine esclusivo del proprio agire. Senza star a vedere quali problemi un tale imperativo, se preso alla lettera, porrebbe alla moderna società, politica e economica, notiamo la sottigliezza kantiana nel parare ad ogni obiezione, sottigliezza che si coglie in un semplice anche aggiunto alla formula suddetta: l'azione, per Kant deve vedere nell'altro sempre *anche* un fine, il che dunque non esclude che l'altro venga trattato *anche* come un mezzo.

A tale formula imperativa, in Kant, se ne aggiunge un'altra: quella reclamante il disinteresse, di chi agisce moralmente, nell'azione. Il che, in termini di finalità, viene a dire che chi agisce moralmente deve prescindere dal perseguimento dei propri fini personali, il che non impedisce, di per sé, che ne possa perseguire degli altri, a lui superiori e quindi impersonali.

Il disinteresse dell'azione individuale kantiana è, cioè, *deve essere*, sì, assoluto, ma questo ha luogo solo nella finitezza mondana. Come nota infatti Hegel stesso, affinché non si abbia perpetuato il paradosso morale della virtù frustrata e del vizio trionfante, l'armonia tra ragione morale e mondanità, che è necessario postulare affinché vi sia la virtù, viene demandata ad un'altra istanza, sovramondana ed infinita, col che si introduce

¹ Rinuncio quindi a dare un secco elenco di titoli di referenza, che d'altra parte imporrebbero essi stessi una ricostruzione critica. Mi limiterò, nel seguito, a citazioni puntuali.

la prova morale, tipicamente kantiana, dell'esistenza di Dio che trascina con sé come conseguenza quella dell'immortalità dell'anima (HVP, III, 593 s).

In tal modo l'interesse torna a comparire nella morale kantiana, solo che viene proiettato in un'altra sfera, quella infinita.

1.4 Hegel: organismo, *Gemeinschaft e Gesellschaft*

Traducendo in termini hegeliani il pensiero morale kantiano, si potrebbe dire che la dimensione sociale in Kant compare solo nel rapporto con Dio. E' infatti solo qui che il singolo incontra veramente l'altro, anche inteso semplicemente come prossimo¹.

Il tramite di tale incontro è la volontà, e in tal modo il concetto di finalità viene a ricomparire nel discorso.

Kant, nota Hegel, conosce un duplice concetto di volontà (HVP, III, 588 s): da un lato la volontà (HVP, III, 589) «inferiore»², che è quella affetta dalla sensorialità, in quanto ha un oggetto di fronte a sé ed esterno a sé, che stimola in essa, come bene particolare, impulsi (*Triebe*) variamente denominabili: come inclinazioni (*Neigungen*), desideri (*Begierden*), affezioni, bisogni. Essi sono tutti collegati al piacere o al dolore che l'oggetto esterno provoca in noi e che è il nostro fine (HVP, III, 590), il quale sempre dunque si rapporta alla felicità (HVP, III, 590 *Glückseligkeit*).

Di contro a questa volontà «inferiore» si colloca la volontà «superiore» (HVP, III, 589 s) che è la volontà come tale (HVP, III, 589 «*der Wille als solcher*»), qualificata in base al concetto di universalità che investe da essa il concetto del suo fine (HVP, III, 589: «*der Wille [...] der nicht äußerliche, einzelne Zwecke hat, sondern allgemeine Zwecke*»).

¹ Ciò è, del resto, in perfetta armonia con le premesse della metafisica dualistica kantiana, per cui alla ragion pura è tolto l'accesso all'in sé delle cose, ottenibile, per quanto in scarsa misura, dalla sola ragion pratica.

² Tale volontà, nella ricostruzione hegeliana del pensiero kantiano, riceve vari termini: volontà empirica (HVP, III, 590: *empirischer Wille*), volontà particolare (HVP, III, 593 *besonderer Wille o partikularer Wille*).

Tale volontà è quella che esegue l'azione comandata dalla (HVP, III, 590) legge morale in quanto questa è interiore alla volontà stessa e non quindi per i vantaggi che può arrecare l'azione. Tale interiorità della legge al volere si può esprimere anche come interiorità al volere dell'oggetto del volere e quindi del fine di esso. D'altra parte, dire che la legge è interiore al volere equivale a dire che la legge e il volere, tale volere universale e morale, vengono a coincidere: col che si proclama l'autonomia del volere (HVP, III, 590), e insieme si trova con esso il concetto della libertà (HVP, III, 590).

Tale formulazioni hegeliane del pensiero morale kantiano possono apparire come mere parafrasi a chi non si avveda (sulla base della conoscenza dei testi rapportantisi alla *Filosofia del diritto*), quale è la vera intenzione hegeliana, soggiacente alla terminologia kantiana e in certo modo immanente in essa.

Ne dà spia un riferimento a Rousseau, che in questo contesto compare solo di sfuggita e viene subito lasciato cadere¹: essa comporta, per la volontà "superiore", che ha come fine l'universale, una qualifica propria della terminologia hegeliana e che va quindi interpretata: quella di volontà *in sé e per sé*.

Basta ricorrere all'interpretazione hegeliana di Rousseau (HVP, III, 527 ss) per trovare quanto cerchiamo: troviamo qui da un lato l'identità di libertà e volontà, ora detta appunto «volontà libera» (HVP, III, 527 *der freie Wille*), dall'altro la domanda in rapporto ai modi della realizzabilità concreta, mondana, di una tale volontà libera che deve poter essere volontà mia come volontà dell'altro (onde evitare il sopruso), quindi «volontà universale»².

¹ (HVP, III, 588): «Die rousseau'sche Bestimmung, daß der Wille an und für sich frei ist, hat Kant aufgestellt».

² Il riferimento a Rousseau viene ripreso nella *Filosofia del diritto* (HPR, § 258): «Rousseau [hat] den Willen als Prinzip des Staats aufgestellt [...] Allein indem er den Willen nur in bestimmter Form des einzelnen Willens (wie nachher auch Fichte) und den allgemeinen Willen nicht als das an und für sich Vernünftige des Willens, sondern nur als das Gemeinschaftliche, das aus diesem einzelnen Willen als bewußten hervorgebe, faßte: so wird die Vereinigung der Einzelnen im Staat zu einem Vertrag, der somit ihre Willkür, Meinung und beliebige, ausdrückliche Einwilligung zur Grundlage hat, und es folgen die weitem bloß verständigen, das an und für sich seiende Göttliche und dessen absolute Autorität und Majestät zerstörenden Konsequenzen».

L'espressione, usata da Hegel, di «volontà universale» (HVP, III, 528 *allgemeiner Wille*) è l'equivalente del rousseauviano *volonté générale*. La forma del volere di cui qui si fa parola è dunque il volere che produce lo stato (HVP, III, 528). Esso è il volere razionale (HVP, III, 528: *vernünftiger Wille*), detto poi «il volere in sé e per sé» (HVP, III, 528 *der Wille an und für sich*), col che abbiamo trovato almeno un referente concreto, che cercavamo, per il termine hegeliano di *in sé e per sé*, in questo contesto, non certo ancora sviscerato del tutto.

Nuova luce sul concetto si ricava dalla critica hegeliana a Rousseau. Rousseau interpreta, come noto, lo stato sulla base del contratto sociale (HVP, III, 528), che nasce attraverso l'alienazione (HVP, III, 527) della libertà individuale, e ciò avviene in modo che (HVP, III, 528) «ognuno obbedisca solo a se stesso», nell'atto in cui obbedisce all'istituzione che col suo volere ha contribuito a fondare.

Ma la base contrattualistica mette l'istituzione statale alla mercé di un voto espresso dalla volontà individuale (HVP, III, 528: *einzelner Wille*) e cioè (con un concetto che ci occuperà di più dopo) dell'arbitrio casuale di ciascuno (HVP, III, 528: *zufällige Willkür*). La volontà universale appare allora come composta da una somma di volontà particolari, e non può quindi coestendersi alla volontà di tutti, è solo la volontà di una parte, che esclude sempre una minoranza (HVP, III, 528), l'opposizione, la quale dunque non può dirsi libera.

Riassumendo, la soluzione del problema morale si trova, per Hegel, nel concetto dello stato, dello stato in quanto volontà. In altre parole, la volontà «superiore» di Kant diventa in Hegel, semplicemente, lo stato.

Tale stato non può però venire pensato come la somma delle volontà individuali e «inferiori». Ma piuttosto, come dice Hegel a proposito di Kant, come l'identità della volontà «inferiore», particolare, e della volontà «superiore», universale (HVP, III, 593).

La domanda è ora: come si deve pensare tale identità, visto che Hegel stesso ammette l'evidenza, cioè la diversità delle due forme del volere (HVP, III, 593: «la volontà particolare è ovviamente diversa dall'universale»)?

E' chiaro che la risposta a questo interrogativo dovrà dire qualcosa sul sistema dei bisogni, visto che la volontà particolare, empirica, individuale, arbitraria o come altro si chiami, è appunto questo, come vedremo meglio tra poco.

Ora, la semplice evocazione del concetto di bisogno mostra a sufficienza come il discorso hegeliano debba venire ad affrontare la problematica della vita economica, con tutto ciò che essa implica, in primo luogo la lotta concorrenziale dei singoli, la divisione del lavoro con la gerarchizzazione delle mansioni e nella società, che essa comporta etc. etc.

La teoria hegeliana dovrà quindi fornirsi di uno strumento operativo che da un lato offra un ponte tra i voleri individuali, in quanto in lotta concorrenziale tra di loro, riconducendoli all'universale, alla *volontà universale*, che è lo stato¹. Dall'altro, che spieghi anche la collaborazione, nella lotta concorrenziale, tra i voleri individuali.

Tale strumento verrà trovato da Hegel, per quanto riguarda il primo punto, nello stato organico, inteso volontaristicamente: in esso la parte (la volontà individuale:

¹ Grande luce sul concetto di volontà "sostanziale", base dello stato, viene dalla *Fenomenologia*: essa è, per dirla col Costant, la volontà degli antichi. Essa è la "volontà passione", che obbedisce alla «legge divina» della famiglia, riunita attorno al culto dei suoi morti, i penati, in armonia-opposizione alla legge umana, materializzata dallo stato o (HPG, 319) «popolo» che è la «sostanza». La sostanza antica è quindi immediatamente divisa in sé cfr. (HPG, 317): «*die einfache Substanz [...] spaltet sich also in ein unterschiedenes sittliches Wesen, in ein menschliches und göttliches Gesetz*». Si hanno quindi (HPG, 330): «*zwei Wesen*». Il concetto hegeliano di *passione* in tale suo significato spiega quello di *pathos*, che è caratteristica hegeliana dell'uomo e del mondo greco. Qui l'uomo, anzi, senz'altro, l'eroe, appunto in quanto mosso dalla passione fa tutt'uno col fine da lui perseguito e che è il suo destino, come mostra l'analisi hegeliana della tragedia greca. Tale fine, cui la passione si rivolge, è l'essenza (*Wesen*) della polis, la quale, essendo divisa in sé tra i due aspetti della famiglia e dello stato, diventa così l'essenza di entrambi. Resta però che l'essenza della polis sia unica, come si vede meglio per il fatto che il fondamento di essa è lo *spirito del popolo* (HPG, 328), il quale si compone delle diverse famiglie, di cui costituisce l'unità. Quanto a noi interessa qui è l'aver spiegato la circostanza che il concetto di volontà-passione viene formulato da Hegel anche in modo diverso: come *volontà generale* (HPG, 331: *allgemeiner Wille*), che è quella impersonata nel governo (HPG, 329: «*die Regierung des Volks [...] der eigene selbstewußter Wille Aller*»), vista come immanente nella volontà dei singoli, di cui forma l'unità e la base per il rapporto di fiducia (HEW, § 515: *Vertrauen*) che li lega al bene comune. Ecco perché si può parlare in questo caso anche di volontà *essenziale*, che sarà la formula poi usata da Tönnies.

l'arbitrio) è immanente al tutto (alla volontà universale) e viceversa.

Per quanto riguarda il secondo punto, il concetto di organismo interviene ancora, ma qui il concetto della semplice immanenza del particolare nell'universale, e viceversa, non basta più, dovendosi fissare un quadro concettuale che dia conto proprio della lotta concorrenziale tra individuo e individuo.

Il concetto di organismo, in altre parole, deve venire invocato per un suo altro aspetto: Hegel, ripetendolo da Kant (HVP, III, 602 s), mostra che in esso un momento essenziale è la mediazione universale, cioè la riduzione reciproca delle parti, gli organi, che sono in sé fini (in quanto costituenti l'organismo stesso), a mezzi, cioè a strumenti di sopravvivenza degli altri organi (e del tutto con essi).

Due punti essenziali della morale kantiana, con questo, vengono ricostruiti: da un lato il momento che si può dire dell'*anche*, nella formula della moralità.

Dove ciascuno, nella società, è fine in sé, ma mezzo per l'altro, l'*anche* kantiano viene a dire che il mezzo (che io solo per l'altro), mi riscatta trasformandomi in fine, per lui come per me.

Il secondo momento è quello del disinteresse dell'azione morale. Qui il punto può apparire, più che paradossale, inconcepibile: come si può pensare disinteressata un'azione che riposa proprio sull'interesse individuale (cosa che Hegel si guarda bene dal negare)?

La risposta è però semplice: nella società moderna ha un luogo una mediazione universale tra finalità e strumentalità, la quale, proprio perché universale, opera in realtà come l'azione kantiana disinteressata. La partecipazione alla vita economica è infatti rischiosa, fatta, per così dire, alla cieca; essa attende la sua ricompensa dal mercato esattamente come Kant attende la ricompensa dell'azione morale dalla provvidenza divina.

La differenza tra Hegel e Kant sta nel fatto, certo non trascurabile, che mentre Kant cerca la risposta al problema morale in Dio, Hegel la cerca invece nello stato: è qui che si materializza la provvidenza hegeliana, col che si sarà spiegato anche l'insistenza di Hegel nella divinizzazione dello stato che non è certo esagerato chiamare statolatria.

E' lo stato dunque, lo stato organico, che risolve per Hegel, realmente, colla sua semplice presenza ed esistenza, il problema

della metafisica moderna, toccato da Cartesio sotto forma del problema delle due sostanze: lo stato offre il “ponte” tra mondo interiore e mondo esteriore, così tra l’Io e l’altro, colla sua organicità in cui anche il meccanismo viene a risolversi (HVP, III, 603).

Nello stesso momento si pone e si risolve l’antagonismo tra i due poli della società latamente intesa, la famiglia e la società civile. Per la prima, il termine che poi si fissa nell’uso, quello di *Gemeinschaft*, viene usato da Hegel essenzialmente nel significato di comunità dei beni¹, da cui l’uso poi invalso si può ricavare, al più, metonimicamente. Resta che l’opposizione viene lucidamente tematizzata in Hegel che interpreta la famiglia² in base al concetto di sostanzialità (che comporta organicità e eticità), mentre per la caratterizzazione della società civile, o *Gesellschaft*, i concetti usati sono quelli di meccanismo e atomicità, poi entrati generalmente nell’uso.

La “forza” (e la funzione) dello stato organico come sistema sta appunto nella integrazione, si direbbe ora, degli opposti, cioè nel “capovolgere” dialetticamente il carattere essenziale della società, la mediazione universale, nel carattere proprio della comunità: la finalizzazione, nello stato, di ciascuno a se stesso.

2.0 La ricezione di Hegel

Per Hegel, la famiglia può (e anzi: deve) entrare in conflitto aperto con lo stato.

¹ Attraverso l’acquisto, il possesso familiare viene ricondotto al lavoro in comune (HJR, 203 *gemeinschaftliche Arbeit*).

² Illustriamo il concetto di famiglia concepita come individuo unico come compare già nella *Realphilosophie* di Jena (1805). L’unicità individuale della famiglia viene pensata come l’unità di una sostanza (HJR, 231: «*die Familie [ist] die Substanz und Notwendigkeit des Einzelnen*»), di cui i componenti non sono che accidenti (HJR, 230: *dies Akzidenz*); la molla che porta la famiglia ad agire è quindi una volontà altrettanto unica: la volontà della famiglia (HJR, 231 *Familienwille*). La famiglia è quindi un’unità che ha in sé l’universalità, appunto perché riassume in sé i molti individui, legati dall’amore, un concetto che porta con sé e spiega quello di eticità (HJR, 202) «l’amore [...] è l’elemento dell’eticità», anche se per ora solo incoato, mentre esclude da sé quello di contrattualità, dal quale dunque esula quello di matrimonio.

Questo avviene perché la famiglia è in certo modo la sfera della privatezza: questa la porta in conflitto con lo stato. Il conflitto degenera in guerra aperta e distruttiva là dove i diritti dell'individuo non sono riconosciuti: là cioè dove non è lasciato campo all'arbitrio di esplicitarsi secondo le proprie aspirazioni di libertà economica e sociale.

L'apparente contraddizione nel pensiero hegeliano si risolve quindi così: la famiglia è il "veleno" che dà la morte allo stato antico, ma in essa sta il toccasana per lo stato moderno, che ammette l'allargamento della sfera privata nella società. Lo sviluppo della particolarità (HPR, § 185), cioè dell'arbitrio (*Willkür*) è la causa (HPR, § 185 *letzter Grund*) del crollo degli stati antichi (HPR, § 185), fino alla polis (teorizzata esemplarmente da Platone: HPR, § 185).

Questo perché ad essi mancava l'unità che si costituisce dalla tensione degli opposti "liberati" (la soggettività e l'universalità) e appunto per questo unificabili da essa¹.

E' proprio con riferimento a Platone che si perviene a gettare lo sguardo più a fondo nella teoria hegeliana della società e dello stato, e questo in rapporto alla negazione contenuta nella *Repubblica* degli aspetti essenziali dell'arbitrio (HPR, § 185: *eigene Willkür*), cioè dell'individualità modernamente intesa.

Questa ha le sue radici ultime nella famiglia (HPR, § 185), cioè e quindi nella proprietà privata (HPR, § 185) e nella scelta del ceto di appartenenza (HPR, § 185: *Wahl des Standes*), che appunto per questo non è la casta, come voleva Platone. Tutte queste tre cose da Platone vengono appunto condannate (HPR, § 185), in nome di un comunismo di stato talmente antifamigliare, da basarsi sulla proprietà collettiva fin delle donne.

L'opera della liberazione dell'individualità viene compiuta dal (HPR, § 185) cristianesimo e dal (HPR, § 185) diritto romano, che compaiono così rispettivamente come una santificazione e legittimazione dell'arbitrio (HPR, § 185).

¹ Agli stati antichi (HPR, § 185): *«die wahrhaft unendliche Kraft [mangelte], die allein in derjeniger Einbeit liegt, welche den Gegensatz der Vernunft zu seiner ganzen Stärke auseinandergehen läßt, und ihn überwältigt hat, in ihm somit sich erhält und ihn in sich zusammenhält.»*

Ciò, avverte Hegel, non intacca però la verità sostanziale (HPR, § 185 «*substantielle Wahrheit*») della *Repubblica* di Platone, che, colle dovute modificazioni, resta la base della teoria hegeliana, che riscatta l'arbitrio dell'individuale, inserendolo nell'universale (HPR, § 186), cioè nel momento platonico, ma riformato.

2.1 Marx: il capovolgimento fine/mezzo come alienazione

Un'analisi della ricezione hegeliana potrebbe seguire la distinzione tradizionale di essa in una sinistra (qui: Marx), una destra (Lorenz von Stein) e un centro (Tönnies). Ovvii problemi di opportunità ci costringono a limitare la presa in considerazione di Marx¹ all'ovvio, cioè alla persistenza in lui della figura del capovolgimento fine/mezzo, di cui è peraltro interessante la formulazione: il capovolgimento concerne il fine in sé che è l'essenza dell'uomo (*Gattungswesen*), posto a disposizione dell'interesse individuale. Insomma, il capovolgimento fine/mezzo (MÖM, 517), assoggettando l'essenza (*Wesen*, *Gattungsleben*, *Gattungscharakter*) umana, il fine universale, all'individuo (*Existenz*), che è semmai il fine particolare, distrugge nell'universale ogni fine, anche il fine particolare, assolutizzando il mondo dei mezzi.

Marx ritorna sul concetto dell'uomo come *Gattungswesen* (MÖM, 538 s) parlando del comunismo: qui l'accento cade sul momento sociale, l'uomo è *Gattungswesen* in quanto sociale, cioè in quanto ha la società in sé, la produce e ne è prodotto incessantemente (MÖM, 538), ed è allora totalità ed unità di pensiero ed essere, anima e corpo.

L'alienazione estranea l'uomo dal suo prossimo, l'altro (MÖM, 518) diventa con ciò altro in senso forte, il nemico: il concetto di alienazione come capovolgimento fine/mezzo viene così a descrivere lo stato della *Gesellschaft* in senso proprio, come

¹ K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (1843 = MHS); *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (= MÖM); *Die heilige Familie* (1845, = MHF), *Die deutsche Ideologie* (1845-46, = MDI), MEW, Dietz, Berlin 1964, Bdd. 1-3 e *Ergänzungsband*.

isolamento ed atomismo tra Io e Altro, come dominio dell'Altro (MÖM, 519) sul lavoro, ma in quanto prodotto del lavoro stesso concretizzantesi nella proprietà privata altrui (MÖM, 520).

Il condensato di tutte le alienazioni è il capitale (MÖM, 523), che è il lavoratore in quanto ha perduto se stesso per diventare lui stesso capitale vivente, il quale però ha valore soltanto se il capitale che è fuori di lui ha bisogno di lui - e quindi gli attribuisce valore.

2.2 Lorenz von Stein

Anche per von Stein¹, malgrado il grande interesse teorico e storico, delle sue ricostruzioni, ci limiteremo al minimo, cioè alla constatazione della sua “fedeltà” alla *Filosofia del Diritto* hegeliana.

Lo stato e la società (latamente intesa) vengono compresi da Stein in modo organico, sicché la scissione immanente in essi viene posta insieme come riscattabile (grazie appunto a tale concetto di organicità) - e insanabile.

La differenza, essenziale, da Hegel è evidente: la scissione che divide la società in due parti antegoniste, per Stein, ha carattere sociologico e politico, piuttosto che etico: essa oppone infatti due classi e ha la sua “causa” ultima nella natura umana.

Questa viene caratterizzata dall'insaziabilità dell'arbitrio, per cui ognuno può e anzi deve espandere la propria sfera di influenza e potere assoggettando l'altro, e capovolgendo quindi il fine in mezzo².

¹ L. v. Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage* (1849-50), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1959, in 3 Voll. (= SSB).

² Qui una chiara parafrasi del concetto, osservato nel “materialismo” capitalista che conduce alla mercificazione dell'uomo (SSB, II, 31 s): «Die plumpe Pracht, die Nützlichkeit, die Abwesenheit aller Poesie beginnt heimisch zu werden; der Genuß wird nach seinem Preise, die Kunst nach ihrem Einkommen berechnet; die Fähigkeiten werden nach dem Maße geschätzt, in welchem sie dem Kapitale dienen, die Lebensaufgaben, und ob sie den öchsten Gütern der Menschen ringen, nach dem Maße gewürdigt, in welchem sie das Interesse des Kapitals fördern [...] Darum wird dann jede Anstrengung allmählich käuflich, und damit der Mensch selber am Ende verkäuflich».

L'individuo, per Stein, è una contraddizione (SSB, I, 14 *absoluter Widerspruch*) in sé: egli è animato da un impulso totalizzante (SSB, I, 13: *Drang*), forse più schopenhaueriano che hegeliano, al (SSB, I, 13) dominio e possesso di tutti i beni materiali e spirituali. Tale impulso è identico alla vita (SSB, I, 13: *Leben*), di cui costituisce premessa (SSB, I, 13 *Voraussetzung*) e scopo (SSB, I, 13 *Ziel*).

Ma a tale slancio verso l'onnipotenza contrasta la limitatezza del singolo (SSB, I, 13: «*zugleich ist jeder einzelne [...] ein unendlich beschränktes Wesen*»), limitatezza che poi viene ricondotta alla limitazione da parte del mondo esterno (SSB, I, 16 «*Begrenzung durch das Äußere Welt*»).

La contraddizione si esprime quindi come lotta indefessa tra l'Io e l'esterno, la natura (SSB, I, 17), che in quanto è attività regolare, secondo un piano, dà il concetto del (SSB, I, 17) lavoro il cui prodotto è il bene (SSB, I, 17 *Gut*).

Nella società i fini dell'individuo, date le sue forze limitate, si esplicano solo grazie l'utilizzazione delle forze altrui (SSB, I, 40) «*für seine eigenen Zwecke*», quindi (SSB, I, 40) attraverso il capovolgimento del fine in mezzo e viceversa, imponendo la propria volontà (SSB, I, 40), cioè il proprio arbitrio, a quanti altri individui più possibile (SSB, I, 40).

Il dominio sugli altri appare quindi il più grande piacere, proprio perché l'uomo è la massima materializzazione del valore (SSB, I, 41).

E' questo fatto del piacere nell'esercizio del potere e quindi nell'oppressione (SSB, I, 41 *Unterwerfung*) altrui che muta la comunità in società¹.

In ciò consiste l'interesse (SSB, I, 42) di ognuno, concetto che di qua ottiene la sua definizione. L'interesse è

¹ (SSB, I, 42): «*Demnach ist in aller Gesellschaft jene Tätigkeit, welche die Mittel der eigenen Unabhängigkeit und der fremden Abhängigkeit erwirbt, die das Leben aller einzelnen beherrscht. Sie [Tätigkeit, Abhängigkeit] ist mithin das bewegende Element der Gesellschaft [...] sie dient [dazu], dem einzelnen das Mittel seiner persönlichen Vollendung, die Abhängigkeit anderer, zu verschaffen*».

il principio della società (SSB, I, 43), il suo motore (SSB, I, 43).

Precisamente qui vediamo comparire il concetto di sistema, in quanto appunto sistema degli interessi (SSB, I, 44: «*System der Interessen*»), che costituisce l'oggetto stesso della sociologia (*Wissenschaft der Gesellschaft*).

Il concetto di sistema implica il contrasto (SSB, I, 43) degli interessi tra dominatori e dominati, che è contrasto tra due (SSB, I, 43) classi. Queste si devono pensare come due unità antitetiche, l'una che vuole estendere e perpetuare il proprio domini, l'altra che lo vuole abolire (SSB, I, 43). Ciò dà il carattere generale della società, mentre la figura (SSB, I, 43 *Gestalt*) particolare di ciascuna società si determina in base (SSB, I, 43) «alle condizioni che regolano la distribuzione della ricchezza e quindi il rapporto della dipendenza» tra classe e classe.

Uno strumento del capovolgimento, il più potente, è lo stato (SSB, I, 61). Lo stato è da un lato lo stato-persona di Hegel, stato monarchico¹, in cui si materializza la volontà in sé e per sé, indipendente e superiore alle parti. Poiché lo stato, in definitiva, si compone degli individui, fine dello stato organico è (SSB, I, 261), lo sviluppo della società, in quanto totalità dei

¹ (SSB, I, 259 s): «Die **Einheit**, welche wir den **Staat** nennen, und welche mit einem **selbstständigen Willen** und selbständiger Tat ausgerüstet ist, erscheint [...] als eine absolut notwendige. [...] Es ist nicht wahr, daß man sich einen Zustand der Staat- oder Herrscherlosigkeit auch nur vorstellen könnte; abensowenig als man instände ist, den Zustand der Volkssouveränität als praktisch zu denken. Der Staat ist ein selbstständiges Leben, und wie jedes Lebendige, ist er ein **persönliches Leben**. Als **Einheit des Volkes**, das er umfaßt, enthält der Staat aber eine Menge der [...] Organe und Elemente [...] Er steht [...] über allen als ein selbständiges Dasein [...] Die reinste Erscheinung dieser Staatsidee ist die, wo sich dieselbe als eine, von allen den Staat bildende Elementen und Organen unabhängige, nur die Persönlichkeit des Staat darstellende binstellet [...] erst in der germanischen Welt tritt das Königtum auf; das [...] in der Person des Königs die Persönlichkeit des Staats hingestellt hat». Aggiungi (SSB, I, 285): «Der Staat, seinem Begriffe nach die allgemeine und höchste Persönlichkeit, ist [...] die höchste, aber auch zugleich die aus sich selber auswirkende, und [...] sich selber verantwortliche Macht».

suoi membri: il popolo¹ (e non semplicemente del terzo stato la *nation*: SSB, I, 188).

Dal punto di vista della sua integrazione, operata dall'economia e protetta dal diritto, il popolo è, come per Hegel, un'unità organica².

Il fine dello stato è dunque anche il «vero principio» della monarchia.

D'altra parte, però, la società economica ha una doppia faccia: essa impone il suo ordine alla personalità umana (SSB, I, 464) e si insinua anche nella famiglia (SSB, I, 465) che attraverso i mezzi a disposizione cui si commisura l'educazione diventa l'organo riproduttore della classe. E' proprio questo ingresso della società (ma: organica, in quanto economica, mobilitante lo statico possesso, *Besitz*, e trasformandolo in *Vermögen*: SSB, I, 467) nella famiglia dà alla società il suo carattere di realtà (SSB, I, 468: «*wirklicher Gestalt*»).

Ma ciò conduce alla coalizzazione degli interessi di classe, che porta la classe vincente a far uso dello stato come di uno strumento di oppressione a spese dell'altra. In tal modo la (SSB, I, 186) *volonté générale* che è appunto la volontà dello stato ma in quanto volontà dello spirito popolo, si assoggetta all'arbitrio (SSB, I, 185: *Willkür*) e al diritto del più forte³.

¹ (SSB, I, 260 s): «*die Elemente des Volkes bilden die **Gesellschaft**. Die höchste Entwicklung der Gesellschaft ist daher auch die des Staats. Es folgt, daß die Bedingungen, unter welcher diese Entwicklung allein möglich ist, die Aufgabe des Staatslebens sind [...] Jene Bedingungen [sind folgende:] Zuerst muß jeder einzelne und jede Klasse in ihrem einmal anerkannten Recht erhalten, und dann muß die Lage derer, welche am meisten leiden, durch die **gemeinschaftliche**, im Staate enthaltene Kraft gebessert werden. In der notwendig aus **Klassen** bestehenden Gesellschaft [will] eine Klasse sich der Gewalt bemächtigen [...] um auf Kosten der anderen ihre **Interessen** zu fördern. Nur der **Staat hat kein Sonderinteresse**.*»

² (SSB, I, 451): «*Die Rechtsgleichheit ist für diese Geltung nichts als der Schutz gegen jeden anderen Unterschied als den des erwerbenden Besitzes; sie ist mithin nur die Voraussetzung dieses Zustandes, nicht das ordnende Prinzip. Dieser Zustand selbst ist seinerseits keine Individualisierung [= atomizzazione], sondern im Gegenteil die innigste, notwendigste **Gemeinschaft**, das Angewiesensein aller drei Klassen [capitalisti, imprenditori, lavoratori] aufeinander.*»

³ La *Willkür* è (SSB, II, 101): *Wille des einzelnen Menschen*, la volontà sovrana del proprietario (in particolare del capitale) pensato secondo il diritto civile (SSB, II, 101: *das Recht des persönlichen Eigentums*).

La soluzione delle contraddizioni viene cercata nella sfera pubblica, cioè nel potere dello stato¹. Questo perché lo stato viene presupposto come indipendente, con Hegel, in quanto (SSB, I, 470) «né possidente, né non possidente» depositario e difensore del puro diritto (SSB, I, 470: «*der Staat ist] die Einheit aller Interessen*»). Lo stato imparziale, cioè indipendente dalla società economica, è caratteristica essenziale di questa e insieme sintomo di essa.

Dopo la rapida disamina dei capisaldi del pensiero filosofico e sociologico steiniano, meno interessante è per noi vederne il risvolto politico, come cioè egli voglia uscire dalla contraddizione tra stato organico e indipendente e lo stato meccanico, di parte, schiavo della classe dominante.

La risoluzione della contraddizione viene ricercata, “in alto”, in modo hegelianizzante, facendo appello alla realtà dello stato restaurativo (SSB, I, 463 ss; 482), che vede, proprio ancora con Hegel, nel monarca il fulcro dell’indipendenza statale dagli interessi e bisogni, mentre “in basso” si raccomanda la ragionevolezza capace di rendersi degna, attraverso l’educazione della persona, della cooptazione.

Tale riflessione politologica è per noi utile, in quanto prepara la dicotomia tönnesiana tra uno stato della società e uno stato della comunità, cui ora ci rivolgeremo.

3.0 Tönnies

La dipendenza di Tönnies² da Hegel è dichiarata e sostanziale: essa si manifesta nella stessa strutturazione della problematica, che fa uso del concetto di spirito del popolo,

¹ (SSB, I, 470): «*Die Persönlichkeit des Staats [...] als die allgemeine, läßt die Willkür des einzelnen gegen den einzelnen, die Störung seines Besitzes, nicht zu*».

² F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969 (1887; = TGG); *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Faksimile-Neudruck der vermehrten Auflage Stuttgart 1925 eingeleitet und herausgegeben von K.H. Ilting, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstadt 1971 (= TTH).

unità dei molti organica¹, interpretata in base al costume o eticità².

L'unità del sistema organico, anche per Tönnies si dirime polarmente nella famiglia da un lato e nella società civile dall'altro. Questi due concetti (definiti da Tönnies stesso come "tipi ideali", sulla falsariga di Max Weber)³, per cui Tönnies adotta l'uso conseguente di *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, vengono interpretati "psicologicamente"⁴, proiettandoli, come in Hegel, su due forme della volontà, in cui traspariscono i concetti di volontà in sé e per sé (detta da Tönnies *Wesenswille*) e dell'arbitrio (*Kürwille* che sostituisce l'anteriore *Willkür*)⁵.

Resta per altro una differenza capitale tra Tönnies e Hegel: mentre in Hegel il "sistema", culminante nello stato, ha la sua realtà nella sintesi dei poli opposti, famiglia e società civile, in Tönnies l'armonizzazione dialettica dell'opposizione entra in crisi: non solo egli (sviluppando un con-

¹ (TGG, XXXIII) «als [eine] Einheit des Mannigfaltigen, [eine] Wechselwirkung von Teilen mit einander und dadurch mit dem Ganzen, dessen Teile sie sind, in den Tendenzen, die wir bald als Differenzierung von Organen und Funktionen, bald (auch in der Physiologie) als Teilung der Arbeit erkennen».

² (TGG, 218) «Die wahre Substanz des gemeinschaftlichen Willens in einem seßhaften Volkes [...] ist seine Sitte [...] zu der Gemeinschaft des Blutes [tritt] die Gemeinschaft des Landes, die Heimat, binzu [...] Der Grund und Boden hat seinen eigenen Willen, wodurch die Wildheit unstäten familien gebunden wird [...] das besessene [...] Gebiet [ist] ein gemeinsames Erbe [...] es [kann] sich wie eine lebendige Substanz darstellen, die im Wechseln der Menschen als ihrer Akzidentien [...] beharret ».

³ Il concetto dello *Idealtyp* (TGG, XLV, II), viene ribattezzato da Tönnies come *Normaltyp*.

⁴ (TGG, XXXV): «Alle soziale Gebilde sind Artefakte von psychischer Substanz, ihr soziologischer Begriff muß zugleich psychologischer Begriff sein».

⁵ Tönnies dà però un'autointerpretazione diversa dell'origine di tali concetti, che egli avrebbe ripetuto da S. Maine (*Ancient Law*: TGG, XXIV), in cui dice d'aver trovato l'intuizione basilare sulla dicotomia sia sociologica che psicologica, quella tra *Wesenswille* e *Willkür* da ricondursi a quello di unità dei molti come organismo (TGG, XXXV: nota che il termine *Willkür* appare ancora nell'edizione del 1912, il cambiamento è del 1919) in cui Tönnies dice d'aver trovato il germe della sua teoria (TGG, XXXV): «Hieraus eben ist das Theorem von Gemeinschaft und Gesellschaft, und davon untrennbar das von Wesenswillen und Willkür, entstanden».

cetto che abbiamo già incontrato in von Stein, ripreso da Marx) postula l'immissione della dicotomia di *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* nello stato¹, ormai privo di ogni autonomia dalle forze sociali; ma la dicotomia in questione porta con sé una spaccatura nella vita civile. Questa ha ormai due forme, quella della cultura (*Kultur*)² conservatrice della tradizione e delle "radici", corrispondente alla *Gemeinschaft*; e quella della civilizzazione (*Zivilisation*), moderna, a base tecnico-scientifica, propria della *Gesellschaft*.

Si ha così uno sdoppiamento del concetto di sistema, che prima, per Hegel comportava la soluzione del problema della società, mentre per Tönnies esso formula anche il concetto stesso di quest'ultima: volontà essenziale e arbitrio stanno in rapporto tra loro come i sistemi organici (TGG, 124) a quelli meccanici (mentre il concetto di energia riguarda entrambi: TGG, 125).

La società civile si caratterizza solo in base al sistema come lo comprende la meccanica astratta (TGG, XXIII e 5 «*abstrakte Mechanik*»)³ delle scienze fisiche, col loro atomismo, per cui l'unità è la somma delle parti, sicché non esiste davvero il tutto, ma solo le unità che lo compongono, gli individui (TGG, 6), e il composto non è capace di riproduzione. Di esso, l'individualismo è la traduzione sociale (TGG, XXII «*je für sich auf vernünftiger Weise strebenden (willkürlicher) Individuen*»).

Hegel lo aveva voluto esorcizzare tale "sistema" come semplice errore di prospettiva, esso fa la sua ricomparsa in Tönnies, destinato a una lunga vita.

¹ Per definire lo stato della *Zivilisation* Tönnies usa un termine, intraducibile, come *Staatstum*.

² (TGG, 243): «*die gemeinschaftlichen Lebensarten und Ordnungen [sind] diejenigen, worin das Volkstum und seine Kultur sich erhält*».

³ Qui un'osservazione sulla macchina, perfetta realizzazione della società, in quanto essa ha unità solo pensata, sulla base dell'unità degli atomi (TGG, 126) e in rapporto ad un fine utile (TGG, 126), perfetto (TGG, 126), ma privo di (TGG, 126) *Selbsterhaltung* e riproduzione, quindi insieme fungibile e morto (TGG, 126), fabbricato secondo un piano (TGG, 126 *Bild*) preesistente.

La chiara anticipazione, in tutto ciò, di Spengler¹ porta in Tönnies alle stesse conseguenze: la profezia del tramonto dell'Occidente (TGG, 256: *Untergang*), minato dall'estendersi a macchia d'olio della *Gesellschaft* e della *Zivilisation*, che reca in sé il suo germe autoavvelenante: la distruzione della fiducia (*Vertrauen*) indispensabile cemento dei rapporti sociali, come Tönnies dice con un altro "prestito" hegeliano, anche se in Hegel era diversa, come s'è vista, la prognosi del morbo che proprio dalla conservazione della fiducia anche nella società appariva risanabile.

3.1 Le due volontà e l'organismo

Il concetto della doppia volontà, come radice psicologica di una duplice realtà sociale, non ha di per sé il carattere "schizofrenico" che esso acquista, secondo Tönnies, nella modernità. Esso designa strutturalmente soltanto una doppia possibilità del rapporto tra pensiero e volere, in quanto "forze" disciplinatrici e quindi unificatrice della vita psichica.

Il modo di tale unificazione è appunto duplice: il primo, originario, fondante, è quello della volontà che, diremo con parafrasi fedele di più luoghi del testo, si afferma nella vita e "emette" da sé il pensiero in quanto questo "serve" alla guida nel mondo e alla conservazione della vita in esso². L'altro modo si ha quando il pensiero acquista una sua indipendenza,

¹ Come per Spengler (TGG, XI) anche per Tönnies la *Zivilisation* è l'ultima fase della *Kultur* (nord)occidentale, che la decadenza attende (TGG, XI) *«je weniger sie auf ihre soziale Grundlagen, die der Gemeinschaft, sich zurückbesinnen vermag; je mehr sie in eine reine Gesellschaft übergeht, die der staatlich zentralen Regulierung nicht entraten kann»*. Nota che Tönnies attribuisce a sé, con estremo garbo, l'origine dell'interpretazione decadentistica dell'Occidente, che era valsa tanta fama a Spengler.

² Nota che l'intelletto stesso è un prodotto della volontà essenziale (TGG, 108 *ursprünglicher Wille*), con funzione prammatica, cioè appunto per guidarla verso il fine (TGG, 108) che è poi anche il senso (TGG, 109) dell'azione, il quale è tale in quanto si congiunge a piacere (TGG, 109: *Überschuß von Lust*).

diventando pensiero astratto che invece si “annette” la volontà al proprio “servizio”.

Tali due modi di concepire il rapporto tra volontà e pensiero intendono recepire in modo sottilmente creativo la teoria, tradizionale, di una duplice forma del volere, che abbiamo analizzato nella ricezione hegeliana di Kant e che ritorna nella psicologia posteriore: la doppia forma della volontà sarebbe da un lato la volontà istinto, cioè l'appetito che si proietta sull'oggetto desiderato; dall'altro, la volontà come libertà di scelta e, come tale, arbitrio².

A tale interpretazione riduttrice, Tönnies oppone la sua rielaborazione, chiara dalla premessa che abbiamo sopra esplicitato: non esiste, per lui, volontà sconnessa dal pensiero, come sarebbe il caso dell'istinto³. L'uomo non è mai privo della sua essenza umana, non è mai mero istinto animale. A quella che chiameremo volontà fondamentale o sostanziale (*Wesenswille*) non manca quindi tutta la ricchezza psicologica (in particolare non manca la coscienza in senso morale: TGG, XXXVI), che anzi è essa a unificare e porre in atto.

Ciò che questa forma di volontà ha di proprio è il fatto che l'unificazione che essa dà della (TGG, 87) vita individuale

¹ (TGG, 87): *«Da alle geistige Wirkung [...] durch die Teilnahme des Denkens vezeichnet wird, so unterscheide ich: den Willen, sofern in ihm das Denken, und das Denken, sofern darin der Wille enthalten ist. Jeder stellt ein zusammenhängendes Ganze vor, darin das Mannigfaltige der Gefühle, Triebe, Begierden ihre Einheit hat; welche Einheit aber in dem ersten Begriff eine reale oder natürliche, in dem anderen als eine ideelle oder gemachte verstanden werden muß».*

² Nota il commento di Wundt alla distinzione dei due modi di volere (TGG, XXXVI): *«[diese] Unterscheidung der Willensformen der “geläufiger in einfaches oder triebartiges und zusammengesetztes Wollen oder Wahl entsprechen dürfte”.*

³ A Wundt Tönnies risponde (TGG, XXXVI): *«Das triebartige Wollen ist [...] nur die Keimform des Wesenswillens; zu diesem gehört nicht allen zusammengesetztes Wollen [...], sondern darin entfaltet [...] er erst sein Wesen als menschlicher Wille; denn die natürlichen Triebe [sind] nicht [...] Wille [dieser ist nur] appetitus rationalis - als appetitus nicht sowohl das Streben (oder Widerstreben) etwas zu tun, sondern das diesem zu Grunde liegende positive oder negative Verhältnis zum Nicht-Ich, welches Verhältnis erst durch [...] Mitwirkung des Denkens zum Wesenswillen wird».*

procede di pari passo con una unificazione interindividuale, quella del gruppo come comunità (TGG, 40), o, con Hegel, come “spirito del popolo”¹.

Si capisce da qui, solo e veramente, quale sia la funzione del pensiero che si rende indipendente dalla volontà sostanziale: esso non è soltanto la forza della riflessione e dell’analisi, è anzi tutto questa forza al servizio dell’individuo, che quindi opera un capovolgimento del rapporto “normale”, trasformando ciò che è fine “naturale”, il tutto, in mero mezzo dell’individuo, la parte. Ma su tale riapparire della figura del capovolgimento fine/mezzo, essenziale per noi, ritorneremo in seguito.

Le due forme di volontà danno quindi luogo a due forme di costituzione del tutto ad opera delle parti e di inabitazione reciproca del tutto nelle parti e delle parti nel tutto; la prima è la forma propria dell’organismo, in cui il tutto ha la priorità, l’altra la forma dell’artefatto, del meccanismo, in cui primeggiano le parti perché il tutto ne è la mera somma, mentre nella comunità avviene il contrario².

Una conferma viene a tale interpretazione dall’applicazione del concetto di “tipo ideale” (o “normale”) alla comunità e alla società³. Essa viene a dire che la dicotomia di comunità e società non ha carattere ontologico, cioè non c’è, poniamo, in

¹ (TGG, XXXVI) «als Wesenwille, als [...] Gemeinschaft verstehe [...] ich, was Hegel die konkrete Substanz des Volksgeistes nennt, etwas so weit über die sozialen Triebe sich erhebendes, daß es die gesamte Kultur eines Volkes bestimmt und trägt».

² (TGG, XLI): «zwei Typen individueller Willensgestaltungen - beide doch aus einem Punkte zu begreifen, aus dem Verhältnisse zwischen einem Ganzen und seinen Teilen, dem alten aristotelischen Gegensatze des Organismus und des Artefakts». Nella comunità l’unità è più della somma delle parti (TGG, 6): «[ein] Ganzes [...], welches nicht von den Teilen zusammengesetzt ist, sondern sie als von sich abhängige und durch sich bedingte hat; [so das es selbst als Ganzes [ist] wirklich und substantiell».

³ (TGG, XLV) «Gemeinschaft und Gesellschaft [sind] Kategorien die auf alle Arten der Verbundenheit anwendbar sind [...] Alle [...] sind gemeinschaftlich, in dem Maße als sie in unmittelbarer gegenseitiger Bejahung, also im Wesenswillen, beruhen; gesellschaftlich in dem Maße, als diese Bejahung rationalisiert worden, d. h. durch Kürwille gestzt worden ist».

Grecia, la comunità e in Occidente la società; se così fosse non si avrebbe la famiglia nell'Occidente o non sarebbe esistito il contrattualismo nell'antichità.

La verità è che comunità e società sono due modi di porsi sia del gruppo che dell'individuo che partecipa ad esso: nella comunità l'individuo aderisce spontaneamente al gruppo affermando sé il esso e esso in sé; nella modernità tale adesione è immediata ma filtrata dal pensiero, il che significa che essa è disponibile e rivedibile - ad arbitrio¹.

3.2.0 La teoria della comunità

La difficoltà a rendere giustizia ermeneutica al pensiero tönnesiano risiede nella sua sottigliezza: esso si colloca infatti nello spartiacque delle teorie, non solo in senso politico (qui tra von Stein e Marx, recependo e rispettando entrambi). Il suo concetto di unità organica, per esempio, si distacca dall'assolutizzazione "romantica" di esso, che nell'immanenza dell'unità nell'individuo ricavava la riduzione essenziale dello spazio della libertà dell'individuo, quale si esprime nel contratto².

¹ Un concetto che, se non vado errato, verrà ripreso da Max Weber colla dicotomia *Vergemeinschaftung* e *Vergesellschaftung*, a meno che non si tratti di un ripensamento tönnesiano.

² Tönnies (TGG, XXXIII) prende così posizione nei confronti dell'organicismo (assoluto) del pur ammirato Gierke, per il quale c'è un'effettiva immanenza dell'unità sociologica (e quindi una sua esistenza reale) nel singolo (TGG, XXXIII): «*der Staat, die Gemeinde oder irgend eine menschliche Genossenschaft "sei" ein Organismus [...] Aeußere wie innere Erfahrung bewege zur Annahme wirklicher Verbandseinheiten; ein Teil der Impulse, die unser Handeln bestimmen, gebe von den uns durchdringenden Gemeinschaften aus; die Gewißheit der Realität unseres Ich erstreckte sich auch darauf, daß wir Teileinheiten höher Lebenseinheiten sind*». Conseguenza ultima è la negazione della teoria contrattualistica della nascita dell'unità "dall'alto" (*der Verbandperson*) ricondotta ad (TGG, XXXIV) «*ein schöpferischer Gesamtakt*».

Ciò non toglie che il paradigma della comunità sia la famiglia', in cui l'unità è l'universale anteriore al particolare (TGG, 22), come unità della volontà (TGG, 25) pensata secondo la metafora aristotelica della sostanza: il centro attraverso il quale passano i raggii delle volontà individuali⁴⁸.

Tale unità, per questo, è detta anche unità della diversità (TGG, 19: «*Einheit des Differenten*»). Essa comporta e sopporta una diseguaglianza ma non spinta oltre certi limiti (TGG, 19).

3.2.1 Comunità e individuo: simpatia, senso, comprensione, empatia

La volontà individuale, mai annullata, contiene in certo modo nel suo fondo la volontà collettiva (TGG, 19: *gemeinschaftlicher Wille*) da cui viene originariamente plasmata, attraverso l'educazione e lo spirito della famiglia (*Familiengeist*:

⁴⁸ La comunità è (TGG, 3): «*reales und organisches Leben [...] Alles vertraute, heimliche, ausschließliche Zusammenleben [...] wird als Leben in Gemeinschaft verstanden [...] In Gemeinschaft mit den Seinen befindet man sich, von der Geburt an, mit allem Wohl und Webe daran gebunden [...] die häusliche Gemeinschaft [...] wird von jedem empfunden [...] die Ehe als vollkommene Gemeinschaft des Lebens (communio totius vitae) [...] lebendiger Organismus*». Anche (TGG, 8): «*Die Theorie der Gemeinschaft gebt [...] von der vollkommenen Einheit menschlicher Willen als einem ursprünglichen oder natürlichen Zustande aus, welcher trotz der empirischen Trennung und durch dieselbe hindurch, sich erhalte [...]. Die allgemeine Wurzel dieser Verhältnisse ist der Zusammenhang des vegetativen Lebens durch die Geburt; die Tatsache, daß menschliche Wille [...] durch Abstammung und Geschlecht miteinander verbunden sind und bleiben, oder notwendigerweise werden; welche Verbundenheit als unmittelbare gegenseitige Bejahung*».

