

RIVISTA INTERNAZIONALE  
DI SOCIOLOGIA GIURIDICA E DIRITTI UMANI  
N.1 ANNO 2019

— INDICE DEL FASCICOLO —

Editoriale

*Bruno Maria Bilotta*

Vincenzo Tomeo: un'eredità

*Bruno Maria Bilotta*

Antropologia giuridica e diritti umani. Dichiarazioni di principi e realtà interculturali

*Felice Maria Barlassina*

Legal Decision vs. Security State

*Francesco Petrillo*

Mounier: persona e comunicazione

*Gennaro Cicchese*

Definire il ruolo dello scienziato sociale

*Enrico Damiani di Vergada Franzetti*

Violence de l'état en Afrique

*Jean-Claude Angoula*

La sociología del derecho y la investigación social

*Claudia Roxana Dorado*

euro 15

ISSN 2704-5439

ISBN 978-88-255-2433-8



RIVISTA INTERNAZIONALE DI SOCIOLOGIA GIURIDICA E DIRITTI UMANI / N.1 ANNO 2019

ARACNE

# RIVISTA INTERNAZIONALE DI SOCIOLOGIA GIURIDICA E DIRITTI UMANI

ARACNE

N.1 ANNO 2019

**RIVISTA  
INTERNAZIONALE  
DI SOCIOLOGIA  
GIURIDICA  
E DIRITTI UMANI**

ARACNE

N. 1 ANNO 2019

#### DIREZIONE

Bruno M. Bilotta (Direttore), Felice M. Barlassina, Gennaro Cicchese (Vice-direttori).

#### COMITATO DI REDAZIONE

Bruno M. Bilotta, Felice M. Barlassina, Carlo Bonifati, Caterina Delfino, Santo Delfino, Enrico M.G. Damiani di Vergada Franzetti, Vincenzo Marano.

#### COMITATO SCIENTIFICO

M. Elisabetta Bilotta, Jean-Claude Angoula, Francisco Ansategui Roig, Felice M. Barlassina, Carlo Bonifati, Franco A. Cappelletti, Gennaro Cicchese, Matteo Crippa, Enrico M.G. Damiani di Vergada Franzetti, Caterina Delfino, Santo Delfino, Clada Roxana Dorado, Laurence Dumoulin, Xavier-Jean Keita, Vincenzo Marano, Francesco Petrillo, Paolo Aldo Rossi, Alberto Scerbo, Richard Sedillot, Gaetano Tatò.

#### REFERAGGIO

Referee anonimi scelti, per la valutazione di ogni singolo articolo, dal direttore scientifico all'interno del comitato scientifico e all'interno della comunità accademica, per specifiche competenze.

#### REGOLAMENTO

Il comitato scientifico si compone di personalità dotate di specifiche e spiccate competenze riconosciute sia in ambito nazionale che internazionale. L'eventuale accesso di nuovi membri deve essere deliberato a maggioranza dei membri del comitato di direzione, come anche la sostituzione del direttore responsabile e del direttore scientifico.

#### PROFILO

La rivista ospita studi e contributi, di carattere nazionale e internazionale, relativi al vastissimo panorama dei rapporti reciproci tra diritto e società, sia di carattere teorico che di carattere empirico. Se, secondo un'ottica scientifica di tipo tradizionale, si può tutt'ora affermare che lo studio sociologico del diritto tende a elaborare un quadro concettuale che definisca il diritto all'interno della teoria sociologica generale e che, dal punto di vista dell'analisi empirica, la ricerca si propone di descrivere gli effetti sociali delle norme, attraverso lo studio dei comportamenti individuali e collettivi, l'enorme evoluzione che i due termini – diritto e società – hanno subito negli anni, specialmente dall'inizio del nuovo millennio, ha mutato in maniera sostanziale il quadro concettuale e, conseguentemente, il quadro teorico della sociologia giuridica. I termini "società" e "diritto" assumono significati e valenze sempre nuovi, legati all'attualità e alle emergenze in evoluzione, e corroborano tematiche e problematiche sempre più vaste e sempre più complesse. La rivista indaga tale universo nel contesto dei diritti umani, dei conflitti, della trasformazione dei conflitti stessi all'interno della trasformazione sociale, della dinamica della conflittualità come modalità di azione sociale e di scambio intersoggettivo.



[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

Copyright © MMXIX  
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

via Vittorio Veneto, 20  
00020 Canterano (RM)  
(06) 45551463

La rivista è registrata presso il Tribunale ordinario  
di Milano con num. reg. stampa 216.

ISSN 2704-5439  
ISBN 978-88-255-2433-8

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.

Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.

l'edizione: ottobre 2019

**Rivista internazionale  
di Sociologia giuridica e Diritti umani**

numero 1, anno 2019

*a cura di*

**Bruno Maria Bilotta**

*Contributi di*

Jean-Claude Angoula

Felice Barlassina

Bruno Maria Bilotta

Gennaro Cicchese

Enrico Damiani di Vergada Franzetti

Claudia Roxana Dorado

Francesco Petrillo





# Indice

- 7 Editoriale  
*Bruno Maria Bilotta*
- 11 Vincenzo Tomeo: un'eredità  
*Bruno Maria Bilotta*
- 33 Antropologia giuridica e diritti umani. Dichiarazioni di principi e realtà interculturali  
*Felice Maria Barlassina*
- 57 Legal Decision vs. Security State  
*Francesco Petrillo*
- 75 Mounier: persona e comunicazione  
*Gennaro Cicchese*
- 99 Definire il ruolo dello scienziato sociale  
*Enrico Damiani di Vergada Franzetti*
- 113 Violence de l'état en Afrique  
*Jean-Claude Angoula*
- 135 La sociologia del derecho y la investigacion social  
*Claudia Roxana Dorado*



## Editoriale

BRUNO MARIA BILOTTA\*

Il mondo del diritto è così smisurato che nonostante millenni di tentativi di definirlo si ritorna sempre al punto di partenza, ossia alla domanda iniziale: che cosa è il diritto o meglio che cosa è diritto? E quanto più si evolvono e si moltiplicano gli studi al riguardo, visti dalle più diverse angolazioni scientifiche, tanto più ci si allontana da una soluzione, non diciamo, condivisa ma, in qualche misura e in qualche prospettiva, che abbia almeno un qualche elemento di comunanza: di questo non v'è traccia ancorché minima negli scritti che da millenni, appunto, agitano le menti di chi si è cimentato in questa impresa.

È forse che l'ottica del sostantivo e quella dell'aggettivo si rincorrono in una corsa forsennata in cui si perde il punto di vista iniziale dell'uno e dell'altro ed entrambi confluiscono in un unico significato e si confondono l'uno nell'altro?

Tendiamo a non escluderlo, anzi, a dire il vero, propendiamo fortemente per questa interpretazione.

Ma v'è una complicazione ulteriore, da non sottovalutare.

Oggi che l'ambito del diritto si è ampliato, nei suoi contenuti, enormemente rispetto al passato, ed anche ad un passato relativamente recente, al punto che, senza dubbio, il termine stesso non si può, e non si riesce a, declinare se non nella versione al plurale, cioè diritti, la prospettiva di una rivista che li accolga tutti, indistintamente, questi diritti, ci è parsa un'esigenza indifferibile.

Perché la necessità di aggiungere anche l'espressione diritti umani nella titolazione della rivista, quasi a mo' di precisazione e di specificazione?

Ché forse gli ambiti dei diritti in generale e quelli dei diritti umani in particolare non si sovrappongono? Sì lo crediamo, per molti versi i due ambiti si sovrappongono ma assai più frequentemente nell'uso comune, e, meglio, nel sentire comune il secondo termine è più una specificazione del primo, ed assume un contenuto più ampio, ed anzi finisce per esserne il contenitore rispetto all'altro che ne è il contenuto.

\* Professore ordinario di Sociologia giuridica, della devianza e del mutamento sociale dell'Università degli Studi "Magna Græcia" di Catanzaro.

Se è vero, come pare a noi, che il termine “diritti” sia oggi ancora più di ieri talmente ampio da rischiare di perdere una sua connotazione specifica per acquistarne una più generale e persino più indeterminata, il richiamo ai diritti umani riporta l’espressione “diritti” nel suo ambito naturale, quello cioè che invade ogni angolo della vita di ciascuno di noi sia come soggetti individuali che come soggetti collettivi. L’aggiunta dell’aggettivo “umani” la riempie di contenuti, quali che questi siano o possano essere, i più universali possibili, tali intesi e i più diffusi possibili.

Norberto Bobbio ha da par suo precisato magistralmente questo punto quando ha affermato che

il campo dei diritti sociali è in continuo movimento: siccome le richieste di protezione sociale sono nate con la rivoluzione industriale, è probabile che il rapido sviluppo tecnico ed economico porterà con sé nuove richieste che oggi non siamo neppure in grado di prevedere.<sup>1</sup>

Lo stesso filosofo torinese ha precisato che

i diritti elencati nella Dichiarazione [la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani del 1948, n.d.r.] non sono i soli e possibili diritti dell’uomo, sono i diritti dell’uomo storico quale si configurava alla mente dei redattori della Dichiarazione dopo la tragedia della seconda guerra mondiale, in un’epoca che aveva avuto inizio con la rivoluzione francese ed era approdata alla rivoluzione sovietica. Non occorre molta immaginazione per prevedere che sviluppo della tecnica, trasformazione di condizioni economiche e sociali, ampliamento delle conoscenze e intensificazione dei mezzi di comunicazione potranno produrre tali mutamenti nell’ordine della vita umana e dei rapporti sociali da creare occasioni favorevoli alla nascita di nuovi bisogni e quindi a nuove richieste di libertà e di poteri.<sup>2</sup>

Richieste di libertà e di poteri che si traducono in libertà di diritto e più precisamente in quella libertà del diritto al diritto che è l’anima essenziale di questa iniziativa editoriale.

Non possiamo non far nostre le parole di Norberto Bobbio quando ha affermato che «a chiunque si proponga di fare un esame spregiudicato dello sviluppo dei diritti dell’uomo dopo la seconda guerra mondiale consiglieri questo salutare esercizio: leggere la Dichiarazione Universale e poi guardarsi attorno. Sarà costretto a riconoscere che nonostante le anticipazioni illuminate dei filosofi, le ardite formulazioni dei giuristi, gli sforzi dei politici di buona volontà, il cammino da percorrere è ancora lungo. E gli parrà che la storia umana, per quanto vecchia di millenni, paragonata agli enormi compiti che ci spettano, sia forse appena cominciata»<sup>3</sup>.

1. N. BOBBIO, *L’Età dei Diritti*, Einaudi, Torino 1990, p. 28.

2. *Ibidem*.

3. *Ivi*, p. 44.

Crediamo che non vi sia angolo dei rapporti umani, da quelli più strettamente intersoggettivi intesi come rapporti fra singole persone a quelli più specificatamente plurisoggettivi, intesi come rapporti tra gruppi sociali più o meno ampi, sino ai rapporti fra Stati, che non ricadono sotto l'ambito dei diritti umani e delle loro dinamiche.

È evidente, in questa logica, che il tema dei conflitti intersoggettivi, intesi questi nei termini più ampi possibile, rientra a buon diritto sotto questa volta così vasta dei diritti umani, oltre che dei diritti e del diritto in senso stretto.

Dunque, una sovrapposizione tra l'espressione "diritto" e l'espressione "diritti umani"? Talvolta le due espressioni si sovrappongono ma senza dimenticare che l'espressione diritti umani sicuramente è avvolgente rispetto all'altra, quella senza la specificazione.

E dunque perché l'esigenza di una Rivista che copra questo ambito così vasto?

Chi come noi è abituato a sfogliare quasi quotidianamente elenchi ed indici delle più diverse riviste di quest'ambito conosce perfettamente l'esiguità, se non proprio la carenza, nell'orizzonte degli studi scientifici, di una rivista con una prospettiva sociologica o meglio di una prospettiva sociale del mondo dei diritti e dei diritti umani in particolare riferita all'Italia.

Preferiamo usare sempre la seconda delle espressioni, la prospettiva sociale, molto più che quella sociologica, perché crediamo fortemente che quest'ultima sia, almeno in parte, limitativa delle prospettive; la seconda, quella sociale, è decisamente più ampia e più onnicomprensiva e in ambito di rapporti talmente ampi da non avere confini e limitazioni la prospettiva sociale è decisamente preferibile da usare.

È questa la ragione per cui nella Rivista assai più frequentemente si parlerà di prospettiva sociale più che di prospettiva sociologica riferita al mondo dei diritti ed a quello dei diritti umani in particolare.



## Vincenzo Tomeo: un'eredità

BRUNO MARIA BILOTTA\*

SOMMARIO: 1. Un ricordo, 11 – 2. Un percorso, 14 – 3. Un'eredità, 27.

**Abstract:** Thirty years after the death of Vincenzo Tomeo, he proposes a scientific memory of the development of his thought together with some personal memories. His legacy, which is almost entirely focused on an innovative and unique proposal of social conflict, is more a legacy of the highest scientific and human value.

**Keywords:** Tomeo, I remember, Conflict, Judge, Interpret

### 1. Un ricordo

È trascorso quasi un trentennio dalla prematura e dolorosa scomparsa di Vincenzo Tomeo.