⁴⁹ (TGG, 25): «*Wenn wir [...] ein Schema der Entwicklung denken [che porta dall'unità alla molteplicità] als von einem Zentro nach verschiedenen Richtungen Linien entsendend, so bedeutet das Zentrum selber die Einheit des Ganzen, und inwiefern das Ganze als Wille auf sich selber bezieht, so muß in jenem solcher Wille auf eiminenter Weise vorhanden sein*». Tra il centro (la volontà in sé e per sé massima: spirito del popolo) e le unità minori che così si formano (pure esse in sà e per sé, fino alla famiglia) il rapporto si va indebolendo colla quantità, ma persiste (TGG, 25) «*als ein Seiendes und Ganzes*».

TGG, 19) il che dà una determinazione a priori della volontà individuale (TGG, 19: *der eigene vorher bestimmte Wille*), determinazione che però non ha carattere deterministico, se si perdona l'apparente gioco di parole.

Uno dei momenti che si inserisce qui è quello del dominio e dell'obbedienza all'autorità variamente gerarchizzata, che così viene assorbita "col latte".

Su tale base collettiva si fonda quindi il concetto di simpatia (TGG, 20: *Sympathie*) che lega insieme i membri del gruppo e funge quindi da unità attiva, dinamica e morale, ontologica¹, che presuppone sempre la consapevolezza del volere, sia come ragione (TGG, 20 *Vernunft*) che come linguaggio.

Il nesso col concetto di linguaggio è importante: esso viene inteso in modo espressivo e solo secondariamente segnico². In rapporto con esso sta il fondamentale concetto di senso e di comprensione, che qui appaiono e di cui viene rivendicata la natura sociologica, quindi soggettivo-oggettiva: il senso e il comprendere formulano quindi il normale modo di orientamento dell'uomo nel suo ambiente "naturale", familiare e comunitario, su base "simpatica" (TGG, 20 ss).

Il concetto di comprendere si illumina da quello di organicità: l'organo è dotato di metabolismo (TGG, 125) e si pensa solo in rapporto all'unità dell'organismo come tutto (TGG, 126), secondo il concetto (aristotelico) di sostanzialità (TGG, 126). L'organicità, applicata alla volontà essenziale la fa apparire come amore, l'amore unitario dell'organismo (TGG, 130 *Liebeskraft*), il quale diventa un'altra espressione del rapporto solidaristico=organico: tra la parte (l'occhio) che il cuore (TGG, 130: *Zentralorgan, Lebensherd*) nutre, mentre in cambio ne viene condizionato (TGG, 130 *bedingt*).

Il corpo, vivente, si conosce immediatamente, dall'interno (TGG, 6); gli altri viventi si conoscono, mediamente, per

¹ (TGG, 20): *«Gegenseitig-gemeinsame, verbindende Gesinnung, als eigener Wille einer Gemeinschaft, ist [...] Verständnis (consensus) [...] Sie ist die besondere soziale Kraft und Sympathie, die Menschen als Glieder eines Ganzen zusammenhält».*

² (TGG, 20): in quanto *Ausdrucksbewegung*, inteso alla Herder, in cui il carattere segnico è secondario.

sillogismo (TGG, 6); entrambi i modi di conoscenza si dicono comprendere¹.

Il concetto della volontà come amore si proietta verso il fuori con un processo che è in realtà empatia in quanto comunicazione amorosa del senso².

La parte è infatti espressione del tutto e solo, empaticamente, così si stabilisce il con-senso tra parte e tutto e tra le parti tra loro³.

3.2.2 La cultura

Il concetto di espressione formula non solo il rapporto tra le parti e il tutto, in quanto questo domina (TGG, 131: *Herrschaft*) le parti, ma anche tra le parti che, subalterne al tutto, hanno una funzione dominante in rapporto alle altre parti, secondo l'immagine archetipica dunque della società organica e solidaristica (TGG, 131).

Il concetto di senso ha quindi un carattere anche giuridico, che assorbe in sé l'ordinamento di diritto naturale del rapporto comunitario (TGG, 20 *ein natürliches Recht*), fondante ogni rapporto di autorità e dipendenza, sia sociale che economica, attraverso la divisione del lavoro e del possesso, del godimento. Così l'unità del senso e dell'ordinamento naturale dà il luogo

¹ (TGG, 7: *Verstehen*) «*hier ist der Begriff selber eine Realität, lebendig, sich verändernd, und sich entwickelnd, als Idee des individuellen Wesens*» ed ha carattere intuitivo-dialettico (TGG, 7), cioè filosofico (TGG, 7). Nota che alla "comprensione" dall'interno viene opposta quella esteriore, propria del corpo morto della scienze meccaniche (TGG, 6). Tale modo di conoscenza (TGG, 7: *Begreifen*) viene poi imposto anche alla conoscenza della vita (TGG, 6).

² (TGG, 130): «*Durch Liebe, durch Mitteilung unserer Wesensenergie nach außen, im Maße ihrer Intensität und Dauer, und je nachdem das Äußere uns nahe ist, von uns empfunden und erkannt, gleichsam durch den Intellekt festgehalten wird, also fortwährend von dem Strome des Lebens einen metaphysischen Anteil empfangend - so ist [...] es [...] ein Lebendig-Tätiges, von mir aus und durch mich Tätiges, gleich einem Organe, mein organisch und echtes Eigen, eine [...] dauernde Emanation meines Seins, meiner Substanz; So ist alles, was atmet und wirkt als meine Kreatur*».

³ (TGG, 131): «*so ist eben ein notwendiger Konsensus (Übereinstimmung); was für das Ganze Lust oder Schmerz ist, muß Lust oder Schmerz für den Teil sein, sofern darin das Wesen des Ganzen sich ausdrückt*».

di incontro e contiene la sintesi della volontà in sé per sé (*wesentlicher Wille*) e della volontà individuale¹.

Ecco dunque cosa importa in realtà il concetto sociologico, di senso: non solo l'unità soggettivo-oggettiva dei voleri individuali nel volere comunitario, ma anche la sua validità e normatività dell'ordinamento che ne nasce.

La volontà del gruppo si manifesta così come progetto unitario, orientato sulla conservazione e l'aumento della propria consistenza e forza².

Tale aumento accade al di là di ogni possibilità di scelta, sicché la realtà comporta qui necessità. Quindi la volontà particolare qui non è che una specie di pseudopodo della volontà essenziale di cui si appalesa come un particolare organo³: da cui una fondazione del concetto di cultura (TGG, 130).

Da qui un particolare concetto di lavoro come opera e come arte⁴ per cui l'oggetto artistico, anche artigianale, si connota organicamente, il che lo riscatta dal mero uso⁵.

¹ (TGG, 20): *«alles, was dem Sinne eines gemeinschaftliches Verhältnis gemäß, was in ihm und für es einen Sinn hat, das ist sein Recht; d. i. es wird als der eigentliche und wesentliche Wille der mehreren Verbundenen geachtet. Mitbin: insoweit, als es ihrer wirklichen Natur und ihren Kräften entspricht, daß Genuß und Arbeit verschieden sind, und, zumal, daß auf die eine Seite die Leitung, auf die andere der Gehorsam fällt, so ist dies ein natürliches Recht, als eine Ordnung des Zusammenlebens».*

² (TGG, 128 s): *«Im Gebiete der Realität und des Wesenwillens gibt es keine zweiseitige Möglichkeit, kein Vermögen des Wollens oder nicht [qui] alles Können involviert [...] ein Müssen, und (davon nicht verschiedenes) ein Geschehen als seine Entelechie und Ergebnis einer Entwicklung [...] Gleichwie die Frucht aus der Blüte sich ergibt, und animal ex ovo»:* ciò che qui appare isolato, lo appare soltanto, o meglio: esso è il venire all'apparenza della forza unitaria di cui è parte (sempre secondo il concetto di sostanza come organismo) (TGG, 129) *«[die] sich erhält [...] verstärkt und vermehrt».*

³ Qui (TGG, 130) *besonderer Organ* comporta *besonderer Wille*.

⁴ (TGG, 129): *«die [...] lebendige Materie wird ergriffen, und durch eine wechselseitige Assimilierung strömen die Kräfte des eigenen Wesens darin über; werden und bleiben darin lebendig; wie im Akte der Zeugung und alles künstlerischen Schaffens und Denkens».*

⁵ (TGG, 141) *«Sie sind dann mehr als bloße Gebrauchsgegenstände, weil etwas von der inneren Harmonie, Schönheit und Vollkommenheit des Gestaltgebenden Organismus in ihrem Leib und Wesen ist».*

Per tale tipo di lavoro, in quanto produzione dalle profondità della sostanza (TGG, 131 «*aus der Unendlichkeit des eigenen Wesens*»), compare una parafrasi del (TGG, 131) valore d'uso opposto a quello di scambio, mera sintesi (TGG, 131) di parti, morte e prive di ogni spiritualità (TGG, 131: *geistlos*), obbedienti ad un fine esterno (TGG, 131), acquisito con mezzi altrettanto esterni.

3.3.0 La teoria della società civile

Il momento più difficile nella teoria della comunità sta certo nel fissare il punto di confine e sutura tra essa e l'individuo. La partecipazione dell'individuo ad essa si connota, come abbiamo visto, di necessità e insieme di consapevolezza e quindi di libertà: una libertà che è, però, "possibilità reale", che aumenta da sé (TGG, 127) organicamente e organicamente si specializza (TGG, 127).

La difficoltà è quella, in definitiva, di rendere pensabile l'abbandono, da parte dell'individuo, di quella specie di "paradiso terrestre" protratto che è per Tönnies la comunità.

L'uscita da essa viene infatti interpretata oggettivamente, come una conseguenza dell'indebolimento della sostanza della vita comunitaria nell'età moderna (TGG, 242: «*Die Substanz des gemeinen Geistes ist [...] so schwach*»), piuttosto che come una libera scelta individuale. In altre parole, tanto meno agisce la pre-determinazione (reale o solamente sentimentale) del volere individuale da parte di quello comunitario, tanto più gli individui si rendono indipendenti e l'uno estraneo all'altro¹.

3.3.1 Il contratto e il denaro

Come la teoria della comunità parte dall'unità in cui i molti appaiono essenzialmente uniti, la teoria della società parte dai molti che restano essenzialmente divisi (TGG, 40) malgrado ogni comu-

¹ (TGG, 19): «*stehen [...] einander als freie Subjekte ihres Willens und Könnens gegenüber*».

nanza, sulla base del *do ut des* contrattualistico¹. Qui non si dà proprietà comune se non per finzione giuridica (TGG, 41) e ogni comunanza è transattiva (TGG, 41) ed ha come base la «volontà comune» (TGG, 41 «*gemeinsamer Wille*») un concetto già presente in Hegel e che significa l'accordo delle volontà nel contratto².

In tal modo è lo scambio e solo esso che viene a costituire la volontà sociale, solo fittiva (TGG, 42: «*fingierter Sozialwille*»), di cui è misura (TGG, 43) l'eguaglianza del valore (TGG, 43), in risposta ad una domanda che è utilità soggettiva (TGG, 43) implicante la nocività anche reale. Il valore materializza una certa quantità di lavoro «atomistico» (TGG, 45), solidificatosi nella merce (TGG, 44), i cui predicati sono la quantitatività e la desiderabilità solo soggettiva (TGG, 45).

Il concetto di merce comporta insieme dipendenza (TGG, 45) dell'individuo dalla società (TGG, 45) e comando (TGG, 45) su di essa (costituito dalla dipendenza altrui).

Più grande è la sfera di tale comando, maggiore è il potere di chi ne dispone; ma tale potere è quindi funzione e espressione della generalità della desiderabilità della merce: la merce più desiderabile, quantitativamente (desiderabilità da parte di tutti), dà quindi il potere massimo (TGG, 45): qui Tönnies pare servirsi di

¹ (TGG, 40): «*hier ist jeder für sich allein und im Zustande der Spannung gegen alle übrigen. Die Gebiete ihrer Tätigkeit und ihrer Macht sind [...] gegeneinander abgegrenzt, so daß jeder dem anderen Berührungen und Eintritt verwehrt [...] Solche negative Haltung ist das normale [...] und bezeichnet die Gesellschaft [...] Keiner wird für den anderen etwas tun [...] es sei [...] um einer Gegenleistung [...] willen*» esattamente valutata. Aggiungi, per la concezione generale di società (TGG, 3 ss): «*Gesellschaft ist die Öffentlichkeit, ist die Welt [...] Man geht in Gesellschaft wie in die Fremde [...] die menschliche Gesellschaft wird als bloßes Nebeneinander von einander unabhängiger Personen verstanden [...] mechanisches Aggregat*».

² La transazione ha due momenti e il loro oggetto comune (TGG, 41): «*ist abhängig von beiden Subjekten [i contraenti] es ist gemeinsames Gut, sozialer Wert. Der darauf bezogene, verbundene und gemeinsame Wille kann nun als ein einheitlicher gedacht werden [...] Es muß als eine Einbeit gedacht werden, insofern als es als Subjekt begriffen; denn etwas als Seiendes oder als Ding denken, und es als Einbeit denken, ist einerlei [me esso resta] ein ens fictivum*», un bene economico secondo certi aspetti giuridici formali. Sul concetto del contratto (TGG, 47 s): «*die Resultante aus zwei divergierenden Einzelwillen, die sich in einem Punkte schneiden [dem] allgemeinen, [...] gesellschaftlichen Willen [...] dem Willen aller gemäß*».

un concetto di v. Stein, per cui la disposizione economica sull'oggetto del desiderio (sia questo il prodotto finito o la possibilità di esso, come strumento del lavoro e materiale), ha significato immediatamente politico e si concretizza in potere sull'altro.

Una tale merce generalmente desiderabile in quanto generalmente riconosciuta come tale¹, perché può tramutarsi in tutte le altre e comandare su tutte (TGG, 45: «*eine Macht über jede beliebige andere*»), è il (TGG, 45) «*concetto astratto del valore*», cioè il denaro (TGG, 46).

Questo è tanto più puramente se stesso, quanto più "puro" è di ogni valore: cioè in quanto è moneta cartacea (TGG, 46), pura posizione sociale (TGG, 46), che ciascuno desidera solo per liberarsene (TGG, 46), il che si riflette sulla merce con esso acquisibile, che partecipa della natura del denaro e è mera assenza del valore, mera fungibilità².

Il denaro è il concetto stesso della società³.

Ma la purezza ancora più pura, in quanto più astratta, sublimata del valore, è raggiunta dal credito (TGG, 49) in special modo dall'obbligazione⁴ in quanto non mero potere che si consuma col suo uso (come il denaro), ma concreto dominio (giuridico) sull'altro.

Si ottiene così il concetto stesso di società civile di diritto naturale (TGG, 51 s), aggregato sorto sulla base della convenzione di diritto naturale (TGG, 52 s). Una persona fittiva (TGG, 51) come

¹ (TGG, 45) «*durch die Anerkennung aller, d. i. durch den Willen der Gesellschaft*».

² (TGG, 46): «*jedes Ding als Ware [hat] einen Anteil an dieser Qualitäts- und Wertlosigkeit des Geldes*». La scienza non ha altro destino (TGG, 46) ogni concetto scientifico è una merce particolare, il più generale di tutti essendo quello del denaro, la merce delle merci, valore di valori, significato dei significati, affatto privo di valore e di significato.

³ (TGG, 46): «*Die Gesellschaft produziert ihren eigenen Begriff als Papiergeld und bringt ihn im Umlauf [...] insofern als der Begriff des Wertes dem Begriffe der Gesellschaft als notwendiger Inhalt ihres Willens inhärent. Denn Gesellschaft ist nichts denn abstrakte Vernunft*».

⁴ (TGG, 50): «*das absolute Geld [...] die absolute Ware, die Vollkommenheit der Ware*». L'obbligazione rappresenta quindi (TGG, 50): «*ein gesellschaftlich übersinnlicher Zustand, ein dauernes Band [...] im Widerspruch mit dem Begriffe der Gesellschaft [...], das nicht die Sachen verbindet, sondern die Personen*».

sistema (TGG, 52) colla sua volontà generale (TGG, 52: *allgemein gesellschaftlicher Wille*), fondato sull'utilità generale (TGG, 52 *allgemein Nutzen*) in quanto questo conferisca all'utilità particolare di ciascun socio (TGG, 52). Una tale società può sorgere sulla base di tradizione o costume (TGG, 52: *Sitte*), il quale però viene a vanificarsi come tale. Il concetto di persona giuridica fittiva, che definisce la società commerciale, è in fondo lo stesso, salva la generalità che definisce la società civile come tale.

La teoria della società tönnesiana, con caratteristico procedimento, ha alla propria base la teoria dell'economia politica (e in particolare di A. Smith, ma anche di Hobbes: TGG, 5), che egli sottopone a critica; cioè la società dello scambio¹ e del contratto².

Questo è il prodotto stesso dell'arbitrio³, che costituisce la società civile come acquisto, disposizione e vendita (attraverso i prodotti) della forza lavoro (TGG, 81 s).

Tale società è una grandezza dinamica (TGG, 53) in quanto la generale divisione del lavoro, sua base smithiana, è il realtà il suo scopo asintotico, sicché la società è in realtà la finzione, l'intenzione, la volontà universale della "ragione" come utilità⁴.

¹ La definizione della società civile (TGG, 52): «*Gesellschaft [...] durch Konvention oder Naturrecht einiges Aggregat, wird begriffen als eine Menge von natürlichen und künstlichen Individuen, deren Willen und Gebiete in zahlreichen Verbindungen [...] miteinander stehen, und doch voneinander unabhängig und ohne gegenseitige innere Einwirkungen bleiben [...] die "bürgerliche Gesellschaft" oder "Tauschgesellschaft" [...], worin [nach Adam Smith] "jedermann ein Kayfmann ist"*».

² (TGG, XXXV) «*Der Kontrakt als das typische Rechtsgeschäft zugleich charakteristisch für alle rationalen Rechtsverhältnisse, diese die beglaubigten Ausdrücke aller rationalen Sozialverhältnisse - in solchem Sinne konsequent auch "die" Gesellschaft und der Staat als auf Verträgen der Individuen, diese auf ihren freien und bewußten Willen beruhend zu denken*».

³ (TGG, 81): «*Aller Tausch (und zwar Verkauf) ist die Form selber des Willküraktes, während der Handel seine materielle Vollkommenheit ist*».

⁴ (TGG, 53): «*Sie ist mithin ein werdendes Etwas, das hier als Subjekt des allgemeinen Willens oder der allegemeinen Vernunft gedacht werden soll [...] und zugleich ein fiktives und nominelles. Es schwebt gleichsam in der Luft [...] als das einzige Land, die einzige Stadt, woran alle Glücksritter und Abenteuer [...] ein wirklich gemeinsamen Interesse haben [...] In diesem Begriff muß von allen ursprünglichen oder natürlichen Beziehungen der Menschen zueinander abstrahiert werden*».

Essa appare come un sistema senza confini e in espansione continua¹ per cui nella convenzione che la costituisce è iscritto il conflitto (TGG, 53: «*als potentielle Feindseligkeit oder als ein latenter Krieg*»), riassumibile nel concetto di (TGG, 54) concorrenza in cui l'inimicizia si sospende per l'eventuale raggiungimento di un fine comune (TGG, 54), ma non comunitario, cioè sempre a danni di altri.

Il costume che ne nasce è la cortesia (TGG, 54: *Höflichkeit, konventionelle Geselligkeit*) sempre basata sul *do ut des*, come successione di contratti informali (TGG, 54) in rapporto a cose, quindi all'esteriorità dell'avere (mentre la comunità si basa sull'essere: TGG, 55), che esprime la propria esteriorità dimenticando il centro (TGG, 55) e guardando alle vie di comunicazione, in vista del mercato mondiale (TGG, 56), del mondo come mercato.

Il mercante universale che si crea così il suo mondo è il contrario dell'artista (TGG, 57) che produce valore ed esercita quindi un'attività organica (TGG, 57) perché produttiva e creatrice.

3.3.2 Il capovolgimento fine/mezzo

La figura del capovolgimento fine/mezzo ha un ruolo centrale in Tönnies. Tutta la sua argomentazione si regge infatti su questo pilastro, che si insinua in tutti i cotesti, e di cui è interessante inseguire il percorso semantico.

Ciò in base alle seguenti presupposizioni:

1. che, con Marx, fine dell'uomo sia l'attività essenziale, e che questa sia il lavoro; ma il lavoro in questa società è invece mero mezzo (TGG, 68), mentre vero fine è diventato la rivendita del lavoro umano come merce (TGG, 68 «*dieser/ höchst sonderbaren Ware*»);
2. che tale concetto, in base a quello (TGG, 79) «reale e oggettivo» del valore=lavoro (TGG, 79) (ancora secondo l'interpretazione marxiana del concetto) sia la base stessa

¹ (TGG, 53): «*eine Mehrheit von nackten Personen [in der] jede Person ihren Vorteil erstrebt und die übrigen nur bejaht, soweit und solange als sie denselben fördern mögen*».

dell'economia politica a partire da (Locke e) A. Smith (TGG, 79): «solo l'unità del lavoro nel suo uso razionale di piani, strumenti e materiali, è il principio produttivo» della fabbrica: essa è l'anima del suo corpo meccanico, che altrimenti non è che un «mostro privo di vita» (TGG, 79 *das tote Ungebeuer*);

3. che l'essenza della società è data dal desiderio del denaro per il denaro (TGG, 50): la volontà nella società è volontà di denaro (TGG, 60).

Ora, poiché ciò avviene a spese della società, la quale deve pagare quanto più caro ciò che le vende il commerciante, questo, dal servitore del bene pubblico che sembrava essere, si rivela il dominatore della società (TGG, 61).

Il fine del commercio è lo smercio al più caro prezzo, anziché al più conveniente, cioè al più conveniente solo per il commerciante (TGG, 61). La sua formula è il concetto del valore di scambio (TGG, 74): in quanto opposto al valor d'uso (TGG, 73 s). Ma per il valore di scambio tutto il resto è mezzo (TGG, 74), in articolare il lavoro: da cui la legge del salario minimo, di sussistenza (TGG, 74: cfr. Marx) ai fini della riproduzione (TGG, 75) della classe operaia come classe.

Per il commerciante, cui fine assoluto è il guadagno in denaro, avviene quindi l'erezione di un mezzo per natura, il denaro appunto (TGG, 64) in fine ultimo (TGG, 64).

E' chiaro che da qui si arriva all'essenza vera dell'arbitrio come ricerca del denaro (TGG, 115 ss), il capovolgimento universale, in quanto mezzo universale che si pone come fine in sé: come mezzo per l'utilità (TGG, 115 *Eigennutz*) che usa il prossimo come strumento (TGG, 116) del potere: ambizione (*Ehrgeiz*: TGG, 116 anche come scienza) e per la vanità (TGG, 115 *Eitelkeit*). La società stessa si radica nel capovolgimento dei valori, poiché i due "vizi", l'ambizione e la vanità, nella società si tramutano in virtù, e diventano fonte entrambe della socialità (TGG, 116: *Geselligkeit*): un ultimo aspetto semantico del capovolgimento del valore.

Un caso particolare di tale capovolgimento è la trasformazione della terra (TGG, 64 che nella comunità era fine in sé) in mero mezzo di guadagno (TGG, 64): con Marx, Stein.

Il denaro, del resto, è un paradosso in sé, un ossimoro, un mero non-senso: una "cosa" che in quanto cosa dovrebbe

essere reale, mentre essa è di fatto astratta (TGG, 46). L'astrazione reale del denaro è materializzazione di per sé del capovolgimento fine/mezzo.

Il capovolgimento fine/mezzo ha poi una sua "verità" politica che si appalesa attraverso la figura del commerciante (banchiere) diventato il vero padrone della società, e non più affatto il suo servitore¹.

Il concetto di capovolgimento come oggetto più "eminente" l'uomo stesso, intanto come classe operaia. Essa, nella società civile è in possesso solo formale del proprio arbitrio (TGG, 81 *formal willkürlich*), mentre la classe capitalista ne ha il possesso materiale (TGG, 81: e gli schiavi né l'uno né l'altro). Con ciò la borghesia capitalista (TGG, 4: il terzo stato, opposto al concetto di popolo)² della città (TGG, 5: in opposizione alla campagna) si rivela come il solo e vero soggetto della società civile: essa è imperniata sull'arbitrio e questo ha come propria natura appunto il capovolgimento fine/mezzo, in quanto compra e vende il fine stesso, l'uomo (TGG, 81 s).

Il capovolgimento fine/mezzo (sia economico che politico) si realizza attraverso l'espropriazione del lavoro (TGG, 62) da ogni proprietà, cioè dai mezzi dello stesso (TGG, 63), rendendo impossibile al lavoratore di esistere (TGG, 62, 65: in vari modi) se non mediante l'alienazione (TGG, 62 *Veräußerung*) della forza lavoro come mera merce. Qui la tecnica e l'introduzione della macchina (TGG, 67) che sostituisce lo strumento umano (TGG, 67 *Manneswerkzeug*) collo strumento meccanico (TGG, 67).

¹ (TGG, 61): *«Die Kaufleute oder die Kapitalisten [...] sind die natürlichen Herren und Gebieter des Gesellschaft. Die Gesellschaft existiert um ibretwillen. Sie ist ihr Werkzeug. Alle Nicht-Kapitalisten innerhalb der Gesellschaft sind entweder selbst tote Werkzeugen gleich - dies ist der vollkommenen Begriff der Sklaverei - sie sind im Rechte Nullen, d. i. werden als keiner eigenen Willkür, adebr keiner in dem Systeme gültigen Kontrakte fähig gedacht. Hiedurch [wird] der Begriff der Herrschaft [...] auf die reinste Weise ausgedrückt. Zugleich [wird] der Begriff der (allgemeinen, menschlichen) Gesellschaft verneint».*

² (TGG, 5) *Volksbegriff*, qui con v. Stein;

Il concetto di capovolgimento ha poi un'importante applicazione al concetto di senso. Nella società, l'azione umana non "appartiene" in realtà a nessuno, visto che è essa ha per soggetto sempre un «soggetto astratto» (TGG, 117) il chiunque (chiara anticipazione del *Man* esistenzialista). Così l'azione non esprime in nessun modo l'individualità profonda, come era il caso nella comunità (TGG, 117). Essenziale è in tale nesso, il rapporto coll'altro come mezzo: questo, qui, è il solo (TGG, 118) «senso» dell'altro: la sua "usabilità" strumentale.

Per l'egoista (TGG, 119) che è l'uomo della società, neanche il male (o il bene) è, propriamente, un fine per sé. Anche esso è solo semplice «mezzo» (TGG, 118) al fine proprio, l'uomo economico (TGG, 120).

Nella società, il singolo, isolato, si vede contornato dall'altro, altrettanto isolato (TGG, 132), con fini (TGG, 132) e mezzi opposti ai suoi, nel senso che (TGG, 132) quello che per il primo è positivo (guadagno), diventa per il secondo negativo (perdita) e viceversa. Piacere e dolore quindi sono solo per uno (TGG, 132 quindi: *für sich*); solo la loro comunanza li renderebbe condivisibili, validi in sé (TGG, 132 «*an sich d.b. für uns beide*»): ma appunto ciò qui viene escluso.

Quindi la mia azione non è buona per l'altro (TGG, 132 «*nicht gütlich*») l'azione dell'altro, che comporta dolore per lui, gli viene imposta ed egli non agisce più per il fine proprio¹.

Si ha in questo (TGG, 132) contesto il rapporto tra il capovolgimento fine/mezzi economico e il suo significato etico. E questo in rapporto non solo all'arbitrio che oppone il mio a quello dell'altro, frustrato (TGG, 132), ma alla persona astratta (TGG, 132) del diritto, che ne è il sostrato. Nell'ordinamento giuridico, in tale modo, viene ad iscriversi tale capovolgimento, la quintessenza dell'immoralità.

La morale, quindi, non può più aver base la sua base naturale, nella spirito familiare (TGG, 241 *Familiengeist*) e nella religione (TGG, 241), di cui è tale spirito è (TGG, 241) organo

¹ (TGG, 132): «*er handelt gar nicht oder gezwungen, d. b. nicht um seiner selbst willen*».

e (TGG, 241) espressione. La nuova morale del capovolgimento è quella dell'opinione pubblica (TGG, 241), perfetta espressione della contrattuale socialità.

Stessa figura del capovolgimento si ha nel concetto di stato. Lo stato societario si ricava dal suo tipo, dato dall'associazione (TGG, 228 *Verein*), che ha come essenza l'arbitrio (TGG, 228: «*konstituierender gemeinsamer Kürwille*»), ed è insieme causa e mezzo opportuno ad un (TGG, 228) fine. Suo carattere è quindi l'utile.

La libertà qui è possibilità "ideale", che si "consuma" e restringe coll'uso (TGG, 127), in rapporto all'utilizzazione dei mezzi (TGG, 128): il *Kürwille* non è altro che questo, l'esistenza dei mezzi (TGG, 128: «*das Dasein dieser Mittel*») in rapporto ad un certo fine che li unifica, gerarchizzandoli e "spezzettandoli" in elementi fungibili (TGG, 128) e commerciabili (TGG, 128) del successo e quindi del piacere (TGG, 128).

Come tale l'arbitrio appare quale sforzo (TGG, 111 *Bestrebungs, Streber*): la soggettività in cui è esso immerso, nel plesso di astrazione, intellettualità (TGG, 112 *Bewußtheit*) (che lo media e separa dalla volontà essenziale che mette in contratto diretto col reale, etc. etc.), contiene la ricostruzione del momento dell'ideologia, ma anche il momento dell'agire strategico (TGG, 112: *Berechnung, Interesse*), freddo e privo di ogni sentimentalità (TGG, 112), e poi della libertà sempre malvagia nei confronti del prossimo (TGG, 111 *Lüge*), il tutto in rapporto ad un risultato finale (TGG, 112), con che ha per fine il guadagno (TGG, 112: «*der Gewinn ist der Zweck*»), guadagno in definitiva monetario, col significato di "capovolgimento" sottinteso.

Qui la normale ricerca del piacere del realismo si concretizza quasi automaticamente nella luce malvagia dell'acquisto, in definitiva monetario, con imbroglio e si ha ovunque la parafrasi del capovolgimento fine/mezzo: il concetto stesso di *Kürwille* contiene il capovolgimento o almeno la capovolgibilità allo stato puro (TGG, 114): «*Aller Kürwille enthält etwas Unnatürliches und Falsches [...] Tätigkeiten als "gemacht", "forciert", "tendentiös", "absichtlich": eine Empfindung ästhetisch-moralischen Mißfallens*». Nel *Kürwille* l'uomo stesso si capovolge per raggiungere nel finito scopi finiti che lo legano alle contingenze esterne e lo costringono a comportarsi adeguatamente, alienandosi, da cui il significato di esteriorità (TGG, 113 *fremd*) del fine o felicità che

dipende dal beneplacido altrui (TGG, 114: «*Sonst sein eigener Herr, wird er, sich bindend, sein eigener Schuldner und Knecht*»).

In definitiva fine dell'arbitrio è la volontà di potenza (TGG, 115) espressa con Hobbes come il fine dei fini (TGG, 115: «*Macht über Macht*») in quanto dà la disposizione su tutti i mezzi (TGG, 115) e deve incessantemente volere più potere per garantirsi il futuro.

Ecco cos'è l'essenza della società e cos'è il suo spirito, la razionalità strumentale (TGG, XXXV: *Zweckrationalität*).

4.0 Max Weber

La caratterizzazione dei concetti di senso, comprensione, empatia, data da Tönnies significava in fondo un sistema di rimandi speculari che avevano luogo in uno spazio di attese che erano tutte conferme; l'azione o la comunicazione verbale che partiva da A verso B, veniva riflessa, sostanzialmente immutata, da B verso A, perché A e B, in quanto elementi della stessa comunità, erano parti integranti (in questo sostanzialmente eguali) dello stesso organismo. Il legame che le egualizzava era dato dall'amore, identico alla solidarietà che hanno gli organi di un corpo vivo tra di loro, e tale "corpo" era l'unità dello "spirito del popolo".

Il problema che si poneva qui non riguardava la comunità, ma la società civile che storicamente la seguiva. I caratteri di atomismo, meccanicità, isolamento, estraneità, con una parola: contrattualità, contraddistinguenti quest'ultima, mentre trasformavano la comunità in un ricordo nostalgico, lasciavano come unico cemento dei rapporti sociali l'utilità reciproca, cioè la strumentalità pattuita, quindi, a ben guardare, il capovolgimento generale del fine in mezzo.

L'importanza fondamentale di Max Weber¹, nel contesto del Novecento, il suo ruolo di fulcro ideale, sta nell'aver, d'un

¹ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-5; = WPE); e: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (1915-16; = WWW) in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Mohr, Tübingen 1963; poi: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hgg. von J. Winkelmann, Mohr, Tübingen 1968 (1922; contiene saggi essenzialmente pubblicati tra il 1904 e il 1913; solo gli ultimi quattro tra il 1918 e il 1922; = WAW).

frego, obliterato la nostalgia della comunità, assolutizzando, come si può dire, la condizione societaria.

La formula con cui ciò avvenne fu la negazione della consistenza del concetto di “spirito del popolo”, accusato di sostanzialismo, anche nella sua forma “indebolita”, quella di “carattere del popolo”, come Weber mostra nelle sue analisi di Roscher e Knies, in cui egli brucia l’eredità romantica latamente intesa (da Hegel alla scuola storica).

L’auto da fé dell’eredità romantica, appare dunque liquidare ogni sopravvivenza hegeliana in Weber. In realtà, la situazione è molto più complessa: la vanificazione del concetto di comunità, intanto non è totale - e noi vedremo in che consista il suo, in certo modo postumo, sopravvivere.

Secondariamente, una volta vanificata la comunità, quello che resta non è il vuoto sociologico, ma caso mai l’individuo solo con se stesso, la cui teoria coincide di fatto con quella classica (anche hegeliana) della società civile.

Il significato dell’operazione compiuta da Weber sta allora nel ricalibrare i concetti fondamentali della sociologia fino a lui, essenzialmente, quello dell’unità integratrice nascosta dietro il concetto di “spirito del popolo”, col grappolo di concetti derivati (senso, comprensione etc.), traducendoli in termini di società civile. Il sistema integratore, allora, non ha più il compito, in realtà facile, di unificare parti omogenee per definizione, ma si trova confrontato con la disomogeneità caotica dei fini individuali: quello che Parsons chiamerà la loro *randomness*.

Ma di Hegel in Weber resta anche un altro legato: il teorema sull’origine cristiana del capitalismo, cioè del suo “spirito”, teoria cui Weber dedicherà l’attenzione che si sa.

4.1 Lo sfondo ermeneutico weberiano

Una teoria della comunità si legge in Weber essenzialmente in filigrana alla sua critica dei suoi assertori, curiosamente non del fondamentale Tönnies, ma di autori (Knies e Roscher, cui Weber stesso dava valore solo storico) che si muovevano nell’ambito di un sostanziale eclettismo di origine romantica, in cui teoremi della scuola storica perdevano la loro specificità

venendosi a confondere con momenti del pensiero hegeliano o hegelianeggiante e con altri apporti¹.

Troviamo qui la critica weberiana di concezioni come lo spirito del popolo², il carattere del popolo³, l'anima del popolo⁴: tutti concetti che Weber rigetta come ipostasi metafisiche, concedendo ad essi al massimo valore costruttivo e euristico.

¹ Da Fichte (WAW, 10) a Adam Müller (WAW, 10) che si oppongono alla visione atomistico-razionalista del popolo: da qui la ricezione operata da Roscher (WAW, 10). Il popolo è per Roscher (WAW, 11): *«die anschauliche Totalität eines als Kulturträger bedeutungsvollen Gesamtwesens»*. Il fraintendimento del metodo storico da parte di Roscher consiste nell'abuso della metafora biologica (WAW, 11): su tale base il concetto di popolo diventa un concetto di specie, di cui i singoli popoli sono individui. L'analisi passa così dal livello dell'individualità a quello della generalità "biomorfa", in vista di individuazione di "leggi" (WAW, 12) naturalistiche. Il tutto sullo sfondo del concetto di fatto storico come irrazionale, dove il concetto di irrazionalità significa la sua fondamentale non deducibilità cioè la sua natura di fatto "posto" o meglio "imposto" dal di fuori. Esso quindi manca del proprio "fondamento" cioè di ogni necessità (WAW, 20).

² (WAW, 9): *«indem sie dessen [des Rechts] untrennbaren Zusammenhang mit allen übrigen Seiten des Volkslebens betonten, hypostasierten sie, um den notwendig individuellen Charakter jedes wahrhaft volksstümlichen Rechts verständlich zu machen, den Begriff des - notwendig irrational-individuellen - "Volksgeistes" als des Schöpfers von Recht, Sprache und den übrigen Kulturgüter der Völker»*. Aggiungo questa proposizione che contiene la riduzione weberiana del concetto di *Volksgeist* (WAW, 10) *«Dieser Begriff "Volksgeist" selbst wird dabei nicht als ein provisorisches Behältnis, ein Hilfsbegriff zur vorläufigen Bezeichnung einer noch nicht logisch bearbeiteter Vielheit Einzelnerscheinungen, sondern als ein einheitliches reales Wesen metaphysischen Charakters behandelt und nicht als Resultante unzähliger Kultureinwirkungen, sondern umgekehrt als der Realgrund aller einzelnen Kulturäußerungen des Volkes angesehen, welche aus ihm emanieren»*.

³ (WAW, 9): *«Savigny [...] kam es [...] auf den nachweis des prinzipiell irrationalen, aus allgemeinen Maximen nicht deduzierbaren Charakters des in einer Volksgemeinschaft entstandenen und geltenden Rechtes an»*. Oppure (WAW, 142): *«der "Gesamtcharakter" [des Volkes] ist Realgrund der einzelnen Kulturescheinungen: er ist [...] das Einheitliche, welches sich in allem einzelnen auswirkt [...] der notwendig in sich einheitliche und widerspruchslose "Volkscharakter" "strebt" [...] stets [...] dahin, [...] einen Zustand der Homogenität auf und zwischen allen Gebieten des Volkslebens herzustellen»*.

⁴ (WAW, 24): *«Die metaphysische Volksseele [...] wird [...] als etwas Konstantes, sich selbst Gleichbleibendes vorgestellt, aus welchem die sämtlichen "Charaktereigenschaften" des konkreten Volkes emanieren»* per quanto in sviluppo antropomorfo.

L'importanza di queste analisi critiche di Weber, per noi, sta nel fatto che sono esse che permettono (in assenza di riferimenti dettagliati su Tönnies) di collegare la problematica weberiana alla tradizione da noi tematizzata.

L'interpretazione weberiana di Roscher, infatti, ne inquadra la costruzione della società latamente intesa in base a due impulsi (WAW, 30: *Triebe*), uno "terreno", capace di moderare in vista della sociabilità la sua orientazione alla propria conservazione in vita del soggetto (WAW, 30): sono i termini del contrattualismo; l'altro impulso ha invece natura religiosa (WAW, 30 s: *göttlicher Trieb*) e a esso si riconducono tutte le umane agglomerazioni a cominciare dalla famiglia (WAW, 31), il popolo (WAW, 31) e l'umanità (WAW, 31).

L'impulso divino e religioso, sacro, nella sua mescolanza con quello profano, che tiene alla briglia, origina il "senso dell'operare comune" (*Gemeinsinn*) ed è questo che contiene la causa delle diverse unità interindividuali, fissandosi nel costume (WAW, 31: *Sitte*), concetto in cui è chiara l'eco dell'eticità hegeliana.

Così l'egoismo diventa un (WAW, 32) «mezzo mondano» del (WAW, 32) «fine ideale», ultraterreno. La soluzione roscheriana è quindi assai vicina alla hegeliana, iscrivendosi nel concetto concetto di organismo¹.

Utile è qui l'estensione della considerazione a Knies, dato che per questa via arriviamo all'interpretazione degli "impulsi" roscheriani in chiave di volontà: il primo "impulso" appare con ciò proiettabile sul concetto di arbitrio, il secondo su quello di volontà sostanziale.

Ciò si ricava dall'analisi del concetto di libertà di Knies (WAW, 139) in quanto spontaneità della persona² a carattere

¹ Ciò si congiunge al rifiuto della spiegazione causalistica, meccanica, in quanto tautologica (WAW, 34), sostituita col concetto di azione e reazione (ogni causa è anche effetto e viceversa: WAW, 34 e n 1) come faceva anche Hegel e come fa del resto anche Weber (WAW, 34 n 1). La differenza di Roscher da Hegel consiste in ciò che per l'organicismo di Roscher il "fondo" dell'unità organica resta misterioso e inconoscibile (WAW, 35), cioè irrazionale, in quanto reale; mentre esso per Hegel è conoscibile e real-razionale.

² Questa viene parafrasata da Weber così (WAW, 139): "*Freiheit* [...] als *Ausfluß des Handelns aus der notwendig schlechthin individuellen Substanz der Persönlichkeit [deren] Wesen [ist] Einheit zu sein*".

organico, che ha a propria base l'impulso alla conservazione (WAW, 139: *Selbsterhaltung*) e perfezione (WAW, 139: *Vervollkommnung*), impulso egoistico (WAW, 139: *Selbstliebe*), valutato però come (WAW, 139) normale e morale (WAW, 139: *sittlich*), quindi solo in caso patologico¹ in contrasto con l'altro impulso, quello sociale (WAW, 139 *Gemeinsinn*). Questo contiene in sé la radice dell'unità superiore all'individuo, famiglia, nazione etc.

Si hanno quindi anche per Knies due "impulsi" fondamentali, quello individuale e quello sociale, che un terzo e superiore impulso perviene a sintetizzare².

Con ciò l'unitarietà della personalità può venire interpretata come contenente il telos della non-contraddittorietà, il che dà alla personalità, in ultima istanza, carattere razionale (WAW, 139).

La prospettiva generale è ottimista, dato che col progredire della cultura il caso patologico è sempre più raro (WAW, 140).

L'unità della razionalità "altruistica", passa quindi dall'individuo umano alla macro-unità del popolo (WAW, 141) in quanto comunità statualmente organizzata, la cui unità (WAW, 142) precede la molteplicità (le manifestazioni di essa), proprio come avviene per lo spirito del popolo organico³.

In altre parole: l'equivalente della volontà sostanziale di Hegel provvede all'organica armonia dell'individuo (col suo individuale arbitrio) nel seno delle formazioni sociali.

Ricreato così, ermeneuticamente, lo sfondo argomentativo, a partire dal quale si mosse Weber, si può porre la

¹ Solo nel caso patologico si ha un contrasto (WAW, 139 *Widerspruch*) tra le due forme di volontà, col che l'impulso alla conservazione diventa egoismo (WAW, 139: *Selbstsucht*.)

² (WAW, 139): *«beim normalen Menschen sind [...] jene beiden Kategorien von "Trieben" nur verschiedenen "Seiten" eines und desselben einseitlichen Vervollkommnungstrebens und liegen mit dem [dritten] "Haupttrieb" [dem] "Billigkeits- und Rechtsinn" ungeschieden in der Einheit der Persönlichkeit».*

³ (WAW, 142): *«der "Gesamtcharakter" [des Volkes] ist Realgrund der einzelnen Kulturescheinungen: er ist [...] das Einseitliche, welches sich in allem einzelnen auswirkt [...] der notwendig in sich einseitliche und widerspruchslöse "Volkscharakter" "strebt" [...] stete [...] dahin, [...] einen Zustand der Homogenität auf und zwischen allen Gebieten des Volkslebens herzustellen».*

domanda cruciale: una volta individuato come Weber reagisce a questo sfondo, cioè, in modo ragionevolmente preciso, cosa conservi e cosa rifiuti, si potrà meglio vedere come egli supplisca al rifiutato, come cioè ricostruisca le funzioni dell'unità (lo spirito del popolo, la volontà sostanziale) che per lui, s'è visto, non è che un'ipostasi metafisica, priva di valore oggettivo, mera proiezione sui fatti concreti di un atteggiamento di fondo del pensiero umano che proietta "cose" sulla fluidità dell'accadere¹.

4.2.0 Comunità e società in Weber

Se Weber rifiuta l'ipostasi metafisica di un "spirito del popolo" come attore della storia, egli mantiene però il concetto di un'unità sociale in quanto qualcosa di più della mera somma delle parti (WAW, 35 n 1), ma con un'importante qualificazione: il concetto ontologico di tale unità viene reinterpretato in senso etico: l'unità è un'idea, appunto, etica (WAW, 35 n 1: «*sittliche Idee*»), ovvero, un ideale.

La nostra analisi farà vedere che in tale idea etica, nei valori di cui essa è, di volta in volta, l'esponente, si concreta un momento socialmente integrativo, che opera "dal basso", cioè a partire dagli individui atomisticamente intesi e aggregati da essa appunto. L'approccio parsonsiano, che appunto così si può formulare, si interpreta così come una continuazione senza grandi suture di quello weberiano.

4.2.1 Il punto di vista "dal basso"

Concetto basilare weberiano è quello di comportamento (WAW, 427: *Verhalten*) umano (esterno e interno) e quindi in particolare quello di azione o agire (*Handeln*), il quale si con-

¹ (WAW, 439): «*Es liegt in der Eigenart nicht nur unserer Sprache, sondern auch unseres Denkens, daß die Begriffe, in denen Handeln erfaßt wird, dieses im Gewande eines beharrenden Seins, eines dinghaften oder ein Eigenleben führenden "personenehaften" Gebildes, erscheinen lassen.*»

nota in base alla sua intenzionalità soggettiva¹, atomistica², sicché il soggetto dell'azione non può essere che l'individuo (WAW, 552), secondo uno schema che non differenzia intenzionalmente l'agire comunitario da quello che diremo societario.

Nell'intenzionalità individuale si ha la chiave della "comprensibilità" dell'agire, del suo "senso".

Tale azione, riferita ad altri, diventa interazione o azione sociale³.

Il concetto di rapporto sociale è il minimo comune denominatore del fatto sociale, cioè la possibilità del rapporto comunque pensato di individui in un certo quadro, privato o collettivo⁴,

¹ Riporto qui le definizioni famose (WAW, 429): «Handeln [ist] ein verständliches [d. b.] durch irgendeinen [...] „gehabten“ oder „gemeinten“ (subjektiven) Sinn spezifiziertes Sichverhalten zu „Objekten“». Poi (WAW, 542): «„Handeln“ soll [...] ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinnverbinden».

² (WAW, 439): «die verstehende Soziologie [behandelt] das Einzelindividuum und sein Handeln als unterste Einheit, als ihr „Atom“ [...] der Einzelne ist [nach unten: die sinnfremde Natur] auch nach oben zu die Grenze und der einzige Träger sinnhaften Verhaltens».

³ (WAW, 542): «„Soziales Handeln“ [...] soll ein solches Handeln heißen, welches seinem [...] gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist». Poi (WAW, 562 ss). L'azione sociale ha i seguenti sottotipi: 1. *zweckrational* (WAW, 565): le attese in rapporto al mondo esteriore (cose o uomini) sono condizioni ovvero mezzi per fini che vengono intenzionati in modo razionale, quindi, come cause (in modo tecnico), il suo effetto, il successo, è il fine stesso; è l'agire tipicamente societario (WAW, 566); 2. *wertrational* (WAW, 565): «durch bewußten Glauben an den - ethischen, ästhetischen, religiösen [...] unbedingten Eigenwert eines bestimmten Sachverhaltens rein als solche und unabhängig vom Erfolg [bestimmtes Handeln]» è l'agire morale, "kantiano" (WAW, 566, 579) in base alla *Gesinnung* (quindi l'agire comunitario); 3. «affektuell, insbesondere emotional» (WAW, 565): «durch aktuelle Affekte und Gefühlslagen [bestimmtes Handeln]»; 4. *traditional* (WAW, 565): «durch eingelebte Gewohnheit [bestimmtes Handeln]». E' l'agire quotidiano e abitudinario (WAW, 565), presente sia nella comunità che nella società.

⁴ (WAW, 567 s) «Soziale „Beziehung“ soll ein [...] gegenseitig eingestelltes und dadurch orientiertes Sichverhalten mehrerer heißen [...] Der Inhalt kann [...] sein: Kampf, Feindschaft, Geschlechtsliebe, Freundschaft, Pietät, Marktaustausch [...] Tausch, [...] „Konkurrenz, ständische oder nationale Klassengemeinschaft [...] „Staat“, „Kirche“, „Genossenschaft“ [...] Dies ist immer festzubalten, um eine „substantielle“ Auffassung dieser Begriffe zu vermeiden».

rapporto né necessariamente (WAW, 567) solidaristico, né (necessariamente) reciprocamente omogeneo (WAW, 568)¹.

Nota che la formalità dei concetti è esplicitamente intesa a scavalcare la polarità tra comunità e società: qui (WAW, 569) per es. si ricorda che il rapporto sociale può trasformarsi da solidaristico in interessato.

Coerentemente con tali premesse, il concetto di “interazione sensata” (WAW, 454: *sinnhafte Bezogenheit des Handelns*) che costituisce il minimo comune multiplo dei fenomeni sociologici, diventa il luogo stesso dell'accadere sociologico, in cui ha luogo non più la comunità, ma l'agire comunitario (*Gemeinschaftshandeln*)².

Esso si orienta in base ad attese, proprie od altrui, che possono basarsi su “accordi” (WAW, 441: *Vereinbarungen*) che hanno la connotazione del raggio breve, cioè del “faccia a faccia”, senza escludere il momento emotivo anche in rapporto alla persona-oggetto (WAW, 441: il lattante).

¹ Rapporti basati sulla regolarità (WAW, 570: *Regelmäßigkeit*) dell'atteggiarsi (WAW, 570: *Einstellung*) sono quelli comunitari quali: 1. la costumanza (WAW, 570: *Brauch*): un uso invalso; un caso particolare ne è la moda (WAW, 571) di cui è caratteristico l'orientamento sulla novità; 2. il costume (WAW, 570: *Sitte*) che è una costumanza da lungo stabilita, caratterizzata da spontaneità irriflessa (WAW, 571 n 1: Jhering, Oertmann, Weigelin). Il concetto di *Gemeinschaft* che si vuota dunque per Weber di ogni significato patetico (in particolare di quello di organicità: WAW, 454) ammette poi varie specificazioni: 1. l'interazione imitativa (WAW, 455, 564: Tarde, *Nachahmung*) o di (WAW, 455) massa (WAW, 564: Le Bon) è un altro caso della specie. 2. Suo caso particolare imporante è l'accordo reciproco (WAW, 456: *Einverständnis*) basato sull'attesa della ricezione positiva della propria proposta comunicativa (WAW, 456: *Einverständnishandeln*), attesa che ha il carattere di una doverosità (WAW, 458), per quanto “debole”. E' questa una figura che già si avvicina di più al concetto tradizionale di *Gemeinschaft*, come si vede proprio dalla sua restrizione: essa non va confusa con il (WAW, 462) *Mit- und Füreinander* e non esclude la lotta (WAW, 463 s: *Kampf*), mentre la costruzione la condiziona essenzialmente (WAW, 464), per quanto in modo comunque sublimato.

² (WAW, 441): «Von “Gemeinschaftshandeln” wollen wir da sprechen, wo menschliches Handeln subjektiv sinnhaft auf das Verhalten anderer Menschen bezogen wird». A tale concetto mi pare sostanzialmente equivalente quello di *Vergemeinschaftung* e il suo gemello, *Vergesellschaftung* (WAW, 470), su cui rimando alle osservazioni di un conoscitore quale A. Scaglia, *Comunità e strategie di sviluppo. Roncogno Valsugana tra identità affettive e calcolo razionale*, Angeli, Milano 1988 (specialmente p. 71 ss).

4.2.2 La comunità

Il fatto che Weber porti la comunità a sfumare nella società e viceversa; non impedisce che sotto la ricostruzione weberiana di tali concetti riaffiorino i tratti che tradizionalmente li contraddistinguono e che vengono riassunti, weberianamente dal termine di *Verband* (WAW, 466).

Tale concetto comprende la famiglia (WAW, 467), ma anche lo stato patrimoniale feudale (WAW, 467) e la comunità religiosa profetica, cioè quella che in altro luogo Weber chiama la “setta”.

In tutti questi casi l'individuo è dotato di un suo carisma “naturale” (tale si può considerare anche il *pater familias*) che provvede a unificare il gruppo, il quale vive della spontaneità della propria intesa reciproca (WAW, 467: *Einverständnis*) e non deve ricorrere a regole di comportamento pattuite. L'individuo carismatico e l'apparato costrittivo che ne emana sono in certo modo la “costituzione vivente” del gruppo.

Al margine dell'orizzonte così tracciato, si presenta il caso-limite weberiano della comunità: è l'aggregato sociale primitivo (WAW, 555: *Naturmensch*), etichettato con l'interessante metafora del termitaio (WAW, 555), tanto difficile per noi da “comprendersi” quanto lo sono appunto le termiti.

L'uomo primitivo viene congiunto, attraverso una continuità diluita, all'uomo massa, preda della “infezione” sociale (WAW, 557) e dell'imitazione, restato (WAW, 557) più o meno a questo stadio di sviluppo, quindi sottratto in gran parte alla “comprensione” sociologica.

Un altro caso ricondotto alla categoria della “primitività” è quello dell'uomo tradizionale (WPE, 43: *Traditionsgebundenheit, Traditionalismus*) a base patriarcale (WPE, 235) o gentilizia (WPE, 235: *Sippe*).

¹ Tali considerazioni trovano luogo all'interno della critica weberiana alla visione “organica” che parte dall'unità-totalità (WAW, 554: Schäffle; Spann; WAW, 557).

4.2.3 La società

Il concetto di società (WAW, 442) si presenta in Weber dapprima come una variazione restrittiva dell'interazione sensata, cioè della comunità, col nome di agire societario, che costituisce il *pendant* alla ricostruzione weberiana della comunità come tipo di azione (e non di "cosa").

La società nasce nel seno dell'agire comunitario, sulla base di una (WAW, 466) libera pattuizione la quale conduce ad una "costituzione".

Il concetto di agire societario¹ si basa su una "espansione" o anche sotto specificazione, del concetto di agire sensato che caratterizza l'agire comunitario in primo luogo. E' in questo luogo, apparentemente così poco "esposto", che si coglie con mano la "rivoluzione" sociologica operata da Weber a partire dalle categorie tönnesiane: né il senso, né il comprendere, competono solo alla comunità, fondata sull'amore, ma si estendono ad abbracciare anche i fatti societari, fondati sulla strumentalità razionale.

Tipo ideale dell'agire societario è la società che a finalizzata ad un interesse (WAW, 447: *Zweckverein*), sulla base di attese legittimate da un ordinamento, rispettato secondo la legge del "per lo più" (WAW, 444). Qui si ha di fatto una molteplicità di ordinamenti, legali o regolati da convenzioni (WAW, 445; 576) e "interessati" (WAW, 452).

Come l'agire della comunità si condensa idealmente nel *Verband*, così l'agire societario nell'istituzione (WAW, 466: *Anstalt*).

Il concetto di "istituzione" è però ambiguo, e Weber stesso lo colloca a volte nella comunità (WAW, 466), a volte nella società. Esso infatti ha natura mista, essendo una specie di comunità (in cui l'ingresso non è libero, volontario, ma "destinato") caratterizzata

¹ (WAW, 442): «*Gesellschaftshandeln*» wollen wir ein *Gemeinschaftshandeln* dann und soweit nennen, als es 1. sinnhaft orientiert ist an Erwartungen, die gebeit werden auf Grund von Ordnungen, wenn 2. deren "Satzung" rein zweckrational erfolgte in Hinblick auf das [...] Handeln der Vergesellschafteten, und wenn 3. die sinnhafte Orientierung subjektiv zweckrational geschieht.»

però da un apparato di regole¹ che la fa assomigliare alla società liberamente pattuita. Si collocano qui in particolare lo stato e la chiesa (WAW, 466).

Il ruolo strategico che gioca la coppia di concetti *Verband/Anstalt* lo si misura dal fatto che in essi si colloca propriamente la ricezione e la ricostruzione del binomio antinomico tönnesiano, ricostruzione che si compie all'insegna della razionalizzazione (WAW, 471).

Tale razionalizzazione si presenta come progressiva istituzionalizzazione del *Verband*² ovvero come la razionalizzazione dell'ordine di una comunità³, e qui il concetto di *Gemeinschaft* riacquista il suo pretto sapore.

Ciò comporta infatti la trasformazione della spontaneità, si può dire, in diritto, e quindi appunto la sua razionalizzazione: ciò avviene anche nel caso della famiglia (WAW, 471), attraverso il diritto privato, ma a garanzia pubblica⁴.

L'esempio classico è dato dal comportamento economico⁵, dove il concetto di interesse comprende quello di conflitto (WAW, 573), almeno virtuale.

¹ Tali regole di solito vengono imposte dall'alto (WAW, 468), sicché si colloca qui il concetto di dominio (WAW, 470), colla caratteristica tripartizione weberiana: carismatico, tradizionale, legale (WAW, 471).

² (WAW, 471): «*im ganzen ist, im Verlauf der für uns übersehbaren Entwicklung, zwar nicht eindeutig ein "Ersatz" von Einverständnisbandeln durch Vergesellschaftung, wohl aber eine immer weitergreifende zweckrationale Ordnung des Einverständnishandelns durch Satzung und insbesondere eine immer weitere Umwandlung von Verbänden in zweckrational geordnete Anstalten zu konstatieren*».

³ (WAW, 471): «*die Rationalisierung der Ordnungen einer Gemeinschaft*».

⁴ (WAW, 467): «*In der modernen Zivilisation ist nun fast alles Verbandsbandeln mindestens partiell durch rationale Ordnungen - die "Hausgemeinschaft heteronom durch das von der Staatsanstalt gesetzte "Familienrecht" - irgendwie geordnet*». Non è poco importante notare come tale concetto venga poi ripreso da Habermas coi termini della *Verrechtlichung* e della *Kolonisierung* della quotidianità (*Alltag, Lebenselt*).

⁵ (WAW, 572): «*Eine wesentliche Komponente der "Rationalisierung" des Handelns ist der Ersatz der inneren Einfügung in eingelebte Sitte durch die planmäßige Anpassung in Interessenlagen*».

Altra caratteristica della razionalizzazione è la distanza (WAW, 473) che essa immette nel quotidiano tra la cosa (l'artefatto) e l'utente che ne ignora ogni aspetto tecnico che non sia il mero funzionare. La vita della massa (WAW, 473) riposa allora sulla (WAW, 473) tradizione e sulla (WAW, 473) fede, in definitiva, nella razionalità tecnologica, il che conduce d'altra parte a potenziare la perfezione della macchina (WAW, 474) come persuasione e legittimazione del dominio societario, cioè capitalista¹.

Non si dimentichi di fare la dovuta attenzione a quel concetto di fede, che contiene la ricostruzione del "cemento" (*Vertrauen*) che per Tönnies caratterizzava la comunità e che ora viene reinterpretato in chiave societaria.

4.3 La differenziazione

La categoria della differenziazione indicherà per noi il passaggio dalla comunità alla società come Weber lo studia in rapporto all'Occidente.

Individualismo e razionalizzazione, che sono i connotati di base di tale passaggio, hanno per Weber (come già per Hegel) la loro origine nell'etica ebraica e poi cristiana, sia del cristianesimo primitivo che medievale: tali etiche si rivolgono contro la comunità, agendo così come fermento dell'individualismo (WPE, 235). Il cristianesimo ha infatti, fin dai suoi inizi, carattere borghese e cittadino (WPE, 240).

Qui va fatta però un'importante precisazione: il cristianesimo cui pensa Weber come "causa" della differenziazione è meno quello medievale, cattolico, che la forma posteriore di esso, protestante e specialmente calvinista che conduce al disgregamento della tradizione (WPE, 43 *Zerbröckeln der Tradition*).

Il cristianesimo medievale, infatti, è in fondo una persistenza

¹ (WAW, 474): «*Hier liegt das spezifische Interesse des rationalen kapitalistischen "Betriebes" an "rationalen" Ordnungen, deren praktischen Funktionieren er in seinen Chacen ebenso berechnen kann wie das einer Maschine.*»

comunitaria, come mostra l'etica realista che lo contraddistingue, aristotelico-scolastica¹.

L'influsso "magico" della pratica religiosa cattolica e sacramentale, del resto, agisce da catartico e neutralizza la tensione (WPE, 114: *Entspannung*) della soggettività, che invece il calvinismo interiorizza, unificando metodicamente l'agire², sdivinizzando il mondo (WPE, 114: *Entzauberung der Welt*) e rivolgendo tutto al fine ultraterreno (WPE, 115).

La razionalizzazione calvinista, colla sua lucida (WPE, 117: «*ein waches bewusstes helles Leben*») asceti mondana (WPE, 118 *rein innerweltlich*) fa con ciò da risvolto teologico a quella cartesiana³.

L'asceta calvinista non è più il monaco (WPE, 119, 163) nella sua separatezza, ma la nuova aristocrazia dell'operare mondano che può anche per questo disprezzare e odiare, come nemico di Dio, chi non le appartiene (WPE, 120) colla conseguente fondazione della setta quale nuova comunità (WPE, 121).

Poiché si tratta di tesi ormai più che note, non pretendiamo insistere su di esse. Facciamo solo notare che il nostro interesse ad esse è strumentale e indiretto. Da un lato esso si rivolge all'opposizione, che Weber qui fa giocare, tra le due forme di etica e di pensiero, quello scolastico realista e quello di matrice cartesiana, osservazione il cui valore vedremo in sede di conclusione; poi, è in questo quadro che compare la figura che più ci riguarda, quella di capovolgimento dei fini e dei mezzi.

¹ (WPE, 113): «*Natürlich war die katholische Ethik "Gesinnungs"ethik. Aber die konkrete "intentio" der einzelnen Handlung entschied über deren Wert. Und die einzelne [...] Handlung wurde den Handelnden angerechnet, beeinflusste sein zeitliches und ewiges Schicksal. Ganz realistisch rechnete die Kirche damit, daß der Mensch keine absolut eindeutig determinierte und zu bewertende Einheit, sondern daß sein sittliches Leben [...] ein durch streitende Motive beeinflusste oft sehr widersprechende Verhalten sei.*

² Qui si ha una pratica etica metodica (WPE, 114): «*zum System gesteigerte Werkheiligkeit [...] Die ethische Praxis des Alltagsmenschen wurde so ihrer Plan- und Systemlosigkeit entkleidet.*

³ (WPE, 115): «*Nur ein durch konstante Reflexion geleitetes Leben aber konnte als Überwindung des status naturalis gelten: Descartes' "cogito ergo sum" wurde in dieser ethischen Umdeutung von den zeitgenössischen Puritanern übernommen*» Nella nota (WPE, 115 n. 4): «*Reflection and knowledge of self is a prerogative of a rational nature. Dazu die Fußnote: Cogito ergo sum.*

4.4 Il capovolgimento fine/mezzo

La forma d'economia tradizionalistica si può dire, con Sombart, economia del bisogno (WPE, 48: *Bedarfsdeckungswirtschaft*), secondo la formula marxiana, in cui il denaro funge solo da mezzo di scambio, mentre l'economia viene dominata dal valore d'uso.

Invece la società moderna ha una forma d'economia che cerca il guadagno come tale (WPE, 48: con Sombart *Erwerb-wirtschaft*), centrata sul valore di scambio, come protagonista, in cui la merce funge da tramite e il denaro da fine: ecco la forma prima e essenziale del capovolgimento di fine/mezzo. L'uomo puritano è l'amministratore, l'impiegato del suo patrimonio, una specie di macchina per guadagni (WPE, 189: *Erwerbsmaschine*). Il patrimonio funge da *corpus mysticum*, dove si sviluppano concezioni già medievali (WPE, 189 n 4) già presenti nella separazione della sfera privato dalla professionale, conducenti all'oggettivazione della ditta di cui proprio il suo proprietario è il primo schiavo¹.

A tale forma primaria di capovolgimento si affiancano le derivate: l'utilizzazione dell'altro, il lavoratore, come mero mezzo (WPE, 36: *«[weil] aus Menschen Geld gemacht werden soll»*), ha carattere provvidenziale (WPE, 198) che come tale va accettato dal lavoratore (WPE, 198 s). Questo va tenuto in povertà (WPE, 199) per favorirne l'obbedienza (WPE, 199).

La secolarizzazione (WPE, 199) di tale etica sociale dà l'utilitarismo (WPE, 199) capitalista: salari bassi accrescono la produttività: il concetto di lavoro come elezione religiosa "produce" la stessa classe operaia capitalista (WPE, 200), legalizzandone lo sfruttamento (WPE, 200) attraverso lo stesso concetto, ma applicato al capitalista (WPE, 200 s).

¹ L'accumulazione capitalista è fine in sé (WPE, 33: *Selbstzweck*): Qui la chiara formulazione del capovolgimento fine/mezzo (WPE, 36): *«Der Mensch ist auf das Erwerben als Zweck seines Lebens, nicht mehr das Erwerben auf den Menschen als Mittel zum Zweck der Befriedigung seiner materiellen Lebensbedürfnisse bezogen. Diese für das unbefangene Empfinden schlechthin sinnlose Umkehrung des [...] "natürlichen" Sachverhalts ist [...] ein Leitmotiv des Kapitalismus»*.

Altra forma di capovolgimento si ha nel concetto di professione (WPE, 71: *Beruf*) in cui l'esercizio della professione¹, qualsiasi essa sia, purché lecita, vale come obbedienza alla volontà di Dio (WPE, 71): «*Omnia enim per te operabitur (Deus)*».

La professione (WPE, 172), è mezzo dell'ascesi (WPE, 169), ma anche fine della vita, fine in sé (WPE, 171), quindi un dovere anche per il ricco (WPE, 172).

Qui, in genere, è il concetto dell'assolutezza del fine divino (WPE, 99 s: «*Die Welt ist dazu - und nur dazu - bestimmt: der Selbstverherrlichung Gottes zu dienen*») che giustifica il capovolgimento fine/mezzo, cioè il trattamento della creatura come mero mezzo², il che in particolare vale per la vita economica³, regolata dalla divisione del lavoro (WPE, 100): l'utilità (WPE, 101) viene giustificata attraverso la sua spersonalizzazione, una volta finalizzata al servizio divino.

Qui una riflessione finale: eravamo partiti col chiederci come Weber ricostruisca il concetto di unità sistemica, che le teorie sociologiche organicistiche prendevano per dato. Abbiamo

¹ (WPE, 71): «*die weltliche Berufsarbeit [erscheint] als äußerer Ausdruck der Nächstenliebe und dies wird in allerdings höchst weltfremder Art und in einem fast grotesken Gegensatz zu Adam Smith bekannten Sätzen insbesondere durch den Hinweis darauf begründet, daß die Arbeitsteilung jeden einzelnen zwingt für andere zu arbeiten*». Le parole di Smith qui alluse (WPE, 71; SWN, I, 2): «*Nicht vom Wohlwollen des Fleischers [...] erwarten wir unser Mittagessen, sondern von ihrer Rücksicht auf ihren eigenen Vorteil*».

² (WPE, 99 n 1): «*Der durch die Gnadenwahrnehmung entbundene Tatendrang der Heiligen strömt daher ganz in das Streben nach Rationalisierung der Welt ein. Namentlich auch der Gedanke, daß der "öffentliche" Nutzen, oder auch "the good of the many", wie Baxter [...] im Sinne des späteren liberalen Rationalismus formuliert, allem "persönlichen" oder "privaten" Wohl einzelner voranzustellen sei, folgte [...] aus der Ablehnung der Kreaturvergötterung*».

³ (WPE, 100 s): «*Gott aber will die soziale Leistung des Christen, denn er will, daß die soziale Gestaltung des Lebens seinen Geboten gemäß und so eingerichtet werde, daß sie jenem Zwecke entspreche [Alles] "in majorem gloriam Dei. Diesen Charakter trägt daher auch die Berufsarbeit, welche im Dienste des diesseitigen Lebens der Gesamtheit steht [...] Die "Nächstenliebe" äußert sich - da sie ja nur im Dienst am Ruhme Gottes, nicht: der Kreatur sein darf - in erster Linie in Erfüllung der durch die lex naturæ gegebenen Berufsaufgaben, und sie nimmt dabei einen eigentümlich sachlich-unpersönlichen Charakter an*».

visto che per lui, tale unità, che resta superiore alla somma delle parti, ha carattere di ideale etico, di valore.

Ma come perviene tale valore a mettere in atto l'integrazione? La risposta weberiana è: precariamente e attraverso l'azione umana. E' questa che creando il consenso, crea anche le differenze di carattere tra i popoli e quindi quello che a posteriori appare come il loro "spirito". Concretamente, ciò che ha formato il carattere nazionale dei popoli protestanti sono i libri di edificazione religiosa (WPE, 164), i quali addirittura hanno operato in Inghilterra in senso contraffattuale (WPE, 194 n 4).

5.0 Talcott Parsons

L'approccio di Parsons² consiste essenzialmente nella proposta di un linguaggio che, colla relativa grammatica, permette di decostruire i grandi blocchi concettuali che sono i "tipi ideali" comunità e società, riconducendoli da un lato al concetto di sistema, dall'altro a uno schema (*pattern*) di variabili destinate a rendere possibile la riformulazione e anzi la stessa definizione dei due "tipi ideali" suddetti.

Nella nostra ricostruzione del "linguaggio" e della "grammatica" parsonsiane lasceremo senza risposta se l'approccio sistematico parsoniano sia veramente una riuscita. Parlerebbe contro tale punto di vista l'argomento che Parsons fa uso del concetto di *Gestalt* a proposito di comunità e società, e una *Gestalt* è, come si sa, irriducibile. S'aggiunga a questo il fatto che la com-

¹ (WPE, 81): «*Erst die Macht religiöse Bewegungen [...] sie zuerst - hat [...] jene Unterschiede geschaffen, die wir heute empfinden*» tra i così detti caratteri nazionali inglese e tedesco.

² Prendo in considerazione qui: T. Parsons, *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with special Reference to a Group of recent European Writers*, The Free Press, New York-London 1968 (1937; = PSA); Parsons dedica tutto il secondo volume di quest'opera alla ricostruzione di Max Weber e, in essa, un apposito capitolo alla ricezione di Tönnies: per evitare un appesantimento delle note, eviterò di specificare i rimandi più ovvi, già trattati nel testo. Poi specialmente: *The Social System*, Free Press, New York 1966 (1951; = PSS).

preensione del testo parsoniano, che è sempre comprensione *nostra*, di “abitanti” della cultura dell’Occidente, non pare poter aver luogo a prescindere dalla rammemorazione della storia occidentale, presente in una fitta serie di rimandi nel testo, facenti capo essenzialmente al concetto di società quale si condensa nel concetto di soggettivismo (cartesiano), colla sua traduzione etico-sociologica, la teoria contrattualistica hobbesiana (PSA, 89).

In altre parole, è solo “pensando” la razionalità come razionalizzazione (implicante la figura del capovolgimento fine/mezzi), che si comprende il problema essenziale della sistematica parsoniana, quello dell’ordine e dell’integrazione sociale.

5.1 Integrazione e sistema

E’ il valore che (per Parons che recepisce qui Weber) procura l’integrazione sociale tra le “monadi” hobbesiane, chiuse nel loro slancio verso la conservazione della vita, il che implica l’aumento indefinito (se non altro cautelativo) della propria sfera soggettiva. Tale integrazione avviene e può avvenire perché il valore opera a due livelli, cioè perché il concetto di integrazione è duplice: è integrazione della società (PSS, 113: *the social system which is potentially or, “in principle” self-subsistent*): integrazione sociologica (PSS: *relational*); ma è anche integrazione della personalità: integrazione psicologica (PSS, 50 s: *ego-integrative, moral-integrative patterning*).

Una personalità ha la sua stabilità e sicurezza, questo è il teorema principale, solo in una società integrata, mentre una società è integrata solo se le personalità di cui è “fatta” sono integrate psicologicamente. Ne segue che bisogna “interessare” l’individuo alla integrazione stessa.

Lo svolgimento del teorema avviene:

1. attraverso la differenziazione del concetto di interesse: l’interesse non è solo materiale e strumentale; c’è anche un interesse alla gratificazione, cioè al piacere e, sopra tutto, un interesse “morale”; questo è l’interesse alla solidità interna, che si basa sull’affidabilità dell’ambiente, sulla sua “certezza”; posto così, l’interesse “morale” contiene già in nuce il concetto di auto-limite: senza specificare molto, l’equilibrio tra interno e esterno, che dà la pace dell’anima, si troverà in una giusta

porzione di persuasione interna, dalla “buona” coscienza, e esterna, dalla “coscienza” pubblica, se del caso, armata.

Qui va tenuto conto del complesso intergioco iscritto nel concetto di interesse, che cerca sempre la sua massimizzazione (PSS, 59). Poiché gli interessi sono differenziati, il concetto di massimizzazione diventa ambiguo: la massimizzazione dell’interesse strumentale può pervenire, all’interno del “sistema” psicologico, a condurre a squilibri “moralì”: l’insicurizzazione della persona. Ne segue che l’autolimitazione “morale” è più “conveniente” che la massimizzazione strumentale (o, altrimenti, il ritiro, la protesta, la rivolta etc.).

2. il radicamento dell’equilibrio sociale nell’equilibrio interno del soggetto avviene così nell’armonizzazione degli interessi, in particolare di quello pubblico col privato: è perché il soggetto è “interessato” al proprio equilibrio, che, previa internalizzazione di valori collettivi (che quindi sono supposti esistere, mentre è supposta un’istituzione “pedagogica” che li difenda e propaghi) si avrà un comportamento conforme ai paradigmi “moralì” invasi.

In tal modo, la personalità è “interessata” alla realizzazione e conservazione dell’integrazione sociale ed è quindi chiamata al rispetto e alla protezione dei “valori”, che sono quelli della comunità (da PSS, 48 ss).

Il problema che si pone qui è che nella realtà secolare il benessere ha una realtà quantitativa, che si misura in denaro. Il problema della morale mondana diventa allora quello di rendere accettabili le differenti quantità, realmente allocate, del benessere, quando non esistano altre gratificazioni, in definitiva, che quelle così misurabili.

E’ da ciò che viene la necessità di far entrare nel computo una realtà “altra”, che offra la visione prospettica extra-mondana, che reintroduce la dimensione qualitativa, da cui l’insistenza parsonsiana sui valori specificamente religiosi¹.

¹ Il teorema si ricava particolarmente dalla ricezione degli aspetti relativi in Pareto da cui si ricava che l’elemento integratore della società è la fede (PSA, 288: per definizione indimostrata e indimostrabile) e Durkheim (PSA, 332). Poi per es. (PSS, 163), *passim*.

5.2 La ricostruzione di comunità e società

Detto questo, appare subito che i modi dell'integrazione sono per Parsons essenzialmente due, configurabili in base ad una doppia **Gestalt** dietro a cui l'apporto weberiano è facilmente individuabile.

I parametri che descrivono l'integrazione si collocano su una serie binaria, a cinque dimensioni, che tematizzano i rapporti ego/alter (affettività vs neutralità; particolarismo vs universalismo; diffusività vs specificità) e quello del soggetto verso il gruppo (interesse collettivo vs interesse personale; asettività o *status* vs acquisizione o contratto).

Le definizioni della comunità e della società si ottengono associando alla comunità i primi termini delle serie (affettività, particolarismo, diffusività, interesse collettivo, *status*) e alla società i secondi (neutralità, universalismo, specificità, interesse personale, acquisività).

Concretamente ciò significa che nella comunità¹ il soggetto è un'unità indivisa², per cui i suoi aspetti in certo modo scavalcano i confini tra l'uno e l'altro, "invadendo" il campo degli altri, e "diffondendosi" in essi. Ciò significa anche che la persona è fine in sé³.

¹ (PSS, 91): «A community is [a] collectivity [whose] members share a common territorial area as their base of operations for daily activities». Nota qui il passo caratteristico, da cui appare evidente l'irrinunciabilità del termine comunità, anzi: *Gemeinschaft* (PSS, 100): «A collectivity in which expressive interests have a primacy in its orientation to continual action in concert may [...] be called a *Gemeinschaft*; one in which instrumental interests have a primacy is an "organisation"».

² La comunità è (PSS, 98) «an aggregate of persons as total individuals».

³ Materiale per dimostrarlo da (PSS, 82): «diffuseness refers to [...] a fusion of relational aspect or relevant need-dispositions into a single "bundle": i casi concreti essendo (PSS, 82): «responsibility for disposal or for the provision of facilities or regulation of cooperative relationships, or [for] the gratification of a need-disposition [with] reference to the context of occasions or its combination to others in an attachment». L'unità della persona si ricava più propriamente da qui (PSS, 82): «in a "diffuse" role the expectation is that no claim to obligation arising out of a contingency of the situation will be a priori irrelevant; its irrelevance must be justified in terms of conflict with a higher obligation in terms of a priority scale»: una persona è un "nodo" di diritti e reclami, l'uni involgente l'altro in una gerarchia di valori unificati dal valore ultimo.

A tale personalità tutta d'un pezzo spetta uno *status*¹ che in realtà² è un destino (tipicamente) immutabile, sicché le allocazioni di risorse sono predeterminate dalla nascita (PSS, 67: *ascription*). Ciò implica una divisione sociale “rigida”, basata sui ceti o classi impermeabili (che può essere totale: la casta). La comunità pone le regole della distribuzione, la giustizia è qui, appunto, giustizia distributiva.

Qui l'interesse (PSS, 67) nelle sue varie specificazioni (strumentale: ricchezza; espressivo: gratificazione; morale: equilibrio, stabilità) è quello della (propria) collettività³ il che dà luogo al particolarismo (PSS, 67: *particularism*).

Altra caratteristica della comunità è il comportamento “espressivo”, cioè orientato verso la scarica immediata dell'affetto (PSS, 67: *affectivity*) e della soddisfazione del bisogno.

Nella società (PSS, 98: organizzazione) l'unità personale si segmenta nei suoi vari aspetti (ruoli): la persona si impegna di volta in volta con uno di essi (PSS, 67: *specificity*), “vende” per esempio la forza lavoro, ma per gli altri aspetti resta libera di perseguire i propri interessi⁴, anche scapito di quegli altrui e della società come un tutto (PSS, 97).

¹ In generale, lo *status* (PSS, 88) può essere indipendente dall'agire della persona o no (PSS, 93); lo stato è “ecologico” (PSS, 93: di fatto atomistico, anche se in certo modo regolato) o istituzionalizzato (PSS, 93) e le istituzioni hanno carattere normativo (PSS, 94).

² I dettami di tale “destino” si articolano in base a criteri di organicità (PSS, 89: include il sesso e le variazioni metaboliche: età), spazialità (PSS, 90: territorialità, appartenenza alla comunità, disponibilità all'uso della forza), temporalità (PSS, 91) in particolare dell'azione: futurità (PSS, 92), teleologicità (PSS, 92), continuità (PSS, 92: *time-extended*); personalità (PSS, 92), distinguibile per gli aspetti dinamici, che comportano azione (PSS, 92: *performance capacities*); e aspetti statici, qualità del carattere o della persona (PSS, 92: es.: *attractiveness*).

³ (PSS, 97): *“It is only when as [an?] action system involves solidarity [...] that its members define certain actions as required in the interest of the integrity of the system itself, and others as incompatible with that integrity [...] Such a system [is] a collectivity.”*

⁴ (PSS, 82): *“a “specific” role is one in which obligations are expected to be confined to the specifically defined relational content”,* il concetto di attesa essendo comunque sempre giuridico (PSS, 82: *rights or obligations vis-à-vis others*).

La neutralità (PSS, 67: *affective neutrality*) comporta la tendenza al risparmio, cioè la disciplina, che è possibilità di dominio futuro e (PSS, 81); si ha qui la priorità data all'interesse strumentale o a quello morale.

Capitale per la società è il concetto di *performance* (PSS, 94: *the contingency for/what the actor does*), concetto congiunto ai valori di efficienza, effettività, economia, strumentalità (PSS, 95: *intrinsically limited to instrumental orientations*), contrattualità (PSS, 67). Questo comporta la relativa permeabilità delle classi, ciascuna definita non più in termini di "destino" (la nascita) ma di ricchezza, essenzialmente mobile (PSS, 67: *achievement*). Insomma: la qualità della persona dipende qui dal suo agire e da quanto con esso raggiunga (PSS, 87), in dipendenza dalla valutazione e dalla scelta degli obiettivi (PSS, 87); qui l'interesse (PSS, 67) nelle sue varie specificazioni (strumentale: ricchezza, espressivo, gratificazione, morale: equilibrio, stabilità) è privato (PSS, 67).

La preferenza per l'interesse privato porta con sé l'atomismo dell'eguaglianza, essenzialmente: eguaglianza davanti alla legge o universalismo (PSS, 67: *universalism*)¹.

Essenziale è che il contatto umano nella società avvenga in termini di libertà reciproca, tecnicamente detti di doppia contingenza (PSS, 93) della teleologia fine/mezzo (PSS, 95). Il concetto è in fondo quello della "casualità" (randomness) dei fini proprio della condizione hobbesiana, e verrà commentato nel modo più suggestivo da Luhmann, dove lo rincontreremo.

5.3 Grammatica del sistema

Importante è il tentativo, sulla base degli schemi della variabili, di costruire su tale base una "funzione", il che spiega meglio perché le "variabili" si chiamino proprio così: la combinazione tra esse è in realtà libera, nel senso che si possono

¹ (PSS, 83): *The standards governing instrumental orientations are, given the goal, [...] inherently universalistic. They have to do with the intrinsic, relationally indifferent criteria of effective goal-attainment.*

benissimo accoppiare variabili tipiche della comunità con variabili della società. La determinazione pluridimensionale che ne esce individua di volta in volta un tipo di sistema.

Di tali sistemi tipici Parsons ne propone quattro, di cui sono concretzioni la società nordamericana e sudamericana (in certo modo, i poli), la Germania e la Cina per i casi misti.

Gli Stati Uniti sono una società allo stato puro, in quanto struttura dinamica (PSS, 183) caratterizzata dai “valori” di universalismo e acquisività potenzialmente illimitata (PSS, 183). L’unità in tale tipo è però in certo modo assente, come si vede dal ruolo giocato dal concetto di fine: il fine ultimo=unità è carente¹, mentre la molteplicità trionfa (concretezza e variabilità dei fini privati). Ma in essa non si ha tanto l’anarchia hobbesiana dei fini, quanto la parallelità asintotica di essi: l’unità è all’infinito, non più immanente, in armonia prestabilita col concetto di progresso in generale e particolarmente del processo scientifico².

Le società di tipo “misto” sono universalistiche e ascrittive, come la Germania e la Russia (sovietica). La caratteristica è che qui l’acquisività non è un fine in sé, ma un mezzo (PSS, 191: «*Achievements [...] are valued instrumentally*») a fini “superiori”, cioè al fine e all’unità in sé³, sia questa data o no, nel qual caso essa va creata: al tipo in questione compete così un carattere “idealista” e “missionario”.

¹ (PSS, 183): «*achievement-orientation as itself a fundamental value pattern [cioè: come fine in sé e non come mezzo per altri valori, per esempio religiosi in senso weberiano] implies that the choice of goals should embody this value, that the choice of goals and not the attainment of goals derived from other value-considerations should be regarded as an expression of the actor's achievement values. This [...] eliminates traditionalism as a criterion of goal selection. But it also seems to exclude a universalistically defined absolute goal system, because this is intrinsically capable of attainment once and for all, and such attainment would from then on deprive the achievement component of the value-system of its meaning.*»

² (PSS, 183): «*a pluralism of goals with unity in the direction rather than the specific content of the goal-states. This is particularly congenial to integration with inherently dynamic cultural patterns, such as those of science which do not admit of a final state of perfection.*»

³ (PSS, 191): «*the ideal state of affairs to which action is oriented may not exist in the here and now, in which case there is an obligation to attempt to bring it about.*»

L'unità viene così assolutizzata e l'individuo viene visto in subordine ad essa (PSS, 192). La moralità collettiva non tanto entra in conflitto colla privata, quanto squalifica la ricerca dell'interesse personale come "basso" (PSS, 194).

Scende da ciò l'autoritarismo (PSS, 192), in particolare nella famiglia (PSS, 193) e nello stato (PSS, 194).

Tra reale e ideale si pone quindi una forte distinzione, col che al sistema compete un aspetto dualistico (PSS, 191) il che porta con sé tensioni (PSS, 194) e aggressività (PSS, 194).

La combinazione di particolarismo e acquisività sono invece caratteristiche della Cina, i cui aspetti essenziali (PSS, 195), sono: familismo solidaristico maschilista (PSS, 195 s) involvente ereditarietà dello status (PSS, 196), comunità locale (PSS, 195), gerarchizzazione della società (PSS, 195), tradizionalismo (PSS, 198), moralità collettiva (PSS, 195) che mira all'unità (PSS, 197), cui la molteplicità viene sacrificata, da cui anche la repressione nei confronti della strumentalità (PSS, 197).

Entra in conflitto con ciò l'orientazione acquisivistica (PSS, 197): sistema degli esami come base del reclutamento burocratico, per quanto a base "diffusa" (PSS, 197).

L'America latina è individuata da particolarismo e ascrizione.

I punti di riferimento sono anche qui la grande famiglia e la comunità locale (PSS, 198), cui l'individuo però si adatta "ascrittivamente" (PSS, 198), sicché manca ogni tensione acquisitiva. Da qui il tradizionalismo (PSS, 199).

L'unico sbocco è l'espressività (PSS, 199) specie nell'arte (PSS, 199: *expressive symbolism*) il che comporta e condiziona stabilità tradizionalistica.

Tutti questi sistemi hanno il problema dell'integrazione, più o meno spinto, cioè dell'assorbimento *ante rem* (coi meccanismi della socializzazione) o *post rem*, colla repressione e criminalizzazione della devianza¹ individuale o collettiva.

¹ Parsons sviluppa qui tutta un'interessante fenomenologia del rigetto, basato sulle variabili più semplici (un Sì o un No al sistema) e sui concetti di dominanza (del Sì rispetto al No, o viceversa) e di recessività. Un punto su cui non possiamo insistere.

5.4 La doppia volontà in Parsons

Un aspetto peculiare della teorizzazione di Parsons, che abbiamo lasciato fino ad ora nell'ombra, per poter meglio far risaltare la differenza da Luhmann, è la ripresa della teoria della “doppia volontà”, che in Parsons si presenta come “volontarietà” (PSA, 384: *voluntariness*), da un lato e arbitrio (PSA, 384: *arbitrariness*), dall'altro.

1. La “volontarietà” è la volontà morale (PSA, 384: *from moral obligation*), la cui proiettabilità sulla volontà sostanziale della tradizione Hegel-Tönnies viene suggerita dal fatto che Parsons, come abbiamo accennato, conosce e ammette delle finalità religiose dell'agire umano, anche interne al sistema, orientate verso il fine ultimo¹. La “volontarietà” agisce dall'interno, è obbedienza in senso kantiano, alla norma assunta, introiettata, diventata parte del sistema dei valori dell'Io. Tale volontà dà l'integrazione del gruppo come “comunità morale”².
2. L'arbitrio viene definito solo implicitamente, con un rimando alla (PSA, 384): *physical necessity* che porta alla scelta opportuna per evitare una “sanzione” in senso generale sia esterno che interno (=utilità). Si colloca qui il concetto di desiderio (PSA, 387 *desire [...] arbitrary wants*) inteso in senso utilitarista. L'arbitrio è quindi la radice dell'egoismo che porta al capo-

¹ Il concetto si trova trattato specialmente, come già detto, nella ricostruzione di Pareto e Durkheim. I fini ultimi sono i, rapporto coi valori sociali (PSA, 255: *value attitudes [...] freedom, justice*), espressioni dei “sentimenti” paretiani (PSA, 258): *Ultimate ends, both empirical and transcendental [= religiosi], as well as ritual may be regarded as “expression” [...] of these value attitudes*. Essi si autoleggittimano (PSA, 391): *These ultimate values are [...] their own justification and not a means to further ends [...] in a sens absolute (to the actor)*.

² (PSA, 389): *the system of norms of moral obligation becomes [scilicet per Durkheim] the social element as such [...] the social reality. The solidarity of individuals is the unity of allegiance to a common body of moral rules, of values. The state of order to be contrasted with [...] anomie is the moral order [...] The integration of a social group consists in the common recognition [...] of a single integrated body of norms as carrying moral authority. A society, as Durkheim expressed it, is a “moral community” and only in so far as it is such does it possess stability*.

volgimento del rapporto fine/mezzo, cioè a trattare gli altri «solo» come mezzo ai propri fini (PSA, 327 n 3: nota qui l'*only*, sottolineato da Parsons, probabile eco kantiana). Esso conduce all'anomia (PSA, 327 n 3) e individualismo sociale (PSA, 327 n 3).

La moralità si legge allora come altruismo (PSA, 327 n 3) e disinteresse (PSA, 327 n 3), una delle basi della società (PSA, 327 n 3: «*A society, [Durkheim] says implies the existence of altruism*»), in quanto interpretato come (PSA, 327 n 3 e 328) «*attachment to groups*».

6.0 Il concetto di doppia volontà in Luhmann

Luhmann colloca l'analisi della teoria della doppia volontà (LZS, 14) sullo sfondo, in filosofia, della spaccatura cartesiana tra soggetto e oggetto, e, in sociologia, dell'opposizione comunità/società LZS, 33 n 18: cfr. qui il rimando a Tönnies e alla sua ricezione da parte di Max Weber).

I termini che egli adotta sono:

1. la volontà come spontaneità¹.
2. la volontà come arbitrio (LZS, 107 s: *Willkürlichkeit, Willkür*) o libertà.

6.1 La volontà come spontaneità e la comunità

Il significato profondo della teoria della doppia volontà in Luhmann si comprende solo se si esplicitano i referenti filosofici cui i due concetti, rispettivamente, si coordinano: il primo è quello del realismo aristotelico e scolastico. In filigrana ad esso si individuano però chiaramente i tratti tradizionali del concetto di comunità, non da ultimo interpretato attraverso l'opposizione parsonisiana di diffusività/specificità.

¹ Cfr. comunque la definizione di spontaneità come (LSZ, 149 n 115) «*willensfreies Handeln also ursachelose Kausalität*».

La volontà come spontaneità è rivolta al *bonum*, che è un'entità (LSZ, 167: *Wesen*) esterna e oggettiva, buona in sé e in rapporto col fine ultimo (LZS, 19 n 1), Dio, che sostanzialmente di sé la prova fisico-teleologica.

Il fine ha quindi carattere ontologico, è un bene che l'uomo non può rifiutare¹ non contemplandosi qui la possibilità di una volontà malvagia².

Non solo: ma, poiché il bene era comune, lo stesso per tutti, il riferimento ad esso permetteva la calcolabilità del comportamento altrui.

Qui l'azione veniva concepita come uno-tutto, e un uno-tutto era l'uomo da cui emanava che era il (parsoniano) uomo diffuso, carattere che si rifletteva sull'azione³.

Un aspetto importante della diffusività dell'agire era che fine (oggettivo) e motivo (soggettivo) venivano a confondersi (LZS, 129): l'agire umano acquistava così una valenza ontologica, una sua oggettività che garantiva il suo inserimento affidabile e calcolabile nell'interazione sociale, questo tanto più che tale interazione si comprendeva essenzialmente come finalistica: ogni agire era orientato al fine (LZS, 129: «*daß der Mensch stets um seiner Zwecke willen handele*») e il fine dettava anche la scelta dei mezzi, sempre, come esso, "buoni".

Per questo, l'azione non poteva cioè venire "sezionata" in segmenti, non potevano quindi venire distinte in esse certe "conseguenze" poste come neutralizzabili (LZS, 108). Vedremo subito il significato di tale "neutralizzazione".

¹ L'azione (LZS, 108) «*wurde erlebt als durch wahre Gründe geprägtes oder sie verfehlendes typisch geformtes Verhalten*».

² (LZS, 129): «*im Zweck [ist] das Gute inhärent [...], so daß [der Mensch] allenfalls irrig sein Handeln an vermeintlich gute Zwecke ausrichten und das Böse præter intentionem herbeiführen könne*».

³ (LZS, 33) «*Das Handeln wird [...] als ein funktional diffuses, kompaktes Geschehen erlebt, das nicht geändert werden kann, weil es, mit Sinnbeziehungen überladen, viele Funktionen zugleich erfüllt*».

6.2 L'arbitrio e la società

Il passaggio dalla comunità alla società viene studiato da Luhmann, almeno nell'opera che consideriamo, essenzialmente nel quadro occidentale, come passaggio alla modernità. Tale passaggio si interpreta come uno smembramento dell'unità sociale, con conseguente venire alla superficie di una molteplicità potenzialmente caotica - ciò basta da solo a suggerire la necessità di una "tappa" ulteriore, integrativa della molteplicità, che Luhmann comprenderà come ulteriore passaggio, questa volta al "sistema" così come egli lo concepisce.

Tale figura della modernità come orientata sulla molteplicità e la scissione ritorna in Luhmann in una pluralità di contesti, fondamentalmente tutti riconducibili al concetto di differenziazione e di specificazione (LZS, 36) parsoniano, che si può prendere come filo conduttore della nostra ricostruzione e ermeneusi.

La specificazione, o differenziazione, avviene intanto nella sfera scientifica (LZS, 107): qui l'abbandono del postulato del pensiero ontologico, l'unità dell'ente come vero e buono¹, rende possibile l'anatomizzazione del concetto del fine secondo le varie scienze dell'azione, empiriche (psicologia, sociologia) e normative (diritto, ora staccato dall'etica, economia).

Non c'è quindi più, a ben guardare, un solo fine, cui tutto fa capo, ma una molteplicità di fini, secondo i vari aspetti della cosa. Ma ciò significa che il fine ormai, da "cosa" che

¹ (LZS, 107): «Diese Ausdifferenzierung verschiedener Wissenschaften [...] ist nur durch Sprengung des Postulats der Wahrhaftigkeit der Zwecke möglich gewesen, durch Zerstörung der alten Annahme, daß das Gute an den verschiedenen Zwecke die Wahrheit ihres Seins sei. Der einheitsstiftende Zusammenhang, den die Ethik der ontologischen Metaphysik in dieser These fand, wird nun gleichsam durch einen defizienten Modus ersetzt, durch eine Problemstellung, die in ihrer Negativität eine Differenzierung der Wissenschaften erlaubt. Die mangelnde Wahrheit der Zwecksetzung, ihre subjektive Willkürlichkeit [...], wird jetzt zum gemeinsamen [...] Grundproblem der verschiedenen Handlungswissenschaften».

era, è diventato una semplice rappresentazione¹, s'è, quindi, soggettivizzato².

E' questo il momento cartesiano della "modernità" (LZS, 19), che pone l'accento sulla finitezza dello spirito umano (LZS, 19), davanti alla «complessità del mondo» (concetto che peraltro Cartesio non adopera).

Ma la specificazione ha anche altri caratteri, che vengono in luce quando si passi al piano pratico³, dove al soggettivismo gnoseologico si accompagna il soggettivismo etico, culminante questo nella concezione del libero arbitrio.

Qui, che il fine non abbia più carattere oggettivo, significa che esso ha perduto il suo carattere di obbligatorietà. Con ciò entra in crisi il concetto di una "naturale" orientazione dell'agire dei soggetti in base a valori universalmente condivisi e quindi veri, perché il concetto di verità comporta universalità etica (LZS, 12: *Allgemeinverbindlichkeit*).

¹ (LZS, 18): *«In der Antike als Teil der einheitlichen Handlungsstruktur, als krönender Endpunkt des Handlungsverlaufs gesehen, in dem das Streben sich erfüllt und zur Ruhe kommt, gilt der Zweck nunmehr als Vorstellung einer wegen ihres Wertes geschätzten Wirkung des Handelns».*

² (LZS, 14): *«Subjektivierung der Zwecksetzung»*; LZS, 18: *«[das] führt zur Subjektivierung der Zwecke»*. Qua va tenuto conto che la definizione del concetto di fine, data da Luhmann, come fine sempre soggettivo, in quanto rappresentato, è valida solo per la modernità (cioè per l'arbitrio che ha solo fini pensati e quindi astratti: come avveniva nella *Gesellschaft* di Tönnies), non per la comunità. Ma vediamo le definizioni (LSZ, 155): *«Zwecke sind [...] vorgestellte wertvolle Wirkungen, deren Verwirklichung problematisch ist. Ihre Problematik bezieht sich also auf eine vorgestellte Wirkungseinheit [...] Die Zweckorientierung muß mithin stets voraussetzen, daß die durch sie nicht erfaßte Komplexität der Welt außerhalb der Reichweite des menschlichen Handelns - zum Beispiel in der Natur oder durch soziale Institutionen - schon geordnet ist»*. Oppure (LZS, 180): *«Der Zweck ist die vorgestellte Einbeit einer geschätzten Wirkung»*. Ancora (LZS, 188): *«Zwecke sind subjektive Vorstellungen künftiger Wirkungen, und zwar subjektiv nicht nur als Erwartung eines faktischen Verlaufs, sondern auch als Wertschätzung, die über den lobnenden Einsatz systemeigener Kräfte bestimmt»*. Oggi il fine viene spiegato causalmente (LSZ, 166), non è più un concetto primitivo, ma viene ricondotto ad altri concetti, che non lo presuppongono (LSZ, 166).

³ (LZS, 33) *«[das Handeln] tritt [...] in den Dienst einer spezifischen Funktion, um derentwillen andere Komponente des Geschehens vernachlässigt, modifiziert oder ausgewechselt werden können»*.

La “perdita della verità comune del fine” (LZS, 14: «*Verlust der gemeinsamer Zweckwahrheit*») porta con sé l’incalcolabilità e inaffidabilità dell’altro, già contenuta nel fatto che l’intersoggettività della rappresentazione di un contenuto psichico qualsiasi non è più garantita¹.

La perdita dell’evidenza (*Selbstverständlichkeit*) delle antiche massime esprimenti i valori sta così in rapporto di azione e reazione con lo sviluppo della critica (LZS, 18: «*Man sucht daher nach neuen, kritischen Mästben fr eine Feststellung des Seienden, die jeden Vernnftigen bindet*») e in genere dell’approccio scientifico (LZS, 18).

Siamo cos al momento hobbesiano della modernità, espresso dall’*homo homini lupus*, venuto alla luce nelle guerre di religione del secolo XVII (LZS, 14).

Esse si riconducono meno ad una crisi dei valori ultimi, che alla fattualità nuova della molteplicità di essi: davanti a visioni del mondo divergenti e nemiche all’interno della stessa base religiosa (le guerre erano guerre tra cristiani scatenate da diverse interpretazioni della religione dell’amore), acquista un particolare rilievo la teoria filosofica dell’arbitrio che pone una domanda affatto diversa alla teoria etica, e cio se l’uomo possa volere il male in quanto tale (LZS, 129: «*ob [der Mensch] bse Zwecke kraft eigenen Willens setzen knnen*»).

Tale teorica, che Luhmann pone in rapporto al concetto di scelta radicale dell’esistenzialismo² e vuole anzi far risalire a Kirkegaard (LZS, 14) spiega comunque bene la “doppia contingenza” della scelta, che non significa pi che al S di ego possa venire opposto un No di alter, e viceversa, ma che la motivazione dell’accettazione o del rifiuto della proposta altrui si rapporta, ora, all’intera struttura delle preferenze di ciascuno: non  pi una scelta contingente in questione, ma l’universo etico della persona.

¹ (LZS, 18) «*Die Grndung des Seins auf das Subjektum des Selbstbewutseins hat mit Beginn der Neuzeit die Intersubjektivitt des Vorstellens in radikaler Weise problematisch werden lassen*».

² Fino a Kirkegaard (LZS, 126 e n 76) la tradizione occidentale aveva pensato il concetto di scelta come relativo al mezzo, non al fine; ora  il fine stesso a diventare disponibile (LZS, 126).

Solo proiettato su questo sfondo la teoria contrattualistica del patto tra i soggetti¹ del nuovo diritto naturale acquista il suo pieno significato.

Tale concetto della doppia contingenza è particolarmente importante perché apre uno spiraglio sul concetto di complessità, che gioca un ruolo essenziale nella teoria luhmanniana: a prescindere da tutti gli altri valori che esso possa avere, una sua dimensione è certo questa dell'incalcolabilità del volere altrui, basata su quella del valore², divenuto instabile³.

Il concetto di una molteplicità dei valori comporta varie conseguenze.