In questo non breve arco di tempo il pensiero e l'attività di Vincenzo Tomeo sono stati più volte ricordati ed analizzati; alcune delle sue opere, tra cui la più importante *Il diritto come struttura del conflitto*, sono state ripubblicate a presente e futura memoria. Da quella tragica data, 13 marzo del 1990, molte cose sono cambiate nel mondo della “sua” università, quella per cui ha speso interamente la sua vita, senza mai risparmiarsi e senza mai abbandonare il campo neanche quando le forze tendevano a declinare, in un volgere di tempo brevissimo che non è riuscito a fiaccare il suo pensiero, sempre vigile sino alla fine.

Chi lo ricorda anche negli ultimi mesi della sua vita mantiene il ricordo di un uomo estremamente ricercato nell'aspetto come anche nel pensiero, pronto a dare consigli ai suoi numerosissimi allievi, studenti e studiosi, così come ha dato per tutto il trentennio in cui il suo insegnamento è stato vivo ed attivo.

Oggi che la “sua” materia, quella sociologia del diritto, per cui sin da giovane studioso si è speso ed ha speso le sue migliori energie intellettuali,

\* Professore ordinario di Sociologia giuridica, della devianza e del mutamento sociale dell'Università degli Studi “Magna Græcia” di Catanzaro.

vive una stagione, a dire il vero non particolarmente breve né particolarmente mite, di crisi, così, d'altronde, come le altre discipline sociologiche e la sociologia tutta, è forse arrivato il tempo di fare un bilancio della sua eredità, di ciò che resta della sua dottrina e della sua maestria, e soprattutto di ciò che resta del suo pensiero scientifico.

A noi a cui è toccata la sorte infelice, e particolarmente crudele, di perdere il maestro e la sua guida in un momento della propria vita scientifica, ed anche accademica, in cui la presenza del maestro si sarebbe potuta protrarre per ancora lunghissimi anni, è toccata la sorte ancora più infelice ma esaltante di dover tenere vivo il pensiero dell'Autore. È un compito che ci siamo assunti consapevoli della sua gravità e della considerazione che l'emozione ed il senso della tragedia avrebbero potuto alterare il percorso del ricordo stesso e della ricostruzione del suo pensiero, ed altrettanto consapevoli che saremmo potuti cadere nella retorica e nel rimpianto a scapito della lucidità e della onestà del giudizio.

Siamo certi, forse oggi ancor più di ieri, ma anche ieri lo eravamo, di essere riusciti a mantenere la freddezza necessaria a ripercorrere il pensiero dell'Autore senza mai aggiungere una briciola di un qualcosa che avrebbe potuto alterare l'intero percorso del suo pensiero; l'ho già scritto in un'altra circostanza e qui mi piace ribadirlo: la soggezione che mi ha legato al Maestro pur nell'affabilità e nella dimestichezza personale, la consapevolezza di una mia inadeguatezza rispetto all'uomo e al suo magistero, il rossore che mi ha sempre pervaso nel solo sfiorare le pagine dei suoi volumi e la certezza che anche solo sfiorandole avrei potuto alterare, involontariamente, non il senso di una frase o di un'espressione, che sarebbe imperdonabile, ma anche solo una punteggiatura di cui Tomeo era custode particolarmente geloso quanto rigoroso, mi hanno trattenuto nella riflessione e nell'incertezza<sup>1</sup>. Lo confesso, sono ricorso ad un metodo efficace quanto antico, quello che proprio Vincenzo Tomeo mi ha e ci ha insegnato: ho fatto parlare direttamente l'Autore attraverso le sue parole, celando il più possibile le mie, conscio che le mie sarebbero state inadeguate oltreché inutili di fronte alla grandezza di quelle dell'Autore, pensate e pesate con la bilancia dell'orafo più esigente, più onesto e più talentuoso.

È stato questo il suo metodo adottato nel dialogare con i suoi autori preferiti ed anche con quelli meno graditi, quello di rispettarne il pensiero attraverso la citazione diretta delle parole stesse dell'autore, sì che il lettore potesse rendersi conto immediatamente dell'onestà del dialogo. Un metodo quello di dialogare con ciascuno degli autori assolutamente rigoroso, che lo ha sempre contraddistinto e che è riuscito a trasmettere ai suoi allievi.

1. V. TOMEO, *Il diritto come struttura del conflitto. Un'analisi sociologica*, nuova edizione con un saggio introduttivo di B.M. Bilotta, "A mò di prefazione", Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, p. 5.

Lo crediamo, fermamente, di essere stati onesti e rigorosi per come il Maestro avrebbe preteso e richiesto.

Nulla più che in linea con il suo insegnamento ed il suo esempio che è stato anche quello di trasmettere la capacità di dialogare con i diversi autori, del passato e contemporanei, con cui si è cimentato, attraverso una sorprendente capacità di analisi e di sintesi ed una ancora più profonda capacità di penetrare i problemi nel loro risvolto essenziale; una capacità di dialogare alla pari, senza mai trascendere a supponenza culturale, anzi semmai con una professione di modestia mai dichiarata e sempre presente nel dialogo con i suoi illustri interlocutori, un dialogo e talora una dialettica sottile, ma mai una polemica neanche pensata, con i suoi interlocutori: è questo il suo metodo per dominare il pensiero e il linguaggio degli autori e proprio per questo riesce in maniera straordinaria a discuterlo e utilizzarlo ai fini delle proprie proposte.

Nel ricordo personale talora prevale il ricordo rispetto allo scritto e forse, meglio, ricordo e scritto si intrecciano in maniera indissolubile: ho parlato e scritto recentemente di crisi della sociologia come scienza e di crisi della sociologia del diritto<sup>2</sup>, Vincenzo Tomeo tutto questo lo aveva detto sintetizzando, come era sua abitudine, in una battuta, tagliente quanto amara, “la scienza è una palla”.

Crediamo veramente di credere che Vincenzo Tomeo non credesse nella scienza e nella scienza sociologica in particolare? No, per quanti sforzi possiamo fare non lo crediamo realmente; crediamo che questa frase rappresenti la sintesi di una delusione personale nei confronti di una università che non sentiva più come la “sua”, e il suo può considerarsi un giudizio estensivo di un pensiero più generale in cui accanto ad uno o a tanti elementi di delusione, che certamente deve pur aver avuto, e per molti versi, ma non per tutti, ne siamo stati testimoni, questo giudizio deve essere stato il frutto di una meditazione profonda che va oltre la contingenza e la delusione personale, forte per quanto possa essere stata.

Crediamo che Tomeo debba aver fatto una sintesi di un percorso culturale iniziato parecchi decenni prima di aver pronunciato questa battuta lapidaria; ma già lo stesso Treves il padre fondatore della scienza sociologico-giuridica in Italia in una conversazione privata intercorsa con chi scrive aveva manifestato le stesse perplessità e le stesse certezze affermando che “la sociologia del diritto è una materia subacquea”. Tra il maestro e il suo primo allievo anche in questo, pur con le differenze che intercorrono, vi è identità di vedute: entrambi credono che la sociologia del diritto sia una scienza, se, ed è il nostro pensiero, possiamo estendere

2. Al riguardo rimando al mio capitolo “Per una sociologia dei conflitti. Una proposta”, in *Elementi di Sociologia dei conflitti*, a cura di B.M. Bilotta, Wolters-Kluwer, Milano-Padova 2017.

alla sociologia del diritto la frase pronunciata da Tomeo in riferimento alla scienza in generale.

Prima di formulare un giudizio sull'eredità culturale che il suo pensiero ci trasmette, ammesso che lo vogliamo veramente tracciare, ripercorriamo il pensiero di Vincenzo Tomeo per grandi tematiche, sì da fornire una sintesi necessariamente stringata ma indicativa dei principali percorsi scientifici cui l'Autore si è dedicato nel corso della sua vita.

## 2. Un percorso

L'attività scientifica di Vincenzo Tomeo si rivolge prevalentemente a tre grandi tematiche: la sociologia politica ed elettorale; i giudici e l'amministrazione della giustizia; la discussione delle teorie funzionalistiche e conflittualistiche e il loro superamento in una teoria di sintesi, cui è collegata anche la tematica della devianza con una proposta originale e d'avanguardia, tra le quali l'ultima, cui ha dedicato maggiore spazio culturale e un più profondo sforzo innovativo, lo pone come uno degli interpreti più originali ed apprezzati nel panorama socio-giuridico internazionale.

Il primo volume di Tomeo (*Mutamento sociale e scelta politica*)<sup>3</sup> è frutto di una lunga maturazione (circa un decennio) acquisita, oltre che con la vicinanza scientifica a Renato Treves, con l'impegno quotidiano presso l'Ufficio Studi della Provincia di Milano; un'esperienza, questa, che lascerà traccia profonda nelle sue scelte e nel suo «mestiere» di sociologo, un mestiere acquisito sul campo, insieme ad una solidissima base di studi teorici.

Il risultato di questo laboriosissimo decennio di costante applicazione pratica e di acquisizioni teoriche è un lavoro esemplare e considerato a lungo uno dei più validi contributi allo studio della sociologia elettorale. Questo lavoro si colloca a metà strada tra una proposta di sociologia politica ed una di sociologia del diritto, ma, a tutti gli effetti, deve essere considerato un contributo originale più vicino alla sociologia giuridica, in quanto l'indagine, in esso contenuta, è connessa ad uno studio sul mutamento sociale e si propone di «apportare un contributo teorico e metodologico all'analisi dei rapporti tra quest'ultimo e il comportamento elettorale»<sup>4</sup>.

Rileva, preliminarmente, Tomeo che gli studi di sociologia elettorale costituivano all'epoca una materia piuttosto sfuggente e di non facile definizione, priva, in primo luogo, di fondamenti teorici aggiornati; una manchevolezza, questa, ancora più evidente per chi non intendesse limitarsi né ad una analisi statistica dei fattori condizionanti la scelta degli elettori,

3. V. TOMEO, *Mutamento sociale e scelta politica*, Giuffrè, Milano 1967.

4. Ivi, "Prefazione".

né ad una semplice narrazione storica di vicende elettorali. Ed è da questa revisione dei fondamenti teorici e metodologici dell'indagine sociologica del voto che prendono le mosse il lavoro e la proposta di Tomeo, che procede su tre diverse direzioni d'indagine: gli studi ecologici e comparativi; lo studio del processo con cui si forma negli elettori la decisione di voto; lo studio delle elezioni come processo globale.

Per l'Autore è indispensabile porre l'accento e focalizzare l'analisi proprio su quest'ultimo processo, in quanto «il comportamento degli elettori non può essere considerato isolatamente come diretto risultato della struttura della popolazione alla quale essi appartengono», ma deve essere esaminato come manifestazione di un orientamento politico, vale a dire che deve essere osservato nel contesto del sistema politico in cui vive una determinata popolazione»<sup>5</sup>.

In buona sostanza, osserva Tomeo – ed è questo un momento anticipatore degli studi sul condizionamento dei comportamenti sviluppatasi in misura notevole negli anni settanta e ottanta – la votazione popolare può essere considerata come un momento ratificatorio dell'intero processo politico ed elettorale, in quanto il corpo elettorale conserva, sia pure in gradi diversi a seconda del sistema politico vigente, una posizione sostanzialmente subalterna, risultando condizionato non soltanto dalla struttura della popolazione ma anche, e soprattutto, dalla posizione e dai rapporti dei soggetti all'interno del sistema e del processo di decisione politica.

Per una corretta e globale comprensione del fenomeno in esame, è necessario collocare la partecipazione e l'atto del voto nel contesto del sistema sociale e di quel particolare sottosistema di relazioni istituzionali che è il sistema politico<sup>6</sup>.

Per Tomeo, le procedure elettorali non sono da considerarsi una scelta, almeno nel senso letterale del termine, in quanto questa presupporrebbe che i titolari della scelta siano spettatori autonomi del sistema istituzionale che elabora quelle proposte mentre questi ne sono soltanto partecipi ed in parte dominati. L'elezione si trasforma, dunque, in una manifestazione di consenso o di dissenso verso «fini e mezzi elaborati dal sistema politico nel suo complesso, e la «scelta» è da intendersi come adesione «verso il sistema e verso quei determinati gruppi che, nel suo ambito, riescono a coniugare il raggiungimento degli scopi generali con le posizioni dominanti e gli interessi stabiliti».

La conclusione è che il processo di decisione politica risiede in gran parte al di fuori del momento elettorale, ed, anzi, questo non è che l'elemento sanzionatorio finale dell'intero processo,

5. *Ibidem*.

6. *Ivi*, p. 34.

ma, proprio per questo, è un elemento essenziale che assicura, attraverso il plebiscito di conformità, una (relativa) stabilità al sistema politico come tale. Da questo punto di vista, la votazione popolare assume significato nel conflitto fra le *élites* dirigenti e le *élites* subalterne e nel conflitto che al primo si ricollega, fra i diversi strati della popolazione, specie nel momento in cui l'emergere di nuovi strati sociali tende a rompere un equilibrio precedente.<sup>7</sup>

Ne consegue che l'ottica di studio e di analisi del comportamento elettorale risulta ribaltata, bisogna indagare «il momento sanzionatorio del processo di decisione politica, valutare i modi e misurare i gradi del condizionamento a cui i soggetti che partecipano alla votazione popolare sono sottoposti». Per raggiungere questo risultato, è necessario valutare preliminarmente tutte le variabili che sono parte del processo di decisione politica e che ne costituiscono anche i fattori condizionanti: il sistema istituzionale nelle sue strutture formali e non formali; la popolazione nella sua composizione e nella sua struttura; i modelli ideologico-culturali che ineriscono al sistema e alla popolazione.