Da un lato essa si riflette sulla struttura dell'azione: attraverso la nuova luce di incertezza e insicurezza che viene a cadere sui rapporti umani, il valore stesso è diventato infido. Non si può più, per così dire, "consumarlo" in loco come succedeva nella sfera dell'espressività⁴ comunitaria; ora è necessaria tutta una strategia indiretta, che si affida al nesso fine/mezzo strumentale

¹ (LZS, 19): «Die Zwecke werden dadurch zu willkürlichen, allenfalls sozial vereinbarten Durchgangsstationen eines unendlichen Kausalprozesses».

² (LZS, 36) «Werte [sind] Erwartungen, die aber in bestimmter Weise interpretiert, generalisiert und abstrahiert werden und dadurch in der Lage sind, den Handlungshorizont für rationale Problemlösungen zu strukturieren [Der Wertbegriff] bezieht sich auf Wirkungen des Handelns, indem er spezifische Gesichtspunkte der Schätzung (praktisch also der Bevorzugung) solcher Wirkungen bezeichnet [...] Werte sind [...] kontrafaktisch stabilisierte Erwartungen, zu denen man sich allgemein bekennen kann, selbst wenn entsprechende Wirkungen im Augenblick oder auch überhaupt nicht eintreten». L'analisi del concetto di valore ne rivela l'origine dalla scienza economica ottocentesca (LZS, 36), quindi dalla teoria dell'azione razionale, moderna (LZS, 36), dove pone il quadro per formulare il concetto di scelta e decisione.

³ La parafrasi luhmanniana del concetto di atomismo sociologico (LZS, 14): «Kann ich meine Zwecke wählen, können andere es auch. Es ist dann kein Verlaß darauf, daß andere in bekannten und vertrauten Bahnen handeln [...] der andere Mensch schlechthin wird zum Problem. Eine ganz andere Dimension der Komplexität tut sich auf».

⁴ (LZS, 33) «[das Handeln] tritt infolgedessen nicht als ein sinnvolles, notwendiges befriedigendes Ereignis ins Bewußtsein, sondern wird im Hinblick auf etwas anderes vollzogen [...] um den Preis eines Verzichts auf unmittelbare Sinnerfüllung».

e utilitaristico (nel senso della *Zweckrationalität*).

D'altra parte, la pluralità del valore porta con sé un problema di decidibilità, dato che la contraddittorietà interna alla sfera del valore richiede dei punti di vista supplementari che strutturino la scelta; questi vengono dati in base ad una costruenda gerarchia dei valori (LZS, 37) ricavata dal concetto di transitività (LZS, 38), precario surrogato dell'antica visione del mondo finalistica centrata sul sommo bene come fine ultimo (LZS, 38).

In ogni caso, per l'agire razionale e finalizzato al "valore", l'identità del fine venga sentita come non data, cioè da "costituirsi" (LZS, 34), in dipendenza da un interesse prevalente. Questa è la ricostruzione luhmanniana dell'unità "astratta" di Tönnies: il valore è dotato di una sua validità (LZS, 36 *Geltung*) grazie alla sua generalizzazione¹, implicante proprio l'astrazione (LZS, 36) tra l'altro in rapporto a (certe) conseguenze.

Ma così è il concetto stesso di razionalità che viene a mutare: il "vecchio" concetto era il semplice "prendere" del senso esistente "fuori" (LZS, 14 «*einsehende Entfaltung und Beachtung vorgegebenen Sinnes*»).

Il nuovo concetto di razionalità è innanzi tutto riduzione delle complessità (LZS, 14: «*zuallererst Reduktion der Komplexität*»). Dopo quanto detto, la formula ammette una interpretazione illuminante e perspicua: il valore, diventato infido come infido ormai è il prossimo in generale, richiede, a chi lo voglia raggiungere, un accordo reciproco, pattuito, del mio libero arbitrio coll'arbitrio altrui, in un contratto che deve avere validità universalmente condivisa.

6.3 Il sistema

Specificazione, soggettività, contrattualità, complessità, contingenza: sono termini che non solo condividono la stessa sfera semantica, ma esprimono ciascuno un aspetto della stessa cosa:

¹ (LZS, 36): «*Die Generalisierung des Gesichtpunktes der Schätzung bedeutet, daß [der Wert] eine vom faktischen Eintritt einzelner Wirkungen unabhängige "Geltung" erhält.*»

la necessità di un'integrazione della molteplicità generatrice di caos e rischiosamente anomica¹.

Si comprende solo sulla base di tale diagnosi il *desideratum* luhmanniano, che si presenta in un solo luogo nel testo, ma che non è meno significativo: quello di un certo recupero del pensiero scolastico, orientato teleologicamente al vero, cioè alla verità dei fini, ai fini come verità².

Il vero problema, in altre parole, è quello dell'esistenza del fine in sé (LZS, 16), cui corrisponde il rischio della mediatizzazione universale dell'azione, ovvero dell'uomo (LZS, 16).

Solo da qui, allora, si comprende il ricorso luhmanniano al concetto di sistema: è quindi la società complessa, cui mancano i valori condivisi (LZS, 263: *eine allgemein akzeptierte, konsistente Wertordnung*), che rimanda al sistema³.

Tale concetto per Luhmann è destinato ad arricchire la sfera semantica della razionalità: esso infatti è dotato di una propria razionalità, la razionalità del sistema, consistente nella istituzionalizzazione del comportamento del singolo ordinandolo al successo (LZS, 263 n 5: *zweckrationales Erfolgstreben*), ma in modo opportuno e cioè razionale.

¹ (LZS, 263 n 5): «*Solche Gesellschaften erzeugen [...] durch ihre Struktur Anomie, wenn es ihnen nicht gelingt, ein ausreichendes Regelsystem zu institutionalisieren, das das Handeln über Zulassungsbedingungen unter zusätzliche Gesichtspunkte bringt, die sozial als Begründung akzeptiert werden, oder legitimen und effektiven Zugang zu den notwendigen Mittel verschaffen*».

² (LZS, 13): «*des unmittelbar auf Wahrheit bezogenen teleologischen Denkens der Schulphilosophie*».

³ *Großsystem* (LZS, 263 n 5). Il sistema in generale è processo (nel tempo), implicante l'autoconservazione (e al limite la lotta), distintivo dall'intorno o ambiente (LZS, 7): «*unter System [soll] jedes Wirklich-Seiende, das sich, teilweise auf Grund von Umweltbedingungen, in einer äußerst komplex, veränderlichen, im ganzen nicht beherrschbaren Umwelt identisch hält*». Il concetto ristretto di sistema è quello del sistema d'azione (LZS, 8: *Handlungssystem*), abbracciante, al di sotto dell'unità-identità, la molteplicità dell'interagire umano (singolare o collettivo) sensato (LZS, 8): «*Handlungssystemen [...] die aus konkreten Handlungen eines oder mehrerer Menschen gebildet sind und sich durch Sinnbeziehungen zwischen diesen Handlungen von einer Umwelt abgrenzen*».

La razionalità con ciò si stacca dal suo stretto legame all'azione¹ soggettiva (LZS, 15).

Si può quindi parlare di una funzione del concetto di sistema in Luhmann: il sistema (LZS, 202 s) come unità deve contenere le tensioni della società e della sua propria razionalità strumentale (*Zweckrationalität*). In fondo, è l'antica soluzione hegeliana, rivissuta attraverso Durkheim (LZS, 203 n 50), interpretato attraverso Parsons (LZS, 203 n 50).

Nella società democratica in cui Luhmann energicamente si colloca (*Demokratie als Verfahren*), i sistemi personali hanno anche altri problemi, oltre a quelli risolvibili attraverso il rapporto fine/mezzo strumentalmente concepito, problemi che sono quelli della vita al di fuori della società concorrenziale. Ma a tale scopo essi hanno a disposizione il denaro, dono appunto della razionalità, sicché il lusso della vita extra-lavorativa e delle soddisfazioni "espressive" (= *Gemeinschaft*), resta legato all'assolvimento del compito nel sistema.

Quindi la razionalità del fine societario diventa la variabile indipendente che regge la vita dell'individuo: così il fine razionale diventa il mezzo della sopravvivenza.

6.4 Il capovolgimento fine/mezzo

Luhmann elabora la propria teoria del sistema su uno sfondo di critica della concezione tradizionale (LZS, 9: *Umorientierung*), che egli vede ancorato ad una patologica rigidità: quella data dallo sforzo, vano, di costruire una gerarchia fissa e obbligatoria dei valori, che in realtà sono in stato di libera variazione.

Alla fissità, inadeguata alla struttura profonda della "complessità", Luhmann vuole sostituire la flessibilità da lui ricondotta al caratteristico concetto di "opportunismo" (LZS, 40 n 33).

¹ La definizione di azione riprende il concetto di senso (LZS, 7): «*Unter Handlung soll jedes sinnhaft orientierte, außenwirksame menschliche Verhalten verstanden werden*». Per il rapporto dell'azione al fine (LZS, 7): «*der Zweckbegriff [wird] ursprünglich von der Einzelhandlung her konzipiert [er] steht zunächst für die Rationalität des Vorgangs, der den Zweck trägt und verwirklicht*».

Tale concetto ha diverse dimensioni principali.

Esso da un lato tiene conto appunto della coesistenza di fini plurali, collocati in una prospettiva temporale che viene enfatizzata (LZS, 42, 52): l'accento cade quindi più che sul contenuto ontologico del fine, di volta in volta considerato, sul momento "opportuno" della preferenza da dargli: la cronologia, cioè la logica temporalizzata (LZS, 51) assume quindi un rango principale, rispetto all'ontologia.

Un altro aspetto di tale questione è la frammentabilità dell'azione nell'azione vera e propria, da cui si possono segmentare le conseguenze. I valori vengono così "opportunamente" disgiunti, sicché i risultati (non immediatamente voluti come tali) della strumentalità escono dal campo dell'osservazione venendo "neutralizzati" (*Wertneutralisierung*: LZS, 43, 46 n 44: con Husserl).

In tal caso non si tratta di una negazione dei valori che vengono a soffrire, per caso, dall'istumentalizzazione, ma del "congelamento" delle conseguenze del fine principale che l'azione si propone (LZS, 262: *nicht Negation, sondern momentane Zurückstellung*).

L'opportunità si sostituisce così alla obbligatoria "transitività" dei valori (LZS, 263).

In definitiva si arriva alla comprensione del nesso fine/mezzo come di un prammatistico schema, euristicamente utile alla rivelazione di potenzialità ed alternative (LZS, 49), nel senso di una "nuova ragione del paragone" (*Vernunft des Vergleichens*, con rimando a Husserl e Schutz: LZS, 49 e n 50).

Tale paragone si stabilisce ora tra poli apparentemente quanto più eterogenei possibile, il punto di contatto non essendo più la somiglianza esterna, ma quella interna, cioè la relazione di analogia che si stabilisce tra le funzioni di ciascuno, sicché dal piano dell'oggetto "singolare", si "salta" al livello più alto e più generale¹.

Altra funzione principale del concetto di opportunismo è dato dalla giustificazione della mediatizzazione universale, cioè il capovolgimento del fine e del mezzo, come dato ineliminabile del sistema (LZS, 267).

¹ (LZS, 348 s): «*die funktionale Methode [verlegt] das Gleichnisurteil aus dem Objekt in die Relation, nämlich die Funktion*».

Ciò si attua intento all'interno del sistema stesso, con la creazione programmata¹ di organi, sotto-sistemi i quali stanno rispetto al sistema in ragione di mezzi del suo sostentamento. Questi sono dotati però di individualità propria (LZS, 272), sicché il sistema rispetto ad essi compare esso stesso come un mezzo (LZS, 273: *Zweck/Mittel-Verschiebung*).

Questo è una dei modi che ha il sistema di mantenere il proprio spazio di libertà (LZS, 270).

Ma il concetto di opportunismo designa poi anche il vero e proprio capovolgimento là dove il fine diventa mezzo (LZS, 274: *Zweck/Mittel-Umkehrung*), come nel caso del partito politico, che agisce dualmente: coll'aspetto esterno si procura i voti che "opportuna-mente" gli permettono di pervenire alle allocazioni per rispondere al suo fine interno: la conservazione come fine ultimo e "vero".

Appare in questo contesto un'apologia della figura del capovolgimento di fine/mezzo: esso è la realtà (LZS, 277), l'accettazione di esso significa ragione (LZS, 277: *Vernunft*) in quanto esprime il processo di razionalizzazione², a disposizione del programma (LZS, 284) cui compete appunto di fissare la regola di trasformazione dei fini in mezzi e viceversa (LZS, 284: *Zweck/Mittel-Vertauschung*).

Qua³ va tenuto conto per altro che la formula luhanniana del capovolgimento fine/mezzo ha una duplice funzione:

¹ (LZS, 269): «*das Programm stabilisiert [...] den Zweck und nicht der Zweck das Programm*»

² (LZS, 277) «*Die Verzweckung von Mitteln und die Instrumentalisierung von Zwecken sind nicht ein bedauerlicher, aber wohl unvermeidlicher Abfall vom rationalen Ideal umfassender Orientierung. Sie sind Prozesse der Rationalisierung*».

³ (LZS, 203): «*ihnen werden jetzt relativ generell einsetzbare Mittel der Problemlösung, zum Beispiel Geld, zugeführt, wenn und solange sie ihren Zweck erfüllen. Sie können es sich dabei leisten, ihren Zweck als Ersatzformel für ihr Bestandsproblem zu verwenden und ihn, in Vertauschung der gesellschaftlichen Bewertung, als Mittel der Selbsterhaltung zu behandeln. Die Institutionalisierung generalisierter Medien der Problemlösung ermöglicht demnach eine Umkehrung von Zweck-Mittel- Gesichtspunkten in den einzelnen Systemen. Nicht nur kann ein System als Mittel benutzen, was Zweck eines anderen ist; sondern dieses andere kann den eigenen Zweck als Mittel der Selbsterhaltung rationalisieren, also anderen Wertgesichtspunkten unterordnen als das System, dem die Zweckleistung zugeführt wird. Dieses Grundmuster der Zweck-Mittel-Vertauschung [...] ist nichts anderes als institutionell eingefrorener Opportunismus*».

1. essa implica “l’immorale” asservimento dell’altro che viene tranquillamente trattato come mezzo, dove sta anche la giustificazione, perché il fine cui il mezzo si sacrifica è quello razionale, il fine del sistema.
2. Ma il capovolgimento del fine/mezzo significa anche la libertà del singolo: egli può infatti e anzi deve, capovolgere il fine del sistema a proprio mezzo, come strumento del fine che egli ha/è per sé: la sopravvivenza tranquilla.

La formula del capovolgimento fine/mezzo, l’opportunismo (LZS, 203), contiene quindi sia schiavitù che la libertà del singolo nella società democratica: opportunismo=capovolgimento è quindi nient’altro che la parafrasi della libertà democratica in termini luhmanniani.

Il sistema e il suo “opportunismo”, opera in base a meccanismi¹ stabilizzatori (perché creano a priori dislivelli di potenziale e segmentano la comunicazione, in modo da evitare scontri pericolosi alla salvaguardia del sistema), il cui risultato generale è l’instaurazione di quel clima di fiducia «misurata» (LZS, 210: *Vertrauen*), cioè guardinga, calcolata (se non scettica), che per Tönnies si trovava solo nella *Gemeinschaft* e che per Luhmann invece è il frutto della *Gesellschaft*, arrivata alla sua più completa maturità sistemica.

¹ Non più che un cenno possiamo fare qui dei “meccanismi” che permettono una relativa messa tra parentesi della morale comune (LZS, 204: *gemeinsame Moral*) coi suoi valori gerarchizzati (LZS, 204: *konsistent-transitive Wertordnungen des Einzelnen*) e sono come i “muscoli” dell’opportunismo sistematico: denaro (LZS, 204 n 51), potere (LZS, 204 n 51, 205 s), sentimento (LZS, 204 n 51), piacere (LZS, 208), verità (LZS, 209), che comprende la comunicazione attraverso la lingua e in generale la (LZS, 208) cultura in quanto “luogo” della concretizzazione del senso (LZS, 209: *Sinnverdichtung*).

REGIONALISMO E FEDERALISMO

Andrea Zanotti

1. Le Regioni nell'impianto statale italiano e le debolezze genetiche della Costituzione

Chi possiede alcune cognizioni, anche minime, sulla storia del nostro Paese, sa bene che il processo unitario italiano è avvenuto secondo un indirizzo centralista, volto alla costruzione di uno Stato il cui modello ispiratore era quello prodotto dalla Francia post-rivoluzionaria.

E, d'altronde, poteva forse essere diversamente in una situazione storica nella quale il fulcro del movimento di indipendenza nazionale era una monarchia, e una monarchia, poi, come quella dei Savoia, così legata per tradizione, vicinanza e cultura ai cugini d'oltralpe?

Era dunque inevitabile che il pensiero federalista, che pure ha avuto a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento esponenti e sostenitori di primo piano, uscisse storicamente sconfitto.

Che nell'Italia giolittiana fossero voci autorevoli provenienti da indirizzi di pensiero assai diversi a perorare la causa federalista poco importa: Sturzo e Salvemini, per tutti, pur da posizioni ideologiche assai diverse, non riuscirono a dare alla forma-stato un volto diverso da quello napoleonico che l'Italia aveva ormai assunto.

Né le cose cambiarono dopo la parentesi del trentennio fascista e all'indomani della seconda guerra mondiale: la Costituzione del '48 riprese, nei fatti, i tratti fondamentali dell'Italia post-unitaria, e ben si può dire che fino all'istituzione delle Regioni la Repubblica ha mutuato i modelli di funzionamento dello Stato dalla propria tradizione ottocentesca.

Anche se il Titolo V della Costituzione dedica ben sedici articoli alle Regioni e solo due alle Province e ai Comuni, non c'è chi non veda come lo snodo fondamentale del suo impianto si arrocchi attorno alla dialettica - tutta centralistica - imperniata sui poli Stato-Comuni, con le Province intese semplicemente come mandamenti statuali.

In questa direzione, d'altronde, spingeva il codice genetico della storia: l'Italia si è sviluppata lungo il corso di molti secoli su di un particolarismo municipale forte, persistente, che si è cercato di coniugare, al momento della proclamata unità, con una visione di Stato moderno, fortemente accentrato.

Non è certo un caso, dunque, se nella morfologia degli articoli 114 e seguenti e, soprattutto nel 117, risulti tratteggiata l'immagine di una Regione non come ente politico, ma come ente amministrativo, come luogo non imprescindibile nella previsione, tutta politica, di un ordinato funzionamento dello Stato.

Alla ben delineata successione dei poteri istituzionali in linea verticale e gerarchica, non fa riscontro, nella Costituzione italiana, un'armonica concezione degli equilibri per così dire trasversali che legano autonomie e centro, facendo degli enti territoriali intermedi non già i punti di forza del sistema delle autonomie locali, ma centri di imputazione di attribuzioni così poco necessarie da poter differirne *sine die* addirittura la stessa istituzione.

2. La lenta e disattesa attuazione del Titolo V

Il filo del ragionamento fin qui seguito risulterà chiaro se solo si pensa al fatto che le Regioni, nell'ordinamento italiano, sono state costituite nel 1972, ventiquattro anni dopo, cioè, l'entrata in vigore del testo costituzionale.

Se vi fosse stata una volontà politica di rendere davvero operanti i precetti costituzionali, le cose sarebbero andate probabilmente in maniera diversa.

E' evidente che se il sistema delineato di decentramento locale si fonda - per la stessa, lapidaria dizione dell'articolo 114 - sul trinomio Regioni-Provincia-Comuni, la creazione degli enti regionali avrebbe dovuto precedere cronologicamente e logicamente qualsiasi altro passo mosso in direzione del decentramento locale.

Ciò avrebbe garantito la crescita di un sistema secondo una divisione di ruoli degli enti territoriali in grado davvero di coordinare e trasferire il più vicino possibile ai cittadini il soddisfacimento di bisogni che di giorno in giorno diveniva più difficile soddisfare dal centro del governo statale.

In questo senso, il ruolo della Regione era destinato ad essere, almeno sulla carta, un ruolo fondamentale; tanto è vero

che come già abbiamo osservato, ad essa il costituente riserva addirittura ben sedici articoli di testo.

Mancando l'ente-regione, ovviamente, è mancata anche la previsione di quelle norme che avrebbero dovuto regolare i confini e le interconnessioni tra Regioni, Province e Comuni, sortendo così il risultato di rafforzare la struttura centralistica dello Stato italiano.

E' di immediata appercezione, infatti, che mancando un centro di imputazione reale per lo sviluppo delle autonomie locali nel quadro di una crescita regionale, le questioni riguardanti le Province e i Comuni venivano per lo più risolte per via gerarchica diretta, investendo gli organi di governo centrale delle questioni concernenti, volta a volta, Province o Comuni.

E' chiaro che dietro a questi ritardi e a queste scelte, non certamente casuali, e spesso sostenute da improbabili ragioni - riguardanti i rischi della frammentazione localistica e la conseguente necessità di rafforzare le strutture centrali dello Stato, o ancora il bisogno di controllare l'espansione della spesa pubblica - si nascondevano, in realtà, motivazioni squisitamente politiche.

Esse erano legate essenzialmente alla pregiudiziale anti-Pci, partito considerato non affidabile nel gioco democratico e partito, però, che in caso di istituzione delle Regioni avrebbe certamente conseguito la *leadership* dei governi locali in alcune regioni del centro-nord.

Inoltre, il peso di gravità esercitato ormai dalla burocrazia di un sistema concepito e nato sotto il segno del centralismo non aiutava certo l'avanzata di un processo di decentramento serio.

Tanto è vero che una volta istituite, si è cercato di strangolare subito le Regioni non concedendo loro le risorse necessarie e dando origine invece, prima con la legge sulla finanziaria regionale n. 282 del 1970 e poi con la riforma del 1971-1973, ad un sistema fiscale fortemente accentrato e apertamente in contrasto con quanto stabilito nell'articolo 119 della Costituzione.

E ben sappiamo quanto spesso l'irresponsabilità finanziaria si sia tramutata in impotenza politica.

Il portato di tutto ciò non è meno grave se si pensa al peso esercitato da questa linea di tendenza sulla vita interinale degli enti regionali.

Essi hanno subito nel loro farsi l'impronta centralista dello Stato, tendendo inevitabilmente a divenire specchio di quella ge-

rarchia ministeriale su cui si fonda l'architettura dell'ordinamento politico-istituzionale italiano, non resistendo alla tentazione di riprodurre, in piccolo, ma spesso con risultati macroscopicamente negativi, tutte le lentezze e le disfunzioni palesate dalla burocrazia romana.

E, come era fatale, non di rado le autonomie locali capillari - e segnatamente i Comuni - hanno avvertito spesso la presenza delle Regioni come un ulteriore ostacolo burocratico che lo Stato frapponeva alla soddisfazione dei propri bisogni, più che come un'istanza autonomistica dotata di senso e in grado di armonizzare in un quadro convincente istanze locali ed esigenze di governo centrale del Paese.

La nascita di un ceto politico regionale senza una propria autonomia, ma germinato e vissuto come un soggetto subordinato alla dimensione politica nazionale, completa l'affresco di quello che si può definire come il fallimento di una politica regionale, con buona pace della Costituzione e delle buone intenzioni che l'hanno animata.

3. Le devoluzioni del '72 e del '77 e la persistente filosofia centralista del sistema italiano

L'avvento delle Regioni segna la consapevolezza, da parte del legislatore italiano, di vivere in una realtà cresciuta enormemente nel suo grado di complessità, fino al punto da rendere impossibile la gestione dello Stato facendo leva solo e soltanto sulle istanze centrali di governo.

L'istituzione delle Regioni e i primi decreti di trasferimento delle funzioni emanati nel 1972 furono solo il primo frutto di questa consapevolezza o, a seconda dei punti di vista, di questa necessità.

Questa timida apertura del sistema, pur passata come la conquistata applicazione della Carta Costituzionale, veniva avvertita come angusta e insufficiente per dar vita a quel regionalismo auspicato dal costituente: e ciò contribuì a preparare il secondo robusto trasferimento di competenze attuato con il D.P.R. n. 616 del 1977.

Questi due momenti del trasferimento di poteri e competenze alle Regioni, se pur diacronici nella loro emanazione, vanno ricompresi in un'unica logica e riguardati secondo una chiave di lettura unitaria.

Questi provvedimenti, infatti, si ponevano come obiettivo l'attuazione specifica della Costituzione, o meglio, di quella parte del Titolo V che concerne le Regioni.

Nelle intenzioni, questi due momenti della legislazione nazionale tendevano a colmare una lacuna: ad attribuire cioè alle Regioni ciò che la Costituzione aveva sancito dovesse loro spettare.

Dare applicazione all'articolo 177 § I e completare razionalmente il pacchetto delle competenze precedentemente trasferite, era l'intento evidente che stava alla base di quei provvedimenti, che ne costituiva la *ratio*.

Certamente, però, né il trasferimento del 1972, né quello del 1977 si ponevano il problema di riorganizzare lo Stato nell'insieme delle funzioni amministrative, di armonizzare, cioè, il quadro del decentramento territoriale e istituzionale.

Ciò ha reso ancor più evidente che il sistema regionale italiano era un sistema fragile, carente sin dal suo esordio di linee guida che gli consentissero di fare un salto di qualità.

Anche i trasferimenti successivi hanno finito col palesare come l'emancipazione delle Regioni e una loro crescita non sarebbero passate per ulteriori e sempre nuove attribuzioni: e come, invece, bisognasse cambiare un impianto statale che finiva per respingere le Regioni ai margini del sistema, schiacciate tra esigenze localistiche ed il glossario di un governo centrale che non annoverava ancora tra i suoi lemmi giuridici il termine "sussidiarietà".

Lo sviluppo di una legislazione statale sempre più invasiva e di dettaglio sino al punto da rendere oscuri i criteri di ripartizione delle competenze da un lato, e l'abuso dei meccanismi di controllo sulle leggi regionali previsto dall'articolo 127 della Costituzione, dall'altro, sono lì a dimostrarlo.

4. L'evoluzione legislativa più recente in tema di Regioni: le assegnazioni derivanti dalla legge 59 del '97 e dal D.L. 112 del 1998

E' risultato ben presto evidente che la pura e semplice attuazione della Costituzione, sia pure a più di vent'anni di distanza dalla sua entrata in vigore, non risolveva i problemi di identità dell'ente regionale, né - quel che è più grave - chiariva la *mission* che dalla stessa Carta Costituzionale alle Regioni era affidata.

Ciò che non si era assunto come compito il legislatore degli anni Settanta ha cercato invece di assumerlo quello degli anni Novanta, promuovendo una seconda ondata di trasferimenti di competenze alle Regioni assai corposo e denso di conseguenze.

La legge Bassanini n. 59 del 1987 e il decreto legislativo n. 112 del 1998 si pongono in qualche modo come un *corpus* che non tende ad attuare la Costituzione sul tema delle Regioni, ma che, viceversa, si pone l'obiettivo di riorganizzare globalmente lo Stato secondo una rilettura dell'articolo 5 della Costituzione, interpretato come una formulazione *ante litteram* del principio di sussidiarietà.

I conferimenti di competenze qui si pongono, dunque, non tanto e non solo nella logica di dare a Cesare quel che è di Cesare secondo l'esatto titolo giuridico previsto dalla Carta Costituzionale o da una legge applicativa dello Stato: ma, piuttosto, nella prospettiva di affidare funzioni pubbliche adeguate al giusto livello territoriale individuato.

Questo progetto di riordino complessivo del decentramento è dunque più ampio e ambizioso di quello lanciato in precedenza nel corso degli anni Settanta e risponde certamente alla rinnovata consapevolezza di una crescita ulteriore dei livelli di complessità entro i quali si trova a vivere la società italiana di fine millennio.

Tuttavia in esso rimane strutturalmente scolpita la distinzione tra le materie che rientrano strettamente nell'articolo 117 § I della Costituzione e quelle che rimangono "fuori" da quella previsione e, ciò che è più grave, rimane non definito il ruolo (e quindi il confine) che unisce e divide la triade di enti territoriali cui fa capo il decentramento: Regioni, Province, Comuni.

Certo i correttivi posti dal decreto legislativo n. 112 in alcuni punti (ad esempio, la competenza sull'industria affidata alla Regione) migliorano il panorama, ma certo non ne risolvono le molte ambiguità.

Ancora ci si è mossi sul solco di una tradizione costituzionalistica che affida alla quantità delle deleghe trasferite la dotazione di senso dell'ente regionale; ancora si risente della incubazione centralistica del sistema.

Si pensi, solo per stare ad un esempio, alla norma contenuta nella legge 59 che assegna un termine alle Regioni per ridistribuire e organizzare le funzioni nuove loro assegnate, tra-

scorso il quale opera *nullo medio* un potere sostitutivo attribuito al Governo per mezzo di un decreto legislativo.

Ciò detto, va del pari sottolineato come dall'attuazione di questo *corpus* normativo assai recente, scaturirà l'assetto più decentrato che mai la situazione italiana abbia conosciuto.

Non solo le Regioni si sono viste attribuire plessi notevoli di competenze che sino ad ora erano lontanissime dalla sfera della loro giurisdizione, ma, più in generale, le amministrazioni regionali e locali sono chiamate a rivestire un ruolo rilevante e di assoluto primo piano nell'assunzione di responsabilità rispetto alla funzione amministrativa.

La crescita di fiducia e l'atto di fede nelle possibilità di crescita di una classe dirigente e di una burocrazia locale in grado di affrontare le sfide del tempo presente sostanzia una delle novità rilevanti contenute nell'impianto della legge 59.

Lo sforzo complessivo di liberazione rispetto al centralismo amministrativo promosso da questa novazione legislativa va colto come importante e non reversibile, pur fondandosi su di una ambiguità di fondo che sta ancora una volta inscritta nella Carta Costituzionale non meno che nella tradizione del nostro Paese.

La verità è rappresentata dal fatto che la Regione è ancora pensata come il costituente l'ha voluta e cioè come un ente essenzialmente amministrativo sia pure con un'autonoma capacità di legiferare, più che come un'istituzione cui spetti un compito più generale di esercizio locale dei poteri pubblici.

5. La situazione anomala delle Regioni a Statuto speciale

Parzialmente diverso è il discorso per quanto concerne le Regioni a Statuto speciale e segnatamente per la Sicilia e per il Trentino Alto-Adige, che conosce lo sdoppiamento in due Province autonome ormai praticamente totipotenti.

Qui l'attribuzione di funzioni e competenze già prima della legge 59 e del D.L. 112 era tale da esaurire di fatto ogni possibile margine di intervento corposo per il futuro.

Nei fatti - e chiedendo venia per la forzatura del discorso - tolta la disponibilità di avere un esercito proprio e la conseguente possibilità di dichiarare guerra a chicchessia, il pacchetto delle competenze ha già raggiunto il massimo di espansione possibile.

In questo senso - e in senso ironico - si può affermare che la legge Bassanini e le collegate rappresentino una regressione rispetto a quanto già ottenuto dal Governo centrale.

Ma come si può ben vedere nei fatti, ciò non risolve il problema di fondo che investe direttamente la costruzione di un sistema armonico di decentramento amministrativo e, meno che mai, il complesso dei problemi che involve i rapporti tra Regione, Provincia e Comuni.

La situazione del Trentino, se osservata secondo quest'angolo prospettico, è, in generale, emblematica.

La drammatica crisi complessiva che sembra aver attanagliato il sistema in questi ultimi due anni lo sta a dimostrare. La totale disarmonicità con la quale si sono rapportati in questi ultimi tempi la Provincia e i Comuni non è solo un dato riconducibile all'acuirsi di uno scontro e di una frammentazione di segno politico: ma, viceversa, l'aumento vertiginoso della soglia di litigiosità tra le amministrazioni dei Comuni maggiori e l'ente provinciale è spia di un malessere più profondo che ha radici in un sistema di decentramento ove le ambiguità di fondo sono ben lungi dall'essere risolte.

In questo quadro, poi, la Regione Trentino Alto-Adige ha subito un'erosione di credibilità di tale portata da renderne dubbia la stessa sopravvivenza nel contesto dell'ordinamento costituzionale italiano. Proprio nel momento in cui il processo di riforma delle autonomie locali ha prodotto su scala nazionale l'esigenza di riscrivere per le Regioni lo Statuto di autonomia, il Trentino Alto-Adige rischia la propria stessa sopravvivenza quale ente regionale, affidando ad un quadro riottoso e indecifrabile il compito arduo di connotare di senso l'autonomia provinciale ponendola in un rapporto plausibile con le municipalità.

Se si vuole prendere atto di questa realtà accettando con coraggio di chiamare le cose con il loro nome e superando le acribie di un linguaggio tanto stentoreo quanto impotente, dovremo pur confessare che la vecchia ideologia autonomistica è del tutto antitetica alla logica di un regionalismo rettammente inteso e, più ancora, a quella del federalismo.

L'autonomismo ha mostrato, nel tempo, di essere niente altro che una forma o, se preferite, un'espressione del centralismo: giacché richiede misure via via più ampie di autonomia

chi riconosce nei fatti e nei presupposti che esiste un centro di gravità permanente da cui solo irradia legittimazione ad esistere.

Salvo poi a non sapere, alla riprova dei fatti, come gestire deleghe e competenze graziosamente elargite da quel tanto vituperato, ma a guardar bene indispensabile, potere centrale.

6. Attuazione o cambiamento della Costituzione?

A riguardare le cose con un minimo di rigore, era bene evidente che la legge Bassanini, con le consistenti devoluzioni operate a favore delle Regioni, doveva operare come una sorta di corposa avanguardia che precede il grosso dell'esercito marciante compatto.

Quel gioioso esercito altri non era che il Parlamento tutto, rappresentato in Commissione Bicamerale, il quale avrebbe dovuto partorire la riforma costituzionale dello Stato.

Il riordino di tutta la materia del decentramento amministrativo che la legge 59 del 1997 e il D.L. 112 del 1998 si proponevano, non era certo destinato a rimanere un movimento legislativo isolato, ma avrebbe dovuto preludere, viceversa, a una novazione costituzionale di tale portata da cambiare radicalmente la forma dello Stato.

Era, questo, ciò che tutti legittimamente si attendevano e che, del resto, era stato chiaramente annunciato sia dagli alleati di governo che dalle forze di opposizione.

Per motivi che appaiono non spiegabili, oltre che incomprensibili nella sciatta narrazione fattane dai protagonisti del teatro politico italiano, tale cambiamento della Costituzione non è avvenuto, l'esercito gioioso ha bloccato la propria marcia e la Bicamerale, come tutti sappiamo, è colata a picco miseramente senza la tragica dignità e il *pathos* trasmessoci dalla rivisitazione filmica della storia del Titanic.

Dall'esterno si può dire comunque, tanto per non alimentare rimpianti fuori luogo, che il dibattito di questi ultimi due anni non preludeva comunque a niente di buono.

Tutte le forze politiche avevano posto l'accento e calcato i toni sulla necessità di mutare la forma di governo e, con essa, il sistema elettorale, trattando per lo più la rivisitazione della forma-stato come qualcosa di secondario e forse non così importante.

Nessuno, o pochissimi, che mostrasse consapevolezza di una cosa di per sé intuitiva. La determinazione della forma-stato è un *prius* logico rispetto alla scelta della forma di governo e al disegno di una riforma elettorale, ed è talmente banale il dirlo che ci si sorprende quasi nel doverlo fare.

Sull'orizzonte rimasto per il momento immutato della Carta Costituzionale, dunque, si è inserita almeno la riforma Bassanini, che, con il senno di poi, rischia di qualificarsi, più che come un moto anticipatore di cambiamenti profondi della Costituzione, come uno sforzo attuativo di non secondaria portata.

In un impianto rimasto ben saldamente centralista, essa ha portato al punto di espansione massimo quel regionalismo contemplato dal costituente del '48 e rimasto per tanto tempo disatteso.

7. Regionalismo o federalismo?

Ciò che appare sicuro, tuttavia, è che un ripensamento della forma Stato appare, comunque, oggi, come un'esigenza non procrastinabile. I mugugni leghisti rappresentano solo la punta di un *iceberg* di insoddisfazione che affonda le proprie radici in antinomie ormai evidenti nel tessuto costituzionale e nel suo non essere adeguato a interpretare i cambiamenti e le accelerazioni indotte dalla civiltà contemporanea.

Tra un sistema federale e un regionalismo ben realizzato i confini possono essere assai labili, ma un dato è certo: né l'uno, né l'altro concepiscono o possono concepire le Regioni come semplici enti amministrativi, non dotati di elevate funzioni pubbliche.

Certo, dal punto di vista di una teoria dei modelli, si può osservare che il federalismo normalmente unisce enti territoriali che hanno prima avuto sovranità propria e che accettano successivamente di sottoscrivere un *foedus*, un patto con il quale accettano di rinunciare ad alcune prerogative forti e di affidarle a un governo centrale, mentre l'esperienza del regionalismo insegna che essa comunque nasce nel grembo di uno Stato unitario preesistente il quale organizza la propria compagine puntando sulla valorizzazione dei poteri periferici.

Ma tutto ciò può facilmente trasformarsi in un esercizio di scuola. Soprattutto nella realtà italiana, nella quale il rischio

di ricadere in un regionalismo povero di contenuti, di idee e di coerenza logica è tutt'altro che fugato.

Basti pensare, come notava qualcuno, alla vicenda degli Istituti per le case popolari (enti decentrati per eccellenza) per i quali ha provveduto la legislazione statale a stabilire la vendita e il prezzo del patrimonio immobiliare di pertinenza su tutto il territorio nazionale.

Anche la riforma Bassanini, da questo punto di vista, appare non bene delineata e, in fondo, indecisa a intraprendere la strada di un regionalismo forte se non proprio di un federalismo dichiarato. Perché non prevedere, solo per fermarsi ad un esempio, che le Regioni possano - se non legiferare in materia civile e penale come succede negli stati federali - almeno organizzarsi l'amministrazione della giustizia, o provvedere direttamente al mantenimento dell'ordine pubblico?

In verità non si può ancora concepire bene in Italia un ente regionale che possa vivere ed espandere, pur entro i limiti imposti dalla legge o da un patto federativo, la propria esperienza giuridica fino ai limiti dell'estensione propria della latitudine statale.

Vero è che demandare alle Regioni una larga serie di competenze e di attribuzioni, come hanno fatto la legge 59 del 1997 e il D.L. 112 del 1998, può rappresentare il presupposto necessario per un transito verso i lidi del federalismo o di un regionalismo coerente, ma vero è anche che la strada intrapresa si annuncia ancora lunga.

8. Verso la ricomposizione della carta geografica d'Europa

Eppure appare abbastanza chiaro, ormai, che la direzione da imboccare non può che essere quella.

Non si tratta di regredire verso la suggestione del "piccolo", di patrie dai confini angusti e facilmente dominabili nel loro basso livello di complessità; si tratta, viceversa, di rendersi conto che gli stati nazionali sono forme di aggregazione politico-istituzionali non più in grado di rispondere ai bisogni di un tempo che ha fatto della mobilità, della velocità degli scambi e delle informazioni punti di riferimento del proprio sviluppo.

Valorizzare le comunità locali significa renderle più libere e più competitive negli scambi con le comunità vicine, più

adeguate a costruire scenari adatti a interpretare il nuovo che una società post-capitalistica produce.

In questo stesso contesto, l'anno scorso forse qualcuno ricorderà come chi vi parla proponesse l'idea di contemplare l'ipotesi di riagggregazione dei popoli delle Alpi in un'unica macro-Regione che andasse dalla Savoia alla Slovenia.

Altro non era, questa suggestione, se non il frutto non consapevole e anticipato dell'intervento di oggi.

Un regionalismo rettamente inteso o un sistema di stati federali non può che portare alla ridefinizione della carta geografica d'Europa secondo schemi inediti, che solo in apparenza recuperano il disegno della frammentazione tipica del Vecchio Continente prima dell'avvento degli Stati nazionali.

D'altronde, bisogna anche evitare con cura il rischio di trasformare questi ultimi in tabù o demoni di una vecchia ideologia: essi svolgono e hanno svolto funzioni primarie e imprescindibili nel cammino della nostra civiltà. Si tratta di capire che nel loro grembo le Regioni oggi non possono più essere interpretate come una garanzia di quell'unità che nessuno vuole qui porre in discussione: ma che esse rappresentano uno strumento idoneo dato a ogni comunità territoriale per porla in grado di essere se stessa. Con la propria storia e, tanto per stare in tema e in compagnia vostra, con la propria architettura e il proprio profilo urbanistico-territoriale.

Spesso la retorica cavillosa dei giuristi non meno che la demagogia dei mestieranti della politica rischia di condurci fuori strada. Oggi il problema regionale e federale non è solo un complicato affare organizzativo: è, prima d'ogni altra cosa, una questione di libertà.

SIMBOLI E MITI DEL REGIONALISMO LA REGIONE DOLOMITICA IN UNA PROSPETTIVA STORICA

Vincenzo Cali

Quello del rapporto tra l'uomo e l'ambiente naturale è un dato che si ripropone storicamente con grande forza nella regione alpina, al punto da aver spinto gli studiosi nell'età del positivismo, penso ad un pioniere degli studi regionali come il friulano Giovanni Marinelli, a parlare dell'antropogeografia come di una nuova scienza. Nella ricerca contemporanea è la paletnologia che cerca di definire, aggiornandolo, questo quadro territoriale: il museo recentemente aperto a Bolzano su Ötzi, l'uomo di ghiaccio, ce ne dà un'idea abbastanza precisa per un arco temporale lungo cinquemila anni. Nasce immediata una riflessione sul primato della politica; oggi è Durnwalder che realizza con questa operazione culturale la sintesi perfetta fra mito e simbolo dando un'identità alla regione a cavallo dello spartiacque alpino e al suo abitatore, "l'homo tirolensis", abbastanza funzionale all'idea di uno stato regionale alpino, anche se la primogenitura per la dimensione paletnologica sarebbe spettata al Trentino, dove gli studi di Bernardino Bagolini sugli antichi abitanti della valle dell'Adige avevano offerto anticipazioni molto interessanti sulla possibilità di giungere ad una visione d'insieme dell'intero territorio solcato dal secondo fiume d'Italia. A conferma della potenza delle ideologie nazionali va detto che anche all'uomo del Similaun non è stata comunque risparmiata la *querelle* sull'origine prealpina (le sementi della saccoccia) o transalpina (la transumanza da nord a sud delle greggi); l'astuzia della storia ha provveduto a porre rimedio a questa visione dicotomizzata fra mondo di lingua tedesca e italiana battezzando, credo per sempre, con il nome del francese Dolomieu la regione centrale dell'arco alpino.

Se dalla preistoria ci portiamo un pò più avanti, ai Reti e ai Romani, le difficoltà a guardare unitariamente alle vicende regionali aumentano: uno sguardo alla storiografia degli ultimi

cento anni ci conferma come ai più strenui difensori di parte italiana della romanità e delle imprese di Druso, a partire da Paolo Orsi, Giovanni Oberziner ed Ettore Tolomei, si siano contrapposti per parte tedesca studi tesi ad evidenziare l'impronta retica delle valli alpine: la potenza imperiale di Roma da un lato e gli abitatori delle selve dall'altro, una prima marcata dicotomia fra l'ambiente urbano civilizzato del *municipium* e le valli circostanti che segnerà nei secoli anche il paesaggio architettonico della regione.

Proseguendo nella scala del tempo un mito unificante molto forte si può ritrovare nella cristianizzazione, data la presenza capillarmente diffusa sul territorio dei segni della devozione a San Vigilio e ai martiri anauniensi, devozione che, come ha sottolineato recentemente monsignor Iginio Rogger per il patrono di Trento si estende anche alle valli contermini lombarde e venete; è comunque il caso di interrogarsi sul non risolto rapporto fra le realtà urbane e di valle posto dalla vicenda stessa del martirio. Le storie parallele del Principato vescovile tridentino e della contea del Tirolo paiono incrociare i loro destini con la rivolta dei contadini del 1525 e con l'emergere della mitica figura del condottiero Michael Gaismayr, il cui utopico ordinamento provinciale tirolese improntato ad un comunismo integrale, incentrato sull'umanesimo contadino, unifica in un moto di popolo le popolazioni delle valli alpine, ai limiti estremi della riforma protestante che scuote il centro dell'Europa. Quella dell'umanesimo contadino come collante della dimensione regionale riemerge con forza sino ai giorni nostri: nella storiografia, con la fondamentale opera di Josef Macek sulla rivolta dei contadini tirolesi, nella memorialistica (si pensi al "Schöne Welt, böse Leute" di Claus Gatterer), nella letteratura, con il Franz Tumlner dei racconti giovanili (*Das Tal von Lausa und Duron*), nella pittura e nella scultura di Othmar Winkler. Questo recupero della memoria contadina è testimoniato dai circoli che a Bolzano, a Trento, a Innsbruck si richiamano a Gaismayr e che unitariamente hanno partecipato a Padova allo scoprimento di una lapide nel luogo in cui per mano dei sicari degli Absburgo fu assassinato il condottiero tirolese. Certo all'umanesimo contadino si contrappone Bernardo Clesio con il suo Principato: la Trento rinascimentale, la dura repressione del moto contadino dopo il fallito tentativo di as-

salto al Castello del Buonconsiglio, l'affermarsi prepotente della ragion di stato con la stagione della Controriforma sono tutti elementi destinati a rappresentare una seria ipoteca sul comune sentire delle genti alpine.

Giungendo al mito tirolese per eccellenza, è con Andreas Hofer che esplode la contrapposizione fra i nuovi diritti di cittadinanza portati dalla rivoluzione francese e la conservazione dei tradizionali valori, un mix di ortodossia religiosa, fedeltà alla piccola patria alpina e sacralità della famiglia, quel rapporto fra terra e potere così fortemente sentito nel mondo germanico, ma che si manifesta in molte delle aree rurali finite sotto l'influenza napoleonica. La forza del mito hoferiano è testimoniata dalla bibliografia apparsa nel centesimo anniversario della sollevazione tirolese; oltre settecento titoli, dalle opere teatrali alla letteratura popolare, alla storia, in un periodo in cui le popolazioni alpine vivevano ancora con relativa tranquillità all'interno dell'Impero austroungarico. Gli ultimi ottanta anni di questo secolo in cui il Südtirol è entrato a far parte dei confini dello Stato italiano hanno visto una ulteriore dirompente crescita del mito hoferiano, fino alla corona di spine portata in corteo per le vie di Innsbruck dalle compagnie degli Schützen.

Per quanto riguarda il rapporto con il mito della nazione e del risorgimento italiano, il fatto che quest'area alpina ne sia restata in qualche modo esclusa - di tale teorema il fenomeno dell'irredentismo è stato il corollario - dobbiamo portarci in pieno Novecento, alla frattura della prima guerra mondiale per veder riemergere, nella contrapposizione del mito battistiano a quello hoferiano una duratura divisione negli immaginari collettivi delle popolazioni di lingua italiana, tedesca e ladina della regione. All'irredentismo sudtirolese che fa di Andreas Hofer la sua bandiera non si contrappone più solamente una diversa sensibilità degli abitanti di lingua italiana delle città e dei borghi del Trentino, è un'intera nazione che nella figura di Battisti, immortalata nei versi di D'Annunzio, vede scolpita la purezza italiana.

Nell'area regionale in cui ci troviamo questi due miti contrapposti rendono oltremodo difficile nella contemporaneità il formarsi di una comunità, e ciò ci viene confermato dalla materializzazione dei miti nel paesaggio stesso: il Novecento ci presenta la nuova Bolzano come il modello della città fa-

scista che fa perno sul Monumento alla Vittoria piacentiniano, Trento marcata fortemente dal simbolo battistiano del Mausoleo del Doss Trento, Rovereto con i monumenti a Filzi e Chiesa, l'Ossario di Casteldante, il Museo della Guerra. Il contrasto non potrebbe essere più stridente con il paesaggio delle valli, con il mondo contadino trentino e tirolese. A ottant'anni dalla fine della Grande Guerra assistiamo alla contrapposizione tra le associazioni degli alpini e dei kaiserjeger che celebrano separatamente alle ricorrenze canoniche il ricordo dei caduti, segno questo di grave divisione per una comunità che nel ricordo dei caduti dovrebbe trovare uno dei suoi elementi unificanti.

Sorge quindi spontanea la seguente domanda: esiste una dimensione regionale alpina trentino-tirolese che trova oltre che nella sua storia millenaria anche nelle ragioni del presente forti motivi per proseguire un cammino comune? Si sarebbe tentati di dire, alla luce di questo sintetico excursus storico, che sarebbe una forzatura definire quella della nostra regione come un'identità forte: già trent'anni orsono Franco Demarchi nel suo fondamentale *Sociologia di una Regione alpina* considerava il comune sentire delle popolazioni alpine un fattore di unità piuttosto labile. Probabilmente solo in un ambito più ampio, recuperando altre tradizioni - penso in particolare alla religione della libertà che si radica nelle alpi svizzere nel mito di Guglielmo Tell - potremo dare nuovo impulso alla dimensione regionale alpina. L'ignoranza del passato porta inevitabilmente con sé il pericolo di ripetere, nel campo della convivenza, gli errori già compiuti: se guardiamo al dibattito contemporaneo sul futuro della Regione Trentino - Südtirol vediamo che, fuori da una dimensione alpina ampia, ogni soluzione apre possibili scenari conflittuali; la forzatura di voler mettere le valli lombarde, trentine e venete nel comune contenitore della Padania sollecita spinte disgregatrici anche nel microcosmo trentino. Giudicariesi, valsuganotti, ladini delle valli settentrionali finirebbero per tentare ancoraggi geopolitici i più diversi, gli stessi sudtirolesi, appiattiti in una dimensione tedesco-centrica, finirebbero per perdere la loro identità regionale. Il futuro ci chiama, all'interno della federazione europea, a ben altre sfide: salvare il patrimonio delle Alpi deve diventare la parola d'ordine di tutti i suoi abitanti a prescindere da lingua, nazionalità e religione.

PRODROMI INGLESI DI UN'ESTETICA REGIONALISTA

Yvonne Bezrucka

La bellezza non è un inizio di platonica purezza ma è divenuta bellezza rinunciando a ciò che una volta era temuto e che solo retrospettivamente, visto dal suo telos, con quella rinuncia diventa brutto, anzi per così dire nasce alla bruttezza. (T. Adorno, Teoria Estetica)

L'unitarietà e la funzionalità di un antico e autonomo sistema estetico - quello occidentale - vengono, a partire dal Seicento e nel corso dei secoli, ad essere progressivamente erose. L'attenzione sempre maggiore all'individualità, che nel Settecento tramite la rivoluzione scientifica empirista inglese mette in rilievo il piano sensoriale, sposta infatti il fulcro dell'interesse dalle verità ultime alla fattualità. E' il momento in cui si studia come l'io si appropria della natura, della cultura, e in generale del mondo esterno, e questo nuovo punto di vista, per così dire corporeo, evidenzia in modo preciso che le generalizzazioni universali, ritenute di validità incontrovertibile per ogni tempo ed in ogni dove, non riescono più ad inglobare e ad assoggettare la vastità dei fenomeni, messa in luce dalla pluralità dei responsi dei diversi e singoli fruitori. Se l'ideale classico, che poneva a sua meta la perfezione, marginalizzava la molteplicità dei fenomeni e principalmente quelli che si discostavano dalla centralità del tipo - l'archetipo che in realtà personificava soltanto l'idea platonica - la nuova bellezza si sostanzia con valori negoziabili e non più immutabili.

Vista sull'asse temporale, la storicità - seppur in modo repentino - fa cioè il suo ingresso nell'universalità. E qui inizia anche un processo di svalutazione della bellezza che diventa stile storico di bellezza, cioè storicamente e localmente definito e definibile. Vista sull'asse spaziale questa temperie culturale non poteva che far nascere il regionalismo e, nell'ambito di questa mia tesi, il regionalismo estetico, o se preferiamo il bello caratteristico, che si origina per opera della sua stessa tentata

rimozione. Il processo in realtà non si svolge tutto nell'ambito del Settecento; la trattazione teorica del regionalismo estetico, che il filosofo De Faveri fa coincidere con la teorizzazione del "caratteristico" herderiano¹, avviene infatti un secolo dopo, ma i prodromi di questa vera rivoluzione estetica vengono seminati nel corso del secolo XVIII.

Gli spostamenti di interesse estetico sono infatti ben riscontrabili in alcuni punti paradigmatici in cui si catalizzano le nuove esigenze emozionali del secolo: a livello teorico il fondamentale passaggio d'interesse dal bello al sublime, e gli slittamenti dal decoro al gusto, dal *design* al particolare, dal tipo universale ai tipi nazionali; e a livello pratico nei singoli artefatti. In pittura, ad esempio, il passaggio dal tipo ideale alla caricatura, in arte del paesaggio la deviazione dal giardino italiano e francese al giardino inglese, in letteratura lo smantellamento e la nascita dei nuovi generi; in generale tutti nuovi posizionamenti che evidenziano l'esigenza di una storicizzazione e di una localizzazione di norme che fino ad allora avevano sostenuto sistemi di riferimento fissi, una normativa ritenuta universale. Tali prese di posizione estetiche evidenziano quindi, da una parte la volontà, ma dall'altra anche l'inevitabilità del confronto con ciò che è altro e talvolta persino alieno, un timido inizio di dialogismo, talvolta ancora giocato sul piano della sopraffazione. Marcello Pagnini, in un pregnante saggio, scrive: "il Settecento augustano è, in certo senso un tentativo *in extremis* di riaffermazione degli ideali dell'umanesimo classicista" però con un portato nuovo, una "riaffermazione di ordine con la consapevolezza del disordine, o, in altre parole, di un ordine con una apertura sulla varietà"².

E' infatti, in un certo senso, un ritorno del rimosso il fatto che si possa individuare l'inizio di un lungo processo - forse non ancora del tutto concluso - che via via scardina l'unitarietà precedente, proprio e paradossalmente nel Settecento, l'età cioè del neoclassicismo inglese. Secondo il critico W.J. Bate, infatti:

¹ F. De Faveri, "Del regionalismo dinamico: pluridimensionalità e dialettica", *Luoghi*, 3, 1995, pp. 37-41.

² M. Pagnini, "Paesaggio inglese settecentesco", in V. Papetti, *Il Neoclassicismo*, Mulino, Bologna, 1989, p. 203.

“nel suo ossequio all'ideale razionalmente concepito, il classicismo si oppone non solo alla concezione naturalistica dell'arte, ma ad ogni altra concezione che possa dirsi personale o locale”¹, perchè “alla fluidità e relatività di una scelta personale ovvero anche locale e di moda, il classicismo contrappone la ‘natura’ universale come ‘modello giusto’ e centripeto”².

Che cosa sia il modello giusto è reso ben chiaro da John Dennis (1657-1734), uno dei più autorevoli critici dell'epoca augustana, che ricorre ai classici, precisamente ad Orazio. Orazio infatti, scrive Dennis:

rende chiaro come il sole cosa voglia dire attenersi alla natura nell'offerirci un quadro della vita umana e dei costumi degli uomini, e cioè non ispirarsi a uomini particolari, i quali non sono altro che copie e copie imperfette del grande modello universale, ma consultare quell'Originale innato e quell'idea universale, che il creatore ha inciso nella mente di ogni creatura ragionevole.³

L'unitarietà che inizia a cedere ed a crollare è quella che era stata sostenuta dalla teoria mimetica, teoria che prevedeva un cosmo ordinato, immanentemente significativo, specchio terreno dell'ordine divino⁴. Addison, ad esempio, nella sua rivista *Spectator*, riprendendo il critico francese Bouhours, scrive: “è impossibile essere bello ad ogni pensiero che non sia giusto e che non abbia il suo fondamento nella natura delle cose”⁵.

¹ W.J. Bate, “The Classic and Neo-classic Premises” in Viola Papetti, *op.cit.*, p. 57.

² *Ibidem*, p. 58.

³ J. Dennis, *Reflections upon a Late Rhapsody Called an Essay upon Criticism*, 1711, citato da W.J. Bate, in Viola Papetti, *Il Neoclassicismo*, Mulino, Bologna 1989, p. 57.

⁴ Per le metafore dell'ordine si veda E.M.W. Tillyard, *The Elizabethan World Picture*, Penguin, Harmondsworth 1981 (1943).

⁵ J. Addison, *Spectator*, 62, citato da A. Humphreys, “The Literary Scene” in Boris Ford (ed.), *The New Pelican Guide to English Literature*, vol. 4, Penguin, Harmondsworth 1984, pp. 53-98, mia traduzione.

Un esempio ben comprovato della teoria del rispecchiamento lo si può trovare nel discorso di Ulisse in *Troilus e Cressida* di Shakespeare (1602-3), da cui peraltro risulta evidente anche la metafora politica, circa cinquantanni più tardi perfettamente incarnata nel *Leviatano* di Thomas Hobbes (1651). Scrive Shakespeare:

The heavens themselves, the planets, and this centre
Observe degree priority and place
Insisture course proportion season form
Office and custom, in all line of order;
and therefore is the glorious planet Sol
In noble eminence enthron'd and spher'd
Amidst the other, whose med'cinable eye
Corrects the ill aspects of planets evil
And posts like the commandment of a king,
Sans check, to good and bad.¹

Il prezzo della distruzione dell'ordine e della gerarchia implicita nella catena dell'essere è per Ulisse la disarmonia e il caos. Spetterà però al Settecento sussumere, e quindi controllare, l'eversività contenuta nel concetto di sublimità che inizierà a contendere il primato al bello, istituendo con questo un'alternanza dialettica, ma non ancora dialogica, comunque tipica della modernità.

Vediamo adesso alcuni paradigmatici passaggi.

1. Dal bello al sublime

Data la vastità di studi al riguardo² il passaggio dal bello

¹ Nella traduzione di Mario Praz: "I cieli stessi, i pianeti, e questo centro dell'universo, osservan grado, priorità, e posto, perseveranza, corso, proposizione, stagione, forma, ufficio, e costume, seguendo un preciso ordine, e perciò il magnifico pianeta Sole è in nobile eminenza installato e posto nella sfera tra gli altri; il cui occhio salutare corregge i sinistri aspetti dei pianeti maligni, e come il bando di un re, ingiunge senza intoppo a buoni e a malvagi", in *Shakespeare. Tutte le opere*, a c. di M. Praz, Sansoni, Firenze 1982, p. 766.

² Segnalo alcune opere che ritengo fondamentali per la trattazione ed alle quali si ricorrerà per ulteriore bibliografia: S. Monk, *Il sublime*, Marietti, Genova 1991, con l'eccellente introduzione di Giovanni Sertoli di cui va vista anche la Presentazione a E. Burke, *Inchiesta sul Bello e il Sublime*, Aesthetica, Palermo 1985; Franco De Faveri, *Sublimità e bellezza. Alle basi dell'estetica architettonica moderna*, CittàStudi, Milano 1992.

al sublime si può qui riassumere in alcuni slittamenti e prese di posizione.

A livello estetico, tale processo di rottura viene, per così dire, istituzionalizzato con la pubblicazione nel 1757 dell'opera di Edmund Burke, *Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, opera che definisce, connotandolo, un nuovo parametro estetico: il Sublime. L'enfasi fino ad allora era stata incentrata, l'abbiamo appena visto, sul bello e sull'imitazione della Natura. E' però rilevante che tale imitazione dovesse essere parziale: degna di imitazione era infatti soltanto la *belle nature*. Il paradosso contenuto nel precetto - imitare sì la natura, ma ironicamente scegliere soltanto la *General Nature*¹ - verrà stigmatizzato da M.H. Abrams con l'ossimoro "ideale empirico"² ed esso non creerà problemi fintanto che la natura sarà considerata uno specchio dell'operatività del massimo artista, Dio³. E' però questo stesso interesse per la natura che farà nascere e permetterà un graduale rivolgimento d'intenti, perchè da essa partirà l'analisi delle sensazioni piacevoli provate in presenza di spettacoli che esulano dalla concettualizzazione della bellezza posta fino ad allora.

Un aiuto al concetto di sublimità era stato dato dalla traduzione (Hall 1652) e dalla riscoperta del trattato del *Perì hypsous* del Longino, che viene recepito in Inghilterra più tramite la traduzione de *l'Art Poétique* del Boileau (1674) che non attraverso la sua prima traduzione. Il trattato del Boileau connotava come sublime sia i sentimenti che le emozioni non controllate dalla ragione⁴, la passione e l'estasi, sia la forma del

¹ Sul concetto di natura si veda l'illuminante saggio di Arthur O. Lovejoy, "Natura come norma estetica", in *L'albero della conoscenza*, il Mulino, Bologna 1982 (1948), pp. 105-14.

² M.H. Abrams nel suo studio classico sull'estetica inglese, *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition*, Oxford U.P., Oxford 1971 (1953), definisce "trascendentale" tale teoria mimetica (p. 36).

³ L'apoteosi di questo rispecchiamento era stato ritrovato nella stessa scienza: per Newton la perfezione matematica del sistema celeste, rimandava al "Signore dell'universo", e il filosofo Malebranche concepiva Dio come orologio.

⁴ Pope nell'*Essay on Man* scriverà: "Diversamente navighiamo nel vasto oceano della vita, la ragione è la legge, ma la Passione è il vento; Né ritroviamo Dio solo nella calma quiete, Egli monta la tempesta e cammina nel vento." (II, 101-10).

contenuto, quindi sia lo stile che il contenuto sublime. In questo senso è interessante notare che Henry Fielding, uno dei grandi realisti settecenteschi, nel 1742 usa infatti “sublime” ancora in forma aggettivale, per indicare una caratteristica della forma del romanzo e non certo un contenuto, quando nell’affermare la novità stilistica del genere romanzesco, da lui definito “poema epico-comico in prosa”, dirà che esso dovrà mantenere lo stile comico (*ludicrous*) piuttosto che quello sublime¹.

Se il portato rivoluzionario del trattato burkiano ebbe un effetto immediato riscontrabile in esempi letterari e pittorici immediati, esso soprattutto servì da una parte ad istituzionalizzare e ad autorizzare sensazioni che, pur presenti², precedentemente non avevano trovato una collocazione filosofica e, allo stesso tempo, contribuì però anche alla colonizzazione di quella parte oscura del sentimento e delle passioni, che trovavano ora una legittimizzazione filosofico-estetica. *On the Origin of the Ideas of Beauty and the Sublime* esamina infatti ciò che la bellezza aveva precedentemente esautorato per criterio oppositivo³. E non è tanto l’adozione di questa nuova terminologia critica a dare avvio al più moderno sentimento estetico, quanto invece il conferire alla nuova sensibilità una dignità e una rappresentatività, che di fatto azzera la scala di valori gerarchicamente organizzata che definiva la presunta “appropriatezza” della bellezza.

2. Lo smantellamento dei generi

Anche la teoria dei generi, codificata prima da Platone e poi da Aristotele e ripresa nel Cinquecento come “regola” del fare poetico e quindi eletta a normativa, viene da una parte,

¹ H. Fielding, Prefazione a “La storia delle avventure di Joseph Andrews”, citato da Miriam Allot, *Novelists on the Novel*, Routledge & Paul, London 1959, p. 60, mia traduzione qui e dove non altrimenti specificato.

² Si pensi, ad esempio, alla “Graveyard School of Poetry”.

³ I termini brutto, sublime, terrifico non è che non appaiano nell’estetica precedente, ma vengono a porsi o oltre il limite demarcativo del decoro estetico o, è il caso ad esempio del sentimento tragico, vengono da esso sussunti e controllati.

ripresa dai critici neoclassici, ma dall'altra, viene riscritta in chiave sovversiva prima dagli autori, poi in maniera ancora più rivoluzionaria dai lettori. In ambito inglese l'elemento cardine della rivoluzione è la nascita, a fianco dei generi classici: epica, tragedia, lirica, commedia e satira, del nuovo genere, il romanzo. Ad opera dei grandi narratori del Settecento inglese: Daniel Defoe, Samuel Richardson e Henry Fielding, il romanzo entrerà, di forza, nei trattati di retorica e di stilistica. Virginia Woolf non a caso definirà nel 1927 il romanzo un genere "cannibale" che divora e presumibilmente continuerà a divorare, inglobandole in sé, molte forme d'arte.¹

In realtà ciò che il romanzo, anche quello settecentesco, erode è la normatività stessa dei generi e degli stili letterari². La questione inizialmente si pone in termini di realismo³, ma il fatto che è di questo che si parli significa indirettamente che è la normatività dell'assunto della *belle nature* a non tenere più. Richardson e Fielding sentono il portato rivoluzionario della loro narrativa e se ne fanno vanto. Richardson nel 1752 scrive a una certa Miss Mulso: "Che diamine, e lei pensa che io stia scrivendo un *romance*? Non vede che sto copiando la Natura?"⁴, e Fielding in Tom Jones avverte: "L'uomo, quindi, è il più alto Soggetto (...) che si presenta alla penna del nostro Storico o del nostro Poeta; e nel raccontarne le azioni, bisognerà aver cura di non eccedere

¹ L'ultimo romanzo di Virginia Woolf, *Between the Acts*, costituirà un esperimento esattamente in tal senso, conglobando nella sua prosa, poesia e drammaturgia.

² Cfr. V. Woolf, "The Narrow Bridge of Art", in *Collected Essays*, vol. 2, Hogarth, London 1966 (1925).

³ Dopo lo studio classico sul realismo occidentale di Erich Auerbach, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton U.P., Princeton 1971 (1946), innumerevoli studi hanno affrontato il problema della corrispondenza tra realtà fattuale e realtà narrata, tra questi si segnalano: Lilian R. Furst (ed.), *Realism*, Longman, London 1992; Ian Watt "Realism and the Novel", in S.P. Rosenberg (ed.), *English Literature and British Philosophy*, Chicago U.P., Chicago 1971; Alison Lee, *Realism and Power. Postmodern British Fiction*, Routledge, London 1990, e Christine Brooke-Rose, *A Rhetoric of the Unreal. Studies in Narrative*, Cambridge U.P., Cambridge 1988 (1981) per le tesi filosofiche recenti.

⁴ Citato in Miriam Allot, *op. cit.*, p. 41.

le capacità dell'Agente che descriviamo"¹. Una formulazione ancora più pregnante della caratteristica del nuovo genere è data da Clara Reeve:

Il *romance* è una storia eroica che tratta di persone e cose straordinarie. Il *novel* è una rappresentazione della vita, delle usanze reali ed anche dell'epoca in cui è stato scritto. Il *romance*, con un linguaggio nobile ed elevato, descrive ciò che non è mai accaduto né potrà mai accadere. Il *novel* fornisce un resoconto familiare delle cose che accadono ogni giorno davanti ai nostri occhi, cose che potrebbero accadere ad un nostro amico o a noi stessi; la sua eccellenza consiste nel descrivere ogni scena in modo tanto facile e naturale e nel farla sembrare così probabile da illuderci persuadendoci (almeno mentre stiamo leggendo) che tutto sia reale, al punto che siamo coinvolti nelle gioie e nei dolori dei personaggi della storia come se ci appartenessero.²

La *belle nature* ha perso quindi in rappresentatività e a suo fianco nasce la necessità di copiare anche la natura, per così dire, corrotta e corruttibile. In altri paesi europei tale esigenza era nata ben prima, con il romanzo picaresco in Spagna, o in Francia con il *Gargantua e Pantagruele* rablesiano (1530-50), o in Italia con le novelle, ma siamo qui ancora nell'operatività della norma, essendo il genere di tale narrativa ben collocabile all'interno di un'intenzionalità comico-satirica.

Sappiamo anche che la teorizzazione metanarrativa di tale pratica si avrà solamente verso il 1850 in Francia, ma alle affermazioni degli scrittori del Settecento inglese si può far risalire la coscienza della necessità di un contenuto dal portato non idealistico, e conseguentemente di un nuovo stile, il racconto in prosa e non in versi. Già in epoca elisabettiana si era assistito a dei tentativi in questa direzione, John Lily³, Thomas Deloney, Robert Greene, e Thomas Nashe avevano scritto infatti dei veri

¹ *Ibidem*, p. 43.

² *Ibidem*, p. 47.

³ John Lily, *Euphues*, in due parti: 1578 e 1580.

e propri romanzi¹, tutti però dall'intento didattico e, significativamente, non avevano sentito la necessità di giustificare le loro scelte stilistiche. Riscrivevano cioè la norma, per così dire, in negativo: il contenuto realistico era cioè usato per mere - atemporali - finalità morali. Così pure era successo nel Seicento con il *Pilgrim's Progress* di John Bunyan, un chiaro romanzo allegorico dalla finalità didascalica in cui il tempo appare un'entità astratta, immutabile ed universale. Si stacca forse da questi modelli il romanzo *Oroonoko, or the History of the Royal Slave* (1688) di Aphra Behn, un romanzo filosofico sul problema della schiavitù. La caratteristica principale del nuovo genere è quindi il nuovo trattamento del fattore tempo². Il tempo nel romanzo diventa il presente storico, *hic et nunc* autobiografico dei personaggi principali. Collegato ad una dimensione spaziale esso viene anche radicato in un preciso luogo. Ian Watt ascrive la differenziazione dell'individuo dalla categoria del tipo esattamente alla rappresentazione delle oggettive condizioni dell'esistenza.³ Tale differenziazione non appare infatti nel *romance* in cui, significativamente, i personaggi presentano nomi generici, assenza di cognomi, o personificazioni delle proprie qualità o virtù.

La prima definizione del genere romanzo la troviamo in *Incognita: or Love and Duty Reconciled* del 1691, che l'autore William Congreve definisce un romanzo per l'uso di argomenti reali e che mette in contrasto col *romance* che egli vede definito dal ricorso al meraviglioso.

Defoe, Richardson e Fielding ci presentano invece rispettivamente: "Moll Flanders (...) una ladra, Pamela un'ipocrita, e Tom Jones un fornicatore"⁴.

Come ben evidenziato da Ian Watt⁵, si assiste quindi nel Settecento al declino della preferenza classica per il generale e

¹ Cfr. T. Deloney, Robert Greene, Thomas Nashe, *Shorter Novels: Elizabethan*, Dent, London 1972 (1929).

² Ian Watt, *The Rise of the Novel. Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, Penguin, Harmondsworth 1979 (1957), pp. 23-28.

³ *Ibidem*, p. 79.

⁴ *Ibidem*, p. 11.

⁵ *Ibidem*, cap. 1.

l'universale che era caratteristico del *romance* e che secondo i critici neoplatonici andava sempre ricercato ed evidenziato. Possiamo quindi affermare che il Settecento apre all'esigenza di dar voce ad una zona, possiamo ben definirla una regione, che la norma aveva marginalizzato: l'individualità, il particolarismo, il dato reale. Shaftesbury, uno dei grandi teorici dell'estetica settecentesca, attesta bene lo stato del dilemma: l'inevitabilità della varietà e la pregiudiziale tattica che istituisce una regionalizzazione tramite l'uso di una presunta normativa estetica. Egli scrive:

La varietà della natura è tale da distinguere ogni cosa che essa crea per il suo carattere peculiarmente originale; il quale, se finemente osservato, farà apparire il soggetto dissimile da ogni cosa del restante mondo. Ma questo effetto viene industriosamente evitato dal buon poeta e dal pittore. Essi odiano la precisione (*minuteness*), e temono la singolarità. (...) Il mero pittore ritrattista ha infatti poco in comune con il poeta; ma, come il mero storico, copia ciò che vede, e minutamente traccia ogni caratteristica, ed ogni neo. (...) Non così fanno gli artisti dell'inventiva e del design.¹

Ecco quindi che possiamo qui rintracciare una gerarchizzazione arbitraria che tenta di far recepire - anche se ammantate di universalismo - precise categorizzazioni particolariste, come norme assolute. Si propone cioè al fruitore un responso che viene presentato come "corretto" e che, anzi, darebbe prova di un *taste* ineccepibile.

Fu però il pubblico, a scapito degli studiosi, a decretare il successo e la storia del nuovo genere. Se dal 1700 al 1740 si produssero 7 romanzi, e circa 20 nei trent'anni successivi, dal 1770 al 1800 tale cifra fu raddoppiata². E la crescita della produzione romanzesca è stata una costante, basti pensare all'oggi, divenendo il genere per eccellenza della modernità.

¹ Citato in *Ibidem*, p. 17.

² *Ibidem*, p. 330.

3. Dal decoro al gusto

Il decoro può essere definito come la conformità, o meglio l'appropriatezza, tra un soggetto e il suo trattamento. I francesi distinguono tra un decoro interno ed uno esterno; il primo prescrive l'adeguatezza del comportamento di un soggetto al suo rango, o meglio al canone che tale rango presuppone e in tal senso possiamo parlare di *bienséance*, il secondo richiede che la descrizione del soggetto sia adeguata al suo statuto sociale, quindi che la sua espressione sia verosimile. Tutti i grandi retori dell'antichità, Aristotele, Cicerone e Orazio, trattarono di questo argomento, che prevede per la sua attuabilità il riferimento ad un sistema di valori etico ed aprioristico che pertiene alle aspettative sociali. Il concetto fu ripreso in modo particolare alla fine del XVII e durante il XVIII secolo dalla retorica neoclassica, che richiama al rispetto del decoro e all'appropriatezza dello stile nei vari generi letterari. Si propugnava quindi uno stile nobile e degno per gli argomenti gravi e per i personaggi di alta estrazione sociale, uno medio, ed uno stile umile e triviale per gli argomenti comici o servili e per il volgo. Shakespeare, ad esempio si attiene, di solito, a questo tipo di corrispondenza interna, però risulta innovativo perchè combina nell'ambito di un solo genere stili diversi. E' contro questa rigida normativa, il cui esempio settecentesco è la *poetic diction*, che reagiranno, ad esempio, i romantici.

Il decoro quindi prescrive stili adeguati per i diversi argomenti e una retorica diversa a seconda dei personaggi, quindi un'operazione di selezione del capitale linguistico. Se la satira richiedeva uno stile colto e formale, l'ode pensieri nobili e maestosità di linguaggi, e il poema pastorale eleganza e virtuosità tecnica atta ed appropriata per la descrizione di un mondo e di un'età dell'oro antecedente alla caduta, il decoro definiva la separazione degli stili ed il loro uso. Se il critico francese Buffon, dirà "Le style, c'est l'homme meme", il Settecento leggerà lo stile più come necessità retorica che non come tratto della personalità. Infatti attraverso lo stile appropriato si nega quasi il soggetto, la sua originalità ed idiosincrasia, che passa in secondo piano. Sarà il romanticismo a rovesciare i piani della questione accettando le peculiarità come stile, questa volta persino geniale dei singoli autori, iniziando così alla pluralità e compresenza degli

stili. Vittorio Ugo nel libro *Stile*¹, distingue quindi tra “stile” e “stili”, l’uno come marca delle qualità formali interne, e gli altri come caratteri che rinviano alla storicità dell’opera.

Se a scardinare la funzionalità della categoria decoro si era già introdotto nel Seicento il *je ne sais quoi*, quel certo “non so che” che in realtà imprime una certa duttilità alla rigidità della categoria, nel Settecento appare il romanzo che introduce nell’arte il concreto, esautorando in tal modo l’ideale, e fa questo trattando soggetti umili con la serietà, problematicità o tragicità, in genere accordata ai contenuti nobili, in tal modo provocando quella commistione degli stili che scardinerà la *Stil-trennung* - la gerarchia stilistica - che Auerbach riconoscerà come la caratteristica principale del realismo in letteratura.² E il romanzo è in grado di fare questo perchè non ha una tradizione teorico-retorica, uno stile predefinito che lo ingabbia.

Forse il passaggio principale va però cercato nello slittamento che si produce tra decoro e gusto. Se infatti il decoro pertiene ad una rigida classificazione e al rispetto della classificazione, il gusto è nel Settecento associato a dei sentimenti personali, all’effetto prodotto dall’opera più che alle aspettative che essa crea. Se infatti lo *Spectator* addisoniano inizialmente associa *good taste* con la capacità di riconoscere le qualità generali stabilite dalla norma estetica, con il passare del tempo *taste* sempre più passerà da una capacità riconoscitiva di decodifica di una tradizione e diverrà una capacità visiva originale e peculiare, che viene messa in opera tramite l’immaginazione. Si assiste cioè al passaggio da una fruizione dell’opera d’arte secondo canoni ad una interpretazione dell’opera d’arte secondo parametri personali, autofondati e quindi relativi. In definitiva si assiste, in maniera seminale, all’anticipazione dell’eclettismo ricettivo. Valeriano Bozal della categoria gusto scrive: “nel XVIII secolo esso si precisa come argomento di riflessione con una forza e un’intensità che fino ad allora non aveva mai avuto. (...) Il gusto non si presenta più come qualcosa di dipendente e sussidiario di concezioni morali, politiche o ide-

¹ Cfr. V. Ugo, “Lo stile come *kriterion*”, in E. Franzini, V. Ugo (eds.), *Stile*, Guerini, Milano 1997, pp. 125-35.

² E. Auerbach, *op. cit.*, pp. 554-57.

ologiche, metafisiche o religiose (...) e diventa valore in sé.¹ Ed il valore in sé che esso ci comunica è, come dice ancora Bozal, “storico”, non si basa più su categorie universali.²

In Inghilterra, come già detto, è Joseph Addison il critico che polarizza l'attenzione sul carattere piacevole della fruizione dell'opera d'arte, nei saggi dello *Spectator* dedicati, come ben specifica il titolo stesso, ai “*Piaceri dell'Immaginazione*”. Secondo Bozal è tale mossa che “apr[e] tutto un territorio autonomo per l'estetica, quello del gusto (...) fondato sulla propria natura piacevole, di conseguenza, stabiliva dei criteri che potevano - e dovevano - basarsi su questo territorio autonomo, al di fuori di qualsiasi pregiudizio.”³

La categoria normativa del decoro trova quindi il suo rovesciamento antinomico nel gusto. Il gusto si caratterizza per l'inclusione nella fruizione estetica di sentimento ed intuizione e diventa quindi un'operazione relativa al singolo. Oltre a tale accezione relativista “gusto” connoterà anche fenomeni sociali esprimendo infatti le preferenze di certe classi sociali. *Taste* ingloberà allora il piacere estetico acquisito attraverso l'educazione e la conoscenza diretta delle opere e sarà sinonimo di capacità discernitoria. Nel Settecento la locuzione *man of taste* implica l'imparzialità, la *disinterestedness* su cui per esempio insiste Hume⁴, e si distingue dall'interesse tipico della figura del *connoisseur*, figura che presenta invece la passione per le opere d'arte, oltre al giudizio e alla competenza, e che di solito quindi colleziona gli oggetti della sua passione, mentre per il *man of taste* il possesso risulta del tutto irrilevante. Il gusto si trova quindi legato sia alle naturali idiosincrasie personali, sia a qualità generali, e se intuitivamente l'accezione chiama in causa proprio l'aspetto relativista, il neoclassicismo parlerà di “buon gusto” per esautorare proprio tale aspetto personalistico e la varietà dei gusti e quindi per riportare il concetto all'operatività delle norme e delle regole dei generi. E se tale è la lettura che ne darà Addison nel

¹ Valeriano Bozal, *Il gusto*, Mulino, Bologna 1996, p. 9.

² *Ibidem*, p. 12.

³ *Ibidem*, p. 18.

⁴ D. Hume, “Della regola del gusto”, in *Saggi e trattati morali letterari politici e economici*, a c. di M. Dal Pra, E. Ronchetti, UTET, Tarvisio 1974, pp. 418-40.

1712, Wordsworth ne riconoscerà il portato rivoluzionario e lo considererà una preferenza acritica, quale quella che possiamo provare per un bicchiere di buon Sherry¹, quindi riconoscendo ad esso originalità non dettata da regole e quindi ascrivibile alla stravaganza. Il nucleo attinente al gusto personale non andrà comunque perso, il concetto passerà nella categoria del genio. Il genio infatti userà l'originalità per creare la nuova regola all'interno di una ben precisa tradizione, ma questo è storia di fine Settecento, Kant parlerà di genio nella *Critica del Giudizio* del 1790, e l'Ottocento capitalizzerà sul suo concetto².

4. Dal tipo universale ai caratteri nazionali

Con l'attenzione vieppiù incentrata sull'originalità dei singoli soggetti, sia nella narrativa, nelle valutazioni estetiche e sulle peculiari capacità di tali soggetti, si assiste nel corso del Settecento alla nascita dell'individuo, inteso come soggetto del tutto particolare, ente a sé, non più sussumibile entro una tipologia universale, ma determinato da categorizzazioni spaziali e temporali. Dall'universalità del tipo greco si passa quindi alla specificazione dei caratteri nazionali. Franco De Faveri, a cui rimando, ha ben illustrato i passaggi filosofici per un tale rovesciamento di paradigmi, che troveranno puntuale teorizzazione filosofica nella categoria del caratteristico herderiano³. Il processo interpretativo herderiano avverrà alla fine di un lungo percorso fondato nella quotidianità e nella pratica. Ian Watt dà un esempio di tali passaggi analizzando i cambiamenti nella nominazione dei personaggi nel romanzo settecentesco, che passa dalla mera personificazioni di virtù, o qualità *tout court*, a nomi e cognomi, che rimandano soltanto a se stessi⁴, cioè allo specifico e unico individuo che

¹ Cfr. la voce "Taste" in R. Williams, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Fontana, London 1976, pp. 313-15.

² In Inghilterra di "genio" avevano parlato G. Allen (1750), E. Young (1759), W. Duff (1767) e A. Gerard (1774).

³ Cfr. F. De Faveri, "Superfluità e sovrabbondanza dello stile", in Elio Franzini, Vittorio Ugo (eds.), *op. cit.*, pp. 41-54.

⁴ Cfr. I. Watt, *op. cit.*, pp. 19-20.

essi connotano. Inoltre Watt sottolinea l'uso rivoluzionario delle categorie spaziali del romanzo, che da localizzazioni astratte passa a localizzazioni concrete, e così la categoria tempo da astratta e per così dire universale diventa concreta, sempre situata in un *bit et nunc*, in un preciso momento storico e in un preciso luogo. E' a questa temperie che possiamo ascrivere la nascita di un tentativo di nuove classificazioni tassonomiche per tipi nazionali, razze, a cui poi si sono sovrapposte generalizzazioni morali aprioristiche a cui anche menti eccelse, vedasi Hume¹, vedasi Kant², non hanno saputo resistere, giungendo a risultati a dir poco opinabili e poco conta in questo senso che l'apologia principale sia il riconoscere che, come afferma Kant: "La parte più raffinata di ogni popolo contiene caratteri lodevoli pertinenti a tutte le tipologie"³, perché questo riporterebbe direttamente alla presunta validità e superiorità del tipo universale.

5. Dal modello estetico del tipo ideale ai tipi nazionali

Se nella ripresa neoclassica dell'antichità l'ideale estetico definiva il modello ideale della bellezza fisica nel tipo greco, e il modello morale ideale nella bellezza platonica, nel Settecento assistiamo ad un interesse per i caratteri particolari e specifici che la norma estetica chiedeva venisse esclusa dalla rappresentazione artistica. Capita così che un'opera di estetica quale *L'analisi della Bellezza* di W. Hogarth del 1753 venga accoppiata in forma editoriale con *Le regole per dipingere caricature* di Francis Grose. Francis Grose (1731-1791) così definisce la regola della

¹ David Hume, "Dei caratteri nazionali", in *Saggi e trattati morali, letterari, politici e economici*, *op. cit.* pp. 388-407, apparso per la prima volta nella terza edizione degli *Essays Moral and Political* del 1748, testo che Kant ben conosceva.

² Cfr. E. Kant, "On National Characteristics, so far as They Depend upon the Distinct Feeling of the Beautiful and Sublime", in *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, Berkeley, California U.P., 1991 (1764), pp. 97-116.

³ E. Kant, *op. cit.*, p. 100.

pittura comica: “lasciate che gli usi e le proprietà e le qualità di tutti gli oggetti siano incompatibili; sta a dire, lasciate che ogni cosa o persona rappresentata sia occupata in quel compito o commercio per cui essa è completamente inadatta per via di età, misura, professione, costruzione o qualsivoglia altro accidente. E se la persona messa in ridicolo sarà anche colpevole di piccole violazioni della moralità o dell'appropriatezza, l'effetto sarà ancora più completo”¹. Anche qui quindi assistiamo all'infrangersi della regola del decoro e alla commistione degli stili, cioè alla rottura delle rigide gerarchie che ha il suo parallelo nell'arte letteraria con il romanzo.

La cosa che più riveste interesse sta nella definizione di Grose della caricatura. Grose dice: “Per ottenere quest'arte (la caricatura), lo studente dovrebbe iniziare a disegnare la testa umana, prendendola da uno dei libri di pittura in cui sono espressi le forme e le proporzioni che costituiscono la bellezza secondo l'idea europea.” In nota definisce che cosa egli intenda per “europea”:

Le caratteristiche (*features*) del volto umano, e la forma e le proporzioni del corpo e degli arti, sono nelle singole nazioni soggette a certe peculiarità; la cui concordanza o materiale deviazione, costituisce la locale idea di bellezza o deformità. Dico locale, perchè non appare che vi sia nessuna fissa o positiva idea di entrambe; se vi fossero, esse dovrebbero necessariamente essere le stesse ovunque, cosa che di fatto non avviene, poichè esse differiscono in modo così ampio nei diversi luoghi, che ciò che viene stimata perfezione in una nazione, diviene in un'altra una deformità.

In Cina e in Marocco, una corporatura eccessiva viene considerata bellezza; e tra le valli alpine, i nativi rendono grazia a Dio per la sua parzialità nei loro confronti nel decorare i loro colli con il grazioso gozzo (...), da queste parti ultimamente visto come un oggetto della più scioccante deformità.

¹ Francis Grose, “An Essay on Comic Painting”, in W. Hogarth, *The Analysis of Beauty*, London 1810 (1753), p. 14, mia traduzione. L'opera di Grose era però apparsa anonima già nel 1788 per gli editori H. Grant e S. Hooper.

Occhi grandi e occhi piccoli, denti bianchi e neri, ognuno di questi ha la sanzione dell'ammirazione nazionale. Nasi larghi e schiacciati sono ammirati in parti dell'Africa, e i Tartari sono così amanti di quelli piccoli che è documentata come circostanza di grande bellezza di una donna nel serraglio di Tamerlano, il fatto che essa non avesse naso affatto, tranne che per due piccole aperture da cui respirava.

Gli scultori dell'antica Grecia sembra abbiano diligentemente osservato le forme e le proporzioni che costituiscono l'*idea europea* di bellezza; e di aver formato le loro statue secondo queste. Questi canoni (*measures*) si possono trovare in molti libri di pittura; una leggera deviazione da questi, attraverso la predominanza di ogni caratteristica, costituisce ciò che viene definito *Carattere*, e serve a discriminare il suo possessore ed a fissare l'idea di identità. Questa deviazione o peculiarità, enfatizzata, creerà la *Caricatura*.¹

In Grose è tanta e tale la coscienza della relatività dei canoni della bellezza alle singole tipologie nazionali, da segnare il tramonto del neoclassicismo che chiedeva ai suoi adepti quella metafisica della bellezza, che così a lungo aveva retto le sorti dell'arte. Grose è cioè cosciente del carattere nazionale o sovranazionale, nella fattispecie europeo, di quei canoni ritenuti e recuperati dal neoclassicismo come universali, e da lui chiaramente ridefiniti idee di bellezza "locali".

6. Dal giardino italiano e francese al giardino inglese

L'enfasi posta sui caratteri nazionali passa anche per l'arte del giardino. Se il giardino italiano e quello francese avevano espresso l'idea di dominio dell'uomo nel campo della natura, il giardino inglese lascia ampio spazio alla natura stessa. Se il noto architetto di Luigi XIV, André Le Nôtre, basava le sue creazioni

¹ F. Grose, "Rules for Drawing Caricaturas", in W. Hogarth, *op. cit.*, pp. 4-6, mie sottolineature.

paesaggistiche su un'idea portante che definiva gerarchicamente il giardino, dall'edificio verso il giardino attraverso regolari trattazioni dello spazio e della natura in esso contenuta - mi basti citare i suoi giardini di Versailles - il giardino inglese si disfa di tanta formalità per inaugurare un *landscape garden* più naturale, o perlomeno che tale appaia. L'architetto a cui dobbiamo tale nuovo modello è William Kent, il modello è in seguito messo a buon frutto da Lancelot "Capability" Brown che concepisce il giardino come un evento in cui lo spettatore partecipa quasi come co-autore dello stesso, un passaggio cioè, citando Elio Mosele, "dal giardino di rappresentanza al giardino del sentimento."¹

Le due opere teoriche che però contestano il primato della categoria allo stile italiano e francese, sono la *Dissertation on Oriental Gardening* (1772) di Sir William Chambers, il disegnatore della pagoda di Kew e la *History of the Modern Taste in Gardening* di H. Walpole, a cui va aggiunta la messa in opera della categoria del sublime attraverso la legittimazione del pittoresco, ad opera del reverendo William Gilpin (1782).

Ciò che in realtà succede attraverso la poetica del giardino inglese è la messa in risalto dei suoi tratti pittoreschi: "Il pittoresco, definisce la nozione pittorica prevalente del valore estetico del paesaggio e, allo stesso tempo si conforma al concetto lockeano di immaginazione, una specie di percezione sensoriale. Il concetto del pittoresco descrive accuratamente il tipo di sensibilità che vede nel paesaggio sia un quadro che una visione - una 'scena visionaria'.² Oltre a ciò esso rende anche pienamente conto delle indicazioni per la bellezza date da Addison: *novelty, variety, mixture e concurrence*³, nozioni che scardinano il rigido geometrismo del giardino architettonico per aprire al godimento pienamento estetico, più di ciò che il fruitore riesce a cogliere dalla natura attraverso l'immaginazione e la sua capacità associativa, che non

¹ Cfr. Elio Mosele, in *La letteratura e i giardini*, Atti del convegno Internazionale di Studi di Verona - Garda, Olschki, Firenze 1987, p. 328.

² Morris R. Brownell, *Alexander Pope and the Arts of Georgian England*, Clarendon, Oxford 1978, p. 98.

³ Cfr. J. Addison, *The Spectator*, 412 (23 June 1712), ed. G. Gregory Smith, London 1951-54, pp. 279-81.

come riconferma o riconoscimento di forme canoniche; ecco un avvio di percorso che il romanticismo vieppiù farà proprio.

7. Dal design al particolare

La lotta contro il regionalismo estetico si gioca anche attraverso l'evasione dal particolare, che deve sempre essere sussunto al tutto, che è per la teoria classica sempre superiore alla mera somma delle parti, è cioè un tutto organico e non meccanico. Pope uno dei tre grandi del Settecento così afferma nel suo *Essay on Criticism*:

In Wit, as Nature, what affects our hearts
Is not th' Exactness of peculiar parts;
'Tis not the lip, or eye, we beauty call,
But the joint force and full result of all.¹

E' questa la regola generale che prevarrà fino alla fine del Settecento, suo portavoce principale sarà Sir Joshua Reynolds (1723-92).

Reynolds opera nella seconda parte del XVIII secolo, infatti regge le sorti della Royal Academy of Arts di Londra dalla sua apertura nel 1769 alla sua morte nel 1791. Il suo testamento estetico è raccolto nelle quindici *lectures on art* dirette agli allievi e al pubblico in occasione del conferimento del premio annuale elargito dall'accademia e raccolte nel libro *Discourses*, apparso postumo nel 1797. Reynolds, benché ben consapevole delle tendenze nuove, promuove una teoria estetica all'insegna della formulazione antica. Così, pur non restando sordo ai nuovi richiami, cerca di controllare termini quali immaginazione, istinto e sentimento immettendoli in una cornice, per così dire, classica.

¹ A. Pope, "An Essay on Criticism", in Herbert Davis, ed., *Pope. Complete Poetical Works*, vv. 243-46, p. 71: "Nell'arguzia come in natura ciò che tocca i nostri cuori non è l'esattezza delle singole parti, non sono le labbra o gli occhi che definiamo bellezza, ma la loro forza unita e il risultato pieno di questo tutto."

² Sir Joshua Reynolds, *Discourses*, Penguin, Harmondsworth 1992.

Una citazione dal nono discorso dimostrerà chiaramente che cosa Reynolds intendesse per unità:

The Art which we profess has beauty for its object; this it is our business to discover and to express; the beauty of which we are in quest is general and intellectual; it is an idea that subsists only in the mind; the sight never beheld it, nor has the hand expressed it: it is an idea residing in the breast of the artist (...) and which, by a succession of art, may be (...) among the means of bestowing on whole nations refinement of taste: which, if it does not lead directly to purity of manners, obviates at least their greatest depravation, by disentangling the mind from appetite, and conducting the thoughts through successive states of excellence, till that contemplation of universal rectitude and harmony which began by Taste, may, as it is exalted and refined, conclude in Virtue.”¹

E una tale formulazione non poteva che invitare ad una funzione “interessata”, seppur morale, a cui Reynolds, come poi farà Ruskin, lega il suo concetto di arte. In che cosa poi consista l’auspicato “gusto” è ben spiegato nel discorso III, letto all’Academy il 14 dicembre 1770. Reynolds parla qui di uno sguardo capace di percepire difetti, attraverso un’educazione acquisita tramite contemplazione e abitudine alla comparazione costante che rende l’occhio capace di distinguere “the accidental deficiencies, excrescences, and deformities of things, from their general figures”, base per la “Ideal Beauty” presente in tutte le

¹ *Ibidem*, pp. 230-31: “L’arte che noi auspichiamo ha per suo oggetto la bellezza; il nostro mestiere è proprio quello di scoprirla ed esprimerla; la bellezza che cerchiamo è generale ed intellettuale, è un’idea che esiste solo nella mente, gli occhi mai l’hanno vista, né la mano espressa: è un’idea che sta nel corpo dell’artista (...) e che con la progressione dell’arte, potrebbe essere tra i mezzi atti a conferire ad intere nazioni raffinatezza di gusto: il che, se non porta direttamente alla purezza delle maniere ovvia almeno alla loro grande depravazione, col separare la mente dall’istinto e conducendo i pensieri attraverso successive fasi di eccellenza, fino a quando quella contemplazione di universale rettitudine ed armonia iniziata dal gusto, possa, raffinata ed esaltata, concludersi nella Virtù.”

opere geniali¹. La distinzione tra l'accidentale e il generale ben riassume i poli oppositivi su cui Reynolds fa ruotare in maniera dicotomica e gerarchica la sua assiologia, un'assiologia riassumibile nella classica divisione tra *natura naturans* e *natura naturata*, in cui ciò che si distacca dall'ideale, quel *Grand Style* che Reynolds perseguirà e che diventerà sinonimo della Academy, viene relativizzato a *deformity*. Il concetto reynoldsiano quindi, succube nella sua formulazione ad una singola idea di perfezione, rivela tutta la sua dipendenza dall'estetica pre-moderna, ma sarà tutt'altro alla fine a prevalere.

Possiamo quindi definire il Settecento un secolo ambiguo proprio per la presenza di concettualizzazioni anche dicotomiche che però giocano la loro identità nell'ambito della compresenza. Tale simultaneità costituirà infatti la precipua ricchezza di tale periodo e favorirà la nascita del regionalismo estetico, ascrivibile in Inghilterra, come visto, alla figura di Francis Grose.

¹ *Ibidem*, p. 106.

REGIONE E MARGINALITÀ

Vittorio Ugo

Come esergo, e al fine di elaborare l'argomento con continuità di discorso, vorrei che mi sia consentito di riallacciarmi molto brevemente al mio contributo dello scorso anno, che verteva sul concetto teorico di "morfologia regionale". In quel contributo provavo a definire questo concetto come potenziale operatore critico rispetto al tema del regionalismo e analizzavo appunto le nozioni di forma e di carattere cercando di dimostrare come queste convergano precisamente nel concetto di "morfologia", che le riassume o piuttosto le sintetizza entrambe. Per averne una conferma, pur con le ovvie diversità di sfumature, è possibile riferirsi praticamente all'intera storia recente delle teorie architettoniche che si sono occupate dell'argomento, o almeno di quelle che l'hanno fatto senza la facile quanto acritica ingenuità degli psicologismi e degli storicismi tipici dell'ottocento: da Étienne-Louis Boullée ad Adolf Loos, da Antoine-Christophe Quatremère de Quincy alla scuola di Aldo Rossi, si può affermare che, in questo, tutti sono sostanzialmente concordi.

Non ritornerò quindi sull'etimologia o sulla definizione dei termini critici che intitolano il seminario (da riferire rispettivamente ai vocaboli greci *skhêma* e *kharaktêr*); ricordo però che concludevo il mio contributo sul tema della morfologia regionale col riferimento all'opposizione (di derivazione matematica) "locale/globale" e al reciproco rinvio dei due termini. In quel contesto, tale inscindibile coppia dialettica stava a indicare l'ovvia necessità di una definizione "locale" – né potrebbe essere altrimenti – del progetto, riferita però a una altrettanto necessaria "globalità" della dimensione estetica e soprattutto dei parametri critici e interpretativi.

In altri termini: se non si vuole ricalcare per l'ennesima volta – e con una incisività progressivamente decrescente – la poetica dell'*objet trouvé*, ogni atto progettuale inizia col selezionare un preciso carattere locale (tanto in senso spaziale, che temporale) nel quale trova il proprio fondamento interpretandolo per cercare di coglierne il senso nel modo più pieno possibile. I materiali e la loro tecnologia, la tradizione, il paesaggio, i processi co-

struttivi, le linee di forza della struttura urbana, l'uso che di essa fanno i cittadini... tutto questo è assunto e comparato dal progettista nell'ambito delle proprie conoscenze globali, ma in senso necessariamente locale. Il progetto trasforma il luogo e il tempo dell'intervento in una nuova località e in una nuova temporalità destinate all'abitare, mentre la struttura teorico-critica dell'interpretazione e della progettazione – che precede comunque questa ultima come intenzionalità artistica e come conoscenza – non può che essere globale; essa non può cioè esimersi dal considerare il carattere storicamente globale della teoria e della temporalità complessiva prodotta dall'opera e dall'edificazione nel suo riaccordare il giudizio sulle stratificazioni della tradizione all'apertura verso le possibili interpretazioni future.

In termini sintetici: ogni progetto di architettura – ovviamente “locale” per il suo radicamento a un luogo e a una temporalità precisi – è generato da un processo fondato sulla globalità ed è compiutamente valutabile soltanto in relazione alla sua risonanza nel campo del globale teorico.

* * *

Da questo telaio teorico emergono allora almeno due questioni di base e probabilmente pregiudiziali nello studio del rapporto tra regioni e loro margini: cosa relaziona in modo “forte” il locale al globale? Come si configura la topologia degli insiemi globali? Si tratta in realtà di un unico interrogativo; o almeno ritengo che sia possibile ricondurre le due questioni ad un unico problema tramite il concetto di rappresentazione, intesa nel senso schopenhaueriano del *Vorstellen*.

Quando ci interroghiamo sui rapporti tra un elemento locale – quale certamente è l'opera di architettura col suo contesto immediato – e un insieme concettuale tendenzialmente globale – quali sono una teoria architettonica, le idee generali di valore, di tradizione e di permanenza, l'estetica come disciplina e i loro mutui scambi – è evidente che stiamo cercando di porre in relazione elementi tra loro affatto eterogenei e senza alcuna preventiva garanzia di confrontabilità. I loro statuti differiscono infatti radicalmente, come con sgomento scoprirono (o ri-scoprirono, per la prima volta dopo i Greci) nel XVII secolo i grammatici e i logici di Port-Royal e come sottolinea la fondamentale ricerca storico-filosofica di Michel Foucault: perché da un lato si

pongono le opere e i luoghi fisici, le “cose” dell’architettura e i processi materiali posti in atto per la loro costruzione; dall’altro i discorsi, le teorie, le interpretazioni, cioè le “parole” che il nostro linguaggio elabora per formularne il pensiero e per valutarne l’efficacia, l’operabilità e gli esiti formali.