Proprio in questo consiste l'originalità e l'attualità del lavoro di Tomeo, non solo e non tanto per aver utilizzato l'analisi sociologica di queste variabili come un momento necessariamente unitario per procedere all'esame dei modelli e dei comportamenti elettorali, quanto per aver applicato questo principio generale «assai spesso dimenticato negli studi elettorali». Infatti Tomeo si attiene rigorosamente a questa metodologia da lui stesso «riscoperta», che lo porta ad affermare che gli elettori non sono considerati come soggetti primari del processo decisionale, questo ruolo è, invece, assunto dai partiti in quanto *élites* organizzate, costituendo gli elettori «un supporto, necessario ma subalterno, di consenso e di partecipazione». Se il fattore istituzionale (inteso sia come modello strutturale sia come *élites* organizzate) rappresenta la variabile più importante dell'intero processo elettorale, l'indagine deve necessariamente partire dall'analisi della popolazione che del fattore istituzionale è l'indispensabile supporto (meglio, per usare le parole di Tomeo, il supporto di consenso alle *élites*), sotto due differenti aspetti, «come soggetto e misura del mutamento sociale» e come «corpo elettorale». Nel primo aspetto la popolazione viene esaminata nel suo complesso e nelle sue variazioni; nel secondo aspetto è vista attraverso i dati del comportamento, ossia i risultati delle elezioni.

Tomeo analizza preliminarmente, in dettaglio, la struttura demografica della Provincia di Milano nel ventennio considerato, tutti gli anni cinquanta e sessanta del secolo scorso, evidenziandone lo sviluppo, il suo movimento naturale e quello migratorio; successivamente si dedica all'analisi delle variabili interne: i mutamenti nella distribuzione per classi e per grandi gruppi

7. Ivi, p. 35.

d'età, in particolare relativa all'età di lavoro e di voto; i mutamenti nella distribuzione della popolazione attiva per settori economici; i mutamenti intervenuti relativamente agli addetti nell'industria e nel settore terziario secondo unità locali, la dislocazione territoriale e il rapporto tra addetti nei due settori e popolazione residente. Segue l'analisi delle dimensioni elettorali dei partiti con l'analisi delle variabili a queste connesse, mutamento della massa elettorale, ruolo dell'elettorato provinciale e cittadino, indici di evoluzione e indici di originalità nei confronti dei dati nazionali e l'analisi dei caratteri di affinità e di diversificazione con le dimensioni nazionali. Conclude l'analisi dei dati la situazione dei partiti nei comuni e una approfondita indagine sul rapporto tra la struttura della popolazione e la base elettorale dei singoli partiti, che costituisce l'elemento di collegamento già dichiarato come finalità dell'intero lavoro.

La conclusione, afferma Tomeo, deve essere valutata in un contesto più generale di confronto e di omogeneità con i dati nazionali, in quanto «i risultati della ricerca superano chiaramente i limiti dello studio di un caso (peraltro rilevante per caratteri e circostanze)» e d'altronde questo confronto è stato una costante nel corso dell'indagine. L'analisi della struttura e della popolazione e delle sue variazioni (che ha costituito la parte più corposa dello studio insieme a quella connessa con l'indagine sulla base elettorale dei partiti) suggerisce a Tomeo una conclusione sicura: le variazioni nella struttura della popolazione costituiscono un sintomo e una condizione ad un tempo del mutamento sociale. Ma il mutamento sociale non si trasferisce, che solo in parte (e minima), sul comportamento elettorale: la stabilità è più forte del mutamento; vi è quindi «una riprova del profondo conservatorismo delle masse e della loro fondamentale adesione al potere, che consentì in passato alle élites dominanti di usare del suffragio universale per fini di conservazione e che si alimenta oggi dei diffusi desideri di stabilità e di conforto materiale»<sup>8</sup>.

In sintesi, «la posizione della massa indifferenziata degli elettori consente generalmente al corpo elettorale l'espressione di un voto di conformità e in sostanza un atto ratificatorio di decisioni già formulate e alle quali esso partecipa soltanto indirettamente»<sup>9</sup>.

*Il giudice sullo schermo* è il secondo volume di Tomeo, frutto di una lunga ricerca che si è svolta tra il 1967 e il 1971 e realizzata nell'ambito di un più vasto programma di indagine sociologica promossa e organizzata, a partire dal 1962, nell'ambito delle attività del Centro Nazionale di Prevenzione e Difesa Sociale sul tema de *L'amministrazione della giustizia e la società italiana in trasformazione*, e affidata nei diversi settori a noti specialisti che hanno

8. Ivi, p. 333.

9. Ivi, p. 342.

diretto le ricerche di gruppo. Non si tratta di una ricerca su alcuni prodotti di comunicazione di massa o sull'opinione pubblica (pur se non mancano spunti in questo senso) bensì, e in questo consiste il pregio e l'originalità dell'opera, nel tentativo, felicemente riuscito, di analizzare l'atteggiamento del pubblico di fronte alle norme, in particolare a quelle giuridiche, sotto il duplice aspetto dei «significati che i destinatari delle norme attribuiscono alle norme stesse e agli atti di coloro che attendono alla loro applicazione»; sotto questo duplice profilo sono dall'Autore valutati «attraverso i modi con cui sono rappresentati e proposti al pubblico e da quest'ultimo accolti e recepiti»<sup>10</sup>.

L'indagine prende le mosse dall'uscita di un film che riscosse un notevole consenso di pubblico e di critica, *Indagine su un cittadino al di sopra di ogni sospetto* di Elio Petri del 1969, in cui il giudice e l'apparato della giustizia facevano da sfondo a una vicenda delittuosa. Tra il 1971 e il 1972 giudice e apparati giudiziari diventano protagonisti di una serie di film, iniziata con *Confessione di un commissario di polizia al procuratore della Repubblica* di Damiano Damiani<sup>11</sup>, una serie apparsa sugli schermi dopo un ventennio di scarso interesse per questo genere, che comunque anche in precedenza non presentava larga diffusione. Tomeo indaga preliminarmente sulle cause di questa «moda» improvvisa e sulle ragioni della mancata produzione di questo genere di film negli anni precedenti, e non può non rilevare in primo luogo la coincidenza dell'uscita di questo genere cinematografico con il dibattito, all'epoca assai diffuso, sulle tematiche giudiziarie in generale e sulla figura e l'attività del giudice in particolare. La vera ragione dello scarso interesse mostrato per lungo tempo dalla cinematografia verso questo tipo di dibattito va ricercata, secondo l'Autore, in molteplici considerazioni, prima fra tutte la «notevole difficoltà di rappresentazione e di espressione del conflitto sociale vissuto attraverso l'esperienza di una condizione personale così specifica, ma anche così isolata, come quella del giudice»<sup>12</sup>.

Una difficoltà sicuramente collegata a una mentalità tipicamente italiana, a giudizio di Tomeo, secondo la quale «il rapporto fra il cittadino e la legge assume i caratteri dell'indifferenza, dell'irrisione o più realisticamente

10. V. TOMEO, *Il giudice sullo schermo. Magistratura e polizia nel cinema italiano*, Laterza, Bari 1973, "Prefazione", p. VII.

11. Gli altri film di questa serie sono: *Detenuto in attesa di giudizio* di Nanni Loy, Italia 1971; *L'istruttoria è chiusa: dimentichi* di Damiano Damiani, Italia 1971; *In nome del popolo italiano* di Dino Risi, Italia 1971; *Imputazione di omicidio per uno studente* di Mauro Bolognini, Italia 1971; *Il vero e il falso* di Eriprando Visconti, Italia 1971; *La polizia ringrazia* di Stefano Vanzina, Italia-Germania 1972; *La violenza quinto potere* di Florestano Vancini, Italia 1972; *Abuso di potere* di Camilla Bazzoni, Italia-Francia-Germania 1972; *Girolimoni il mostro di Roma* di Damiano Damiani, Italia 1972. A questa serie, pur se di molti anni precedente, va aggiunto il celeberrimo *Divorzio all'italiana* di Pietro Germi, Italia 1962.

12. Ivi, p. 26.

del timore», a differenza che in altri paesi (specialmente in America) dove la produzione e il successo di questo genere di film prova esattamente il contrario. Ma anche un'altra ragione, collegata alla prima, è alla base dello scarso interesse dimostrato in precedenza verso questi film e della loro improvvisa popolarità e risiede nel tipo e nel modo dell'interesse che si riesce a suscitare nello spettatore a proposito della figura del giudice. Questo interesse deve essere evidenziato «nel conflitto di coscienza del magistrato, spettatore e giudice degli altri, quando sente e percepisce la propria inadeguatezza funzionale a fare giustizia».

La ragione di fondo, che sottostà a queste ora esposte, e che è alla base di una sorta di «autocensura» dei produttori e dei registi di questo genere di rappresentazioni cinematografiche, è l'isolamento sociale dei magistrati, all'epoca, «la loro creduta o pretesa intangibilità, la distanza psicologica e culturale rispetto al cittadino comune», oltre ad un atteggiamento culturale italiano diffuso di sfiducia nella «legge». Una sfiducia radicata nella fatalistica convinzione che la separazione tra chi detiene il potere e chi lo subisce è un dato sociale scontato, altrettanto come quello per il quale la legge è «lo strumento del controllo da parte della classe dominante di cui è l'emanazione», e sostanzialmente in una convinzione più occulta ma altrettanto forte che vede nella legge «una pura e semplice emanazione del potere», rispetto alla quale possono mutare le componenti ma non il rapporto di «dominazione».

Come infrangere questa sfiducia? – si chiede Tomeo –: i modi possibili sono stati in passato soltanto due, o riducendo il giudice a una figura caricaturale giocosa, a una macchietta, o a una figura «eroica»; il nuovo filone cinematografico qui esaminato ha dimostrato l'inadeguatezza della prima proposta e accanto alla seconda ne ha suggerito un'altra, quella del giudice «problematico».

Tomeo, con la tecnica dell'intervista attraverso questionari, ha evidenziato e legittimato questa nuova rappresentazione della realtà giudiziaria. I caratteri personali del giudice sono stati posti dalla stragrande maggioranza degli spettatori intervistati alla base del comportamento «problematico» del giudice, ma riconosce una analoga percentuale di spettatori che i problemi del giudice non sono tipici della sua professione ma generali e inerenti a tutti i ruoli professionali. Non rileva, in buona sostanza, lo spettatore una crisi generale del giudice come figura istituzionale ma una «problematicità» del sistema più in generale; problematicità che comunque induce lo spettatore a schierarsi più con quel giudice che, riconoscendo i limiti del sistema, dichiara di voler rimanere al suo posto piuttosto che con quello che manifesta l'intenzione di abbandonare la carriera: questo dato è, per Tomeo, davvero «sorprendente»<sup>13</sup>.

13. Ivi, p. 27.

E più in generale piuttosto «sorprendente» sembra a Tomeo il risultato complessivo dell'indagine, che porta a una contraddizione totale e insanabile: da un lato «la consapevolezza dell'ineguaglianza e della struttura di classe», dall'altro «l'aspettativa di giustizia sostanziale nei confronti di un giudice che è un prodotto di quella struttura».

Questa contraddizione sarebbe ulteriormente accresciuta se ci si limitasse all'analisi esteriore dei dati; da questi emerge inequivocabilmente che il pubblico predilige la figura del giudice eroe e scarta quella del giudice problematico ed anche che il pubblico aderisce ad una figura di giudice che interpreta l'autorità piuttosto che di quello che la rifiuta. La verità è, per Tomeo, diversa e più sociologicamente sottile e attiene più alle aspettative del pubblico piuttosto che ai suoi veri gusti e si riferisce a una figura di giudice «del tutto diversa, che non trova alcun fondamento nell'esperienza giuridica, ma che non può avere riscontro neppure nell'esperienza sociale di una realtà conflittuale», e cioè la negazione del tradizionale ruolo di autorità<sup>14</sup>.

Così intesa la figura del giudice sarebbe quella di un risolutore di conflitti non sulla base di un'applicazione di principi giuridici ma con un intervento diretto sui conflitti stessi; una figura di giudice che non esiste e non può esistere se non ammettendo un modo e un ruolo conflittuale della giustizia nel suo complesso. Quindi, l'aspettativa del pubblico si sostanzia nella richiesta di un'altra giustizia, «una sorta di ingenuo giusnaturalismo» che presupporrebbe un modello di giustizia diverso da quello esistente; ma per questa via non si riesce a soddisfare l'aspettativa desiderata.

È necessario chiedersi, a questo punto, se non sia la stessa figura e il ruolo stesso del giudice ad essere contraddittorio; la risposta, per Tomeo, è sicuramente affermativa ed attribuisce questa contraddizione, e la crisi che ne consegue, all'acquisizione da parte del giudice di un ruolo apertamente politico: «Se infatti pensiamo al giudice come a un ruolo dotato di potere formale, afferma Tomeo, cioè di autorità, esso fa parte per sua natura di un sistema di rapporti che chiamiamo politico. Come tale, il giudice gode di potere e svolge funzioni che sono sostanzialmente omogenee a quelle svolte in sedi diverse, ma contigue ai luoghi dove si esercita la funzione giudiziaria»<sup>15</sup>.