Lo sgomento cui si accennava fu provocato appunto dalla constatazione che nulla, se non la mera convenzione nominalista e l’uso empirico, sembrava poter garantire la confrontabilità tra “cose” e “parole”. Cosa “tiene insieme” il mondo e ciò che ne diciamo, gli oggetti materiali e i giudizi che ne diamo, le materie e i processi che teorizziamo per la loro interpretazione e la loro trasformazione? La risposta al quesito – quella dei Greci, di Port-Royal, di Foucault, l’unica possibile legittima, a mio avviso – risiede appunto nel concetto (allargato) di rappresentazione, nelle sue varie articolazioni. Di queste, le due principali sono definite da Claude Lévi-Strauss come quella dello “scientifique” e quella del “bricoleur”, che ne caratterizzano i rispettivi modi d’agire: entrambi “interrogano” determinati insiemi materiali; ma mentre il primo lavora nell’ambito di rappresentazioni concettuali (*Vorstellungen*), il secondo opera per sistemi segnici (*Darstellungen*) e “parla” – come dice Lévi-Strauss – con le cose, avvicinandosi in tal modo al pensiero mitico. Ed a questi stessi concetti possono, in ultima analisi, riferirsi anche i “giochi linguistici” e le “scatole degli attrezzi” di cui scrive Ludwig Wittgenstein.

Quando, d’altra parte, parliamo di regioni, quando cerchiamo di reperirne un senso critico e di analizzarne e risolverne la complessità tramite l’opposizione dialettica tra locale e globale, in realtà non stiamo facendo altro che cercare di costruirne una rappresentazione in un modello complessivo (sebbene non “universale”) che renda possibile il confronto e la valutazione. Con l’ausilio di riferimenti, citazioni, e forse di espedienti, stiamo cioè cercando di costruire una rappresentazione concettuale operabile, che connetta nel modo più rigoroso possibile – senza peraltro dover fare necessariamente ricorso al cortocircuito hegeliano tra reale e razionale – proprio i due statuti e i due universi eterogenei dei quali intendiamo invece occuparci in modo simultaneo e integrato: quello discorsivo delle “parole” e quello fisico delle “cose”.

In questo senso appare evidente che, delle due domande poste, la seconda (sulla topologia degli insiemi globali) contiene in qualche modo la prima (sulla connessione dei loro elementi).

Per questo si diceva più sopra che si tratta di una unica questione.

Ma parlare di topologia significa già modellizzare; dunque rappresentare, *Vorstellen* (sottolineando però ancora una volta la differenza col *Darstellen*).

Della rappresentazione occorre recuperare tutta l'ampiezza concettuale tenendo conto anche di un fatto storico obiettivo: mezzo millennio di cultura prospettica, cui si aggiungono quasi due secoli di fotografia, uno di cinema e mezzo di televisione, nonché il continuo bombardamento visivo dei rotocalchi, dei libri illustrati e della cartellonistica stradale, e infine una storia dell'arte che sostanzialmente ha finito per coincidere con la storia della pittura ... tutto questo insieme di fenomeni e di condizioni ha reso la nostra idea di rappresentazione estremamente limitata. Così – e nonostante le acute osservazioni sviluppate in chiave fenomenologica da Maurice Merleau-Ponty ne *Il visibile e l'invisibile* – il reale è stato ridotto al visibile in quanto la forma è stata ridotta all'immagine. In conseguenza, la corrente idea rappresentazione risulta a sua volta ridotta, incentrata sostanzialmente sul visibile e limitata quasi esclusivamente ad esso.

Non vi è chi non veda quanto tutto ciò sia estremamente riduttivo, soprattutto quando venga riferito all'architettura, dove si traduce immediatamente nel fotografico da rivista, nel pittorresco, nella mascherata piccolo-borghese, nel populismo ipocrita e ideologico, nello stucchevole di una difesa della tradizione che è solo di superficie, che è solo una moda o un gusto con scarsi fondamenti scientifici e culturali.

Riconosciuta l'inadeguatezza (almeno per l'architettura) di un'estetica del visibile fondata sulla *Gestaltpsychologie* o sulla semiotica, di un'estetica dell'immagine come estrapolazione di quella pittorica, o di un'estetica di tipo letterario o sociologico come riferimenti globali, la questione della topologia del globale teorico ed estetico e dei suoi contenuti locali e fisici dovrà allora essere reimpostata su basi più specifiche e precise.

Notiamo innanzi tutto che in ogni caso – e in particolare per il suo stretto connettersi ai propri contenuti fisici – il globale non consiste né in una metafisica, né in una ontologia dell'architettura; né può coincidere con esse. La chiave analitica più appropriata e coerente sarà invece quella fenomenologica. Precisamente in tal senso – e dal punto di vista del progetto, che è ovviamente l'argomento centrale per ogni architetto – il

globale non può essere legittimato che dai e nei suoi contenuti locali, ai quali si accede peraltro – come ha dimostrato Karl Popper – tramite una teoria. E importa relativamente che questa sia cosciente, esplicita e formalizzata, oppure rientri nello *Zeitgeist* e sia, per così dire, subliminale e trasmessa “per via genetica” dalla cultura nella quale siamo immersi e dagli studi che ci hanno portato ad esercitare la professione di architetto. (Per inciso, è noto che nessun insegnamento di teoria dell’architettura è previsto dall’attuale ordinamento universitario italiano).

Ma, ritornando al nostro tema, il dominio del locale non è univoco né nettamente circoscritto. Esso è solitamente costituito da più campi molto articolati, che quasi sempre si sovrappongono e si integrano, almeno parzialmente: è il caso, per esempio, dei campi definiti dalla dimensione storica, da quella estetica, da quella funzionale, da quella tecnologica e costruttiva, da quella percettiva, da quella dell’uso, etc. Tutti si implicano a vicenda e per i quali non è possibile un’analisi del tutto indipendente.

La questione preliminare circa la topologia regionale riguarderà allora una dimensione e un concetto tipici di ogni topologia: il parametro della continuità/discontinuità e dunque le nozioni di ordine, di frontiera, di margine, del rapporto interno/esterno, etc. E ciò inizia a ricondurci verso il titolo di questo contributo, dato che ogni regione (spaziale, temporale, stilistica, tecnologica, fisica, funzionale, storica ...) si definisce come un “interno” ordinato e continuo nei suoi caratteri e nella sua dinamica rispetto a un “esterno altro” dal quale può essere separata da una frontiera ben nettamente determinata e riconoscibile o da una zona marginale di transizione più o meno estesa e diffusa.

Il modello topologico, a sua volta, non deve però costituire una riduzione del nostro problema. Da architetti, non si può attendere che la topologia – né la geometria in genere, né alcun’altra disciplina esterna – risolvano questioni di architettura, di qualità dei luoghi o di estetica del costruito. Ancora una volta, occorre curare che le “traduzioni” infra- o inter-disciplinari non soltanto conservino le strutture e ne rendano conto, ma producano aumento, e non riduzione di senso.

E proprio gli “orizzonti di senso”, le frontiere più o meno remote che delimitano e racchiudono, ma che al tempo stesso sottendono, indicano, aprono verso un “oltre” e uno “sfondo”, vanno poste in relazione con la concreta topologia “fisica” dei

luoghi, delle cose costruite e dei processi materiali che le hanno generate, delle sequenze temporali e dello stesso sovrapporsi e integrarsi delle differenti temporalità.

A ben vedere, tra l'altro, "topologia dei luoghi" è espressione affatto tautologica, dal momento che il termine greco *tópos* significa precisamente "luogo", in quanto determinazione spaziale inscindibilmente legata alle cose, alla loro presenza concreta e alla loro qualità. Ma i Greci, nonostante le elaborazioni teoretiche euclidee, non disponevano del nostro concetto astratto di spazio (di derivazione newtoniano-kantiana) e trovavano molto arduo darne una definizione. Non a caso Martin Heidegger, nella trascrizione della sua celebre conferenza *Die Kunst und der Raum*, pone in esergo al testo una frase tratta dal IV libro della *Fisica* di Aristotele nella quale questi afferma che è opinione comune che il *tópos* «sia qualcosa di grande e di difficile comprensione.» Né la geometria che su tale concetto si fonda traendone il nome – la topologia – nonostante le prime intuizioni di Leibniz sulla *Analysis situs* e gli apporti di Euler, si svilupperà pienamente prima del *Tentamen* di János Bolyai e dei *Nuovi principi della geometria* di Nikolaj Lobatchevskij; ovvero in pieno secolo XIX.

La rappresentazione topologica consente forse di affrontare in termini più rigorosi la questione iniziale circa il rapporto tra il carattere locale delle opere di architettura e la tendenziale e potenziale globalità discorsiva della teoria, della critica, della storia; o almeno consente di impostarne con maggiore consapevolezza alcuni parametri cruciali, individuando precisamente nei concetti (anche topologici) di marginalità, di confine, di frontiera – e nelle cerniere che li articolano – gli elementi critici della questione.

Come si configurano le località regionali? quali possono esserne i confini? come si conformano e si raccordano? E, soprattutto, dal momento che la geometria topologica è sì un modello rappresentativo, ma ci occupiamo qui di architettura: qual è lo "spessore" dei margini? in qual modo essi ammettono e addirittura favoriscono una sorta di permeabilità o di osmosi? Perché è proprio sui margini, sui transiti, sui crinali, sugli snodi e talvolta lungo le fratture, che si collocano gli elementi critici e disvelatori, quelli che consentono di rilevare e di studiare più le differenze, che le analogie.

Per secoli – come è noto – la classica categoria *princeps*

dell'analogia, la *mimesis*, ha governato la produzione artistica e guidato l'interpretazione e il giudizio estetico (creando in tal modo, ovviamente, non pochi problemi per lo stesso statuto artistico dell'architettura, priva di modelli naturali da imitare).

Il concetto di *mimesis* non ha retto soltanto la corrispondenza figurativa; esso ha anche conformato proprio la nozione di carattere, della quale qui stiamo occupandoci: dalla fisiognomica di Le Brun, che mirava a istituire una corrispondenza analogica tra la fisionomia dei tipi umani e quella degli animali presenti nelle regioni in cui vivono, al positivismo storicista ottocentesco, talvolta addirittura determinista, che fondava i caratteri architettonici da un lato sulle qualità tecnologiche dei materiali immediatamente disponibili in zona e dall'altro sulle influenze climatiche, ambientali, alimentari etc. La "caratterologia" del medico psichiatra e criminologo Cesare Lombroso (cfr. *L'uomo di genio*, 1864, 1892) può essere considerata in questo emblematica e costituisce forse la sintesi monumentale di queste modalità di un pensiero dall'impronta ancora pienamente e irrimediabilmente illuminista nella sua pretesa tassonomica e pseudo-razionale, in quanto fondata su basi scientifiche analitico-statistiche, ma ancora dominata dal "demone dell'analogia".

Così il regionalismo – analogamente a quanto avveniva per i caratteri antropologici, quelli architettonici e quelli urbani – si risolveva in una *mimesis* destinata a riprodurre se stessa in una località senza globalità. E proprio questo, a ben vedere, è il genere di regionalismo che si ritrova nelle riduzioni folkloristiche, pittoresche, populiste, e anche in larga parte della normativa di legge sulla tutela e la conservazione dei cosiddetti beni culturali e sui criteri di valutazione nella progettazione del nuovo: una coazione a ripetere che sembra voler tendere a una sorta di rassicurante utopia, ma che in realtà denuncia un grave vuoto critico e imprigiona in una sorta di neutralità rinunciataria e angosciante.

Situarsi ai margini, nelle zone più instabili e dallo statuto più incerto, in quei luoghi che Foucault qualifica come eterotopici, è assai più rischioso; ma è anche una delle condizioni fondamentali della conoscenza intesa come esplorazione tematizzata, problematica, critica, ermeneutica, e non come semplice accumulazione di dati, da gestire in modo più o meno elettronico. Marginalità non equivale ad emarginazione, ad esclusione da un

dato contesto; al contrario, essa denota ancora una appartenenza, ma da verificare ogni volta criticamente sulla base delle aperture e degli scambi con altri contesti, altre discipline, altri saperi, altre modalità metodologiche. Per questo il concetto di regionalismo va indagato forse più nella precarietà del suo statuto e nei suoi incerti confini, che non nelle sue sicure centralità e nelle sue tradizionali identità. Questo è ancor più valido soprattutto in un'epoca come la nostra quando, nella dinamica dello sviluppo urbano e delle trasformazioni territoriali, sono venute progressivamente meno le tradizionali delimitazioni fisiche e psicologiche, quali le cinte murarie, le marche geomorfologiche, le barriere funzionali o sociologiche, le costanti agricole, i rapporti consolidati tra natura e cultura, etc.

Per questo motivo si è fatto ricorso all'idea di rappresentazione topologica del rapporto tra località architettoniche e globalità teoretiche. Tra i concetti fondamentali della geometria topologica, infatti, vi è proprio quello di frontiera: nel senso qualitativo di distinzione (deformabile) tra un interno e un esterno, piuttosto che in quello di rigida separazione metricamente determinata. Non a caso il modello fisico intuitivo ed empirico al quale di solito si ricorre per illustrare alcuni argomenti di geometria topologica è quello delle superfici elastiche, "di gomma", che mantengono l'omomorfismo in quanto nelle loro trasformazioni vengono conservate le invarianti caratterizzanti dell'ordine, della continuità e della contiguità: alla condizione, cioè, che nelle deformazioni non vi siano lacerazioni né incollature, ma soltanto – per così dire – dilatazioni o compressioni continue. Lo studio delle trasformazioni o del confronto tra le varie configurazioni degli oggetti spaziali può essere allora condotto in riferimento alla costanza o alle variazioni dell'omomorfismo.

Inoltre, tutti i concetti della topologia – e dunque le qualità degli oggetti dei quali essa si occupa – non dipendono da uno spazio (di tipo newtoniano-kantiano, come detto) *nel* quale gli oggetti siano immersi, ma dalla conformazione degli oggetti stessi, dal *tópos* che essi definiscono e col quale coincidono. «*Wir müßten erkennen lernen* – dice Heidegger nella citata conferenza su "L'arte e lo spazio" – *daß die Dinge selbst die Orte sind und nicht nur an einen Ort gehören.*». E quanto qui affermato circa il rapporto tra spazio e luogo potrebbe esserlo, del tutto simme-

tricamente, anche per quanto concerne il rapporto tra tempo e la temporalità: le opere di architettura appartengono sì ad un tempo storico, ma hanno e producono una loro specifica temporalità.

Nella realtà fisica e temporale dei fenomeni architettonici e nelle dinamiche urbane e territoriali – analogamente a quanto d'ordinario avviene nelle trasformazioni dei sistemi discorsivi epistemologici, teorici, ermeneutici o negli sviluppi storici – le fratture, i salti, le lacerazioni e le discontinuità non solo sono frequenti, ma costituiscono anzi il terreno stesso della discussione e della ricerca, le zone nelle quali questa utilmente si concentra. In questo senso è possibile che il modello topologico, con le sue invarianti e le relative rappresentazioni, vengano utilmente assunti come riferimenti concettuali comuni ad ambiti costituzionalmente eterogenei – nel nostro caso quelli delle “cose” architettoniche e delle “parole” teoretiche – con lo scopo di connetterli appunto in modo “forte” e non arbitrario, di verificarne la costanza o la variazione dei caratteri, di studiarne e rivelarne la “forma” costitutiva, strutturale e concettuale, piuttosto che l’“immagine” percettiva.

Le cose architettoniche e le parole della teoria e delle discipline connesse potranno infine avere un'affinità strutturale, un ancoraggio alla realtà fisica dei luoghi edificati, e i due insieme non rischieranno di “scivolare” senza attrito l'uno sull'altro.

* * *

Sicuramente il modello rappresentativo della geometria topologica si presta molto bene a render conto della flessibilità o della rigidità, delle connessioni o delle fratture, delle inclusioni o esclusioni, delle varie dinamiche che si sviluppano lungo le zone periferiche e confinarie, tanto nell'ambito delle cose costruite proprie dell'architettura, quanto in quello delle cose dette della teoria, della critica, della storia, dell'estetica e delle discipline più o meno direttamente connesse. Si introduce in tal modo una nuova “unità di misura” comune, atta al confronto e all'unificazione dei due campi strutturalmente eterogenei e alla valutazione dei loro rapporti. È tuttavia chiaro che per ottenere una descrizione e una conoscenza soddisfacenti dell'architettura alle sue diverse scale non è possibile limitarsi a un simile modello, ma occorre intensificare e moltiplicare le misure.

In generale, l'operazione della misura, nella sua accezione più vasta, equivale in qualche modo a una immersione dell'opera di architettura nei diversi contesti dimensionali e culturali. La misura pone l'opera in relazione con le diverse unità di misura – autentico punto critico della questione – e identifica tra esse quelle che presentano un maggior livello di criticità, quelle che sono cioè in grado – secondo la stessa etimologia del termine “critica”, azione del setacciare – di operare una selezione significativa sulla base di precisi criteri di giudizio.

Inoltre, l'operazione della misura non potrà dirsi compiuta senza una coerente “rappresentazione”; ovvero senza l'esito critico della misura in un'adeguata *Vorstellung*, senza quello figurativo nella *Darstellung* e senza quello del giudizio che le connette.

In tal senso il modello topologico propone certamente una dimensione di grande efficacia analitica e progettuale. Però l'opera di architettura non è “di gomma”. In quanto oggetto fisico – dunque oggetto “metrico”, oltre che topologico – essa deve essere “misurata”. La misura si rapporta all'opera di architettura in doppio modo: l'opera “dà misura” al luogo e al tempo trasformandoli in nuove località e temporalità, e “ha misura” in quanto costruita sulla base di precisi criteri dimensionali quantitativi e qualitativi. Queste due modalità della misura riguardano, rispettivamente, il progetto e il rilievo dell'architettura, intendendo quest'ultimo come processo di conoscenza e non soltanto come semplice operazione tecnico-strumentale.

L'opera può e deve quindi essere “misurata” nel (doppio) senso comune, tradizionale e grammaticale del termine: essa deve avere la giusta misura e questa deve essere rivelata e restituita tramite le operazioni del rilievo; necessariamente e pienamente assumendo, peraltro, la complessità semantica e concettuale del termine “misura”, sia per quanto concerne le sue implicazioni “mimetiche” ed estetiche, che quelle geometriche e strumentali.

In quanto processo di conoscenza e operazione rivelatrice, il rilievo non può allora ridursi a un semplice “prendere le misure”. Non appaia esagerato affermare che esso dovrà avere un intimo rapporto con la “verità”: con quel disvelamento, con quel trar-fuori dall'oblio e dal nascondimento al quale i Greci, per bocca di Parmenide, davano il nome di *alétheia*. In tal senso, ancora una volta, il concetto di rappresentazione

si presenta come criticamente cruciale nel processo della conoscenza e della valutazione delle opere di architettura e del loro rapporto con la teoria.

* * *

In questo quadro, la città di Arco appare un *case study* paradigmatico e ideale per verificare le posizioni e le proposizioni teoriche enunciate. La città, le sue architetture, il suo rapporto con la natura circostante e il suo territorio sono un luogo particolarmente appropriato, nel quale il concetto di regione e quelli correlati di margine e di cerniera sono, per così dire, posti in opera. Essi trovano un punto di applicazione concreto e chiaro; si presentano nei loro esiti formali più evidenti e complessi. Arco si configura al suo interno come una “città per parti” molto chiaramente definite e articolate, una città ricca di frontiere e di cerniere dalle vicende storiche particolarmente dinamiche e dalla morfologia architettonica e urbanistica fortemente connotata.

Ma non basta. Tanto dal punto di vista storico, che da quello geomorfologico e climatico, Arco è cerniera trentina rispetto al Lombardoveneto; e il Trentino nel suo insieme è a sua volta una frontiera-cerniera che raccorda la cultura tedesca e mitteleuropea a quella italiana e mediterranea. Si stabilisce così un sistema complesso di località e temporalità che presenta una topologia di frontiere dalle ricche articolazioni storiche e formali, che non possono non coinvolgere le più ampie globalità teoriche e critiche.

Per questi motivi si è prescelta questa città e il suo territorio per una ricerca attualmente appena agli inizi ed i cui esiti si spera di offrire alla discussione nel corso della prossima tornata di questi seminari arcensi.

MISURA, MARGINE E FORMA DEI MARGINI. ARCO

Giovanna Massari

AMBITO TEMATICO

1. Dalla “globalità” della riflessione teorica alla “località” delle operazioni del conoscere/rappresentare

1.1 Conoscere/Rappresentare

La riflessione teorica sul “regionalismo” in architettura e in urbanistica deve necessariamente verificare i propri assunti critici tramite la concreta messa a punto di una metodologia di conoscenza dei contesti “regionali”: solo così le speculazioni del pensiero possono configurarsi come autentico orizzonte di riferimento per le pratiche operative che quotidianamente modificano i luoghi abitati.

Non è questa la sede per una digressione di stampo epistemologico: si vuole solo ricordare, tra i tanti possibili, un rimando fondamentale soprattutto in un discorso i cui oggetti sono gli spazi edificati. E cioè il fatto che elaborare la conoscenza di una realtà significa trovare un modo per rappresentarla poiché, come afferma Fernando Gil, la rappresentazione è il “tessuto stesso del pensiero”: «si pensa mediante idee e, come osservava Descartes [1641], *essendo le idee come delle immagini, non può essercene nessuna che non ci sembri rappresentare qualche cosa*».¹ L’“ordine” della rappresentazione si pone dunque come una “strategia dello sguardo” sul mondo e ne produce una sorta di “raddoppiamento” tramite modelli conoscitivi che, nel momento del diretto intervento dell’uomo, si annullano nella realtà fisica indagata e poi trasformata.

Anzitutto, è la sfera percettiva che si pone come riferimento primario dei nostri sistemi d’interpretazione della realtà: non come

¹ F. Gil, “Rappresentazione”, lemma dell’*Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1980, vol. 11, p. 546.

banale lettura del sensibile, ma in quanto carattere “figurale” fondativo dell’interfaccia tra l’uomo e il mondo; è la sfera percettiva, cioè estetica, che consente una “messa in immagine” della realtà rispetto alla quale determinare in prima battuta i parametri di veridicità, sulla scorta dello “sguardo direzionato” che ci deriva dalla cultura alla quale apparteniamo. Merleau-Ponty direbbe che la prima esperienza sensibile è di tipo estetico e che «il mondo è ciò che vediamo»; la visibilità è inizio della conoscenza e attesta l’esistenza di un mondo “che accade” indicandone la presenza. Tornando alle parole di Gil, è la percezione sensibile che «dispone il dar-a-vedere (a-udire, a-sentire) del mondo» e che pertanto è «terreno di qualsiasi informazione»: essa viene immediatamente interpretata con il pensiero, tradotta in proposizioni ed esplicitata nei diversi tipi di linguaggio, per costruire l’insieme delle descrizioni analitiche o sintetiche dell’oggetto indagato.

Rispetto all’architettura, il linguaggio che esplicita il rapporto tra una percezione presente al soggetto e un “rappresentato esterno alla coscienza” è un linguaggio essenzialmente grafico.² Può trattarsi di un linguaggio fondato su «un pensiero della produzione e del soggetto creatore», e saremmo nell’ambito di un fare progettuale di proiezione del non-ancora-dato; ma può trattarsi anche di una forma di presentazione dell’esistente riferita a «un pensiero della riproduzione e dell’oggetto fonte della rappresentazione»: una forma propria delle elaborazioni di rilievo del costruito.³

È proprio su questa “coppia concettuale” di produzione e riproduzione che si gioca l’autenticità di ogni rappresentazio-

¹ F. Gil, “Rappresentazione”, *ivi*, p. 554.

² «Il principale problema della rappresentazione, in architettura, consiste nel riuscire a render conto di tutti i suoi statuti metrici, materici e qualitativi per mezzo di un suo simulacro. Ogni rappresentazione si forma come “modello” di organizzazione e condensazione delle relazioni fra i dati percettivi, la struttura fisica della realtà costruita e quella teorica delle proposizioni critiche: in altre parole - per usare i termini di Michel Foucault - le inscindibili e complesse relazioni fra “le parole e le cose”, liberamente tratto da V. Ugo, *Fondamenti della rappresentazione architettonica*, Esculapio, Bologna 1994.

³ F. Gil, “Rappresentazione”, *cit.*, pp. 549-50.

ne e quindi la verificabilità dei modelli grafici che costruiamo per rilevare e progettare la realtà; modelli che saranno selettivi e schematici «relativamente a un fine preciso», orientati «ad evidenziare una serie di invarianti, di strutture, di operazioni “*linguistiche*”, di cui spesso – nell’esperienza diretta – non riusciremmo nemmeno a immaginare l’esistenza. In tal senso ogni rappresentazione, come ogni enunciato e in quanto enunciato, vale quale *progetto*, *memoria*, (o *verifica*) relativamente alle (possibili) nostre interazioni nei confronti di “quel” manufatto».¹

1.2 Disciplina del rilievo

Rispetto agli spazi costruiti il rilievo è la disciplina privilegiata della conoscenza, dunque il modo privilegiato della rappresentazione; è l’indagine analitica prioritaria anche per il senso comune ed è la più “autentica”, poiché analizza il primo carattere costitutivo dell’architettura: la sua configurazione spaziale, cioè l’insieme delle forme geometriche misurabili alle diverse scale comprese tra gli ambiti cartografici e le indagini sui materiali.

Una architettura ha origine nel momento in cui un’idea di abitare viene pensata in riferimento a un luogo preciso e in termini di dimensioni, forme e geometrie: per usare le parole di Heidegger, «il tratto essenziale del costruire è l’edificare luoghi mediante il disporre i loro spazi».² Quindi luogo e geometria sono i primi materiali, concettuali, che l’architetto elabora: il primo in quanto contesto connotato da una propria “scala intrinseca”, che non preesiste semplicemente agli oggetti ma che deriva qualitativamente da essi, e la seconda in quanto modello logico generale della progettazione e dell’edificazione per sua stessa struttura storica.³

¹ D. Gioseffi, “Il rilievo tra storia e scienza”, in «XY - Dimensioni del disegno» 6-7, 1988, p. 8.

² M. Heidegger, “Costruire abitare pensare”, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, p. 107.

³ Si vedano i termini del “glossario” in V. Ugo, *Architettura ad vocem*, Guerini, Milano 1996; in particolare i capitoli “Forma. Geometrie della materia costruita”, pp. 41-54, e “Temporalità. Dalla storia alla ‘topologia’ del tempo”, pp. 131-43.

La possibilità di de-costruire e dis-velare *a posteriori* questi materiali concretizzati nella fisicità dell'opera è garantita proprio dagli strumenti teorici e operativi del rilievo architettonico; la disciplina si è consolidata storicamente come prassi scientifica di misurazione, orientata a una modellazione geometrica di matrice euclidea e proiettiva, ma la complessità dello statuto dell'architettura "costringe" in qualche modo il rilevamento ad una lettura integrata di dati quantitativi e qualitativi che vada oltre l'immediata restituzione dell'immagine visibile della realtà, e obbliga il rilevatore ad una interpretazione e una conoscenza più esaurienti rispetto alla parzialità di un modello stereometrico, attente ai riferimenti morfologici nonché tipologici o tecnologico-strutturali.

Oggetto del rilievo sarà anzitutto la "geo-metria" che l'edificio conferisce all'ambiente: non istituendovi dimensioni numeriche, ma articolandovi modalità dello spazio che seguono «una loro (altra) particolare geometria», qualitativa e misurabile topologicamente, i cui concetti non sono quelli di punto, retta e piano ma «di corpo, di contatto tra corpi, di movimento rigido».¹ Per contro, l'ambiente rinvia al "telaio" di luoghi geometrici proprio della scala architettonica: un secondo universo di geometrie delle quali l'operazione di rilievo deve occuparsi, per il controllo formale e funzionale dei valori dimensionali e per indagare l'ordinamento degli spazi nonché le regole di disposizione degli elementi materiali.

Ciò significa che il rilievo deve essere attento alle misure del progetto edificato, siano esse riferite a un concetto di "proporzione" o alla rispondenza ad un canone umano per "analogia" e "simmetria" o siano esse tracciate nello spazio continuo e indifferenziato di un reticolo cartesiano. Ciò significa anche che l'analisi deve essere orientata alla particolarità di un'"arte di edificare" nella quale «geometria e misura risultano del tutto connaturate al lavoro dell'artista che progetta immaginando e disegnando, [e] a quello dello scalpellino e del muratore che tracciano, tagliano, uniscono costruendo. [Per cui] ai temi del tracciare le figure nello spazio fisico si aggiungono quelli del

¹ L. Lombardo-Radice, "Introduzione", in N. I. Lobatcevskij, *Nuovi principi della geometria*, Boringhieri, Torino 1974, pp. 25-26.

configurare con proprietà e precisione i singoli elementi costruttivi».¹

E la lettura del telaio delle geometrie si amplia ulteriormente, se estendiamo la riflessione al tempo proprio delle cose e non solo alla storia degli uomini: l'architettura infatti registra nella propria materia non solo forme geometriche "intenzionali" contemporanee o successive rispetto all'edificazione, ma anche un insieme di elementi e di segni "accidentali" incerti e diversi l'uno dall'altro, impressi sulle superfici dal naturale trascorrere del tempo.²

1.3 Rilievo/Progetto

Se la disciplina del rilievo ha il privilegio, rispetto alle altre forme di analisi, di avere quale oggetto del suo indagare "le geometrie dello spazio costruito", ovvero «uno dei caratteri costitutivi basilari dell'architettura»,³ si può pensare che essa si configuri come una sorta di *iter* progettuale "di segno negativo" in grado di risalire dalla materialità della fabbrica agli statuti concettuali e scientifici delle pratiche di cantiere.⁴ L'osservazione visiva, strumentale e grafica consentono di individuare componenti costruttive, tecnologie e lavorazioni, schemi strutturali, connotazioni geometriche e linguistiche, nonché il valore di ogni elemento in relazione agli altri e agli eventi che li hanno prodotti, per ri-conoscervi il pensiero storico e teorico sotteso dalla *firmitas*, dall'*utilitas*, dalla *venustas* dell'opera.

Questo non significa il vano inseguimento della personalità dell'autore: significa piuttosto conferire al rilevare-misurare il senso di un "ri-conoscimento" che rende sempre attuale la lezione degli architetti rinascimentali, i quali per primi si accostarono all'antico con una volontà di conoscenza non solo di

¹ B. P. Torsello, *La materia del restauro*, Marsilio, Venezia 1988, pp. 120-125.

² *Ibidem*, pp. 126-31.

³ *Ibidem*, p. 133.

⁴ Per una riflessione critica si veda V. Ugo, "Il rilevamento architettonico", in *Fondamenti, cit.*, pp. 116-38.

tipo letterario ma basata sull'analisi diretta delle logiche costruttive e compositive, volta a capire come "gli antichi" edificassero per acquisire le regole delle proprie scelte progettuali. Palladio dichiara di avere «mostrato in figura le piante gli alzati i profili e tutti i membri degli edifici antichi aggiungendovi anche le misure giuste e vere», appunto perché «molto più si impara da i buoni esempi in poco tempo col misurarli e col vedere sopra una piccola carta gli edifici interi e tutte le parti loro, che in lungo tempo dalle parole, per le quali solo con la mente e con qualche difficoltà può il lettore venire in ferma e certa notizia di quel ch'egli legge e con molta fatica poi praticarlo».¹

Il rilievo è così un percorso conoscitivo in andata, che dalla realtà fisica ricava i saperi teorici e i modi storici del costruire, ma è anche un percorso in ritorno poiché costruisce una comprensione dei fatti che ricade sulle scelte concrete di progetto. In questo senso la prassi del rilevamento sembra assumere lo stesso ruolo didattico che indirettamente viene assolto dal manuale d'architettura che, presentando la sintassi e le regole delle possibili soluzioni formali e costruttive, offre anch'esso un riscontro "figurato" allo statuto teorico del manufatto, a partire da un *corpus* di saperi consolidati piuttosto che da un'analisi diretta del manufatto.

Il progetto contemporaneo, così come ha bisogno di una manualistica che non sia solo una schedatura commerciale di prodotti e tecnologie applicabili universalmente, necessita del percorso conoscitivo del rilievo: esso però non può essere inteso in un'accezione meramente tecnicistica, funzionale alle varie attività di studio o d'intervento sull'edificato, ma deve essere volto ad una lettura complessiva dell'attività costruttiva come modalità di pensiero spaziale. Tale atteggiamento porta al recupero della tradizione della regola d'arte e dell'antico sapere empirico, e consente di non affidare alle sole ingegnerie specializzate il controllo tecnico sulle pratiche di cantiere; e se l'orizzonte culturale del rilievo è comune anche al progetto, se cioè è comune il rapporto critico instaurato con la storia, sarà possibile produrre un sapere in grado di interagire con gli strumenti di trasforma-

¹ F. Borsi, *Cultura e Disegno*, L.E.F., Firenze 1965, p. 101.

zione della città, in grado di proporre criteri normativi e scelte di tutela commisurati alla cultura progettuale e urbanistica contemporanee, commisurati soprattutto alla valorizzazione delle caratteristiche di “regionalità” che qualificano un luogo rispetto a un altro.

1.4 Linguaggio dell'Architettura

L'universalità degli assunti teorico-scientifici della disciplina del rilievo si articola nella particolarità dei diversi criteri operativi e parametri di riferimento nel momento dell'analisi di una realtà specifica. Da una parte l'oggetto architettonico suggerisce le misure, le geometrie e le forme dei propri “strati archeologici”, dall'altra parte il soggetto che ne progetta la conoscenza costruisce modelli scientifici le cui chiavi di lettura sono ancora misure, geometrie e forme dettate dal contesto culturale in cui si attua la selezione dei dati. E se è vero che il primo oggetto del rilievo sono i dati visibili, cioè l'immagine dei vuoti degli spazi geometrici e l'immagine dei pieni delle forme materiali, è anche vero che le figure fisicamente percepibili definiscono un sistema di rinvii, poiché rimandano alla “visione del mondo” di una data cultura e sono “documento-monumento” del tempo, della storia e delle tecniche attraverso cui l'uomo si rapporta all'ambiente definendo forme dell'abitare.¹

La “zona-ponte” di Arco che gravita su piazza S. Giuseppe è stata scelta quale pretesto applicativo della ricerca in quanto “simbolica” rispetto alla struttura urbana complessiva, per la presenza della rocca, del fiume Sarca e in quanto “area di frangia”. È un'area dove si riconoscono alcune preesistenze valorizzate dal tempo, quali la chiesa o palazzo Panni, facilmente inquadrabili in un sistema di misurazioni collaudate; ma è anche un'area che si offre come sistema in divenire,

¹ Il costruire infatti «consiste nella “forma” storicamente conferita e fenomenologicamente riconosciuta - tramite l'azione di edificare, l'uso e la riflessione critica - ai modi di esistenza del sistema di rapporti natura-cultura, materiali-tecniche, spazio-luogo, memoria-progetto in funzione dell'“abitare”», in V. Ugo, *I luoghi di Dedalo*, Dedalo, Bari 1991, p. 32.

contenente i fattori d'inerzia e i nuclei genetici che nei secoli hanno orientato gli interventi dell'uomo e l'azione della natura.¹

È un sistema di elementi definibili alle diverse scale dell'edificio, della città e del paesaggio non nei termini di un'estensione spaziale o di una datazione cronologica, ma in riferimento alla qualità storico-formale dei luoghi e alla temporalità delle epoche passate e del presente.² In rapporto a una scala di lettura architettonica, piuttosto che urbana o territoriale, gli elementi del sistema possono essere i materiali e le tecniche costruttive, testimoni del valore dell'autentico o dello scarto della finzione, ma anche i rapporti tra profondità e altezza dei corpi di fabbrica, delle corti private, delle sedi stradali; possono essere gli elementi lineari e polari che strutturano le quinte urbane, ma anche gli spazi cavi e di confluenza pubblici e privati, la cui trasformazione puntiforme segue l'articolazione delle aree di transito, degli snodi e delle cerniere di raccordo. Infine, sono elementi del sistema la continuità o frammentazione dei confini tra esterno e interno, aperto e chiuso, nonché le differenze dei livelli altimetrici nel rapporto tra edifici, rocca e fiume.

Per questo tipo di sistema si devono ancora cercare modelli interpretativi validi, che consentano di scoprire «le leggi regolatrici dei fenomeni, la meccanica degli equilibri, l'orientarsi dei mutamenti». Questo linguaggio attende di essere rivelato «in modo diverso che con coefficienti metrici: forse con confronti topologici e con analisi qualitative più che con la geometria classica, forse cercando le relazioni più che gli oggetti, i rapporti più che le

¹ «La città non dice il suo passato, lo contiene come le linee d'una mano, scritto negli spigoli delle vie, nelle griglie delle finestre, negli scorrimano delle scale, nelle antenne dei parafulmini, nelle aste delle bandiere, ogni segmento rigato a sua volta di graffi, seghettature, intagli, svirgole», in I. Calvino, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino 1972, pp. 18-19.

² «Di che cosa è fatta la cosa dell'architettura? Di materie poste in ordine per una certa forma: la forma dell'abitare [...]. È un ordine che non può venir dedotto né dall'ideologia, né dalla tecnica: è il modo di formare in cui si coordinano in un sistema i sistemi, gli strati dei materiali dell'architettura. [...] La forma architettonica di un fenomeno è infatti da un lato il modo in cui le parti e gli strati sono disposti nella cosa, ma insieme il potere di comunicazione di quella disposizione», in V. Gregotti, *Il territorio dell'architettura*, Milano 1966, pp. 24-25.

forme».¹ Allora il nuovo tema del rilievo sarà «la ricerca dell'equilibrio dinamico tra leggi complesse, non interamente conoscibili, ma che possono indicarci le strategie d'uso dello spazio, i modi di crescita delle forme spontanee, l'influenza di circostanze locali ed episodiche sulla genesi della struttura urbana».²

AMBITO PROBLEMATICO

2. Gli apparati strumentali e le unità di riferimento delle operazioni del conoscere/rappresentare.

2.1 Misurare

Il tema del conoscere-rappresentare implica il problema generalissimo della misura delle cose: come il rappresentare, il misurare è anzitutto un problema di ordine filosofico e scientifico, una “strategia dello sguardo” centrata sulla possibilità di istituire una relazione certa tra l'individuo e il mondo. Non si tratta dunque di mettere in atto semplicistici parametri di valutazione, come se il legame della misura con la pratica comune l'avesse «resa innocua, indifferente o carica di luoghi comuni», e non si tratta solo di mettere in scala il mondo secondo parametri quantitativi; il problema «emerge in tutta la sua complessità se facciamo attenzione a questa affermazione: si misura per stabilire delle differenze e delle equivalenze; per comunicare e permettere la reciprocità; per produrre, riprodurre, conservare».³

Il misurare indica dunque una selezione di valori e di qualità, il rispetto di una regola, l'esigenza di un ordine, il riferimento del molteplice a un'unità; la misura diventa struttura costruttiva dei diversi modelli che l'uomo elabora della realtà, misure e modelli operano “traduzioni” di avvenimenti e situazioni in rapporto alla natura dei fenomeni e alla percezione che il

¹ R. de Rubertis, “Il rilievo del disordine”, in *Tema* 3-4, 1996, p. 9.

² *Ibidem*, p. 10.

³ R. Masiero, “Misura e produzione”, in B. P. Torsello (cura), *Misura e conservazione: tecniche di rilevamento*, Cluva, Venezia 1979, pp. 133-35.

soggetto ha di essi.¹ In relazione all'architettura, ciò significa che l'interpretazione deve fondarsi su un'articolazione del concetto di misura che investa le dimensioni geometriche e materiche, ma anche teoriche e storiche, che presiedono al passaggio da un pensiero progettuale alla realizzazione dell'opera. È evidente che la concretezza fisica di un edificio è misurabile «con ogni sorta di strumenti meccanici, ottici, elettronici; ma anche, per esempio, con la storia della tecnica o dei rapporti sociali e di produzione ...; e, soprattutto, l'architettura si misura con l'architettura stessa, cioè con la sua storia, coi suoi esiti paradigmatici, con le sue teorie e geometrie, con le stratificazioni ermeneutiche e critiche cui essa ha dato luogo [...]. Significa quindi immergerla nel campo delle confrontabilità; [...] problematizzare l'assunzione delle unità di misura ed accettare come non-contraddittorie -anzi necessarie e feconde- sia l'idea di una misura misurante-misurata, che quella di una misura non fondata sul numero».²

Allora l'insieme degli strumenti e dei metodi di misura non può avere solo l'accezione fisica propria della scienza, ma acquista l'autonomia di un contenuto mentale: il processo e lo "strumento" del misurare condensano «la stretta interdipendenza tra il soggetto analizzante e l'oggetto dell'analisi: [...] sia esso costituito dalle strutture culturali, che dallo strumento di misura in senso stretto; il quale - afferma Bachelard - *finit toujours par être théorie*; anzi, *les instruments ne sont que des théories matérialisées*. Solo in apparenza, allora, lo strumento assume valore meccanicamente obiettivante e può pertanto essere invocato quale universale garanzia anti-interpretativa».³

¹ «il rilevatore "indica" con un atto di ostensione, che diventa atto di rappresentazione, ciò che è ben evidente. Questo atto di ostensione riunisce in un gesto (umano) l'atto concettuale della selezione, la costruzione di una informazione finalizzata, il presupposto della comunicazione [...]. Il rilevare è analogo al misurare e al rappresentare. Esso è semplicemente un rappresentare prendendo le misure. Contiene in sé tutti gli aspetti problematici (gnoseologici ed epistemologici) del misurare e del rappresentare», R. Masiero, "Il vasaio e l'ingegnere. Lineamenti per la disciplina del rilievo", in *XY - Dimensioni del disegno*, 6-7, 1988, p. 64.

² V. Ugo, "Dar da vedere, misurare, o conoscere?", in *XY - Dimensioni del disegno*, 1993, p. 10.

³ *Ibidem*, p. 11.

Per altro verso, questo senso “ampliato” del misurare chiama in causa il problema della congruenza tra le unità sensorie di riferimento e la realtà che si offre all’indagine: la possibilità di formulare un giudizio secondo criteri di verificabilità e falsificabilità non si fonda solo sulla precisione numerica, che ha senso come distinzione analitica dei fenomeni, ma anche su una precisione “culturale” che colga, ad esempio, le regole di coerenza tra gli elementi della fabbrica e le possibilità tecniche o le concezioni spaziali di un dato momento storico. La precisione diventa allora “aggettivazione” di ogni operazione di lettura, quando essa sia “pertinente” rispetto agli obiettivi dati e ai requisiti del modello conoscitivo che si vuole elaborare. È proprio il modello in quanto esito formale di un processo “ermeneutico-mimetico-poietico” che può tendere «all’espressione della “verità” interna dell’opera, oltre i suoi semplici dati fenomenologici: una verità certamente “mimetica”, metrica e logico-formale; ma soprattutto una verità ermeneutica fondata sulla logica modale»,¹ la quale “iscrive” ciò che semplicemente è, il puro *datum*, nel più vasto orizzonte di quel che il mondo “può essere” o “deve essere” o “si vuole che sia”.²

2.2 Misura scientifica

A partire dalla propria matrice rinascimentale, il rilievo si costituisce in epoca moderna come autonoma disciplina scientifico-strumentale circoscrivendo gli orizzonti epistemologici delle operazioni di misura. L’*iter* di rilevamento oggi riconosciuto dalla comunità scientifica si riferisce a un sistema codificato di metodologie, nonché a un insieme specifico di tecniche e di strumenti, in grado di acquisire e di restituire i valori dimensionali dei manufatti per descrivere “come stanno le cose”: le operazioni sensorie si fondano su un «insieme coordinato di misure dello svolgimento di un oggetto nello spazio, che consenta la riscrittura dell’oggetto con linguaggio grafico e/o numerico e/o geometrico».¹

¹ V. Ugo, *Fondamenti*, cit., p. 169.

² E. Benvenuto, “La questione della verità in architettura”, in V. Ugo (cura), *Laugier e la dimensione teorica dell’architettura*, Dedalo, Bari 1990, p. 146.

Dunque il campo geometrico viene ristretto allo spazio cartesiano, per essere analizzato in chiave metrica e sintetizzato nelle forme di rappresentazione grafica della geometria proiettiva;² lo scopo dell'indagine è «quantificare i dati dell'architettura in questo spazio», per organizzarne una conoscenza volta alla modellazione “oggettiva” della realtà: «una volta acquisiti i dati questi possono essere convenientemente usati da altre discipline, ma non si devono confondere con esse».³

È l'ottica della progressiva “matematizzazione” e “oggettivazione” del mondo avviatasi con Galilei, quando il concetto di misura si separa totalmente dalla cosa e non è più, come per il mondo greco, intimamente connesso alla qualità dell'oggetto;⁴ è il ribaltamento attuato dallo spazio *absolutum* di Newton, nel quale viene posto il primato del soggetto e l'esistente coincide «con il determinabile spazialmente e quindi con il misurabile quantitativamente»: la quantità risiede appunto nella disponibilità dell'oggetto ad essere indagato dalle procedure scientifiche messe a punto dall'uomo.⁵

Così, gli attuali metodi longimetrici-diretti, topografici e fotogrammetrici determinano le geometrie degli elementi visibili usando misure e immagini in termini essenzialmente quantitativi o meramente estetico-percettivi; in questo contesto la precisione diventa una questione di carattere tecnico, legata all'operatività di un metodo sperimentale e congruente con la specificità di un'indagine conoscitiva. Essa diventa lo strumento privilegiato

¹ B. P. Torsello, “Architettura e misura”, in A. Bellini (cura), *Tecniche della conservazione*, Franco Angeli, Milano 1988, p. 474.

² Il progressivo consolidarsi scientifico della geometria proiettiva, a partire dagli studi sull'ottica nella Grecia classica fino alla sistemazione matematica del XIX° secolo e al programma di Erlangen, è bene illustrato in G. T. Bagni, B. D'Amore, *Alle radici storiche della prospettiva*, Franco Angeli, Milano 1994.

³ C. Monti, “Per una conoscenza metrica dell'Architettura”, in *Tema*, 3-4, 1996, p. 68.

⁴ Si fa riferimento al bel lavoro di A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino 1992, pp. 89-111.

⁵ R. Masiero, “Misura e produzione”, *cit.*, p. 141.

dell'analisi scientifica in quanto garantisce un atteggiamento rigoroso nella modellazione matematica del mondo fisico: consente il confronto dell'eterogeneità dei dati e di conseguenza la comunicabilità e l'autonomia di giudizio.

Nonostante questo, la scelta di sistemi e apparecchiature di rilevamento non garantisce la produzione "automatica" di dati in assoluto oggettivi e "anti-interpretativi"; l'utilizzo dell'uno o dell'altro strumento si pone come "tramite" tra l'opera e l'interprete e quindi implica necessariamente una forma di pre-giudizio sull'oggetto, sottende la scelta consapevole di una determinata teoria della misura, significa entrare nella logica dello strumento stesso che è quella delle culture che lo hanno prodotto ed usato.

È evidente che oggi più che mai esiste il pericolo di un uso meramente tecnicistico degli apparati offerti dal mercato, e questo può provocare la totale estraneità nei confronti delle operazioni che si compiono e nei confronti dell'oggetto stesso. Nella pratica contemporanea infatti, a differenza di quanto accadeva in passato, il rapporto "azione-strumento-effetto" è fortemente mediato: si assiste al progressivo distanziamento dalla contiguità fisica con l'oggetto, negata sia dalle moderne tecnologie topografiche di acquisizione automatizzata dei punti, sia dalle soluzioni sempre più accessibili offerte dal trattamento digitale delle immagini. Le innovazioni dell'elettronica e dell'informatica stanno accrescendo la capacità di gestione dei dati in termini quantitativi e qualitativi, ma sono di fatto indifferenti alla disciplina del rilievo in quanto sviluppatasi in settori esterni al campo architettonico. Per questo è importante sottolineare la non neutralità degli strumenti, e ricordare che essi riflettono sempre la direzionalità di un'indagine scientifica e del sapere tecnico che ne è presupposto e che ne deriva.

2.3 Misure morfologiche

L'analisi che si sta conducendo, limitata a un'area molto circoscritta di Arco, è partita affrontando tutto l'*iter* di rilevamento scientifico storicamente e tecnicamente consolidatosi nella nostra cultura. Chiaramente l'intento non è quello di raccogliere enormi quantità di dati: piuttosto è quello di costruire metodologie analitiche di rilievo e forme sintetiche di rappresentazione in cui

misura e precisione siano occasioni di nuova conoscenza. Questo significa che l'indagine, basata sulla costruzione di un modello spaziale metrico e discreto, dovrà approdare al suo superamento per capire i "perché" posti dal luogo, in una prospettiva che dovrebbe «restituire al continuo quella priorità ontologica che il costruttivismo dei matematici gli ha sottratto».¹

Il rilevamento è dunque partito dalla fase topografica, telaio portante dell'analisi geometrica in quanto permette di ricondurre i diversi metodi mensori a insiemi di dati omogenei, espressi da terne di coordinate cartesiane e pertanto congruenti con le procedure finali di disegno automatico. Le morfologie principali dei manufatti sono state definite procedendo dal generale al particolare, tramite griglie numeriche di punti acquisiti per coordinate polari rispetto a un sistema dato, punti che sono stati poi di riferimento anche per l'applicazione delle tecniche longimetrico-dirette e fotogrammetriche.

Gli aspetti qualitativi, non immediatamente accessibili alla discontinuità di un atto mensorio, sono stati ricondotti a una modellizzazione numerica proprio attraverso l'elaborazione di immagini fotografiche.² Per il rilievo delle facciate si è applicata una tecnica di "fotogrammetria elementare", fondata sul trattamento di immagini digitali acquisite tramite operazioni di scansione dei tradizionali fotogrammi analogici; è un sistema che ha origine nei principi della restituzione prospettica da un lato,³ e nell'uso dei raddrizzatori fotografici dall'altro, e che permette di raddrizzare per via analitica un solo fotogramma nell'ipotesi che i punti da rilevare appartengano a un unico piano. Si ricavano così, a partire dalle viste scorciate, i "fotopiani" degli alzati sui quali misurare le grandezze reali in scala, e dai quali ottenere disegni al tratto tramite "lucidatura" a video delle immagini raddrizzate: questo permette di acuire

¹ R. Thom, "Qualità/quantità", lemma dell'*Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1980, vol. 11, p. 460.

² Sull'argomento si veda M. Fondelli, *Trattato di fotogrammetria urbana e architettonica*, Laterza, Roma-Bari 1992.

³ Sull'argomento si veda il testo di M. L. Cannarozzo, R. Salerno, *Fotografia e misura*, Cluva, Milano 1991.

l'analisi morfologica e di rendere meno arbitraria la descrizione delle componenti costruttive e figurali, quali tessiture murarie, elementi ornamentali, tracce di degradazione.

La costruzione del modello dell'abitato si è basata invece su un procedimento di fotogrammetria digitale a tutti gli effetti tridimensionale; il programma usato permette di misurare le coordinate spaziali di punti degli oggetti a partire dalle coordinate-immagine desunte dai fotogrammi, mediante riconoscimento di punti omologhi su tre o più stampe fotografiche acquisite in forma digitale e opportunamente orientate. Il modello viene messo in scala rispetto al sistema di riferimento dato tramite alcune misure topografiche d'appoggio; le informazioni geometriche relative alle caratteristiche dell'oggetto possono essere così estratte, elaborate in forma numerica o trasformate nei codici della rappresentazione grafica, mentre le prese permangono quale archivio di dati sempre aperto a diverse restituzioni ed a trattamenti mirati. È evidente che tali sistemi sono indicati per il rilevamento di oggetti definiti da enti geometrici riconoscibili, mentre sono inadeguati nel caso di volumi non connotati da forme chiaramente individuabili.

Il modello così costruito può essere una base di partenza per individuare e classificare le trasformazioni fisiche e topologiche dell'ambiente alle diverse scale dell'architettura, della città e del paesaggio; nella consapevolezza che la più "precisa" ed esauriente delle rappresentazioni rischia comunque di essere "non rispondente", se non tiene conto che un contesto ambientale non è un semplice insieme di elementi separabili i quali, ricollegati da una qualche logica, permettono di comprendere un fatto urbano per addizione o deduzione.¹

Dunque le sole immagini, seppure filtrate dall'interpretazione geometrica, non potranno rendere conto di una realtà architettonica e dell'articolarsi in essa delle "componenti" di una sintassi voluta, dei "frammenti" di accidenti imprevisi, di "parti" e "tipi"

¹ «Potrei dirti di quanti gradini sono le vie fatte a scale, di che sesto gli archi dei porticati, di quali lamine di zinco sono ricoperti i tetti; ma so già che sarebbe come non dirti nulla. Non di questo è fatta la città, ma di relazioni tra le misure del suo spazio e gli avvenimenti del suo passato», in I. Calvino, *Le città, cit.*, p. 18.

caratterizzanti, di “nuclei” generatori.¹ Perché «la realtà, quella della vita quotidiana in mezzo alla quale viviamo e stiamo, non è matematica. E neppure matematizzabile. Essa è il dominio del movente, dell'impreciso, del “più o meno”, del “pressappoco».²

2.4 Traduzioni linguistiche

In quanto traccia di un momento di civiltà, un luogo è campo di qualità non immediatamente traducibili nella logica euclidea e possiede unità di misura non riferibili solo a una terna cartesiana: anche se lo fossero, conterebbero comunque di più i rapporti tra le dimensioni che la loro precisione millimetrica.

Sappiamo che, da Descartes in poi, il luogo è stato confuso con uno spazio inteso come “contenitore universale *a-priori*” rispetto agli oggetti del mondo fisico, e la geometria è diventata uno strumento garante dell'omogeneità, congruenza e misurabilità delle cose; eppure in nessun caso «i numeri-misure e le loro dimensioni, per il solo fatto di essere applicabili “universalmente” a ogni cosa estesa, sono anche da considerare il “fondamento” dell'essenza degli spazi e dei luoghi»: poiché sono le cose stesse «nel loro reciproco con-appartenersi» ad essere luoghi e geometrie. I posti fissati «come puri e semplici punti tra i quali sussiste una distanza misurabile» configurano uno *spatium* che è semplicemente un intervallo;³ uno spazio del quale si possono rilevare altezza, larghezza e profondità e che possiamo rappresentare secondo relazioni analitico-algebriche, ma che deve a questa astrattezza l'incapacità di rendere conto dei “corpi” e dei “contatti” tra essi.

Sarà dunque necessario tentare di produrre una “immaginazione dei fenomeni” di tipo strutturale, comprensiva anche dei dati non immediatamente percepibili, usando il disegno come modalità per scomporre, comparare e ricomporre gli elementi in una continua elaborazione conoscitiva; piuttosto che ripro-

¹ Per una classificazione degli elementi dell'architettura: V. Ugo, *I luoghi di Dedalo*, cit..

² A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco*, cit., pp. 90-91.

³ M. Heidegger, “Costruire”, cit., pp. 101-104.

durre “immagini degli oggetti” in grado di restituire il visibile in modo più o meno accattivante, completandone eventualmente i contenuti geometrici con *patterns* grafici.

È qui che i portati tradizionali della geometria mostrano i propri limiti e scontano il peso della formalizzazione analitica avviata con Desargues, Monge e Poncelet: il peso di una “obiettività puramente estensiva” che oggi vacilla;¹ infatti i codici grafico-descrittivi «di stretta osservanza positivista [...] impongono una “messa in parentesi” dell’universo fisico», e quindi costringono il rilievo a vagliare altre possibilità della rappresentazione, affinché essa «desciva le proprietà di un corpo e le “disomogeneità” dello spazio stesso [e] renda conto delle geometrie “accidentali” determinate dalla durata dell’edificio nonché dagli eventi naturali».²

Si tratterà quindi di tradurre nel linguaggio della rappresentazione ciò che è linguaggio dell’architettura: l’infittimento o la rarefazione della decorazione e il conseguente rimando a un carico artigianale; i rapporti tra i materiali, gli elementi costruttivi e le tecnologie implicite, siano essi radicati nella tradizione locale o omogeneamente importati dall’esterno; le ri-produzioni o le riprese, le trasformazioni o le deformazioni, le semplificazioni o le innovazioni; le soluzioni d’angolo o quelle di raccordo edificio-suolo o edificio-cielo; le caratteristiche del ricoprimento di coperture, pavimentazioni e facciate; e ancora la cultura tecnica e il sapere pratico del cantiere storico rispetto alle componenti tecnologiche che conformano l’ambiente contemporaneo. E tutto questo andrà letto in rapporto a un territorio antropizzato e ad un quadro naturale, per cui le modificazioni e le permanenze alla scala del dettaglio dovranno rimandare alla scala complessiva degli spazi vissuti: nel passaggio dalla città medievale a quella rinascimentale, a quella industriale-residenziale ottocentesca fino alla contemporaneità.

¹ «Ciò che ha disgregato la “rappresentazione obiettiva”, quindi puramente estensiva, durata fino a tutto l’Ottocento, del mondo e della ragione umana, è stata l’inclusione in essa, e nello stesso procedimento conoscitivo, del “tempo”: inteso non come categoria, ma, se si vuol usare questo termine, emergenza: origine di possibilità senza numero», in S. Bettini, “Nota introduttiva”, in A. Riegl, *Industria artistica tardoromana*, Sansoni, Firenze 1981, p. XII.

² R. Salerno, “Geometrie del tempo. Strumenti e modelli del rilevamento architettonico”, in «ANÁGKH» 11, 1995, pp. 95-97.

REGIONALISMO E TENDENZE NEL TRENTINO DI OGGI

Sergio Giovanazzi

Al termine di questa III tornata delle Giornate di Architettura di Arco, si è inteso, in un certo senso, fare il punto sulla situazione dell'architettura trentina in questo finire di secolo, cercando di seguire i fili che si snodano al suo interno. Durante le discussioni preparatorie, però, ci si è resi conto che la situazione non è del tutto chiarita, che rimangono molti punti oscuri. Si è quindi pensato di limitare il compito di queste due ultime relazioni - la mia e quella di Francesco Cocco - fissando alcune ipotesi che riteniamo essenziali, e chiedendo ancora qualche altro tempo e qualche altra occasione per completare la riflessione.

Il discorso si articolerà quindi pressapoco in questo modo:

- definire prima i termini del problema, organizzando gli elementi di fondo in un quadro di riferimento storico che individui i momenti di crisi e di cambiamento - è compito della mia relazione;
- proporre poi - nell'intervento di Francesco Cocco - l'esplorazione diretta del mondo teorico e poetico di una delle tendenze dell'architettura trentina di oggi;
- rinviare il confronto con la realtà mitteleuropea alle ormai vicine mostre sull'architettura del '900 in Tirolo, che, a partire dal prossimo 7 novembre, si svolgeranno nella Galleria d'Architettura, a Trento, in cinque fasi.

I. In questo finire di secolo, la situazione dell'architettura trentina presenta almeno due fenomeni particolarmente preoccupanti:

1. l'incapacità diffusa di "rappresentare" la società del nostro tempo attraverso l'architettura e, sull'altro versante,
2. la "dispersione" delle opere degli architetti trentini su molti canali, tendenze, posizioni, spesso incomunicanti tra loro

Per quanto riguarda il primo termine, le differenze con l'inizio secolo sono evidenti: la perdita della capacità di "rappresentare" appartiene soltanto alla nostra epoca.

All'inizio del secolo, e fino alla seconda guerra, la capacità di rappresentare la società, che aveva portato a individuare una specie di *Kunstwollen* dell'immagine urbana, era ancora il compito fondamentale assegnato dalla cultura all'architettura.

Oggi gli scenari sono profondamente mutati, l'architettura non "rappresenta" più la società: si è prodotto uno scollamento profondo. Nessuna forma architettonica fa più "scandalo". Nessun *Kunstwollen* muove la formazione delle città. Altri "mezzi" hanno preso il posto dell'architettura nella rappresentazione diretta della società: moda, realtà virtuali, media, ecc. ... hanno vanificato da un lato la possibilità di forme rappresentative consolidate, dall'altro il rapporto diretto con le immagini della tradizione.

E questo non è che un lembo della cultura attuale. Oggi infatti,

l'anima nascosta dell'Occidente, estesa a tutto il mondo, è la cultura di un nuovo eclettismo, più banale e ignorante del precedente: società dello spettacolo, generalizzazione della categoria dell'apparenza, che tende a vedere tutta la realtà sotto il segno del simulacro¹.

Il lungo dibattito che si è svolto su questi temi negli ultimi anni, porta a concludere che non sia semplicemente possibile riportare la situazione *quo ante*, operando con misure forti e dirette sul nostro "mezzo" (per la sua attuale, intrinseca debolezza comunicativa), cioè sull'architettura, riattribuendole, con volontà nostre, la capacità di comunicare "valori rappresentativi" della società e da questi svolgere un'azione ordinatrice su essa, e che nemmeno sia possibile agire sulla società, "educarla" all'architettura, cioè semplicemente aumentare la potenza del mezzo per riaffidargli compiti di questo tipo. Che fare dunque?

Al Circolo è sembrato praticabile un percorso che non entra in competizione paritaria con gli altri media, ma che dichiaratamente va al di là, su strade che questi, nel bruciarsi delle proposte, non possono percorrere.

¹ F. De Faveri, "Del regionalismo dinamico", in *LUOGHI*, a. II (1995), n. 3, pp. 40-41.

Si è ritenuto cioè che dalla banalizzazione si esca soltanto con la riflessione su ciò che si è e si è stati, cioè con il recupero critico di quanto di meglio comporta il passato della cultura cui apparteniamo, che sia possibile costruire entro gli ambiti dell'architettura e con i suoi mezzi (la ricerca e il progetto) un nuovo quadro di riferimento, fondato su questa riflessione, sui concetti cioè di "regionalismo", critico e dinamico.

Franco De Faveri, già sul numero 1 di *LUOGHI*, sintetizzava i grandi contorni di questa operazione di recupero dei temi del regionalismo nella nostra regione:

1. Il Trentino si trova gettato dal "destino" proprio al valico tra il Nord e il Sud, cioè tra quella parte di Europa dove si sviluppò la sublimità che mi permetto di chiamare sublime e quella della bellezza.
2. Il Trentino, che non è completamente di casa né nell'uno dei corni del dilemma né nell'altro, non ha altra strada che quella di afferrare questi corni e con essi il toro del proprio destino, contribuendo ad elaborare, da una posizione scomoda ma insieme privilegiata, quello che oggi è quanto mai necessario: la nuova identità europea¹.

Nei saggi di Vittorio Ugo, ancora pubblicati su *LUOGHI*, nelle sue conferenze e interventi, si leggono alcuni momenti di fondo:

1. Il regionalismo va considerato come intersezione di due tematiche generali:
 - la prima di esse consiste nel considerare lo spazio architettonico - ed il suo carattere regionale - come qualità specifica dei luoghi, che scaturisce dal processo del progetto e dell'edificazione intesi "poeticamente";

¹ F. De Faveri, "Quale regionalismo per il Trentino?", in *LUOGHI*, a. II (1995), n. 1, p. 46.

- la seconda tesi è che il regionalismo architettonico è intimamente legato alla nozione di *arkhé*, [...] in quanto “principio originario” che ogni cultura costruisce a proprio fondamento e che le è propria come sorgente primaria delle sue “forme”.
- 2. Nel “porre in opera”, si recupera la “verità” e la specificità del *topos* e dell'*arkhé*: i caratteri della località (*Ortgeist*) e della temporalità (*Zeitgeist*), che insieme definiscono una regione e una cultura¹.

Per essere applicabile - ancora secondo De Faveri - il regionalismo ha bisogno di una mediazione che utilizzi due concetti: “espressione indiretta” e “decostruzione”:

- i modi espressivi regionali (qualità della luce, tettonica, topografia, clima, ecc.) devono avere un uso “indiretto”, strumentale e quindi selettivo;
- i portati della tradizione, della cultura regionale ereditata (quindi le stesse forme architettoniche del passato) devono essere “decostruiti”.

II. Per cercare di definire meglio le origini lontane, le ragioni e i contorni della constatata “dispersione” dell’architettura trentina di questi decenni, va svolta invece una certa riflessione su quanto è accaduto in questo secolo.

Se è possibile infatti estrarre un *leit-motiv* dal lungo percorso che si è compiuto nell’architettura trentina del ’900, esso va ricercato nel rapporto che le diverse generazioni di architetti hanno stabilito con il “luogo”: - da un rapporto pluralistico individuabile nella presenza simultanea di tendenze cosmopolite diverse nel primo decennio; - a uno di continuità, ad esempio nei temi sviluppati dal Circolo Artistico Trentino degli anni ’20; - dalla relazione dialettica con la tradizione del razionalismo

¹ V. Ugo, “Regionalismo: una ‘Topologia’ dello spazio - del tempo”, in *LUOGHI*, 1 (1994), n. 0, pp. 41-43.

² F. De Faveri, “Quale regionalismo”, *op. cit.*, p. 47.

trentino al progressivo abbandono dei riferimenti contestuali del secondo dopoguerra, - per arrivare alla nuova presa di coscienza, prodotta soprattutto dall'estendersi degli interventi sulle preesistenze, che si sta verificando negli ultimi decenni. La battaglia contro la globalizzazione dilagante è tutt'altro che vinta. Le sue più recenti forme architettoniche (disneylandiane) stanno saldando cultura convenzionale, istituzioni, operatori economici per fornire al nuovo secolo un quadro in cui regni sovrana solo l'apparenza. Situazione, questa, mortale per l'architettura.

La ricerca di un "terreno comune" alle generazioni di architetti di questo secolo, obiettivo non certo nascosto del lavoro del Circolo, sembra dunque porsi come momento necessario per affrontare le nuove sfide.

III. Gli architetti che hanno progettato, negli ultimi decenni dell'800, le trasformazioni urbane di Trento - in questo *excursus* sull'architettura trentina ci fermeremo per brevità entro gli ambiti cittadini - sono ancora, all'inizio del '900, molto attivi. Giorgio Ciani gode di un'autorità indiscussa, Emilio Paor svolge un'intensa attività professionale richiamando da Venezia, tra gli altri, anche il giovane Marco Martinuzzi. Da Vienna ritornano Mario Sandonà e Tommaso Stolcis, che firma sottili opere in cemento armato, e il pittore Luigi Bonazza. Da Monaco, Giuseppe Tomasi. Accanto a loro operano molti "maestri muratori", formati nella i.r. Scuola di Arti e Mestieri.

Tutti danno luogo a una complessa produzione architettonica che segna una radicale trasformazione rispetto al secolo passato. Anche a Trento comincia a incrinarsi il lungo predominio dell'architettura "aulica", eclettica, storicista e si avvertono i segni dell'architettura nuova.

Questo passaggio è chiaramente avvertibile in alcuni episodi che lo commentano forse meglio che non l'analisi critica delle singole opere. Tra questi è notevole l'intervento di un pittore, Tullio Garbari, che nella polemica sul progetto di Piazza d'Armi, a Trento, scrive nel 1911:

le nostre simpatiche case fatte su quello stile tra raffinato e paesano così suggestivo, con le bifore, le finestre dall'arco rotondo con gli stipiti, gli architravi, le mensole e i poggiali di pietra rossa,

con le gronde ampie e sporgenti, il cornicione e i modiglioni di semplice e robusto ed economico legno [...]. Si amano le case bianche semplici logiche e regolari rispondenti alle nostre esigenze. E tutte le case e gli edifici più belli di tutti i tempi furon anche i più semplici [...]. Oggi si sente il bisogno di bei locali ampi e chiari, dove entrino il sole e la luce, dove giri l'aria; con finestre su una campagna, magari anche su una via rumorosa in vicinanza dei binari e dei trams; ma dove almeno si senta un'eco di moto, di salute!

Quasi contemporanea è la fondazione del Circolo Artistico Trentino per opera di Luigi Bonazza che, tornato da Vienna nell'estate del 1912 dopo la lunga esperienza con Klimt, si fa promotore di questo cenacolo nel quale si ritrovavano artisti e architetti formati a Vienna, Monaco, Innsbruck.

Risultano soci fondatori i pittori Camillo Bernardi, Gustavo Borzaga, Oddone Tomasi, Cesare Covi, Luigi Ratini, gli scultori Stefano Zuech, Erminia Bruni Menin e gli architetti Ettore Sottsass, Orlando Scozz, Marco Martinuzzi, Carlo Marzani e più tardi Giorgio Wenter Marini e Guido Segalla.

L'adesione ai modelli klimtiani è dunque esplicita anche se trova un momentaneo arresto con l'inizio della guerra. L'attività del Circolo, sospesa nel 1914, riprenderà cinque anni dopo quando l'interesse per l'architettura sarà molto più evidente.

IV. Gli anni '20 ci trasmettono numerose testimonianze della vivacità del mondo artistico trentino, che riflette, spesso riconiugandole, le molteplici esperienze europee, dalle tendenze del Circolo Artistico, a quelle futuriste, a quelle razionaliste, infine a quelle astratte. E questo in un rapporto a volte ambiguo, a volte di netta contrapposizione con l'indirizzo storicista ancora presente, per qualche tempo privilegiato dagli ambienti nazionalistici ora dominanti.

E' questo il decennio della ricostruzione dopo l'armistizio. I consigli dati dalla Sezione del Genio ai progettisti riflettevano singo-

¹ T. Garbari, "Il caso Sezanne e la casa dell'arte trentina", in *La voce trentina*, a. I (1911), n. 2, pp. 7-8.

larmente le posizioni, ad esempio, di Garbari e di Giuseppe Tomasi:

Conservare ai villaggi la loro primitiva fisionomia riproducendo nei limiti del possibile i tipi di casa colonica più in uso [...] rispettare, anzi riprodurre, la simpatica tinta dell'intonaco grezzo o dove c'è pietra resistente limitarsi addirittura alla sola rimbocatura a cazzuola rovescia; abolire gli insulsi comuni ornamenti delle facciate in cemento o calcestruzzo.¹

Indicazioni che sono successivamente sistematizzate da Giuseppe Gerola e da Giorgio Wenter Marini, storico dell'arte il primo proveniente dall'esperienza italiana, artista il secondo, studente a Monaco con Theodor Fischer e subito dopo a Roma collaboratore di Marcello Piacentini.

Giuseppe Gerola, in un saggio, del 1922, riassume la particolarità della situazione architettonica della regione che “è il classico territorio ove l'arte del nord si incontra e si confonde con quella del sud in un reciproca degradazione di tinte”.

Si definisce così una prima ragione di fondo che spinge l'architettura verso un nuovo “regionalismo-ambientamento”: la difesa del “caratteristico” del luogo contro le contaminazioni politiche di importazione.

Da qui Gerola passa a indicare quali devono essere i caratteri di un edificio “ambientato”.

Nel 1924 scrive:

Primo requisito degli edifici [...] deve essere la *sincerità*. Per sincerità intendiamo che il fabbricato abbia a prima vista a tradire all'esterno lo scopo a cui esso è stato destinato. [...]

Secondo requisito, *l'estetica*. La casa [...] bisogna che sia bene ed armonicamente costruita.

Deve essere anche *originale*, portare cioè evidente l'impronta tutta personale e soggettiva dell'artista [...]

Un altro dei principali pregi [...] è quello della *modernità*. [...] Ha da essere l'emanazione del secolo. E la riproduzione, accanto ai monumenti

¹ L. Sette, “Rassegna dell'arte 1919-1922”, in *Studi Trentini*, a. IV (1923), n. II, pp. 140-48.

genuini, di copie e falsificazioni non può a meno di svalutare gli stessi originali, riversando sopra di essi il dubbio e il discredito.¹

E infine

l'ultimo requisito dell'architettura nostrana [...]: intendiamo alludere *all'ambientamento*. [...] Ciò vuol dire che la fabbrica deve corrispondere, nella linea e nello stile, alla fisionomia del paese che la ospita, anzi alle caratteristiche tutte speciali della località. [...]

L'edificio non va studiato astrattamente. [...] Ogni fabbrica va studiata caso per caso; e l'artista, per compilare il progetto, deve aver anzi tutto esaminata sul luogo la situazione dell'edificio in rapporto colla natura che la circonda - e che nel Trentino acquista un valore tanto preponderante. L'armonizzazione coll'edilizia significa invece che la fabbrica deve ispirarsi, così nelle linee generali come nei particolari, alle costumanze del paese: ricorrere ai materiali di costruzione offerti dal luogo; mantenere nell'economia dell'edificio le abitudini indigene; assecondare colle masse e colle linee i tipi architettonici tradizionali; tener conto delle risorse della tecnica e delle ornamentazioni usate in paese².

Se manca a Gerola la completezza del ragionamento teorico di Theodor Fischer, che, a partire dallo schema concettuale di von Hildebrand sulla differenza tra visioni da lontano e da vicino, predispone un vero procedimento progettuale basato sull'uso "indiretto" delle figure tradizionali, la precisa indicazione degli elementi di riferimento da lui elencati può costituire ancor oggi un'utile, indicazione metodologica.

Le tesi di Wenter Marini derivano con maggiore evidenza dal continuo richiamo di Theodor Fischer per l'attenzione "al luogo e all'ambiente". Infatti:

¹² G. Gerola, "L'architettura nuova nell'Alto Adige", 1922, in *SCRITTI 1921-1929*, vol. II, Soc. di Studi Trentini di Scienze Storiche, Trento, 1995, p. 447 e seg.

Carattere informatore di tutta la nostra giovane scuola di architettura è il senso dell'ambiente e del colore locale”,

“Una scrupolosa osservanza della sincerità della forma, e del materiale.”

“Un solo principio regna sovrano che pure permette tutte le nuances personali, e cioè il carattere dell'ambiente, la poesia e il fascino dell'arte rustica o cittadina dei nostri paesi¹

Le migliori realizzazioni di questi anni sparse in tutta la provincia documentano l'applicazione concreta dei principi di Gerola e di Wenter Marini e una sua opera, la chiesa di Sant'I-lario presso Rovereto, in cui si trovano affreschi, olii, sculture di Bonazza, Zuech, Oddone Tomasi incorniciati nell'apparato decorativo dello stesso Wenter, diventa in un certo senso il manifesto del gruppo.

L'inquietudine del momento in terra trentina è testimoniata all'attività di altri artisti: Depero celebra nel 1923 la “Veglia futurista” proprio a Rovereto e nei suoi temi si contrappone in modo deciso alle poetiche del Circolo, anticipando le nuove tendenze che i più giovani artisti stanno sperimentando.

Sul finire del decennio l'attività del Circolo si esaurisce - nel 1928 muore ad Arco Oddone Tomasi e Wenter emigra a Cortina d'Ampezzo, l'anno dopo Sott-sass parte per Torino - come conseguenza delle forti pressioni politiche per un'architettura nazionale e dell'entrata in scena della nuova generazione di artisti il cui capofila è Gino Pancheri. Rientrato da Milano, nel 1929, fonda il Gruppo Trentino d'Avanguardia, a cui aderiscono soprattutto pittori, come Polo, Bonapace, Garbari e che professa le “moderne esigenze estetiche del tempo presente”. Nel contempo il Sindacato Regionale Fascista Belle Arti, alla cui testa è Pancheri, assorbe tutte le occasioni artistiche e con queste la maggior parte degli addetti ai lavori.

V. Un progetto emblematico della situazione dell'architettura trentina sul finire degli anni '20 e sul suo repentino

¹ M. Martignoni, Il Circolo Artistico Tridentino, in *LUOGHI*, anno 0 (1994), n. 0, p. 59.

capovolgimento, è il piano di risanamento del quartiere del Sass a Trento. Guido Segalla aveva proposto nella prima versione (1930) un'elegante piazza accuratamente modulata nelle prospettive, mai simmetriche, e nei giochi dei volumi, chiara trascrizione dei principi di Camillo Sitte sull'*Arte di costruire le città*, letti forse nella versione tedesca di Karl Hendrici, che lui aveva conosciuto a Monaco.

Ma i nuovi edifici, che cominciano a sorgere qualche anno dopo, verso il 1934 dove poco prima si rinserrava il vecchio quartiere del Sass attorno al grande vuoto lasciato dalle demolizioni, si presentano assai diversi da quelli illustrati nelle prospettive del primo progetto di Segalla.

Le loro linee, i materiali, i dettagli parlano un linguaggio che risuona talmente nuovo e diverso, da annunciare la fine di un'epoca, di un mondo, che invece pareva essere giunto fino a questi anni in continuità con i decenni precedenti.

D'altro canto ben presto si hanno i primi avvisi che la ricerca di un'architettura dall'identità regionale è contraria al nuovo regime fascista. Massimo Martignoni riporta la significativa frase: "*Finirla, e categoricamente, con questa bella trovata dell'armonizzarsi alle linee locali*", scritta nel 1928 su un giornale locale da un esponente della cultura del regime.

Ma al di là del fatto politico, è un evento che affermando la nascita del nuovo "stile" dei tempi moderni determina di fatto la morte immediata della pluralità estetica dei decenni precedenti.

La cura e la guarigione [...] dall'ecllettismo - secondo un recente saggio di Franco De Faveri- vennero ricercate nell'abbandono della caotica molteplicità stilistica, e nella ricerca di un nuovo stile, stile che doveva essere, appunto: *uno*, cioè unico, il razionalismo¹.

Alcuni anni dopo la perentoria affermazione fascista prima citata, il critico Giulio De Carli scrive che:

¹ F. De Faveri, "Del regionalismo dinamico: pluralità e dialettica", in *LUOGHI*, a. I (1995), n. 3, p. 38.

chiusasi la fredda parentesi della confessa sterilità neoclassica, arrestatasi la speculativa scorribanda agli stili storici, spentasi la fatua, per quanto viva, fiammata liberty e sgombrato alquanto, se non del tutto pulito, il terreno dai vietati pregiudizi del 'tradizionalismo' e dell'ambientismo, ecco architetti e critici correre la nobile gara alla scoperta del 'nuovo stile'.¹

Con questa sentenza escono di scena Giuseppe Gerola, che infatti non tratterà più di architettura, e Wenter Marini che invece continuerà poeticamente a riproporre, inascoltato, i suoi interventi.

Ma soprattutto si allontana per molti decenni l'attenzione al luogo, all'ambiente, alla identità regionale, provocando effetti negativi di lunga durata. Fino a quando il nuovo stile sarà in grado di sostituire i vecchi riferimenti, l'architettura avrà ancora una sua coerenza interna. Ma quando, perduta la guerra e identificato dai più il razionalismo con l'odiato regime, il nuovo stile si diluirà in patetiche riproduzioni, mentre il rapporto con il luogo non riuscirà a riemergere, il livello dell'architettura scenderà ai gradini più bassi.

Le prime costruzioni razionaliste a Trento sono dunque datate 1932. Giungono improvvise, dopo una stagione, nel decennio precedente, determinata, con risultati formali convincenti, dai moduli mitteleuropei, ma spesso posta in discussione perché di pericolosa derivazione "tedesca".

Si adeguano al nuovo corso Giuseppe Tomasi con la casa Trentini del 1933 (angolo via Calepina-via Mantova), Orlando Scozz con l'attigua e contemporanea casa Franzinelli, Antonio Rusconi con la solida villa all'incrocio tra via Gorizia e via Adamello (1935).

Giovanni Tiella produce nel 1936-1938 un intervento di grande rilievo, l'ampliamento della sede della Cassa di Risparmio, con due alzati marmorei monumentali e severi e spazi interni (oggi purtroppo perduti) che introducono la versione trentina del "Novecento".

Due giovani, Efrem Ferrari e Giovanni Lorenzi, che non avevano partecipato alle esperienze mitteleuropee della generazione precedente, seguono due percorsi convergenti.

¹ G. De Carli, "A proposito di architettura moderna", in *Trentino*, a. IX (1933), n. 2, p. 65.

Tre grandi edifici, prodotti direttamente dal governo centrale, rafforzano in modo definitivo l'affermazione del nuovo stile e contribuiscono a far sbiadire l'immagine della Trento mitteleuropea, continuando quanto iniziato subito dopo la guerra.

Il primo in ordine di tempo è il nuovo Palazzo delle Poste, sorto tra il 1932 e il 1934 su un'area centrale, in sostituzione del vecchio edificio, secondo il progetto di Angiolo Mazzoni. Il carattere emblematico di questa sostituzione è chiaramente affermato:

Con opportuno provvedimento - scrive Giulio De Carli - il Ministero delle Comunicazioni decideva di cancellare dalla moderna fisionomia architettonica di Trento, l'ultima traccia dell'imperial regio stile aulico deliberando la ricostruzione del palazzo delle poste cittadine.¹

Ultima traccia non era, se tre anni dopo, in occasione dell'inaugurazione del grande impianto della nuova stazione ferroviaria costruita tra il 1934 e il 1936 dall'architetto bolognese Angiolo Mazzoni, lo stesso critico affermava nuovamente che:

l'ultimo relitto di quell'i. r. stile aulico-provinciale, che a Trento ostentava ancora la sua decadente pretenziosità nell'edificio della stazione ferroviaria, è stato finalmente cancellato.²

VI. La frattura della seconda guerra mondiale è qualcosa di più di un momentaneo arresto. La ricostruzione di quanto distrutto dissolve rapidamente i valori acquisiti nei decenni precedenti, a favore di un'anonima edilizia che ha nel mercato il massimo obiettivo, mentre il turismo di massa urbanizza poco dopo le valli con una miriade di piccoli interventi, assumendo quasi sempre i moduli di una "tradizione" inventata e appagante, secondo gli schemi più convenzionali. Questa situazione è tuttavia lo specchio di una realtà socio-economica difficile e potenzialmente molto conflittuale.

¹ G. De Carli, "Il nuovo Palazzo delle Poste a Trento, in *Trentino*, a. X (1934), n. 11, p. 495.

² G. De Carli, "La nuova stazione di Trento", in *Trentino*, a. XIII (1937), n. 4, p. 120.

Nei primi due decenni del dopoguerra si assiste anche in Trentino all'abbandono delle vallate e delle zone periferiche con un esodo spesso imponente verso l'estero o verso le città, al sorgere di impianti industriali nelle zone di minor costo, senza riguardo per l'ambiente, al sovraccarico delle infrastrutture rapidamente deteriorate.

La popolazione della città, stimabile in poco meno di 60.000 persone alla fine della guerra, comincia a crescere ad alto tasso e con ritmo costante, portandosi a quasi 78.000 abitanti nel 1961 e verso i 100.000 alla fine del periodo considerato, il 1980.

Non sono necessarie solo abitazioni, ma nuove industrie, spazi per il terziario, edifici pubblici che inglobano nella città tutte le aree disponibili a nord e sud.

E' inevitabile che la cultura architettonica precedente, bloccata dagli eventi bellici e politici nella sua evoluzione, venga emarginata, non essendo più in grado di dominare i fenomeni, di filtrarne lo sviluppo ormai troppo tumultuoso.

VII. Alle notevoli distruzioni operate dai bombardamenti nei settori produttivi come nel centro storico si risponde ricostruendo i volumi precedenti con moduli architettonici semplificati, secondo un'anonima edilizia che sembra aver dimenticato le esperienze dei decenni precedenti.

Solo in alcuni casi si può riconoscere la continuità con i livelli raggiunti prima del conflitto, secondo partiture riferibili alla corrente del "Novecento" e mai a quelle del "razionalismo". Nella convinzione di tutti questo "rappresentava" infatti il regime ormai passato, essendo nato con esso, mentre al più monumentale "Novecento" si riconoscono radici più lontane, alle quali si può richiamarsi chiudendo un occhio sui rapporti che pur erano stati così stretti con lo stesso regime.

E' il caso della ricostruzione del Bazar Chesani e della sede ITAS di Efrem Ferrari; di un isolato di case d'abitazione in via Prepositura di Guido Segalla; della ricostruzione della chiesa dei Cappuccini - in cui lavorano parecchi artisti trentini - ad opera di Ezio Miorelli. Miorelli è anche il progettista di due tra i più interessanti edifici di questi anni, la Scuola Superiore di Servizio Sociale e l'Asilo Petrarca, nei quali, accanto alle superfici in muratura, usa grandi piani in legno o in legno e vetro, cui dà una forte evidenza di chiaroscuro.

Nel 1949 Adalberto Libera costruisce per l'INA, nella parte est del centro storico, il suo secondo fabbricato trentino, in cui il rapporto con lo spazio urbano è determinato da una griglia di balconi fortemente aggettanti, ottenendo però un effetto del tutto estraneo alla configurazione spaziale pur stratificata del centro storico della città.

Negli anni '50 Carlo Keller introduce i caratteri di una diversa scelta formale, in cui si rielaborano i contenuti razionalisti in funzione di una più libera articolazione degli spazi e delle superfici, peraltro secondo modelli sperimentati in campo internazionale. Si può dare questa lettura della nuova Stazione Autocorriere, sorta nel 1956 sui resti della Casa del Balilla, costruita nel 1934 da Guido Segalla e completamente distrutta dalla guerra, come della Villa Fambri e del più tardo Condominio in Piazza Vicenza.

Negli ultimi anni del decennio, parallelamente agli esiti del concorso per il Palazzo della Regione, si costruiscono i primi edifici con struttura a telaio in calcestruzzo a vista. Il Condominio Argentario (1957) e la Villa Casteggio (1959) di Luciano Perini e i Condomini Gocciadoro e la Casa di via Bezzeca, di Gian Leo Salvotti, inaugurano una nuova stagione dell'architettura trentina.

Perini utilizza moduli di derivazione miesiana, pianta libera che si prolunga nei balconi, tetto piano, struttura a vista, serramenti a tutta altezza, pannelli da pilastro a pilastro di intonaco bianco, con più chiare derivazioni da De Stijl nei piani aggettanti e negli incastri di Villa Casteggio.

Salvotti introduce in questi schemi alcuni riferimenti lecorbusieriani, ad esempio nel tetto ondulato di via Gocciadoro e nel trattamento dei pilastri al piano terra che si distingue sulle diverse elevazioni, mentre altre derivazioni di matrice fiorentina sono riscontrabili nell'uso dei balconi e nelle finestrate.

Le loro opere generano un forte sommovimento nello stanco ambiente trentino di quel tempo, dove la rottura della ricerca sull'ambientamento e il rifiuto del razionalismo, già verificatisi dopo la guerra, non sono stati sostituiti da altre ipotesi capaci di coinvolgere un'edilizia in forte crescita quantitativa. Si può dire che è con questi edifici, accanto al lento procedere dei lavori per il Palazzo della Regione, che il Movimento Moderno, nella formulazione più internazionalista dei CIAM, produce a Trento le sue prime opere.

VIII. Un'altra risposta, parallela ma diversa nelle motivazioni, comincia a costruirsi, a partire dalla fine degli anni Cinquanta, attorno a una particolarità storica del Trentino: il suo profondo senso di autonomia e il conseguente Statuto che, dal 1948, lo garantisce sul piano istituzionale. Facendo leva su queste realtà, nel 1961, Bruno Kessler, appena eletto poco più che trentenne presidente della Provincia Autonoma, presenta, nel suo programma politico, la realtà trentina anche negli aspetti più drammatici, indicando gli obiettivi e i metodi per superare la profonda crisi, riassunti nella formula dell' "equilibrio territoriale", che allora appare quasi velleitaria. Conseguenza immediata di ciò, è l'incarico affidato a Giuseppe Samonà e ad altri, nell'estate del 1961, di predisporre i piani per una loro traduzione concreta sul territorio.

Giuseppe Samonà, come è noto, è un punto di riferimento indiscusso per il dibattito architettonico e urbanistico, profondamente radicato alle matrici culturali italiane e nel contempo a quelle dell'internazionalismo. Per questo fatto, la sua presenza nel Trentino, come quella degli altri studiosi, ebbe come primo effetto, di legare le scelte e le indicazioni del piano, e quindi la sua futura politica attuativa, all'ambiente culturale italiano e a quello internazionalista, allentando in modo drastico i tenui rapporti con il mondo mitteleuropeo che ancora sopravvivevano dai decenni precedenti.

Tuttavia la grande apertura intellettuale di Samonà intravide ben presto le particolarità dell'area trentina, ma le considerò quasi generate autonomamente e con questa convinzione intervenne proponendo le indicazioni di piano.

Probabilmente per la prima volta in un piano territoriale, gli sparsi insediamenti antichi di un intera provincia assumono un ruolo fondativo.

Nel Trentino, l'edilizia tradizionale entra di diritto nelle scelte urbanistiche, mentre i piccoli gruppi di edifici variamente articolati e gli insediamenti più grandi, ricchi anche di qualche edificio di pregio architettonico, assumono di fatto il ruolo centrale del "monumento", in cui si coagulano i simboli delle comunità e il loro processo storico. E' infatti nei nuclei sparsi delle vallate che il piano trova la "legge" dell'equilibrio.

Le "storie locali" che essi raccontano formano poco alla volta la storia complessiva del territorio, innervata sul rapporto

dei diversi tessuti edilizi con le vie di comunicazione, con i fiumi e torrenti, con le culture agricole, con i centri di potere dei castelli o con quelli religiosi delle Pievi.

IX. Con l'affermazione dei canoni del Movimento Moderno si ripete a Trento la situazione rilevata all'inizio del secolo: gli architetti importano su questo territorio le forme architettoniche maturate in campo internazionale ed elaborate nelle varie scuole. La mediazione con il luogo, nel senso della sua temporalità, è quasi sempre apertamente negata. Da una parte risuona ancora (non certo in senso politico) la condanna del 1928 contro l'ambientamento, dall'altra si propagano con fervore le idee di universalizzazione che considerano l'uomo come soggetto dell'architettura soltanto attraverso la sua componente biologica. La purezza dell'opera architettonica è dunque sostenuta dalla 'pulizia' rispetto ad ogni contaminazione esterna. Ogni riferimento alla tradizione è quindi condannato come 'eresia'.

Le migliori opere di quegli anni sono da questo punto di vista particolarmente eloquenti e riflettono, come all'inizio del secolo, gli echi del dibattito internazionale. I suoi esiti sul territorio trentino sono largamente influenzati dalle esperienze maturate in campo internazionale di alcuni dei migliori architetti, che rifiutano nelle parole e nei progetti la posizione 'italiana' di quel tempo.

Due episodi illustrano con sufficiente chiarezza l'evolversi della situazione.

Il quartiere di Madonna Bianca comincia a sorgere nel 1972 per concludersi due anni dopo, sulla collina a sud di Trento. Le partiture architettoniche degli edifici, tutti rigorosamente eguali e largamente prefabbricati, sono semplificate sull'orizzontalità dei balconi a tutto campo nelle torri, del modulo-base nelle case a schiera e nell'uso generalizzato del cemento a vista.

Il rapporto con il contesto è semplicemente negato.

Sono qui dunque presenti tutti gli elementi tipologici del Movimento Moderno nella sua versione più accreditata.

Circa dieci anni dopo, le stesse motivazioni saranno alla base del piano di Trento Nord, promosso questa volta dall'iniziativa privata, che va letto come diretta ramificazione dell'intervento di Madonna Bianca.

X. Dopo il 1980 comincia a rendersi evidente la dimensione del cambiamento intervenuto nell'area urbana a partire dal dopoguerra. Fisicamente, la città è "esplosa" verso l'esterno, coinvolgendo i sobborghi e portando verso di essi molte delle attività che prima agivano al suo interno. In questo processo l'uso della pianificazione, inteso soprattutto come creazione di aree specializzate e diversificate per le singole attività del vivere umano - abitazione, lavoro, commercio, servizi, cultura, tempo libero - ha provocato la specializzazione delle singole parti della città, eliminando quella sovrapposizione di attività e momenti del vivere che era caratteristica della città di ieri.

Anche il centro storico non è sfuggito alla semplificazione. La sua razionalizzazione infatti, ad esempio l'eliminazione del traffico veicolare, ha richiesto l'espulsione di molte attività produttive ed anche delle grandi strutture direzionali, mentre l'obiettivo difficoltà di far coincidere nuove esigenze abitative e antiche strutture ha ridotto la sua capacità residenziale.

Le architetture del periodo, più nelle opere che nelle intenzioni, avvertono chiaramente una diversa relazione con il luogo e molte cercano di "ricreare" un centro al loro interno, non riuscendo a stabilire un rapporto continuo con quello antico.

Il caso più evidente è rappresentato da Trento Nord, ma la stessa Università, nella sua espansione collinare, ricostruisce una forte centralità all'interno delle sue strutture, autonome, se non per sottili legami, con il tessuto urbano.

Conseguentemente si sta rapidamente modificando la percezione della città e il senso di appartenenza dei suoi abitanti, la stessa "perdita del centro" come premessa per la nascita della "città diffusa".

Il processo si verifica mentre gli antichi edifici del centro storico, le sue vie e le sue piazze sono rinnovati, i palazzi riappaiono nel loro splendore, la storia della città si manifesta per la prima volta dalle sue origini, accompagnando la sostituzione dei "traffici e dei commerci" con una quantità di turisti mai prima notata.

XI. Le posizioni degli architetti trentini sono ora più sfumate e complesse che nel recente passato. Convergono in essi le tendenze e i linguaggi che si manifestano nella contemporaneità, dal fermo riferimento ai valori del moderno all'apparire (timoroso)

della decostruzione, passando per una persistente presenza del postmoderno.

E' evidente tuttavia una diffuso rifiuto a dichiarare la vicinanza delle proprie poetiche a quelle prevalenti nel panorama internazionale: il dibattito - e la chiarezza che potrebbe conseguirne - è quindi difficile: testimonianza di ciò è l'esito della ricerca sui possibili raggruppamenti per "tendenze" degli architetti trentini, che il Circolo ha svolto nel 1994, e che ha subito una battuta di arresto nonostante i suoi termini siano stati più volte riproposti, anche da studiosi per così dire esterni (ricordo l'intervento di Sergio Los di due anni fa). Conseguentemente si è assopito quel dibattito interno ad ogni gruppo che avrebbe potuto dare forza alle idee, anche nel conflitto con altre.

Nella convinzione che questo sia un passaggio importante e produttivo, vorrei riproporre - a conclusione di questo intervento - i quattro mondi di pensiero, le quattro tendenze - che mi sembra di poter leggere nell'architettura trentina:

1. Va registrato l'episodico confronto tra il Circolo, che esprime l'idea di base della "pluralità" dei linguaggi, con il gruppo che, attraverso Gian Leo Salvotti e Renato Rizzi, converge sull'InArch e tenta di reagire al disordine della città contemporanea ricollegandosi ai valori di bellezza, eticità, estetica precedenti alla crisi del moderno e del nichilismo. La Casa di riposo di Mezzolombardo, di Gian Leo Salvotti, è quasi un manifesto di questi intendimenti.
2. Un folto gruppo di architetti, dopo la parentesi postmoderna, ripropone i temi dell'ordine, della geometria, della razionalità, dell'asceticità tipici del neomoderno contemporaneo. Mi pare che il complesso scolastico di Borgo Valsugana, di Fulvio Nardelli, espliciti queste posizioni.
3. Le importanti occasioni di restauro di beni monumentali hanno consentito ad alcuni altri architetti di mettere a fuoco un diverso rapporto con il luogo: accettando la presenza contestuale di "tempi" diversi e anzi cercando la loro "apparizione", si "decostruisce" in un certo senso l'immagine prevalente che l'edificio manifesta come situazione finale oppure "originaria", offrendo invece all'interpretazione la sequenza delle immagini che si sono succedute. La percezione dell'unità dell'insieme

- che comunque è perseguita con impegno - richiede uno sforzo, un certo tempo, un'interpretazione, perché volutamente trattasi di "unità difficile". La facciata del Teatro Sociale di Trento illustra queste posizioni.

4. Infine una tendenza che si rifà all'architettura organica, intesa in senso zeviano, presenta interessanti risvolti. Dalle opere di Mauro Santuari, alla ricerca contestuale di Piazzetta e Schweizer, comincia a delinearsi un preciso rapporto con i temi del luogo e quindi del regionalismo. La Casa della Cultura di Trambileno, di Francesco Cocco, presenta il versante decostruttivista di questo gruppo.

Passo a lui la parola.

NELL'EVOLUZIONE DEL PENSIERO LA FORMA CAMBIA FORMA

Francesco Cocco

Illustrerò, per capisaldi, un percorso del linguaggio di architettura, del tutto aperto ad ulteriori ricerche, che ha avuto inizio con i noti lavori di Nomi e Trambileno nel Trentino per giungere ad un'altra Regione, dove il destino mi ha buttato in questo periodo, nel Veneto, a Venezia che è la città della mia origine.

Si tratta sempre e comunque di un procedere, di un camminare su uno stesso sentiero del pensiero espressivo, pur attraversando scenari ambientali del tutto diversi tra loro: l'orizzonte compatto e stabile del Trentino che si sovrappone all'indefinita oscillazione di Venezia.

In realtà noi sappiamo, e questo vale per ogni angolo di questo mondo, che la caratteristica fondamentale dell'orizzonte è quella di separare la terra dal cielo. La diversità, la storia di un cambiamento sociale la possiamo identificare soprattutto con i cambiamenti dei concetti di spazio e di tempo.

Diceva giustamente David Harvey, nel testo *La crisi della modernità*, che "ogni progetto di trasformazione della società deve affrontare decisamente il complesso problema della trasformazione dei concetti e delle pratiche spaziali e temporali".

Se questo avviene in una società, forse con maggior rilevanza e maggior interesse lo possiamo trovare in chi opera direttamente con lo spazio e con il tempo, cioè sostanzialmente nel lavoro degli architetti, dove le due entità sono direttamente visibili e toccabili.

In questi anni ho tentato, in vari incontri, di concretizzare alcune riflessioni, anche se non sempre ben capite, ma non ha importanza. L'importante è che il contenuto progettuale, nella sua sostanza, sia stato quantomeno comunicativo.

Un concetto importante che ho sempre sostenuto è che l'esistenza di una cosa viene garantita principalmente dalla forma della cosa. Credo che non esista elemento più importante della forma: un libro è un libro in quanto ha la forma di un libro,

non perché viene utilizzato come libro o perché dentro c'è scritto qualcosa o perché è di carta. Questi sono tutti attributi secondari, ma non costruiscono l'identità dell'oggetto. L'importante è la forma del libro. Un libro può essere anche di pietra, anche non leggibile, però è sempre chiamato "libro".

In un incontro del 1997, proprio al Circolo, dicevo: "la visione intellettuale delle cose è la forma. Nella mutazione del concetto viene a modificarsi naturalmente anche la forma espressa ... si deve entrare compiutamente nel corso della nostra storia, nella grande cultura della complessità e frantumazione."

Già allora avevo adoperato il termine "frantumazione" che in seguito vedremo meglio capito e sviluppato: si tratta di un passaggio molto importante e decisivo che ha inizio dalla cultura della frammentazione. Con la frantumazione si rompe in maniera definitiva l'unità visiva della rappresentazione in quanto ci inoltriamo nella riflessione verso la proprietà specifica della cosa, verso il materiale inorganico, uscendo definitivamente dall'equilibrio delle parti che compongono l'unità del corpo organico.

La frammentazione trapassa in una frantumazione quale accumulo di parti che costituiscono un'entità architettonica e non un'unità formale. Non parti strappate da una figura compiuta quindi, ma l'esistenza di una "molteplicità" in cui ogni frammento è un'unità.

Cercheremo di vedere e di capire quanto detto, attraversando tutta l'esperienza progettuale dei miei lavori degli ultimi dieci anni.

Altri due aspetti soltanto, poi cercherò di parlarvi con le immagini perché forse potrò essere più comprensibile.

Sono i due aspetti eccellenti dello spazio che stabiliscono le estremità di ogni possibile discorso sulla forma: da una parte abbiamo l'ambiente naturale che rappresenta lo spazio indefinito e illimitato senza alcun confine o limite ben rappresentato e dall'altra si ha l'ambiente artificiale, le trasformazioni operate dall'uomo, che delimita una spazialità relativa riconducibile alle caratteristiche di un luogo.

Nell'intervento fatto a Nomi, esisteva una mia completa accettazione e partecipazione all'ambiente naturale, quieto e vasto che avvolgeva ogni cosa. L'aspetto formale è in parte relativo e ridotto, perché l'elemento spaziale naturale è dominante. Tanto

è vero che suggerisco sempre a coloro che vogliono andare a visitare l'opera, di scegliere un particolare momento quando la natura è forte e ben presente nell'atmosfera. C'è un dialogo diretto tra il pensiero della natura e il pensiero dell'artificio. Pur essendoci chiaramente delle forme, sono forme assoggettate alla percezione costante del paesaggio. Ci possono essere frammenti di cose, particolarità, tensioni, ma sono sempre in rapporto ad una spazialità naturale. Superate le varie trame intravediamo "un oggetto misterioso" in fondo al prato: è il desiderio di inserire un spazialità relativa, qualcosa che sia sufficientemente autonomo all'interno di un'eternità vasta. Però è quasi un'impurità, perché questa plasticità espressa da quel passaggio-ponte rimane dentro ad una struttura geometrica, ad un parallelepipedo anche se sconnesso.