Posta in questi termini, riconosce Tomeo, l'indagine non perviene ad alcuna proposta di soluzione né potrebbe; sarebbe la conferma della aspettativa di un giudice diverso da quello reale, cioè l'aspettativa di un giudice risolutore del conflitto, ma sarebbe impossibile pervenire a questa soluzione «se non con la distruzione del ruolo o con la distruzione dell'assetto sociale

14. Ivi, p. 138.

15. Ivi, p. 140.

su cui quel ruolo è fondato». Ed evidentemente Tomeo scarta questa soluzione radicale. È possibile, invece, cambiare alcuni «tratti» del giudice, «il giudice interprete della legge può e deve far luogo al giudice interprete del conflitto»; e interpretare il conflitto significa per Tomeo «tentare di svolgere una funzione riequilibratrice, e, in questo senso, dare giustizia vuol dire considerare primarie, in un rapporto antagonistico, le posizioni subalterne proprio perché subalterne».

*Il diritto come struttura del conflitto* è il titolo del volume di Tomeo più famoso e più originale, che si innesta in una tematica a cui l'Autore ha dedicato gran parte della sua vita di studioso e che si riflette in numerosi lavori; un libro, questo, che lo pone tra gli interpreti più rappresentativi nel panorama della sociologia giuridica internazionale contemporanea.

Le premesse di questo volume sono già ampiamente evidenziate nei suoi lavori precedenti, pur se questi altri hanno per oggetto tematiche parzialmente diverse e più specialistiche; questo, invece, rappresenta, il punto di arrivo di un percorso, tutto rigorosamente coerente, avviato sin dall'inizio della sua attività – e anche in questo non può non riconoscersi un ulteriore elemento di grandezza scientifica dell'Autore, r'aver voluto, al culmine della sua attività, costruire una propria «teoria» del fenomeno socio-giuridico.

Nell'analisi di questo lavoro, e di tutti gli altri contributi connessi a questa tematica, è doverosa la premessa di una sua scelta verso quelle teorie che interpretano il mondo in maniera conflittuale. Ma non è difficile scorgere nell'utilizzazione del termini e del modello del conflitto da parte di Tomeo un suo proprio significato, assai diverso da quello che tutte le teorie del conflitto, sia quelle classiche che quelle attuali, ci trasmettono. Il conflitto per Tomeo non è l'espressione della lotta di classe pura e semplice o della lotta di potere di classi o di gruppi sociali contrapposti ma rappresenta il modo stesso con cui gli individui (certo non singolarmente intesi) si presentano sulla scena sociale. In una parola, il conflitto è qui inteso come la rappresentazione stessa della scena sociale e, per altro verso, il modo con cui gli attori sociali si propongono. Pertanto il problema più importante, per l'Autore, non sta «nell'individuare una relazione costante tra struttura e funzione del diritto, ma piuttosto nel ricercare il rapporto tra diritto e conflitto» e per meglio specificare «nel riscoprire il rapporto tra possesso (e uso) del potere e uso del diritto e la relazione tra diritto e conflitto sociale nella loro realtà più immediata e quotidiana»<sup>16</sup>.

Fatta questa premessa, che è anche una parziale conclusione cui perviene l'Autore, ma che comunque è e rimane una premessa di fondo da cui

16. V. TOMEO, *Il diritto come struttura del conflitto*, FrancoAngeli, Milano 1981, nuova edizione, a cura di B.M. Bilotta, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, *Prefazione*, p. 9.

parte e si innesta tutta l'analisi, Tomeo discute le diverse proposte teoriche che si sono succedute nell'ultimo trentennio, in particolare la proposta funzionalistica, che a far data dai primi anni '60 del secolo scorso, si è proposta come corrente maggioritaria nell'ambito delle teorie sociologiche per poi perdere questa primazia a partire dalla metà degli anni '90.

Tomeo non nega che la prospettiva funzionalistica, e in particolare il modello parsoniano, al di là delle critiche e dei rilievi cui è stata sottoposta, abbia raggiunto come primo obiettivo quello di costruire una analisi sociologica autonoma rispetto allo studio della struttura formale della norma, appannaggio esclusivo, fino ad allora, dei giuristi, e con esso compatibile. La connessione struttura-funzione e la collocazione del diritto all'interno di questa formula è stata decisiva, a giudizio di Tomeo, nel «porre termine ai tentativi infruttuosi della sociologia di pervenire all'analisi dei fenomeni giuridici»<sup>17</sup>. Anche la collocazione sub-sistemica del diritto operata da Parsons è fortemente apprezzata da Tomeo per almeno due motivi; per un verso perché incardinando il sotto-sistema giuridico nella struttura generale del sistema sociale attribuisce a questo «un fondamento incomparabile rispetto ad altre dottrine sociologiche», dall'altro perché conferma il carattere dipendente del diritto rispetto al sistema sociale e conferma, quindi, il suo carattere di «prodotto della società alla quale, da ultimo il diritto, come ogni altro prodotto culturale, ritorna e deve ritornare»<sup>18</sup>.

Ma al di là di questi indubbi meriti la proposta parsoniana appare all'Autore inadeguata, anzitutto perché tende ad esorcizzare il conflitto o negandolo del tutto o interpretandolo come disfunzione temporanea e controllabile; ma, afferma Tomeo, «il diritto non è sempre composizione di interessi, è talvolta pretesa e una pretesa significa affermare *contro* altri interessi la propria aspirazione a godere di uno spazio sociale che viene conteso ad altri soggetti».

Da ciò deriva che, per Tomeo, il diritto si presenta come «suscitatore di conflitto» o quanto meno come «tutelatore di un interesse in conflitto con altri». Inoltre Tomeo condivide integralmente le critiche mosse da Bobbio<sup>19</sup> e che possono sostanzialmente compendiarsi nel rilievo che riducendo la funzione del diritto a quella dell'integrazione sociale non si differenzia il diritto rispetto alle altre strutture sociali; non avrebbe, cioè, una sua funzione specifica e differenziata rispetto a tutte le altre strutture che compongono un sistema sociale, contribuendo anche queste altre all'integrazione del sistema.

17. V. TOMEO, *Funzione e struttura*, «Società, norme e valori», Giuffrè, Milano 1984, p. 264; V. TOMEO, *I problemi dell'analisi sociologica del diritto*, «Quaderni di Sociologia», nn. 4/5, 1985, p. 240.

18. V. TOMEO, *Funzione e struttura*, cit. p. 266.

19. N. BOBBIO, *Dalla struttura alla funzione*, Milano Comunità, Milano 1977.

Più adeguati appaiono, per Tomeo, gli sviluppi della teoria funzionalistica proposti da Friedman<sup>20</sup>, specie in riferimento alle funzioni che questi assegna al diritto: allocare risorse, guidare comportamenti, organizzare il potere, e in particolare la prima (le altre due sono, in fondo, strumentali).

Allocare risorse (scarse) significa ammettere esplicitamente il conflitto; ma Friedman va oltre nell'affermare che la produzione giuridica è spesso fondata sul conflitto e che spesso le forze in conflitto intervengono, almeno parzialmente, nella produzione giuridica, non determinandola direttamente ma esercitando pretese che si riversano sulla produzione stessa.

È questa una teoria assai vicina al pensiero di Tomeo, pur se tra i due Autori rimane una sostanziale differenza per quanto attiene alla funzione generale che esercita il diritto; Friedman è e rimane un funzionalista, per quanto molto avanzato, e pertanto la concezione sistemica della società si muove, anche se in modo più attenuato e meno evidente rispetto a Parsons e ai funzionalisti di più stretta osservanza, su uno sfondo integrazionista; Tomeo è un conflittualista, molto attento e incline, però, alle proposte funzionalistiche più avanzate e più aperte ad uno scenario in cui le forze sociali e il diritto si trovano ad incontrarsi e a scontrarsi.

Potere e conflitto, dunque, per Tomeo, sono due concetti necessari all'analisi sociale quanto, se non di più, del concetto di sistema; «nelle teorie del sistema tutto ciò non è nascosto o negato, ma ricompreso e risolto nei meccanismi di autoregolazione di cui il sistema stesso è dotato. Il problema non può essere posto, tuttavia nei modi di una organizzazione complessiva che riassume in sé tutte le situazioni sociali, ma in quelli di una rappresentazione di forze in tensione» In quest'ottica è necessario individuare gli elementi costitutivi delle forze, i rapporti tra loro, la diversa collocazione dei soggetti, la distribuzione del potere e delle forze sociali in campo. Ecco, allora, la proposta di Tomeo: applicando una prospettiva conflittualistica, tentare di definire il diritto come «struttura del conflitto».

Sullo scenario sociale, afferma l'Autore, si muovono e si scontrano gruppi minoritari dominanti e gruppi numericamente maggioritari ma singolarmente subordinati e nell'insieme dominati, questi gruppi confliggono ai fini di una distribuzione del potere sociale. Ma confliggono, evidentemente, all'interno delle strutture stesse dello Stato, che quindi diventa la palestra primaria e legale dello scontro; definire il diritto come «struttura del conflitto» significa, pertanto, che «il diritto esprime e definisce il conflitto in termini istituzionali», cioè che fissa le norme procedurali che regolano il conflitto stesso. Sotto questo profilo, e solo perché ne fissa le regole procedimentali, il diritto può essere definito una «struttura».

20. L.M. FRIEDMAN, *The legal system. A social science perspective*, Russel Sage Foundation, New York 1975, trad. it. il Mulino, Bologna 1978.

L'ultimo problema, al riguardo, che si pone Tomeo è se il fenomeno giuridico deve riscontrarsi soltanto là dove «i conflitti si strutturano», e in altre parole, se sia possibile pervenire ad una equazione tra diritto e conflitto. L'Autore propende decisamente verso questo tipo di equazione, pur avvertendo che una teoria così strutturata può apparire più limitata, «ma certamente con minori presunzioni e soprattutto con maggiori capacità di chiarezza culturale»<sup>21</sup>.

Passando dalla teoria all'esame della prassi quotidiana, conclude Tomeo, si assiste «alla sorprendente ma assai funzionale combinazione di un legalismo o normativismo affermato a livello teorico e di un decisionismo praticato senza inibizioni, anche se in forme dimesse e non appariscenti»; in sostanza, colui che interpreta e decide non vive isolato ma è esponente di certi gruppi piuttosto che altri e che lo stesso destinatario della decisione è esso stesso in situazione analoga all'altro. È comprensibile, pertanto, che il possesso legale di un ruolo nel sistema giuridico comporta una situazione di preminenza da parte di chi materialmente lo detiene (e del suo gruppo) rispetto agli altri soggetti. Il decisionismo è, dunque, il prodotto del conflitto: «Il decisore può operare, a questo punto, anche una scelta tra i principi del sistema, adottandone alcuni a scapito di altri: in sostanza può operare una scelta politica»<sup>22</sup>.

Strettamente collegata a questa tematica è l'analisi della devianza, cui Tomeo ha dedicato un cospicuo numero di lavori che lo collocano come uno dei migliori specialisti del settore. Un interesse questo dell'Autore che è direttamente connesso alla proposta di una teoria sociologica del diritto inteso come struttura del conflitto. Innanzitutto, sostiene Tomeo, scegliere una o alcune tra le diverse definizioni del termine stesso di “devianza” vale già di per sé a qualificare una scelta culturale; in questo senso le diverse soluzioni terminologiche proposte gli paiono inadeguate, quantomeno sospette, in quanto rinviano a presupposti teorici generali, che sono tutt'altro che pacificamente condivisi; e d'altronde rinuncia e a fornire una qualche definizione, anche solo rapportandosi al significato comune del termine, sarebbe parimenti problematico e rischia di creare fraintendimenti. Il problema è che l'uso stesso del termine “devianza” implica la scelta di «una certa prospettiva di analisi della società»; è, quindi, preferibile fare riferimento a un «quadro concettuale più generale, che ne costituisca ad un tempo il presupposto e il modo di applicazione»<sup>23</sup>, ed in questo senso l'Autore riconduce la definizione di devianza a tre schemi generali, a cui si riconnettono le proposte più rappresentative fin qui formulate. Il primo è quello che

21. V. TOMEO, *Funzione e struttura*, cit. p. 281.

22. Ivi, p. 95.

23. Ivi, p. 99.

ricollega la devianza all'anormalità statistica; l'altro alla violazione di regole normative; il terzo è quello che individua la natura della devianza attraverso l'attribuzione, da parte dei membri del gruppo, della qualifica di deviante ad un dato comportamento.

Tomeo indaga e discute compiutamente queste proposte.

Innanzitutto, per quanto riguarda la prima esclude che possa definirsi sociologica in quanto fa riferimento a valori statistici di qualificazione di comportamenti piuttosto che ai valori sociali che incidono sui comportamenti stessi; la seconda critica riguarda il rilievo che osservando semplicemente i comportamenti si finisce per non comprendere se questi sono delle mere scelte di convenienza e di utilità e non anche l'adesione a valori realmente condivisi; manca, cioè, un'analisi «interna» ai comportamenti.

La seconda proposta (che riconnette la devianza alla violazione di norme giuridiche) si riferisce in modo diretto alle teorie funzionalistiche e trae la sua origine in una consolidata tradizione di analisi sociologica (che si richiama in primo luogo a Durkheim) che fa riferimento al concetto di anomia, ed è oggi teoria dominante. Ma mentre la spiegazione anomica della violazione di norme sfocia in una situazione transitoria e temporanea («congiunturale» la definisce Tomeo), la dottrina funzionalistica (Merton fra tutti) ne evidenzia i tratti non necessariamente congiunturali della devianza, anzi ne evidenzia il riflesso costante che assume nel sistema sociale e ne precisa ulteriormente i caratteri, più ancora che come violazione di norme l'anomia si qualifica come dissociazione fra mezzi e fini.

Ma è evidente, per Tomeo, che non siamo ancora vicini al riconoscimento pieno del concetto di devianza; pur se questa teoria rappresenta lo sforzo più concreto per il suo riconoscimento, una contraddizione di fondo ne mina, per l'Autore, l'accettazione: se il sistema sociale è un aggregato di fini e di mezzi integrati verso il quale si rivolge il consenso della maggioranza delle persone e se si ammette la possibilità di un rifiuto totale dei fini e dei mezzi del sistema è evidente che si determina un crollo del sistema sociale, e quindi l'ammissione del mutamento sociale che in queste teorie appare del tutto marginale. Altra critica assai pertinente si riferisce all'aspetto personale, individuale, dei comportamenti rispetto ai fini indicati dal sistema sociale, «gli individui reagiscono ai fini e ai mezzi istituzionalmente predisposti inserendo il proprio destino personale nel contesto del sistema, che appare come un dato esterno e preordinato»<sup>24</sup>.

Ma al di là di queste critiche Tomeo riconosce alle dottrine funzionalistiche il merito di aver posto in luce gli elementi di necessità che ricollegano il comportamento deviante ai valori condivisi che stanno alla base del sistema sociale.

24. Ivi, p. 120.

Il terzo orientamento (attribuzione da parte dei membri del gruppo della qualifica di deviante a un dato comportamento) rappresenta, per Tomeo, una variazione dell'ottica di valutazione della devianza in quanto viene in esame non già il comportamento del deviante bensì la reazione del gruppo di fronte a questo comportamento. Così individuato il comportamento deviante, però, viene qualificato non in quanto tale ma per i suoi risvolti processuali, ossia attraverso la reazione di coloro che lo osservano, e, in buona sostanza, la devianza finisce per confluire in un giudizio di approvazione da parte dei membri del gruppo e, quindi, ancora più a monte, è la violazione di norme l'elemento qualificante della devianza. Sotto questo profilo questa terza teoria non si sottrae del tutto al presupposto struttural-funzionalista. Ma poiché sono proprio i presupposti delle teorie del sistema ad essere posti in discussione, la loro capacità di rappresentazione del sociale ad essere messa in dubbio, l'uso del concetto di devianza diviene problematico nel momento in cui più largo ne diventa il consumo», e pertanto Tomeo preferisce seguire un'altra strada che è anche la sua proposta al riguardo.

Ponendosi in un'ottica conflittualistica, afferma Tomeo, il problema si complica ulteriormente e le possibilità d'uso del termine di "devianza" appaiono ovviamente assai scarse «per non dire nulle», in quanto «di fronte alle diversità degli interessi e dei gruppi, al livello delle reciproche posizioni, alla ineguaglianza delle capacità contrattuali, alle situazioni antagonistiche, è difficile che si produca uno spazio per i valori condivisi del sistema sociale prefigurato dalle dottrine struttural-funzionalistiche. Anzi le forze in tensione sono tali che è possibile chiedersi se anche il quadro della legittimità formale non sia da intendersi in una prospettiva conflittuale»<sup>25</sup>.

Posta in questi termini l'analisi di Tomeo è fortemente conseguente all'intero sviluppo del suo pensiero: «Se la capacità contrattuale dei soggetti sulla scena sociale è determinata dall'effettivo esercizio del potere dei soggetti stessi, in quanto autorità formalizzata, solo al potere va riferita l'analisi dei fenomeni sociali in generale, e in particolare di quelli connessi con processi sanzionatori».

In questo senso, afferma Tomeo, «le istituzioni del controllo agiscono in modo da confermare l'assetto di potere», e quindi la devianza «non è che il sottoprodotto di un determinato assetto; anche se, naturalmente, il deviante non è determinabile *a priori* come individuo empirico, perché nei suoi confronti giocano l'interazione soggettiva concreta e le variabili personali»<sup>26</sup>.

25. Ivi, p. 121.

26. *Ibidem*.

È una autentica «dissoluzione del concetto di devianza»<sup>27</sup> ed è al tempo stesso la proposta di Tomeo: «Sarebbe assai meglio evitarne l'uso ai fini di escludere i fraintendimenti che facilmente esso può comportare». Per intendere la devianza, suggerisce Tomeo, ci si riferisca pure all'uso linguistico comune ormai largamente diffuso ma si tenga ben presente che inevitabilmente la prospettiva conflittuale toglie al termine "devianza" «qualunque connotazione derivante da valori condivisi e la circoscrive alla situazione concreta degli interessi e all'assetto del potere» e che l'approccio relativistico riconnette il giudizio sui comportamenti devianti alla cultura dell'osservatore.

«Su un approccio conflittualistico e relativistico a un tempo», conclude Tomeo, «sarebbe il caso di riflettere più a lungo, proprio perché alcuni segni emergenti rivelano una consapevolezza della diversità e della relatività culturale oggi più diffusa che in passato. E da posizioni anche lontane l'una dall'altra potrebbero essere ricavati i tratti di un atteggiamento rivolto ad una più seria considerazione dei conflitti e delle diversità che sono presenti nell'esperienza comune».

### 3. Un'eredità

Un destino per molti versi sorprendente quello di Vincenzo Tomeo, quello per cui la sua opera si è negli anni riattualizzata, pur rimanendo ferma nella forma a quel lontano 1981 in cui la sua opera principale – *Il diritto come struttura del conflitto* – ha visto la luce. Si è riattualizzata e modernizzata come se una mano invisibile l'avesse rimodellata e rimodulata rispetto al periodo in cui è stata scritta ed anche rispetto al periodo in cui l'autore è venuto inaspettatamente a mancare.

Certamente non è un destino solo di Vincenzo Tomeo quello essere sopravvissuto vivo ed attuale alla propria scomparsa, ma è un destino comune solo ai grandi ed ai grandissimi autori nei rispettivi campi nei quali si sono prodotti, cui di diritto l'Autore appartiene.

Capacità di vaticinazione? Non lo crediamo affatto; non sono certo doti ipersensoriali quelle che fanno vivere un personaggio oltre la sua vita terrena, e che in taluni casi lo fanno rivivere in forma ancora più attuale rispetto a quanto questa vita ha lasciato; quanto piuttosto è la capacità di "leggere" il mondo che contraddistingue i più grandi, in tutti i campi dell'applicazione umana, dalla letteratura, all'arte, alla musica, alla scienza in genere, ed anche in quello della sociologia, che per noi è una via di mezzo tra letteratura e

27. È questo il titolo, assai significativo di un saggio di Tomeo apparso in *Sociologia del diritto*, nn. 1-2, 1979.

scienza<sup>28</sup>, e di rappresentarlo, null'altro che una capacità non comune di osservare, leggere e descrivere la realtà.

Vincenzo Tomeo queste doti e queste capacità ha dimostrato di possederle fin dal primo atto della sua vita di studioso, la sua tesi di laurea<sup>29</sup>, e le ha coltivato durante tutto l'arco della sua vita produttiva che data tra gli anni 1956 e 1986, un trentennio pieno nel corso del quale ha osservato e descritto il mondo con lo stesso rigore e la medesima capacità dimostrata sin dai suoi esordi, una capacità di osservazione, di descrizione, e di interpretazione della realtà che raramente si riscontra nel nostro universo sociologico in cui l'elemento descrittivo ha quasi sempre prevalso sull'elemento interpretativo e costruttivo.

Tomeo era ben conscio di possedere questa capacità e questa caratteristica fuori del comune e di possedere una visione d'analisi ed una capacità descrittiva e letteraria di cui andava particolarmente fiero (amo ricordare che più e più volte lo stesso Tomeo ebbe a confessarmi che gli balenava sempre più spesso l'idea di abbandonare il mondo accademico, che ormai lo soddisfaceva sempre meno, per intraprendere una carriera di scrittore di libri gialli. Questo più e più volte ebbe a dirmi, ed anche in questo e per questo particolarmente lo ammiravo; consapevole anch'io che il suo percorso scientifico nell'ambito sociologico poteva dirsi in gran parte concluso con la produzione dei tre capolavori di cui abbiamo dato ricordo poco sopra.

Possiamo dirlo senza tema di smentite né senza alcuno spirito di esaltazione nei confronti del maestro, perché crediamo che sia pura e semplice verità: Tomeo è riuscito a "costruire" sociologia, non solo a descrivere sociologia.

E costruire sociologia significa creare un metodo di interpretazione della realtà, cosa che, ammettiamolo senza riserve, non è riuscita neanche a molti dei maestri ricordati nei manuali scientifici.

Tomeo con una formula incisiva e icastica ha rivoluzionato il mondo dell'interpretazione giuridica: interpretare il conflitto è sicuramente la proposta più innovativa dell'ultimo cinquantennio nel campo delle scienze sociologico-giuridiche.

Laddove per conflitto si intenda non una visione collegata alla lotta di classe e neppure una lotta del più forte contro il più debole o quella di gruppi contrapposti per l'acquisizione della gestione del potere ma si intenda, come

28. Mi permetto di rinviare, al riguardo, al mio capitolo "Per una sociologia dei conflitti. Una proposta", in *Elementi di Sociologia dei conflitti*, a cura di B.M. Bilotta, cit.

29. Quando il suo maestro, Renato Treves, ebbe ad accorgersi sin dal primo incontro intercorso con il suo giovane allievo, all'atto dell'assegnazione della tesi di laurea, delle capacità scientifiche fuori dal comune di cui il giovane Vincenzo Tomeo era dotato, come più volte ebbe a ribadirmi in conversazioni private, doti che nel tempo hanno indotto Treves a designarlo come suo successore in cattedra.

Tomeo ci ha insegnato ad intendere, il rispetto delle regole proprio perché regole e proprio perché, comunque sono e devono essere, condivise: il conflitto diventa allora una sorta di ring ideale e legale, dove anziché le corde si muovono norme, regole e leggi e dove il destino dei “contendenti” è legato all’applicazione di queste regole ed è proprio questo ambito, questo ring ideale, che l’Autore, con espressione apodittica, definisce “struttura”.

In questa costruzione scientifica il diritto, quindi, non è una finalità ma è uno strumento per raggiungere un risultato, che in una visione, forse particolarmente ottimistica, ma soltanto come propensione ideale, definiva come una tendenza al riequilibrio di situazione squilibrate.

Come ho già detto in una precedente occasione, il richiamo all’apparente proceduralità delle norme, nello svolgimento del conflitto, è una delle chiavi di volta decisive nell’interpretazione globale del pensiero dell’Autore ed investe direttamente il problema dei modelli e dei processi di legittimazione: se la norma è apparentemente procedurale ma di fatto sostanziale, i termini della legittimazione alla partecipazione al conflitto diventano anch’essi di tipo sostanziale e non formale e procedurale, e questo meccanismo coinvolge a spirale l’elemento ultimo della legittimazione e dell’accettazione, e dell’uso della regola, ossia il consenso.

Il problema diventa, allora quello di definire i modelli ed i processi di legittimazione in una realtà sociale frammentaria nei valori e negli interessi; ma, avverte l’Autore, qualsiasi tentativo di interpretazione non può non tener conto di alcuni dati della situazione imprescindibili: in primo luogo la divisione della società, in secondo luogo il limite relativo ai valori, in terzo luogo il limite relativo al modello di spiegazione. Ma al di sopra di ogni altra circostanza per Tomeo bisogna considerare che tra i soggetti (gruppi o componenti sociali) si instaura un rapporto antagonistico ed inegualitario, e, in definitiva, una situazione di conflitto che l’analisi della legittimazione deve tener sempre necessariamente in conto, soprattutto perché la diversa collocazione dei soggetti non è prodotta soltanto da diversità di ruoli e di funzioni ma prevalentemente da diverse situazioni di forza e di potere in cui essi si trovano ad interagire<sup>30</sup>.

Tomeo non ha avuto la ventura e la fortuna di assistere alla, certamente casuale, realizzazione di una parte consistente degli esiti delle sue teorie, la stagione giudiziaria che data dall’anno 1994 conosciuta come la stagione di *mani pulite* e che ha avuto come epicentro principale proprio Milano, proprio quella Milano che Vincenzo Tomeo meglio conosceva per averla vissuta, studiata ed analizzata a fondo nei suoi anni più giovani da un osservatorio

30. V. TOMEO, *Il diritto come struttura del conflitto*, ed. a cura di B.M. Bilotta, cit., “Saggio introduttivo” di B.M. Bilotta, pp. 16-17. La citazione si riferisce a V. Tomeo, *Il diritto come segno di potere*, «Sociologia del diritto», n. 1/1980, p. 34.

privilegiato, quello dell'Ufficio Studi della Provincia di Milano, in cui ha profuso non pochi anni della sua sapienza intellettuale ed in cui ha avuto modo di ripercorrere a ritroso momenti elettorali e sociali proprio di questa realtà e di cui ha lasciato traccia nei suoi scritti, come ricordato poco sopra.