Ci avviciniamo a questa forma, che pur aperta alla luce, è una forza che resta contenuta in sé, trattenuta dalla sua espressività. A parte l'esterno, la superficie striata che ci riporta alla roccia accanto, particolarità che riprenderò in maniera più matura in altri progetti, entriamo in qualcosa di essenzialmente plastico, come trattenuti da una formalità che non si espande.

A Trambileno invece il discorso si arricchisce di nuovi contenuti, diventa più attento alla frammentazione, ben evidente all'esterno, dove accanto ad un corpo compatto c'è una serie di altri corpi, di altre parti: la frammentazione di qualcosa. Vedremo anche un'altra proprietà della forma data dalla sua espansione. Questo in parte lo possiamo capire percependo il prolungamento degli spigoli, che essendo molto ben definiti e nitidi si proiettano all'esterno verso un punto virtuale di convergenza.

E' il concetto dell'espansione della forma attraverso delle proprietà della forma stessa, ossia di poter essere oltre se stessa, oltre il proprio limite. Va ad infrangersi il contorno fisso dell'io, per entrare nel problema della comunicazione con l'esterno. Questo sarà un discorso esatto che vedremo successivamente, qui in questo particolare c'è il taglio secco dello spigolo di un corpo. Questo volume tagliato è estraneo al volume dell'edificio e dà la sensazione di frammento, rapportandoci ai grandi massi ai piedi delle rocce che costituiscono il nostro ambiente naturale. Però queste forme sono frammenti levigatissimi e bianchi tali da diventare "un'astrazione".

A parte il discorso della “stratificazione” vorrei soffermarmi su questo, perché sarà un percorso importante di riflessione. Questa esattezza dello spigolo e della forma levigata dà astrazione al corpo e poi lo espande, perché gli spigoli diventano dei prolungamenti. Noi sappiamo che ogni corpo, nel mondo organico, ha un’aura attorno a sé di calore, di temperatura, di proprietà dell’oggetto organico, che possiamo verificare direttamente in alcuni esempi importanti in natura. Ma nel mondo dell’inorganico, tale proprietà di involucro spaziale nella forma, avviene ed è percepita principalmente quando questa forma è artistica.

L’artisticità della forma, ce lo insegna proprio Heidegger, permette di capire, in qualche maniera, cosa significhi lo spazio. Però, anche qui, farei una precisazione. Diverso è parlare di una spazialità espressa da una forma plastica, come avviene nelle opere di scultura, che di quella espressa da una forma più squisitamente architettonica.

La forma plastica è una formalità forte che trattiene in sé la sua influenza nell’intorno quasi attratta da se stessa, non potendo contenere nulla che modifichi la sua apparizione. Diversamente invece nell’espansione dell’energia provocata da una forma architettonica, e questo lo troviamo integralmente nel decostruttivismo, nella nostra cultura contemporanea, ogni forma si dilata, si prolunga oltre la sua stessa forma per generare delle relazioni.

Queste verità formali sono fortemente espresse nei progetti di Zaha Hadid, di Eisenman, Gehry, Libeskind e molti altri. La volontà di uscire dal proprio involucro è l’esatta dimensione di chi si proietta verso una pluralità di esperienze e definizioni dell’intorno tali da costituire la trama leggibile di un luogo. Vedremo come anche su questo tema si possa andare ulteriormente in avanti.

Comunque è molto significativa questa mia prima esperienza nel raccogliere l’immagine della roccia che si sgretola lasciando ai suoi piedi tanti massi che si accostano lievemente, per divenire astrazioni spaziali.

Se vi ricordate il lavoro presentato a Castel Ivano “il visibile e l’invisibile della forma” in cui delle forme levigate mostravano, attraverso dei filamenti, il loro stesso scomporsi per comporre un profilo più vasto attraverso la conflittualità delle relazioni. L’io non più racchiuso dentro il proprio io ma proiettato in infinite direzioni.

Questa immagine è una prima esperienza “dell’aura di percezione”. Delle mani che si incontrano senza toccarsi ma entrando in conflitto tra loro attraverso i vari spazi di proprietà.

Ora vi mostrerò la conferma dell’esistenza della materia invisibile che costituisce l’involucro reale della forma. Sono problemi su cui mi dibatto da circa trent’anni.

Se voi guardate quest’albero, vedete come in natura l’esterno dell’albero abbia la forza di far piegare un albero vicino senza toccarlo. La materialità del suo spazio si svela nella sua realtà fisica. Questa non è una finzione, né io sono andato a piegare l’albero.

Questo ci permette di avvicinarci sempre più alle cose inorganiche, al mondo dell’invisibile che è altrettanto reale del visibile della forma. Un po’ alla volta e lentamente vi condurrò dalla frammentazione alla frantumazione. Però restiamo ancora un po’ nei frammenti.

Con questa proposta progettuale, fatta assieme a Sergio Giovanazzi e Fulvio Nardelli, il tema della visibilità dell’invisibile prende consistenza. Successivamente, tutta questa teoria l’ho esposta compiutamente alla mostra-convegno di Modena di Zevi, anche se mi era stato chiesto un progetto e non una teoria.

Quanto vedete è una parte del lavoro, e si notano come i vari corpi comincino a staccarsi uno dall’altro pur esistendo ancora una certa unità di volume. Si può vedere anche l’espandersi degli spigoli in direzioni strutturali che vanno a sostenere l’ondulazione metallica della copertura. Siamo a Nago-Torbole, e questo è parte di un progetto di fattibilità riguardante un’organizzazione di varie scuole con strutture sportive.

Sono evidenziati i vari corpi come si trattasse di frammenti di un’unica matrice, parti staccate da qualcos’altro ma che comunque mantengono un’unitarietà volumetrica. Il salto definitivo l’ho eseguito quando ho pensato e lavorato partendo dall’azione di distruggere una pietra in quanto con la rottura noi non distruggiamo l’unità della pietra, né componiamo soltanto dei frammenti della sua originaria forma, ma generiamo una pluralità di unità.

Questa è l’ipotesi formale adoperata nel concorso per l’Università di Venezia assieme agli architetti Ugo Bazzanella, Carlotta Cocco, Renato Fornaciari, Andrea e Alberto Tomaselli.

Nella planimetria dell’area già si vede come le parti siano distanziate tra loro, spinte da percorsi che sono calli, ma che

diventano anche delle forze di espulsione. Vedremo come il processo di frantumazione sia esatto, cioè costituisca il fondamento del metodo e del pensiero progettuale.

I primi disegni danno proprio l'idea di un peso che cade sopra un masso, come una forza verticale che colpendo rompe e distrugge la massa provocando delle spinte verso l'esterno. Teniamo presente che, tutto sommato, la frantumazione espressa in questo progetto è corrispondente alla caratteristicità dell'organizzazione spaziale di Venezia.

Sembra impossibile ma poi vedremo, con attenzione, l'insieme prospettico di varie parti di Venezia e tratteremo le nitide somiglianze poetiche e strutturali. Resta fondamentale il far apparire questa forza che cade, che distrugge, che rompe, che porta il corpo a sgretolarsi.

Cominciamo ad entrare nel progetto e a descrivere la sua parte funzionale, la sua parte vivibile. I vari corpi mantengono, e con insistenza, la costante appartenenza alla frantumazione pur rispettando tutte le funzioni richieste. Soprattutto il volume adibito per le conferenze che, come un masso a sbalzo sopra la testa, si proietta verso il canale della Giudecca. Questa spinta avviene perché dalla parte opposta si trova S. Nicolò dei Mendicoli che è l'area più vecchia e antica di Venezia. Questa particolare attenzione verso la storia di Venezia di un oggetto architettonico progettato, così poco oggetto, è costantemente dichiarata. Vi tratterò soltanto una serie di immagini e percorsi.

Osserviamo le varie forme rivolte verso la Giudecca e notiamo una forte spaccatura che penetra dentro divenendo l'elemento portante del progetto che, dall'interno, si irradia in più direzioni prolungandosi, in un lato, fino a formare un ponte. Non viene proposto, però, il ponte verso S. Nicolò dei Mendicoli per poter mantenere una separazione totale: non si possono collegare due realtà così distanti.

Il concetto della frantumazione viene a svilupparsi ed ad invadere ogni parte della costruzione, e questa mantiene viva, in ogni parte, l'idea di raffronto e relazione con il campanile e la chiesa di S. Nicolò. Successivamente però, per indicazione di chi ha bandito il concorso, siamo stati obbligati a sopraelevare di un piano il progetto. Avevamo dato un buon equilibrio a questa massa di corpi rapportata al suo intorno e non solo quello vicino, ma anche quello più lontano. L'altezza si metteva

costantemente in relazione con la spazialità dell'ambiente. Successivamente abbiamo dovuto accumulare ulteriori corpi sopra e, come vedete, pur essendo risolto l'organismo, si ha una certa sovrabbondanza che non ci doveva essere.

Il progetto finale ha un camminamento protetto lungo tutto il bordo a contatto con il canale e nelle parti la luce è ottenuta tagliando a fette il volume. La forza delle parti accostate si attenua all'estremità con la sovrapposizione di più vetri che vanno a cadere nell'acqua.

E' solo questa frammentazione dell'unità che può coesistere accanto alla perennità di Venezia. "Anche l'io è un frammento di se stessi" dice Paul Valery. Il corpo architettonico diventa una pluralità di parti che non sono frammenti di una singolarità, come avviene con l'infrangersi di un vaso di vetro i cui cocci restano sempre delle distruzioni di un'originaria forma. Da una cosa si genera una pluralità di cose. "Con questi frammenti ho puntellato le mie rovine" (T.S. Eliot). Questo è il passaggio esatto dalla frammentazione alla frantumazione.

Eppure anche Venezia è totalmente composta di frammenti. Ogni palazzo, ogni casa, lungo il Canal Grande, sono compiutamente autonomi ed indipendenti da ciò che li sta accanto, pur essendo rigidamente allineati. Tutti i fronti degli edifici ci sembrano una facciata continua mentre invece, se noi guardiamo attentamente, ogni palazzo è una singolarità nettamente distinta e staccata dalle altre. Non c'è alcun rispetto né per l'altezza di gronda, né per la dimensione e altezza dei piani. Ogni casa ha un'altezza tra piano e piano del tutto indipendente rispetto a ciò che gli sta accanto. Ogni unità edilizia ha una sua autonomia di composizione di facciata e di volume non esistendo affatto il concetto di allineamento formale. Rigoroso invece è il limite di separazione, e quindi di rispetto, tra la proprietà e lo spazio pubblico.

Un altro progetto, e questo è un incarico dal Comune di Venezia, riguarda un sistema di trasporto pubblico lungo il percorso che unisce Piazzale Roma al Tronchetto. E' un progetto di fattibilità, nel quale è interessante precisare come l'ambiente non sia più vissuto attraverso i valori della realtà organica, che comunque è sorretta da un principio di unitarietà, ma attraverso l'estensione del concetto di cosa. La cosa, in questo caso, non ha né un dentro né un fuori, e come diceva Goethe è fatta "tutta d'un sol getto", senza nocciolo né scorza.

Non c'è più una distinzione tra cose diverse, una relatività espressa da parti autonome, da ambienti differenziati, ma una dimensione di spazio complessivo: la cosa si fa spazio illimitato. Soprattutto qui il progetto che è rivolto ad un percorso, fa del percorso una realtà progettuale. Anche la distanza diventa un fatto importante, diventa parte architettonica.

Vengono a scomporsi alcuni aspetti che avevamo analizzato guardando i volumi, in particolare sulla frantumazione, non essendoci più, quale priorità, l'entità volumetrica, emerge dominante un'entità spaziale.

Questo che vedete è ciò che impropriamente ho chiamato il *metrò aereo*, già presentato alla Giunta di Venezia e già pubblicizzato sui giornali. In realtà si tratta di una *funicolare terrestre*, in quanto ogni mezzo trainato a fune che scorra su un supporto stabile e fisso, sia appoggiato per terra che sollevato dal suolo, viene identificato come una funicolare terrestre.

Non vi parlerò della tecnologia, vi dirò soltanto che si tratta di mezzi trainati a fune su delle rotaie fisse, sollevate dal suolo, e che si muovono alla velocità di circa 25 km/h. L'essere staccati dal suolo comporta un'astrazione rispetto alla realtà sottostante e, per chi utilizza il metrò, viene a stabilirsi un rapporto intensissimo con il contesto: si guardano le cose da un piano di visuale del tutto nuovo e suggestivo. Il contatto con la realtà avviene soltanto attraverso la vista, il guardare percorrendo il paesaggio in una condizione privilegiata e "spettacolare".

Il tracciato ha inizio al Tronchetto, si ferma a metà percorso alla Stazione Marittima, che verrà totalmente modificata e trasformata da servizi per il porto a struttura e polo turistico, per giungere in Piazzale Roma. La stazione è costituita principalmente da una piattaforma molto semplice, sollevata da terra, che raccoglie la sosta e il movimento dei passeggeri. Sotto non c'è niente o poche macchine per far scorrere la fune. Ogni parte tecnologica viene messa in vista.

Inizia l'avventura della forma che è elemento altrettanto importante quanto la tecnologia, perché solo attraverso la forma l'esistenza di questa struttura si rende opportuna per diventare parte viva della città.

Siamo al Tronchetto e la stazione provoca un contatto importante allungandosi verso la struttura del ponte, un tratto di 180 m per attraversare il canale. La conformazione della co-

pertura è a “guscio”, ed è da questo guscio che si parte o si arriva, quale estremità di un tracciato che ritorna sempre su se stesso. Si tratta di essenzialità combinate: un guscio di conchiglia mescolato con l’astrazione di una forma geometrica semplice. “Un’impurità” che avvolge e protegge il meccanismo regolare della piattaforma di imbarco e sbarco e poi cade, allungandosi, verso il raccordo con il ponte, nel riflesso dell’acqua.

Non siamo più in un’architettura che definisce l’interno dall’esterno, la formalità dei volumi, ma si tratta di estensioni, di pensiero architettonico, di percorrenze senza corpo. Si tratta in definitiva di fluidità, in cui l’interiorità e l’esteriorità non sono distinguibili l’uno dall’altro, e la cosa vive nella sua “coseità” come un’estensione illimitata.

Ed è questo transitare, questo percorrere delle distanze, questo spostamento da un luogo ad un altro luogo, sostenuto dal sistema di trasporto, che fa variare le percezioni e gli odori dell’aria, che fa entrare nelle cose la spazialità di Venezia.

Non è più separabile il pensiero formale dalla tecnologia, la percezione dall’estensione della luce. Siamo cioè in un’architettura fluida.

Guardiamo il progetto del ponte. Inizialmente non mi interessava la sua forma, ma facevo dei segni di attraversamento, costruivo un reticolo nello spazio che indicasse un collegamento di una parte con l’altra. Un po’ alla volta questa spazialità casuale a cominciato a diventare un reticolo poi ad ondulare fino a confondersi con il volo del gabbiano. L’ala del gabbiano diventa dominante, perché è dominante nel paesaggio di Venezia. La sagoma della struttura seguendo la variazione dei momenti statici, si associa al momento del volo.

L’arrivo a Piazzale Roma avviene con evidente fragore formale: l’infrangersi dell’onda sugli scogli. L’urlo dell’acqua è provocato dall’espandere nell’aria tutta la propria formalità, nella totale nebulizzazione dell’essere. L’impatto dissemina a cascata frammenti di luce, scaglie di vetro fino a terra. Una figura sospesa che si polverizza all’ingresso di Venezia, al primo contatto con la perennità delle sue pietre e della sua storia.

Qui non c’è più soltanto l’infrangersi del limite che contiene la forma, la frantumazione della cosa per entrare nella pluralità delle cose, ma c’è l’estensione illimitata del finito stesso.

POLITICA E PARTECIPAZIONE

Manuela Bruschetti

Assessore all'urbanistica del Comune di Rovereto

Avrei desiderato essere presente fin dalla mattinata, mentre ho potuto ascoltare solo le ultime tre relazioni. Me ne dispiace. Attendo gli atti perché sono una lettrice abituale delle produzioni del Circolo e della rivista *LUOGHI*.

Qual è il nuovo ruolo della politica e quindi dell'amministrazione pubblica in questa stagione piuttosto complicata, difficile, dove sono in crisi non solo l'architettura e l'urbanistica, ma anche i ruoli delle istituzioni, i rapporti sociali, la percezione della sicurezza tra le persone, l'identità dei luoghi di vita?

Io mi occupo di urbanistica, quindi le mie riflessioni sono riferite alla città, quella che abbiamo e quella che vorremmo avere.

Per Rovereto è una stagione impegnativa: creare un nuovo piano regolatore è un impegno forte: sento molte aspettative, di cui porto la responsabilità politica. Molti vorrebbero veder coniugate in un piano urbanistico le tensioni ideali: le più tipicamente sociali, quelle della vivibilità, della messa in protezione dei soggetti più deboli, ma c'è anche chi chiede maggiore rigore e maggiore trasparenza dei luoghi e delle scelte urbanistiche e chi, e sono molti, non si riconosce più nella città in cui vive. Colgo una frase di Sergio Giovanazzi: diceva *“l'architettura”*, ma io potrei dire la città, *“ha perso la capacità di rappresentare la società”*, non solo la società del potere o delle istituzioni, ma anche la minuta capacità di riconoscersi attraverso i luoghi che abbiano un'identità per tutti e per tutte e non soltanto in riferimento a un'architettura di *“regime”*, che personalmente non rimpiango, ma nemmeno una architettura più governata, che è forse quella che l'ha preceduta. Diceva Sergio Giovanazzi: *“nulla fa scandalo, abbiamo perso le forme rappresentative consolidate, c'è un nuovo eclettismo banale”*. Molto più semplicemente posso testimoniare che i miei cittadini di fronte alla città moderna dicono che è brutta e che vorrebbero una città più bella. C'è nella richiesta socia-

le contemporanea una richiesta anche del valore bellezza. E', secondo me, una nuova domanda. Dopo aver partecipato per tanti anni ai dibattiti sull'urbanistica, in particolare dal punto di vista della politica, durante la presentazione dei piani regolatori o dei piani attuativi, questa richiesta di valore estetico, che rappresenta anche l'etica di una comunità, è una richiesta inedita. Ecco perché per me è un momento molto appassionante, ma anche un momento difficile, perché politicamente possiamo garantire l'equità, il diritto, la trasparenza delle scelte, ma i valori formali appartengono alla ricerca e alla disciplina.

Un'altra questione importante è quella di un rinnovato patto con i segmenti significativi della società per riaffrontare un dialogo non in termini di partecipazione fittizia dove qualcuno che ha potere ascolta e qualcuno essendo invitato partecipa e si esprime e poi ... qualcosa succederà.

Non è questo che io intendo per partecipazione. La partecipazione deve diventare uno strumento ineludibile: forse sta cambiando nome e sta per diventare, con una parola mutuata dal sindacalismo, *concertazione*. Concertare significa che non c'è qualcuno che ha potere decisionale illimitato, ma che le scelte vengono operate a un tavolo il più possibile paritario di interessi. Questo vale naturalmente per tutte le categorie di consulta e per quelle economiche.

Per quanto afferisce invece l'urbanistica in particolare, credo che il cambiamento debba partire da chi ha la capacità di interpretare il dibattito disciplinare cercando di superare la frantumazione tipica della modernità, perché siamo in una stagione in cui vengono chiesti strumenti, per chi opera disciplinarmente, e comportamenti per chi ha responsabilità di sintesi politica assolutamente diversi.

Ecco perché abbiamo cercato di fare un piano che nascesse con due obiettivi di fondo dal punto di vista del metodo e del merito: far partecipare in modo non virtuale le discipline attraverso coloro che le interpretano professionalmente, cercando di attivare la massima partecipazione attraverso procedure concorsuali per le aree più significative, nelle quali abbiamo individuato i luoghi della trasformazione urbanistica importante della città. Hanno risposto molti studi professionali che si sono impegnati su otto aree con trentadue progetti di buona qualità complessiva che ci aiutano a confrontare sguardi diversi dentro

una stessa disciplina, proprio nel momento in cui c'è necessità di ritrovare una unità di intenti con un linguaggio o dei linguaggi reciprocamente compatibili.

Ecco, questa ci pare una operazione di metodo innovativa e costruttiva.

Il secondo obiettivo è stato quello di avere un piano "spendibile" subito, che non rinviasse a pianificazioni subordinate a scelte indeterminate, che si attuasse, insomma, attraverso concessioni edilizie. Questo significa allontanarsi dai tradizionali metodi dello *zoning*, approfondire a scala non solo urbanistica le scelte formali e funzionali. Certo è che la stagione dei piani, così come si è conclusa negli anni Ottanta, è stata una sorta di occasione perduta a livello provinciale, nel senso che si è più o meno riprodotta la tecnica dello *zoning*, la contrattazione dei suoli secondo non ben precise concezioni del diritto inteso in senso costituzionale, che ha indotto una serie di problematiche tecnico-amministrative rilevanti. In Trentino abbiamo avuto un grande fermento di pianificazione: pensate a tutti i piccoli comuni che una volta avevano come piano regolatore generale il piano comprensoriale e poi hanno prodotto via via i loro piani regolatori intercomunali o comunali. Noi vorremmo che il nostro piano fosse diverso ed è un impegno che ho comunicato naturalmente agli ordini professionali, che ho ribadito presso il Circolo e che ribadisco ora, perché la ricchezza del contenuto delle discipline è una ricchezza indispensabile per la politica.

Non è più possibile immaginare il compito della sintesi politica, e quindi delle scelte, non supportato da questa ricchezza. E mi pare, non per dovere di ospite, ma proprio per convinzione, che il Circolo operi nel senso più nobile del termine, supplendo molto spesso a una incapacità di iniziativa culturale che potrebbe essere chiesta anche alla politica e soprattutto alle scuole di architettura e quindi io non posso che apprezzarne il lavoro.

Ho letto con interesse l'Ordine del Giorno per una Nuova Urbanistica. Contiene molte delle ragioni rispetto alle quali abbiamo fatto delle scelte per Rovereto in questi ultimi anni, esplicitandole anche in tutte le sedi politiche in cui siamo stati chiamati a dire la nostra. Ho partecipato in qualità di membro effettivo alla Commissione Urbanistica del Consorzio

dei Comuni. che si è riunita purtroppo pochissime volte e soltanto per analizzare i disastri dell'ultima Collegata del '98 al bilancio, nella quale si delegifera in sostanza su tutte le leggi provinciali e quindi anche sul testo urbanistico della Legge 22/91. Solo pochi degli originali, numerosi articoli di questo testo che volevano modificare sono poi stati messi in discussione e portati all'approvazione del Consiglio. Ci pare però che scontiamo almeno un decennio di immobilismo, sia per quanto riguarda lo strumento legislativo proprio, sia per quanto riguarda gli strumenti e i metodi della pianificazione. Condivido in maniera assoluta tutte le osservazioni sul Piano Urbanistico Provinciale, che appartengono a uno degli ultimi punti del vostro Ordine del Giorno, come condivido questa decontestualizzazione dell'urbanistica riferita alla gestione, al controllo e allo sviluppo di un territorio in maniera separata dagli aspetti socioeconomici. E' stata, forse questa, una delle matrici fondamentali che ha contribuito agli errori pianificatori degli enti locali, far discendere un progetto urbanistico da una rigorosa analisi e progetto economico è la preconditione della attuazione del piano. Indagare tempi, modi, risorse e attori sulla scena urbana è la condizione che riporta a vincoli di realtà.

Credo nell'importanza di leggere con estrema attenzione il valore del territorio, inteso non soltanto come invariante storiche sulla cui conservazione nessuno ha dubbi, ma anche come valori pesanti che risalgono alla suggestione del territorio, alla suggestione ambientale che può essere letta in modo scientifico, ma anche con un metodo "storico", che ha rigore scientifico nella rielaborazione della ricerca stratigrafica degli eventi, anche di quelli territoriali e non soltanto edilizi. Nel piano di Rovereto mi pare che questo sia un concetto metodologico forte e crediamo che da questo lavoro di analisi possa scaturire anche il progetto. Dobbiamo certamente combattere con chi invece pensa che un progetto urbanistico debba essere la sommatoria degli interessi declinati da tutte le categorie e da tutte le consulte. Noi non pensiamo sia questo. Pensiamo che il compito di chi ha potere di sintesi politica sia quello di comprendere e cercare di rendere compatibili le cose: la corretta gestione del territorio ha una matrice scientifica che ha un suo rigore, capita la quale poi potranno essere fatte le mediazioni compatibili, ma non il contrario. Non sarà facile, però crediamo che il modo in cui

è stata affrontata questa prima parte ci dia ragione in termini di trasparenza e di rigore, di qualità metodologiche visibili e quindi ci sentiamo forti.

Faremo una grande mostra di tutti i trentadue progetti per Rovereto. Non vorremmo che fosse la solita liturgia delle mostre che concludono un lavoro accontentando soprattutto gli esclusi, perché i vincitori sono già contenti potendo continuare con il lavoro. Non è quello. Noi vorremmo tenere aperta la mostra un paio di mesi, arricchirla con il plastico di Rovereto, con una mostra di un fotografo di architettura di cui ho già visto immagini bellissime che sono legate proprio specificatamente a quelle otto aree e vorremmo far diventare quel luogo, che sarà probabilmente l'Archivio del Novecento del MART o il Palazzo dei Diamanti, un luogo di scambio e di confronto con tutte le categorie sociali.

Dovrà diventare una sorta di laboratorio urbano dove, davanti a risoluzioni concrete, si possa discutere con grande apertura.

Ci sono situazioni in altri paesi più avanzati del nostro nel dibattito intorno all'urbanistica, ad esempio in Francia, dove la garanzia della partecipazione anche popolare non avviene più attraverso un'assemblearismo inconcludente, ma attraverso una forma di "propaganda" (nel senso buono) dell'azione politica, dei contenuti disciplinari, che aiuta a capire quanto del nostro lavoro è compreso e quanto è condiviso. La prima verifica significativa è quella della comprensione: esercitare anche un atteggiamento pedagogico nei confronti di chi ha interesse a discutere della "cosa pubblica", crea le condizioni di piena cittadinanza, recupera senso di appartenenza sociale e di affezione ai luoghi di vita.

ORDINE DEL GIORNO PER UNA NUOVA URBANISTICA

Al termine delle III Giornate, i partecipanti, su proposta di Sergio Giovanazzi, hanno votato il seguente ordine del giorno

Premessa

Per individuare le linee di una possibile soluzione, sembra utile cominciare dalla fine del processo pianificatorio, cioè dall'opera costruita, nella sua accezione più ampia di "manufatto" e di "architettura", considerata - sembra ovvio - come l'obiettivo del percorso progettuale e lo specchio su cui si misura la riuscita dell'intero processo di pianificazione.

Si deve subito constatare, purtroppo, che l'urbanistica, nella situazione trentina odierna, si "contrappone" all'architettura: non solo non aiuta quest'ultima, ma tende ad eliminarne ogni possibilità espressiva.

"Oggi il dominio della tipologia, rafforzato dalla necessità di normalizzare tutti i comportamenti umani, ha ridotto sempre più i margini di libertà del progettista nel trasformare il modello (urbanistico) in progetto architettonico corrispondente a ben determinate esigenze di uso e di luogo."

E' interessante osservare che questa interpretazione del rapporto architettura/urbanistica, che, mi sembra, ben definisce anche l'attuale situazione, è stata formulata da Giuseppe Samonà circa venticinque anni fa: il fenomeno dunque ha origini lontane. Solo che ora si ha la sensazione di essere giunti a un punto di rottura.

Non a caso la vitalità dell'architettura contemporanea trentina si fa sentire quasi soltanto dove la cosiddetta "urbanistica" non riesce ancora a imporre i suoi metodi, cioè nel campo del resaturo monumentale.

Architettura e Urbanistica, due discipline che in altri tempi sarebbero state chiamate "arti" e che oggi giorno denunciano un diffuso disagio. Il malessere si avverte non tanto nel cosiddetto "disordine edilizio" delle aree di nuova urbanizzazione, quanto

in direzioni più sottili, e opposte, cioè nella “omologazione”, che tende a riprodurre manufatti (cioè infrastrutture ed edilizia) eguali zona per zona, dai viadotti prefabbricati ai blocchi edilizi circondati da pseudo-balconi dei quartieri urbani, alla casa isolata con tetto a due falde, possibilmente rivestita in legno.

Si creano così paesaggi urbani caratterizzati da un solo attributo: l'assoluta uniformità, in cui la “dimensione estetica” del nostro tempo (la sua creatività) - l’“espressione” cioè dello spirito del nostro tempo - è semplicemente assente.

Questa sensazione è propria di chi cerca di fare architettura oggi.

Quasi ovunque infatti qui nel Trentino, il progetto non è che la trascrizione, nel sito, delle decisioni prese lontano da esso, degli schemi tipologici astratti e uniformizzanti, dei dati apparentemente scientifici con i quali la pianificazione si esprime, relegando la dimensione estetica negli “interni”, comunque lontano dal fatto pubblico.

Se, per un momento, ritorniamo appunto alle origini, alla nascita, per così dire, dell'urbanistica nella nostra provincia - mi riferisco ovviamente al processo avviato da Bruno Kessler nella prima parte degli anni '60 - si può osservare che le indicazioni del PUP andavano tutte nella direzione di “orientare” la progettazione, 'prima' che iniziasse - ripeto la citazione - il suo cammino autonomo per costruire nuove forme”. E questo era particolarmente vero anche per le infrastrutture di collegamento.

Purtroppo lo schema evolutivo, e negativo, che abbiamo appena trovato nella citazione dello stesso Samonà si è puntualmente realizzato anche in Trentino: oggi “il dominio della tipologia”, la normalizzazione anche dei fatti meno normalizzabili come quelli estetici, ha creato una maglia di Sisifo che da un lato provoca il congelamento di ogni margine di libertà, dall'altro giustifica, perché non normalizzabile, l'eliminazione della “dimensione estetica” nei vasti campi del processo pianificatorio.

Un altro fenomeno che si può ancora osservare è che il piano si trova oggi a sommare l'indicazione urbanistica a quella socio-economica.

A ben riflettere, finalità differenti e disomogenee come queste, sono nella prassi ordinate da un unico strumento: la

pianificazione urbanistica. Disomogenee, anche negli strumenti di analisi, che invano si tentano di accostare.

Quindi il nuovo rapporto architettura/urbanistica richiederebbe - contrariamente a quanto da molti sostenuto - il ritorno a una chiara distinzione, con due strumenti diversi per le due finalità.

E' questo un punto nodale.

Liberato dalla finalità socio-economica, il piano riporterebbe il rapporto architettura/urbanistica a un campo più dominabile, in cui sarebbe più facile ridefinire i compiti e le responsabilità.

Quali potrebbero essere - pur in un'enunciazione assolutamente schematica - gli obiettivi operativi per modificare nel senso sopraddetto il sistema pianificatorio trentino?

A. Per riformare il sistema si dovrebbe partire dal “prodotto finito”, cioè dall’opera costruita, dall’EDIFICIO.

Quindi:

- A.1. creare spazi di libertà per la progettazione degli edifici “dal loro interno”, ad esempio valutando la densità edilizia solo in funzione della superficie utile (lasciando quindi libera la scelta della altezza dei locali) e non calcolando nella stessa densità edilizia gli spazi di rappresentanza, quali atri, scale, passaggi, ecc.;
- A.2. eliminare dai vincoli tutte le strutture necessarie per un’architettura bio-climatica, muri in materiali pesanti, serre, frangivento, ecc.;
- A.3. riconsiderare l’applicazione degli standards igienico-edilizi, in genere desunti da elaborazioni di dati statistici piuttosto elementari, in funzione della complessiva qualità di vita offerta dall’edificio;
- A.4. e infine, ovviamente a questo punto, eliminare ogni prescrizione impositiva di elementi architettonici;
- A.5. per contro, la qualità della progettazione deve aumentare: trasformare uno spazio indistinto in “luogo” è un’operazione che richiede cultura e impegno. Il piano dovrebbe chiedere che il progetto dimostri di possederli ambedue;
- A.6. si pone a questo punto la necessità di aumentare la capacità tecnico-espressiva degli architetti trentini: in assenza di una Facoltà di Architettura, proponiamo di creare una “Scuola di specializzazione in architettura regionale”, riservata ai neo-laureati, aperta

alla ricerca e divulgazione, come alla istituzionalizzazione del rapporto con le regioni alpine vicine (Tirolo in particolare). Ciò anche per creare una controparte all'influenza (decontestualizzante) della formazione degli studenti trentini nelle facoltà tradizionali, che portano a far progettare in Trentino come a Mestre o nella periferia milanese.

B. Semplificare l'attuale, farraginoso sistema di piani cosiddetto "a cascata".

- B.1. puntare sul Piano Regolatore (comunale o comprensoriale) come unico strumento vincolistico, utilizzando i piani attuativi solo per la definizione degli spazi (e servizi) pubblici;
- B.2. progettare i Piani Regolatori riducendo (meglio: abbandonando) il concetto dello *zoning* e sostituendolo con approfondimenti progettuali di parti urbane importanti, ad esempio adottando le procedure che si stanno sperimentando in questo momento a Rovereto;
- B.3. orientare la progettazione degli edifici attraverso pochi parametri (vedi punto A e inoltre: allineamenti lungo le vie pubbliche, altezze di gronda).

C. Riportare a finalità generali il Piano Urbanistico Provinciale.

Attualmente il Piano Urbanistico Provinciale è il paradigma esatto dell'assurdo sistema vincolistico costruito in Trentino: troppo dettagliato, imperativo su ogni mq. di territorio, è diventato il "nemico" della buona architettura.

- C.1. le finalità socio-economiche sottese dal PUP devono essere messe a fuoco da uno strumento "esterno" (e dall'evolversi del dibattito politico). I rapporti tra città e valli, tra gruppi sociali, ecc. devono avere altri momenti: il PUP deve trattare il territorio alla stregua di un problema autonomo;
- C.2. va inoltre radicalmente eliminata la tendenza a considerare il PUP "monumento" unico dell'urbanistica trentina: gli studi, le proposte, ecc. devono trovare altre sedi (vedi le Associazioni culturali, la "Scuola di specializzazione", ecc.);
- C.3. devono essere esattamente definiti gli ambiti di competenza provinciale, riducendone di molto l'attuale estensione;
- C.4. vanno però formulati con assoluta chiarezza gli obiettivi di fondo e i conseguenti vincoli. Ad esempio:

- progressivo annullamento del “consumo di territorio libero”. Ciò comporta il riuso di aree, infrastrutture, edifici esistenti, anche con la loro sostituzione e comunque con un aumento considerevole delle loro strumentazioni tecnologiche;
- conservazione radicale dei fatti (edifici e territori) costitutivi della cultura (e quindi della storia) del Trentino;
- coordinamento dei nuovi sistemi di comunicazione (reti informatiche, ecc.).

Arco, 1 ottobre 1998

I partecipanti alla III Tornata delle Giornate di Architettura di Arco

INDICE DEI NOMI

(in tondo citazione nel testo
in *corsivo* citazione in nota)

- Abrams M.H.: 109, 109
Addison J.: 107, 117, 118, 122, 122
Adorno T.: 105
Allot M.: 110, 111
Aristotele : 14, 15, 15, 110, 115, 132
Auerbach E.: 111, 116, 116
Bagni G.T.: 149
Bagolini B.: 101
Barth P.: 9, 14, 14
Bassanini: 94, 96, 97, 98
Bate W.J.: 106, 107
Battisti C.: 103
Bazzanella U.: 178
Behn A.: 113
Bellini A.: 149
Benvenuto E.: 148
Bernardi C.: 160
Bettini S.: 154
Bezrucka Y.: 6
Bobbio N.: 13
Boileau N.: 109
Bollnow: 12
Bólyai J.: 132
Bonapace E.: 163
Bonazza L.: 159, 160, 163
Borsi F.: 143
Borzaga G.: 160
Bouhours: 107
Boullée E.L.: 127
Bozal V.: 116, 117, 117
Brooke-Rose C.: 111
Brown L.: 122
Brownell M.R.: 122
Bruni Menin E.: 160
Buffons: 115
Bunyan J.: 112
Burke E.: 108, 109
Calvino I.: 145, 152
Cannarozzo M.L.: 151
Capograssi : 12
Cartesio: 25
Cesare Giulio: 94
Chambers W.: 122
Chiesa D.: 104
Ciani G.: 159
Cicerone: 115
Clesio B.: 102
Cocco C.: 178
Cocco F.: 155, 173
Congreve W.: 113
Costant: 23
Covi C.: 160
D'Amore B.: 149
D'Annunzio G.: 103
Dal Pra M.: 119
De Carli G.: 164, 165, 166, 166
De Favari F.: 5, 6, 106, 108, 118, 118, 156, 157, 157, 158, 164, 164
de Rubertis R.: 146
Defoe D.: 111, 113
Deloney T.: 112, 113
Demarchi F.: 104
Dennis J.: 107, 107
Depero F.: 163
Desargues G.: 154
Descartes R.: 64, 138, 153
Druso: 102
Durkheim E.: 69, 75, 84
Durnwalder: 101
Einaudi L.: 13
Eisenman P.: 177

- Eliot T.S.: 180
 Eraclito: 18
 Eucken R.: 14
 Euler L.: 132
 Ferrari E.: 165, 167
 Fichte J.G.: 54
 Fielding H.: 110, 110, 111, 113
 Filzi F.: 104
 Fischer T.: 161, 162, 163
 Fondelli M.: 151
 Ford B.: 107
 Fornaciari R.: 178
 Foucault M.: 128, 129, 133, 139
 Franzini E.: 6, 116, 118
 Furst L.R.: 111
 Gaismayr M.: 102
 Galilei G.: 149
 Garbari T.: 159, 160, 160, 163
 Gatterer C.: 102
 Gehry F.O.: 177
 Gerola G.: 161, 162, 163, 165
 Gierke: 38
 Gil F.: 138, 138, 139, 139
 Gilpin W.: 122
 Gioseffi D.: 140
 Giovanazzi S.: 178, 183
 Gius E.: 6
 Goethe J.W.: 180
 Greene R.: 112, 113
 Gregotti V.: 145
 Grose F.: 119, 120, 120, 121, 121
 Habermas: 62
 Hadid Z.: 177
 Hall: 109
 Harvey D.: 174
 Hegel G.W.F.: 10, 11, 12, 12, 13, 13, 15, 16, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 23, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 37, 53, 55, 56, 63, 75
 Heidegger M.: 12, 132, 140, 140, 153, 177
 Hendrici K.: 164
 Herder J.G.: 40, 121
 Hildebrand J.L. von: 162
 Hobbes T.: 32, 46, 52, 108
 Hofer A.: 103
 Hogarth W.: 119, 120, 121
 Hume D.: 117, 119, 119
 Humphreys A.: 107
 Husserl E.: 12, 85
 Jhering R.: 59
 Jaspers K.: 12
 Kant I.: 10, 11, 13, 14, 15, 15, 16, 18, 19, 20, 22, 24, 36, 118, 119, 119
 Keller C.: 168
 Kent W.: 122
 Kessler B.: 169, 189
 Kirkegaard: 80, 80
 Klimt G.: 160
 Knies: 53, 55, 56
 Koyré A.: 149, 153
 Le Bon: 59
 Le Brun C.: 133
 Le Nôtre A.: 121
 Lee A.: 111
 Leibniz G.W.: 132
 Lévi-Strauss C.: 129
 Libera A.: 168
 Libeskind: 177
 Lily J.: 112, 112
 Lobatchevskij N.I.: 132, 141
 Locke J.: 48
 Lombardo-Radice L.: 141
 Lombroso C.: 133
 Longino C.: 109
 Loos A.: 127
 Lorenzi G.: 165
 Los S.: 172

Losurdo D.: 13
 Lovejoy A.O.: 109
 Luhmann N.: 11, 75, 76, 78, 79,
 80, 83, 84, 87
 Luigi XIV: 121
 Macek J.: 102
 Maine S.: 33
 Marinelli G.: 101
 Martignoni M.: 159, 164
 Martinuzzi M.: 159
 Marx K.: 10, 12, 27, 27, 34, 38,
 47, 48
 Marzani C.: 160
 Masiero R.: 146, 147, 149
 Mazzoni A.: 166
 Merleau-Ponty M.: 130, 139
 Miorelli E.: 167
 Monge G.: 154
 Monk S.: 108
 Monti C.: 149
 Mosele E.: 122, 122
 Mulso: 111
 Müller A.: 54
 Nardelli F.: 172, 178
 Nashe T.: 113, 113
 Newton I.: 149
 Oberziner G.: 102
 Oertmann: 59
 Orazio: 107, 115
 Orsi P.: 102
 Pagnini M.: 106, 106
 Palladio: 143
 Pancheri G.: 163
 Paor E.: 159
 Papetti V.: 106, 107
 Pareto V.: 69, 75
 Parmenide: 136
 Parsons T.: 53, 67, 67, 68, 73, 74,
 75, 84
 Perini L.: 168
 Piacentini M.: 161
 Piazzetta M.G.: 173
 Platone: 26, 27, 110
 Polo G.: 163
 Poncelet J.V.: 154
 Pope A.: 109, 123, 123
 Popper K.: 131
 Praz M.: 108
 Quatremère de Quincy A.C.:
 127
 Ratini L.: 160
 Reeve C.: 112
 Reynolds J.: 123, 123, 124, 125
 Richardson S.: 111, 113
 Riedel M.: 13
 Riegl A.: 154
 Rizzi R.: 172
 Rogger I.: 102
 Ronchetti E.: 119
 Roscher: 53, 54, 55
 Rossi A.: 127
 Rousseau J.J.: 21, 21, 22
 Rusconi A.: 165
 Ruskin J.: 124
 Saint Simon C.H.: 14
 Salerno R.: 151, 154
 Salvemini G.: 89
 Salvotti G.L.: 168, 172
 Samonà G.: 169, 188, 189
 Sandonà M.: 159
 Santuari M.: 173
 Scaglia A.: 6, 9, 59
 Schäffle: 60
 Scheler M.: 12
 Schütz A.: 12, 85
 Schweizer W.: 173
 Scozz O.: 160, 165
 Segalla G.: 160, 164, 167, 168
 Sertoli G.: 108
 Sette L.: 161

Shaftesbury: 114
 Shakespeare W.: 108
 Sitte C.: 164
 Smith A.: 46, 48, 66
 Solari G.: 12, 13
 Sombart W.: 65
 Sott-sass E.: 160, 163
 Spanni: 60
 Spaventa S.: 12
 Spengler O.: 11, 35, 35
 Stein L. von: 10, 27, 28, 29, 34,
 38, 45, 48, 49
 Stolcis T.: 159
 Sturzo L.: 89
 Tarde G.: 59
 Tell G.: 104
 Thom R.: 151
 Tiella G.: 165
 Tillyard E.M.W.: 107
 Tolomei G.: 102
 Tomaselli A.: 178
 Tomasi G.: 159, 160, 165
 Tomasi O.: 160, 163
 Tönnies F.J.: 10, 11, 12, 23, 27,
 32, 32, 33, 33, 34, 34, 35, 35,
 36, 36, 38, 43, 47, 52, 53, 55,
 63, 67, 75, 76, 79, 82, 87
 Torsello B.P.: 142, 146, 149
 Tumler F.: 102
 Ugo V.: 5, 6, 116, 116, 118, 139,
 140, 142, 144, 147, 148, 153,
 157, 158
 Ulisse: 108
 Ungari P.: 13
 Valery P.: 180
 Watt I.: 111, 113, 113, 118, 118
 Weber M.: 11, 12, 33, 38, 52, 52,
 53, 54, 55, 55, 56, 57, 60, 61,
 63, 64, 66, 67, 68, 76
 Weigelin: 59
 Wenter Marini G.: 160, 161, 163,
 165
 Williams R.: 118
 Winkler O.: 102
 Wittgenstein L.: 129
 Woolf V.: 111, 111
 Wordsworth W.: 118
 Wundt W.: 36
 Zevi B.: 178
 Zuech S.: 160, 163

INDICE

Ringraziamenti	4
Interventi di presentazione	
architetto Sergio Giovanazzi, Presidente del Circolo Trentino per l'Architettura Contemporanea	5
PER UNA FILOSOFIA DELLA SOCIOLOGIA <i>GEMEINSCHAFT</i> E <i>GESELLSCHAFT</i> IN PROSPETTIVA Franco De Faveri	9
0. L'orizzonte	9
1.0 La "sociologia" di Hegel	12
1.1 Il concetto di organismo secondo Kant	14
1.2 Sistema e organismo in Hegel	15
1.3 Hegel e Kant: i capisaldi del pensiero morale	19
1.4 Hegel: organismo, <i>Gemeinschaft</i> e <i>Gesellschaft</i>	20
2.0 La ricezione di Hegel	25
2.1 Marx: il capovolgimento fine/mezzo come alienazione	27
2.2 Lorenz von Stein	28
3.0 Tönnies	32
3.1 Le due volontà e l'organismo	35
3.2.0 La teoria della comunità	38
3.2.1 Comunità e individuo: simpatia, senso, comprensione, empatia	39
3.2.2 La cultura	41
3.3.0 La teoria della società civile	43
3.3.1 Il contratto e il denaro	43
3.3.2 Il capovolgimento fine/mezzo	47
4.0 Max Weber	52
4.1 Lo sfondo ermeneutico weberiano	53
4.2.0 Comunità e società in Weber	57
4.2.1 Il punto di vista "dal basso"	57
4.2.2 La comunità	60
4.2.3 La società	61
4.3 La differenziazione	63
4.4 Il capovolgimento fine/mezzo	65
5.0 Talcott Parsons	67
5.1 Integrazione e sistema	68
5.2 La ricostruzione di comunità e società	70

5.3	Grammatica del sistema	72
5.4	La doppia volontà di Parsons	75
6.0	Il concetto di doppia volontà in Luhmann	76
6.1	La volontà come spontaneità e la comunità	76
6.2	L'arbitrio e la società	78
6.3	Il sistema	82
6.4	Il capovolgimento fine/mezzo	84

REGIONALISMO E FEDERALISMO

	Andrea Zanotti	89
1.	Le Regioni nell'impianto statutale italiano e le debolezze genetiche della Costituzione	89
2.	La lenta e disattesa attuazione del Titolo V	90
3.	Le devoluzioni del '72 e del '77 e la persistente filosofia centralista del sistema italiano	92
4.	L'evoluzione legislativa più recente in tema di Regioni: le assegnazioni derivanti dalla legge 59 del '97 e dal D.L. 112 del 1998	93
5.	La situazione anomala delle Regioni a Statuto speciale	95
6.	Attuazione o cambiamento della Costituzione?	97
7.	Regionalismo o federalismo?	98
8.	Verso la ricomposizione della carta geografica d'Europa	99

SIMBOLI E MITI DEL REGIONALISMO

LA REGIONE DOLOMITICA IN UNA PROSPETTIVA STORICA

	Vincenzo Calì	101
--	---------------	-----

PRODROMI INGLESI DI UN'ESTETICA REGIONALISTA

	Yvonne Bezrucka	105
1.	Dal bello al sublime	108
2.	Lo smantellamento dei generi	110
3.	Dal decoro al gusto	115
4.	Dal tipo universale ai caratteri nazionali	118
5.	Dal modello estetico del tipo ideale ai tipi nazionali	119
6.	Dal giardino italiano e francese al giardino inglese	121
7.	Dal design al particolare	123

REGIONE E MARGINALITÀ

	Vittorio Ugo	127
--	--------------	-----

MISURA, MARGINE E FORMA DEI MARGINI. ARCO Giovanna Massari	138
1. AMBITO TEMATICO. Dalla “globalità” della riflessione teorica alla “località” delle operazioni del conoscere/rappresentare	138
1.1 Conoscere/Rappresentare	138
1.2 Disciplina del rilievo	140
1.3 Rilievo/Progetto	142
1.4 Linguaggio dell’Architettura	144
2. AMBITO PROBLEMatico. Gli apparati strumentali e le unità di riferimento delle operazioni del conoscere/rappresentare	146
2.1 Misurare	146
2.2 Misura scientifica	148
2.3 Misure morfologiche	150
2.4 Traduzioni linguistiche	153
REGIONALISMO E TENDENZE NEL TRENTINO DI OGGI Sergio Giovanazzi	155
NELL’EVOLUZIONE DEL PENSIERO LA FORMA CAMBIA FORMA Francesco Cocco	174
POLITICA E PARTECIPAZIONE Manuela Bruschetti	183
ORDINE DEL GIORNO PER UNA NUOVA URBANISTICA	188
INDICE DEI NOMI	193
INDICE GENERALE	197

Finito di stampare
nel mese di luglio 1999
Litografia EFFE e ERRE
Via Brennero 169 - Trento

Franco De Faveri
PER UNA FILOSOFIA DELLA SOCIOLOGIA
GEMEINSCHAFT E *GESELLSCHAFT* IN PROSPETTIVA

Andrea Zanotti
REGIONALISMO E FEDERALISMO

Vincenzo Cali
SIMBOLI E MITI DEL REGIONALISMO
LA REGIONE DOLOMITICA IN UNA PROSPETTIVA STORICA

Yvonne Bezrucka
PRODROMI INGLESI DI UN'ESTETICA REGIONALISTA

Vittorio Ugo
REGIONE E MARGINALITÀ

Giovanna Massari
MISURA, MARGINE E FORMA DEI MARGINI
ARCO

Sergio Giovanazzi
REGIONALISMO E TENDENZE NEL TRENTINO DI OGGI

Francesco Cocco
NELL'EVOLUZIONE DEL PENSIERO LA FORMA CAMBIA FORMA

Manuela Bruschetti
POLITICA E PARTECIPAZIONE

ORDINE DEL GIORNO PER UNA NUOVA URBANISTICA