Quella stagione di *mani pulite* iniziava appena quattro dopo la sua dipartita e vedeva realizzarsi, almeno in parte, alcune delle sue osservazioni più acute di scienziato sociale, prima fra tutte l'esaltazione del giudice come figura e soggetto "politico", inteso nel senso cui l'Autore attribuiva quel significato positivo, e ben lontano da logiche partitiche, che è stato all'attenzione delle sue riflessioni sin dall'inizio della sua attività di studioso.

A ben guardare quella stagione di interventi giudiziari, non particolarmente lunga ma neanche particolarmente breve, ha visto la realizzazione di talune, se non proprio di tutte le considerazioni, che negli anni avevano coinvolto Tomeo, a partire da quella di una magistratura interventista che si è espressa nell'esaltazione di quella figura di giudice interprete del conflitto che egli ha sempre messo al centro della sua considerazione sociale e giuridica e che ha propugnato come l'unica risorsa riequilibratrice di situazioni sociali disequilibrate: una sorta di intervento che avrebbe potuto e dovuto realizzare tangibilmente l'iconografia tradizionale e pervasiva della magistratura rappresentata da una dea bendata che regge una bilancia i cui due piatti sono in perfetto equilibrio, che è favorito proprio dalla mano che regge i piatti.

Il giudizio che sarebbe conseguito a questa situazione di equilibrio, e di cui Tomeo, a dire il vero, non si è mai occupato, avrebbe potuto realizzare quel modello in cui situazioni inizialmente squilibrate avrebbero raggiunto una sorta di parità ideale di fronte al decisore.

Non un intervento personale del giudice, si badi bene, ma una sorta di pre-giudizio volto solo ad equilibrare situazioni squilibrate.

La stagione giudiziaria che Tomeo non ha avuto la ventura di vedere forse è stata, in parte, anche questo, quanto meno nelle intenzioni migliori di quei procuratori e di quei giudici che si sono fatti carico di porre al centro dei propri interventi la parte più debole di questo meccanismo di squilibrio: il cittadino.

Ma una precisazione s'impone, diversamente altereremmo il pensiero del maestro e questo sarebbe inaccettabile: il giudice nel suo pensiero è preliminarmente l'interprete del conflitto e interpretare il conflitto significa rendere eguali situazioni diseguali, l'intervento successivo, quello della decisione è una fase diversa e successiva rispetto all'altra.

Sia ben chiaro, la parola chiave di tutto il suo pensiero è interpretare non intervenire, su questo Tomeo è rimasto sempre estremamente categorico e inflessibile.

Afferma Tomeo<sup>31</sup> che «la riscoperta di un loro ruolo tecnicamente politico per il giudice è un fatto abbastanza recente ed è in fondo connesso all'affermarsi della magistratura come uno dei protagonisti del sistema politico italiano ma la riconquista dell'indipendenza esterna ed interna da parte della magistratura e la scoperta della sua funzione politica ha posto immediatamente i giudici di fronte al problema di dare un significato al proprio ruolo di autorità che lo distinguesse rispetto a quello dei titolari di altri ruoli politici. E li ha posti drammaticamente di fronte alla contraddizione di svolgere una funzione che si appella a principi *super partes*, ma che non diversamente da altri ruoli di potere, formale o non formale, è per sua natura connessa e incardinata nel contesto di un rapporto in egualitario.

Come dunque interpretare questo ruolo? È innegabile che i giudici subiscano per primi e con maggiore intensità che per altri ruoli sociali la naturale contraddizione dei ruoli di autorità: non possono non riconoscere nelle funzioni da loro esercitate i tratti di un tipico rapporto di potere. Essi, cioè, sono soggetti di un rapporto in egualitario e asimmetrico in cui la funzione da loro svolta è quella di costringere o condizionare gli altri, e nel medesimo tempo alcuni tratti del loro ruolo si richiamano a principi *super partes* di imparzialità e di rispetto dell'eguaglianza.

È assai difficile dire se la contraddizione possa essere superata o se invece rimanga latente in ogni situazione di potere istituzionalizzato. Di fronte ad una contraddizione di questo genere, non vi può essere vera soluzione, reale superamento, se non con la distruzione del ruolo o dell'assetto su cui quel ruolo è fondato. Ma poiché non si può dire ai giudici di non essere giudici, bisogna almeno ricercare nella realtà sociale qualche elemento per interpretare tale contraddizione.

Anzitutto almeno la consapevolezza del conflitto. Ma la consapevolezza del conflitto ha poco senso se non è accompagnata da un atteggiamento coerente, essere consapevoli di ciò significa considerare la situazione in cui si è collocati come una delle tante espressioni del conflitto che coinvolge tutto il sistema dei rapporti sociali. Il punto è che, mai come oggi, i giudici tendono a scoprire di essere al centro di un sistema di rapporti per loro natura inegualitari ed antagonistici dei quali sono obbligati a tener conto. Ed è poco probabile che i canoni di interpretazione che essi sono abituati ad usare siano gli strumenti più adatti per interpretare e capire questa situazione conflittuale. Essere interpreti della legge significa dichiarare la rispondenza di un rapporto o di una situazione concreta alla pronuncia della legge, cioè ad una statuizione a carattere generale. In tale funzione apparentemente interpretativa-dichiarativa non trova posto quella funzio-

31. V. TOMEO, *Interpretare il conflitto*, «Critica Liberale», n. 144/1973, ora anche in «La Giustizia e le Giustizie», a cura di B.M. Bilotta-A. Scerbo, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, pp. 194-196.

ne riequilibratrice che è una pretesa costante e forse ingenua dell'uomo comune verso il giudice.

In realtà il giudice, come interprete della legge deve far posto al giudice come interprete del conflitto. Egli, del resto, nella sua vita quotidiana viene costantemente coinvolto, ogni procedimento a cui partecipa è, in piccolo, un esempio di interessi antagonistici e di situazioni inegualitarie, nelle quali egli è chiamato a "dare giustizia". Essere interpreti del conflitto significa, a nostro avviso, far posto a questo momento giusnaturalistico e considerare la necessità che in ogni caso in un rapporto antagonistico, le posizioni subalterne devono essere ritenute come primarie proprio perché subalterne. Se una funzione come quella del giudice è essenzialmente riequilibratrice la tendenza all'equilibrio non può che alimentarsi di una costante ricerca e rivalutazione delle posizioni subalterne.

È evidente che tutto ciò, se può condurre il giudice a comporre certi conflitti, non risolve il conflitto sociale. Ma il punto non è questo: se la funzione essenziale del giudice è quella del riequilibratore, egli può esprimerla efficacemente soltanto attraverso l'interpretazione non della legge, ma del conflitto. In tal modo egli può distinguere e caratterizzare il suo ruolo rispetto agli altri ruoli di autorità, e in particolare quelli dei funzionari esecutivi, che amministrano impersonalmente ma non imparzialmente una serie di rapporti di potere nei quali alcuni sono sudditi ed altri cittadini del sistema politico. In questo senso il richiamo ai principi *super partes* può avere significato; se il giudice può essere un ruolo di autorità con tratti diversi dagli altri, può esserlo soltanto a questa condizione».

Un'eredità difficile questa ma certamente più che un'eredità un lascito di grandissimo valore scientifico ed umano.

# Antropologia giuridica e diritti umani Dichiarazioni di principi e realtà interculturali

La Charte Africaine des droits de l'Homme et des peuples  
e la dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'Islam

FELICE MARIA BARLASSINA\*

SOMMARIO: 1. I diritti umani: nuovi percorsi e nuove dinamiche?, 33 – 2. Le carte sui diritti umani, 41 – 3. Conclusioni, 54.

**Abstract:** The anthropological of law approach to Human rights declarations in Islam and in African human right shows a particularity culture origin and specificity of human right consideration. The analysis is an accurately investigation in the African and Islam traditional law.

The Human Right perspective is strictly bound to original and traditional culture. The concepts of identity and alterity are the most important references to right implementation in the human right system.

**Keywords:** Anthropology of law, Human rights, Islam, African Law, human rights declarations, Identity, alterity

## 1. I diritti umani: nuovi percorsi e nuove dinamiche?

Il complesso concetto dei diritti umani o dei diritti dell'uomo viene rilanciato alla ribalta nell'attuale dibattito culturale a seguito di una serie di circostanze politico-geografiche, sociali e di integrazione, ricostruendosi su un piano paradigmatico, non del tutto nuovo, ma sicuramente arricchito – diremmo negativamente –, sia dalle attuali dinamiche migratorie che da nuovi e più cruenti scontri armati. Elementi, questi ultimi, che, più che in passato, offrono interessanti stimoli per un'attenta analisi non solo socio-politica, ma anche e soprattutto, diremmo noi, antropologica.

Il binomio universalismo – relativismo, che da sempre ha caratterizzato la formazione e la proclamazione, per non dire promulgazione, dei principi dei diritti umani è, oggi più che mai, vivo e necessario. I diritti umani

\* Professore di Antropologia sociale e culturale presso il Centre Saint Augustin de Dakar, Institut de Philosophie et théologie, Dakar, Sénégal.

sono, e restano, un esempio emblematico del diritto vivente di Erlichiana memoria proprio nelle circostanze in cui il mondo, ed il mondo del diritto in particolare, si trova purtroppo costretto a ribadirli, reinterpretarli e ricondizionarli, rispetto ad una realtà in continua metamorfosi.

Non si vuole, con questo, affermare che i diritti umani siano sempre e “subito” efficaci e “positivi” nel senso per cui dalla loro violazione scaturisca un’immediata (o mediata, dalle Corti) conseguenza sanzionatoria, ma si ritiene che il concetto di diritto vivente, debba, in questo caso, essere inteso secondo la sua specificità dinamica, ovvero secondo l’idea per cui i diritti umani nella loro progressione, dalla dichiarazione alla positivizzazione, seguano, inevitabilmente, il corso della storia e si presentino, a seconda dei luoghi e dei tempi, come nuovi, modificati e acclimatati ad una realtà storico-culturale di volta in volta reinterpretata.

Certo, i principi generali, scaturiti da riflessioni pur anche risalenti, restano validi proprio perché il rispetto della dignità umana, delle libertà e della convivenza tra esseri umani (potremmo dire con un ampliamento dovuto alle nuove sensibilità tra i “viventi”, raggruppando qui anche un’accezione “ecologica ed animalista”) non possono e non debbono subire modifiche verso una multiforme riflessione riduttivistica.

Ma tutto scorre e l’evoluzione dei rapporti politici e culturali, dovuti anche alla globalizzazione ed ai fenomeni comunicativi, conduce l’analisi verso un’inevitabile specificazione dei principi generali come del resto già Pécès Barba<sup>1</sup>, indicava anni orsono.

Da un lato lo studioso dei diritti umani si trova costretto ad affrontare una specificazione dettagliata dei principi in relazione alle società della comunicazione e dei nuovi social o media, dall’altra gli scontri armati, i conflitti innescati dalle nuove geografie politiche conducono ad una riaffermazione, verso l’alto, dei principi di tutela delle grandi teorizzazioni “umanitarie”.

In un quadro, così, complesso e sempre più frammentato il binomio universalismo – relativismo si ripropone con una sostanziale e rinvigorita violenza.

I concetti posti alla base delle grandi dichiarazioni devo confrontarsi con la maggiore intensità e affermazione delle culture una volta lontane ed oggi divenute prossime, se non addirittura conviventi in ambiti geografici particolarmente concentrati.

Il fenomeno migratorio, collegato anche e soprattutto alla necessità di protezione dai conflitti armati, ripropone un dibattito relativista che trova la sua ragione nel confronto tra culture qui a casa nostra (nell’accezione di

1. Si confronti il tal senso l’opera di G. PECES BARBA MARTINEZ, *Curso des derechos fundamentales. Teoria General*, Eudema, Madrid, 1991, trad. it. e cura di V. Ferrari; G. PECES BARBA, *Teoria dei diritti fondamentali*, Giuffrè, Milano 1993.

una ormai inevitabile *casa comune*, sempre più comune anche grazie ad una diffusa facilità di comunicazione e scambio in continua accelerazione e consolidazione che conduce alla presumibile creazione di una “città” mediatica rappresentata dai fenomeni dei social networks che non soggiacciono ad alcun limite di frontiere, di unità politica, di limitazione culturale).

Quello che solo qualche decina di anni fa rappresentava un dibattito sui diritti umani qualche volta di carattere troppo accademico e, talvolta, paludato, che si fondava sul falso meccanismo identitario del “noi e loro”, si trasforma, oggi, in una concreta analisi dei “loro presso di noi” o del noi *tout court*.

Ma la progressiva attestazione di un crogiuolo culturale, seppur in parte osteggiato, non elimina il problema culturale, anzi lo enfatizza e richiede il necessario *contemperamento* di interessi e di istanze sociali che si fondano su provenienze diverse e su basi familiari, religiose, politiche e, soprattutto, giuridiche tra loro assai lontane.

I principi della regolamentazione ed efficacia della norma giudica e soprattutto della sua accettazione da parte dei consociati non possono prescindere dal confronto culturale e religioso, sempre che non si voglia procedere ad una imposizione normativa che dal punto di vista sociologico giuridico ha, oseremmo dire da sempre, manifestato un diffuso fallimento ed una attestata inefficacia, quanto meno sotto il profilo dell’interiorizzazione della “Cultura giuridica”.

Un serio approccio antropologico giuridico ai diritti umani si trasforma, dunque, in uno strumento utile, forse imprescindibile, per la riesamina dei principi universalistici e relativistici che li hanno formati, contribuendo costantemente alla migliore percezione dei meccanismi che conducono alla loro progressiva ed incessante specificazione.

L’antropologia giuridica, come ogni altra scienza che si occupi del fenomeno giuridico in correlazione ai suoi referenti culturali e sociali, non può esimersi dal ricostruire e reinterpretare, secondo criteri di indagine propri, il concetto di diritti umani.

Il portato concettuale, appunto, e definitorio, dei diritti dell’uomo, se accostato in termini antropologici non può che rivelarsi estremamente polisemico.

La letteratura, specie quella filosofico-giuridica, nutre ormai, da tempo, la certezza che la nozione di diritti umani sia in perpetuo moto tra la pretesa ricerca di universalità e la concreta manifestazione di un inveterato relativismo<sup>2</sup>.

Le questioni che i diritti umani mettono in gioco sono, del resto, tipicamente e marcatamente filosofiche. Alcuni autori hanno tuttavia riscontrato

2. *Ibidem*.

come i filosofi si siano serviti nello studio dei diritti umani, di categorie e materiali antropologici e come l'antropologia non sia, d'altro canto, estranea alle preoccupazioni etiche ed epistemologiche proprie dell'analisi filosofica<sup>3</sup>.

Il diritto, come ogni fenomeno sociale, è inequivocabilmente correlato alle istanze culturali del contesto in cui si sviluppa. A questa influenza non sfuggono neppure quei diritti che qualificati secondo diverse accezioni e interpretazioni filosofiche, *umani*, *fondamentali* o più generalmente, *naturali* si vorrebbero porre quali principi minimi, e del tutto necessari, alla costituzione di uno Stato che riconosca, nel rispetto delle "dignità umane", nelle loro più diverse e illimitate configurazioni, il proprio fondamento.

L'approccio contemporaneo ai diritti umani deve necessariamente confrontarsi, poi alle sfide che si sviluppano e si intensificano sempre di più con il concretizzarsi dei processi non solo di globalizzazione, ma anche di progressiva complessità delle società moderne. Se da un lato ci si confronta sovente ad una crescente restrizione dell'ambito culturale e dei diritti, intesi qui in senso generale, dall'altro l'analisi antropologico giuridica deve fare i conti con una crescente interculturalità.

È del tutto evidente come i principi, in realtà, di universalità e relativismo non appaiono più del tutto appaganti sotto il profilo di una stretta esegesi dei fenomeni giuridici e dei diritti umani in particolare. È in realtà, ancora una volta, un principio pluralistico che si pone quale strumento e, in definitiva, quale metodologia dello studio degli ambiti giuridici che sempre più difficilmente possono essere ricondotti ad un solo referente culturale; la tensione creatrice di diverse culture, il reciproco arricchimento e la conseguente articolazione determinano il necessario approccio pluralista fondato su di una analisi di interscambio, di interrelazione e di reciproco dialogo.

È del tutto evidente, poi, come anche nell'ambito giuridico ci si debba confrontare al fallimento totale dei cosiddetti "modelli di sviluppo" ed il conseguente ed inevitabile trapianto di modelli giuridici occidentali moderni nei confronti degli ambiti culturali appartenenti al mondo intero, nel fallace fine di realizzare dei veri e propri "Stati di diritto". L'approccio dei diritti dell'uomo deve dunque, focalizzarsi su un meccanismo dinamico diretto alla comprensione del cosiddetto "gioco giuridico" consistente nel riprodurre la nostra umanità nella diversità e molteplicità delle sue espressioni. Dunque riteniamo necessario ricorrere ad un approccio antropologico dinamico al diritto come quello presentato da Etienne Le Roy nella sua opera *Il gioco delle leggi. Una antropologia "dinamica del diritto"* (1999).

Un tale approccio appare utile e suggestivo proprio per affrontare di petto il problema nel quadro di una complessità di situazioni, al fine di

3. T. PITCH, *L'antropologia dei diritti umani*, in *I diritti nascosti, approccio antropologico e prospettiva sociologica*, a cura di A. Giasanti, G. Maggioni, Raffaello Cortina, Milano 1995.

immaginare delle risposte che presentino una certa adeguatezza alla realtà giuridica ed alle sue sfide.

Da un lato è necessario raccogliere le sfide del rapporto tra l'alterità ed il pluralismo mediante quello che viene definito un approccio "dialogante" che possa permettersi di staccarsi dalla falsa suddivisione ed alternativa tra universalismo e relativismo. Dall'altro lato, il medesimo approccio ci conduce a prestare ancor più attenzione alle nuove dinamiche del diritto, dei diritti dell'uomo e dei loro nuovi e diversi "attori" permettendo di superare la voragine che talvolta separa la teoria e la pratica e di affrontare d'impeto la questione dei diritti dell'uomo nella complessità delle situazioni contemporanee<sup>4</sup>.

Un'indagine antropologica dei diritti umani porta necessariamente a riflettere sulla portata del diritto nella società, sulla sua efficacia ma anche sulla sua struttura, non soltanto quella reale dei tribunali e delle Corti, ma anche quella sociologica, antropologica e culturale.

Il diritto è un gioco di comunicazione generale tra attori sociali e i diritti umani sono alla base di questo gioco in quanto, a nostro modesto modo di vedere, implicano un quadro strutturale fondato su diversi elementi, non tanto su una dialettica cultura-religione, quanto, piuttosto, sulla multi disciplinarietà dell'analisi che presuppone il riferimento a basi economiche, culturali, religiose, sociali, psicologiche, geopolitiche politologiche e storiche.

Le regole, o meglio, le leggi sono le basi di questo gioco che si può interpretare solo se l'interprete appunto (non parliamo, qui, tuttavia del soggetto che deve applicare la legge) utilizza e presiede al complesso mondo che organizza le basi su cui il gioco diritto si consolida. È, come ancora sostiene Etienne Le Roy, un complesso mondo che si fonda e si può studiare conoscendone gli attori, le risorse che alla base si trovano, le modalità di condotta, le logiche, le scale di valori, le procedure, le "Arene" e gli ordini sociali: l'approccio antropologico al diritto non può essere solo ed esclusivamente "positivistico" nel senso di analisi del diritto *positum*, ma deve poter contemplare tutta questa serie di elementi, di "basi" che incidono, e non poco, sulla formazione della giuridicità e sulla modalità di un assai speciale sistema di comunicazione.

Un approccio "metafisico", ci si passi il termine, o meglio, per riprendere un discorso di Pannikar, fondato su posizioni metafisiche e sulle loro implicazioni nell'analisi della conoscenza, può condurre ad un avvicinamento "cosmoteandrico" ovvero inerente alla

conscience qu'a l'homme de ne pas être seul, de ne pas être le maître absolu de son propre destin, qui l'ouvre à la divinité. Et c'est cette conscience, aussi vague

4. Si confronti sul punto: C. EBERHARD, *Le droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation*, LGDJ, Paris 2010, pp. 110 ss.

puisse-t-elle être, qui rapproche l'homme de la divinité. La divinité transcende l'homme tout en l'entourant; elle est inséparable de la conscience que l'homme a de sa propre identité. Et pourtant elle reste toujours insaisissable, cachée, et, pour certains, inexistante.<sup>5</sup>

È, questo ultimo, una specie di richiamo ad una sorta diritto naturale che necessariamente pone la propria attenzione ad una multi metafisicità, purtuttavia fondata sul concetto di *natura umana*, nozione che deve trovare una sua compiuta definizione al fine di poter collegare discorsi e pratiche del diritto alle realtà esistenti. I diritti umani trovano la loro giustificazione, specie presso alcuni filosofi, anche in relazione ad un referente cosmico e spirituale in quanto le teorie che vogliono fondare i diritti umani su logiche “procedurali” “contrattuali” o “intersoggettive”, possono apparire alquanto sterili: nel quadro di ridefinizione dei diritti umani riteniamo, tuttavia, di dover condividere l'idea di Eberhard secondo cui: non è più possibile tentare di ripresentare un nuovo “diritto naturale” ma piuttosto, e più modestamente, sottolineare l'importanza, ed aggiungeremmo noi, la fondamentale di aprirsi ad un vero e profondo dialogo con tradizioni spirituali diverse presenti nel nostro pianeta, nella prospettiva della creazione di una “morale condivisa” sulla quale fondare i “diritti dell'uomo”<sup>6</sup>.

Uno dei cardini dell'analisi dei diritti umani è, e resta, comunque, l'antropocentrismo inteso sia nella sua azione di relazionalità con il mondo esterno, sia nella sua dimensione interiore concepita in due differenti sfaccettature, l'io interno e l'io interno rivolto verso Dio, la religiosità e la spiritualità.

Sono, a nostro modo di vedere, questi ambiti che determinano il nascere e l'organizzarsi delle istanze presupposte ai diritti umani. La conoscenza approfondita dell'uomo, di sé stessi, deve necessariamente transitare dalla ricerca dell'io interiore e dalla sua dialettica, pur nei suoi limiti e nelle diverse tradizioni razionaliste, con la *ragione*.

Questo impianto dialettico non è, tuttavia, di poco conto nel momento in cui si riconosca, su un concreto piano universalistico, come, seppur la tradizione scientifica moderna appaia profondamente incardinata nel citato *paradigma dialettico*, nell'ambito della “razionalità” tutte le tradizioni spirituali condividono la considerazione, diremmo noi, la visione secondo cui per una conoscenza approfondita dell'uomo e dell'universo ed anche della divinità, occorre superare l'ambito della “ragione” stessa e del *logos*; e, in definitiva, perché un dialogo autentico possa emergere occorrerà,

5. R. PANNIKAR, *Ouvres VIII. Vision trinitaire et cosmothéandrique Dieu-Homme-Cosmos*, CERF, Paris 2013, si veda anche l'opera *The cosmotheandric Experience, emerging religious Consciousness*, Orbis Books, New York 1993.

6. Si veda: C. EBERHARD, *Le droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation*, LGDJ, Paris 2010, p. 114.

in aggiunta, riconoscere le diverse tradizioni spirituali nella loro specifica natura di tradizioni di sapere e di conoscenza, a guisa delle nostre occidentali scientifiche e primordiali<sup>7</sup>.

Aspetto, poi, fondamentale nel discorso antropologico sul diritto, e sui diritti umani in particolare, è quello inerente agli “attori sociali” o meglio agli attori *tout court*.

L’impianto di leggi presenti nella società domanda la rintracciabilità di attori che rivestono una molteplicità di status all’interno della struttura sociale.

L’attore è colui che giuoca un ruolo e molteplici possono essere i ruoli giocati su diversi piani, in diversi contesti, in sistemi sociali e giuridici diversi. Il ruolo non necessariamente deve essere suddiviso o temporaneo o definitivo in una coincidenza statica di posizioni: i ruoli molteplici possono essere azionati contestualmente su piani diversi. Tradizionalmente lo stregone può essere ritenuto anche guaritore e, a seconda dell’*abito* che *veste*, si cala nel sistema di regole che lo contraddistinguono, l’anziano del gruppo familiare può essere anche il capo villaggio e, a seconda del ruolo che in un momento preciso ricopre, riferirsi a dinamiche di azione differentemente regolate, pur in una medesima società.

Ci permettiamo di ricordare, per altro, che la nozione di essere umano, o meglio di *persona giuridica* detentrica di diritti inalienabili trova la sua origine nel concetto latino di *personae*, termine che designava la maschera, tragica, comica, rituale e tipica degli antenati. Ed alla base dell’idea di *persona giuridica* occidentale vi è sottointesa quella dell’azione di ruolo, della maschera che si indossa, nei differenti anfratti della vita sociale. Ogni persona manifesta e detiene diversi status a seconda delle diverse collettività, alle quali appartiene per ereditarietà o per libera scelta.

Nel quadro di un’analisi più sospinta sul versante sociale sembrerebbe che la dimensione appena descritta si diriga verso un concetto di “multi giuridicità” più che una di «pluralismo giuridico o pluralità dei diritti»<sup>8</sup>.

La qualificazione così indicata, in realtà, non ci appare del tutto convincente. Ammesso che di “multi giuridicità” si possa parlare, non riteniamo di riscontrare una sostanziale differenza con un concetto base di “pluralismo giuridico”: la pluralità dei diritti coincidenti in un medesimo ambito sociale è da tempo, come noto, oggetto delle analisi socio antropologiche giuridiche. La pluralità di norme, la diversa regolamentazione di casi identici in contesti sociali unici, ma legata ad appartenenze diverse, non giustificerebbe una diversa definizione della fattualità rispetto a quella consolidata di pluralismo giuridico.

7. *Ibidem*.

8. La terminologia ed il discorso qui citato è riportato in *ibidem* e in E. LE ROY, *Les Jeux des lois. Une anthropologie “dynamique” du droit*, LGDJ, Paris 1999.

Una norma, riferendosi al suo concetto occidentale, regola una situazione, e la regola può essere sociale o giuridica a seconda della sua connotazione; è giuridica, e lo si sa, se presenta una certa coattività e se è sostenuta da una sanzione, sia essa positiva o negativa, o se la si rintraccia in un percorso consuetudinario o di diritto positivo consistente e determinato.

È, essa, per contro sociale, se la coattività non è certa e se la sanzione non è prevista o prevedibile con una esattezza specifica. La norma consuetudinaria, invece, presenta una sussistenza assai simile a quella giuridica, manifesta un contesto di consolidamento certo, ha una sanzione sicura, seppur applicabile con una certa elasticità dovuta al contesto umano in cui il fatto che impone l'applicazione della regola si contestualizza (vi è, in definitiva, l'intervento dell'attore preposto all'applicazione della norma che gioca un ruolo di mediazione con il mondo ultraterreno e che può indirizzare la scelta della sanzione a seconda di istanze familiari, di opportunità o di giudizio non precisamente comprensibile).

La "multi giuridicità" sembrerebbe porsi su un piano più elevato rispetto al pluralismo giuridico, come se le norme fossero, in qualche modo, legate ad una sfera giuridica sovrastante che conferisce loro autenticità e legittimità. Se si tratti di una norma fondamentale di Kelseniana ispirazione o di un referente soprasensibile non è dato saperlo. Per questo motivo, e forse la nostra cultura positivista in questo ci soccorre, preferiamo la definizione di pluralismo giuridico che sembrerebbe meglio descrivere un fenomeno "giuridico", appunto, più prossimo alla conoscenza del diritto.

Certo per i diritti umani il processo di positivizzazione ha posto, da sempre, problemi di certezza e di azionabilità del fatto illecito, proprio perché la generalità della cultura giuridica presenta sfaccettature e referenti diversi nell'ambito delle varieguate culture.

Tali considerazioni si possono tuttavia attribuire sia al concetto di "multi giuridicità" che a quello di "pluralismo giuridico"; in entrambi i casi la persona giuridica è presa in considerazione in riferimento ai diversi ambiti in cui la sua azione si svolge, in merito, quindi, al suo status, sia esso individuale o collettivo. L'ambito comunitario, come noto, è del tutto necessario per l'analisi, tra le altre, delle società africane, nella sua componente di ricerca di equilibrio tra gli interessi del singolo e quelli della società stessa per una migliore organizzazione dei rapporti sociali.

Nel quadro di una riflessione sui diritti umani il riconoscimento dello, o degli, status assume carattere propedeutico, nel senso che occorre assegnare a quello di essere umano il suo giusto valore a prescindere dal legame con diritti inalienabili o meno, è il concetto di essere umano che qualifica il diritto dell'uomo.

In qualsiasi ottica dei diritti umani è il riconoscimento di una "umanità" condivisa che deve essere posta alla base. Le distinzioni successive e con-

seguenti portano i principi dei diritti dell'uomo a delle "specificazioni" di carattere tale da comportare delle esclusioni verso il basso: vorremmo dire, come anche del resto ha ben sottolineato Le Roy, che lo status dell'essere umano prescinde da ogni riferimento culturale e religioso ed il dialogo ed il confronto, anche e soprattutto sui diritti umani, devono o dovrebbero prescindere dalla relazionalità ad altri status, posti più in basso in una scala gerarchica di qualificazioni pur valoriali, come ad esempio quello di cittadino, o apolide o rifugiato o immigrato o altri ancora.

L'approccio ai diritti umani deve, e forse ancor più oggi che nei tempi passati, essere sostenuto da una pedagogia che porti alla consapevolezza dell'esistenza di una umanità condivisa e riconosciuta tramite uno sforzo di dialogo di rispetto e di ascolto dell'altro<sup>9</sup>.

Ci preme, ancora, sottolineare come la diversità degli statuti degli attori costituisca una diversità di risorse che possono essere mobilitate per raggiungere i diritti umani ma anche per poterli costruire in maniera più efficace e, come del resto, ancora ben spiega Eberhard: «L'enjeu qui se cache derrière la reconnaissance des statuts des acteurs est de passer d'une approche institutionnelle des droits de l'Homme visant à réaliser un ordre homogène et universel pour assurer la protection de la dignité de tous, à une vision plus fonctionnelle. Les droits de l'homme y apparaissent plutôt comme autant des ressources mobilisables (intellectuels et matérielles) pour réaliser ou maintenir une vie digne dans des contextes spécifiques et à travers les métissages qui en résultent inéluctablement»<sup>10</sup>.

La nozione di diritti umani o fondamentali ci appare strettamente connessa alla costruzione giuridica che ogni popolo, o meglio ogni cultura, acquisisce quale sistema di riferimento e di modello comportamentale rivolto ai propri appartenenti.

## 2. Le carte sui diritti umani

La *Charte Africaine des Droits de l'Homme et des peuples*, adottata nel 1981 e la dichiarazione del Cairo sui diritti umani nell'Islam (risoluzione 49/19 – P della XIX conferenza islamica dei ministri degli esteri, 5 agosto 1990) evidenziano come anche i diritti fondamentali rappresentino, essi stessi, l'affermazione di identità culturale, religiosa, etnica e, non da ultimo, giuridica. Gli stessi non sfuggono, tuttavia, a quel particolarismo che, pur in diverse forme secondo differenti portati, connota ogni forma di diritto rispetto alle singole matrici giuridiche di riferimento.

9. Si veda: *ibidem*.

10. C. EBERHARD, *op. cit.*, p. 121.

Si ha, dunque, l'intento di dimostrare come il rapporto tra i concetti di *identità-alterità* e quello di diritti umani siano profondamente interdipendenti.

Si vuole, in sostanza, sostenere come diritti umani, o meglio l'affermazione di una loro specifica componente originariamente definita in relazione alla matrice culturale, rappresentino lo strumento stesso uno dei mezzi più efficaci attraverso cui identità, l'appartenenza ad una data cultura, religione e "famiglia giuridica" si affermano sul piano generale della comunità internazionale.

I diritti fondamentali contenuti nelle carte sopracitate appaiono quali "interlocuzione normative" e messaggi di culture tecnologicamente meno avanzate, dirette ad una sorta di differenziazione dei diritti fondamentali affermati nelle altre carte dei diritti umani. Gli Stati in cui è professato l'islamismo sono, perlopiù, nazioni in via di sviluppo, come quelle partecipanti al comitato per la redazione della *Charte Africaine des Droits de l'Homme et des peuples*.

Seppur è qui rilevante considerare come l'identità costituisca una matrice che riconosca antropologicamente l'appartenenza ad un determinato gruppo sociale, e altrettanto plausibile che la stessa possa esprimersi non solo in relazione a paradigmi etnici "particolaristici" ma anche in riferimento ad affermate appartenenze religiose e culturali tipiche e distinte che trovano, nella generalità degli elementi comuni, affermazione di unità giuridica.

Occorre, tuttavia, valutare se l'affermazione di identità consista solo in un ripiegamento su sé stessi, in un nascondersi oltre i confini della propria differenza confidando sulla propria "identità separata"<sup>11</sup> o se nel limitato nocciolo duro di specificità, si possa, in un certo qual senso, rintracciare un afflato universalistico che tende al riconoscimento di una generalità della natura umana.

In tal senso l'universalità del diritto si porrebbe a tutela di quest'ultimo, secondo parametri diversi ma uniformati al rispetto del pluralismo etnico, culturale, religioso e giuridico.

Trattasi, in sostanza, del perenne conflitto tra il relativismo e l'universalismo dei modelli di diritti umani che assume, in funzione analitico antropologica, la forma dicotomica *identità-alterità* e, in tal caso, sorgerebbero spontanee domande: «Quale identità rappresentano i diritti fondamentali? identità etnica, culturale, religiosa, o identità rivolta alla competizione per l'accesso a determinate risorse materiali simboliche? E, soprattutto, in quale rapporto con l'alterità»<sup>12</sup>.

11. L'espressione è fortunatamente impiegata da J.M. BENOIST, *Sfaccettature dell'identità*, in C. LÈVI-STRAUSS, *L'identité*, Edition Grasset et Fasquelle, Paris 1977, trad. it., C. LÈVI-STRAUSS, *L'Identità*, Sellerio, Palermo 1980.

12. U. FABIETTI, *L'identità etnica, Storia e critica di un concetto equivoco*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995.

È evidente come la promulgazione delle carte africana e islamica nasca da un raffronto con la Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo del 10 dicembre 1948, quella Americana (Convenzione americana relative Diritti dell'Uomo del 22 novembre 1969 e integrata da un protocollo relativo ai Diritti economici sociali e culturali, San Salvador, 17 novembre 1988) ed europea (Convenzione europea dei diritti umani).

Questo indicherebbe, a ben guardare, un raffronto sicuramente di ordine etnico, culturale e religioso, fondato su diverse matrici di riferimento. È significativo ciò che ha affermato il rappresentante dell'Iran alla 39ª sessione dell'assemblea generale delle Nazioni Unite del 7 dicembre 1984: «La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, che illustra una concezione giudaico-cristiana, non può essere applicata dai musulmani e non corrisponde minimamente al sistema dei valori riconosciuto nella Repubblica islamica dell'Iran».

La formulazione della carta africana di diritti umani dei popoli e la dichiarazione del Cairo sui diritti nell'Islam possono rappresentare il tentativo ed al contempo le ferme volontà di questi popoli di individuare e proclamare diritti fondamentali "universali" senza rinunciare alla propria identità nell'intento di modernizzare il proprio diritto.

Affermazione, dunque, di identità e si pone sul duplice piano della prospettiva interna ed esterna del concetto medesimo. Prospettiva che deve necessariamente privilegiare il contatto con l'alterità (costituita in questo specifico settore dalla confluenza di determinati diritti affermati con quelli corrispettivi enunciati in altre carte di differente matrice) sotto comminatoria, per usare un'espressione marcatamente giuridica, di sprofondare in un «vicolo cieco dell'identità, il buio terribile in cui si finisce, allorché identità diviene il bisogno fondamentale, determinante, ossessivo»<sup>13</sup>.

È necessario muoversi, quindi, verso l'alterità onde evitare gli eccessi dell'"ossessione identitaria" al fine di cogliere, come ben osserva Remotti, differenti fenomeni, rispetto ai soli propri, altrettanto interessanti e decisivi<sup>14</sup>. E questo, nel campo dei diritti umani, costituisce una dialettica del tutto irrinunciabile, specie ove le istanze religiose culturali comportino la nascita di integralismi di matrice politica del tutto distruttivi e de-struttivi.

Pur sussistendo la tensione tra identità ed alterità, quest'ultima, anche se negata, riaffiora continuamente: «L'alterità viene spesso concettualmente emarginata ma essa riemerge in modo prepotente ed invincibile»<sup>15</sup>.

L'aspetto dell'identità, che qui s'intende considerare, è in definitiva quello "collettivo". Sono, di fatto, i tratti rilevanti inerenti alla tensione di un

13. F. REMOTTI, *Contro l'Identità*, Laterza & Figli, Roma-Bari 1996, p. 59.

14. *Ibidem*.

15. *Ivi*, p. 61.

gruppo, rivolta alla strutturazione di una differenza rispetto agli “altri”, a delineare definire confini culturali o a collocarsi all’interno di un “campo” e a mantenere, allo stesso tempo, il senso della propria differenza<sup>16</sup>, costituendo, così, i fondamenti su cui le promulgazioni di diritti umani, a nostro avviso, si consolidano.

Il soggetto-gruppo o soggetto collettivo qui considerato è da intendersi in senso Durkheimiano, quale, cioè, gruppo sociale indifferenziato e globale. La promulgazione della carta in esame è frutto del portato culturale di popoli, anche differenti per origine storia, ma che trovano in alcuni elementi generali e in un elevato livello di riferimento religioso culturale punti di contiguità di vasta portata<sup>17</sup>.

Sembra dunque possibile riconoscere nella promulgazione della carta africana dei diritti dell’uomo e dei popoli e nella dichiarazione del Cairo, il tentativo di strutturare un piano di confronto dei differenti modelli di diritti umani, informandoli ad un principio giuridico di affermata identità e riconosciuta alterità. Secondo una brillante concettualizzazione fornita da Remotti, nelle diverse evidenze di rapporto tra i due concetti antropologici appare di grande valore quello per cui il gruppo umano di riferimento si spinge a riconoscere non solo l’esistenza dell’alterità-che può ignorare, marginalizzare, ritenere un inevitabile appendice dei identità-ma anche il suo essere interno all’identità, alla sua genesi, alla sua formazione.

Si ammette, dunque, che l’alterità «è coesenziale non semplicemente perché è inevitabile (perché non se ne può fare a meno), ma perché l’identità (ciò che noi crediamo essere la nostra identità, ciò in cui maggiormente ci identifichiamo) è fatta anche di alterità. Si riconosce, in questo modo, che costruire l’identità non comporta soltanto un ridurre, un tagliar via la molteplicità, un emarginare l’alterità; significa anche un fare ricorso, un utilizzare, un introdurre, un incorporare dunque (che lo si voglia, o no, che lo si dica o meno) l’alterità nei processi formativi e metabolici dell’identità»<sup>18</sup>.

16. Si confronti sul punto, in relazione ai tratti dell’identità collettiva o “soggettiva”: L. SCIOLLA, *Teorie dell’identità, percorsi di analisi in sociologia*, Rosberg & Sellier, Torino 1983, citata in B.M. BILOTTA, *Il conflitto nella diversità: un’analisi sociologica*, in F.A. Cappelletti, L. Gaeta (a cura di), *Diritto, Lavoro, Alterità. Figure della diversità e modelli culturali*, ESI; Napoli 1998, pp. 179 ss.

17. È utile, a tal fine, ricorrere alle parole dello stesso Durkheim «qualcuno addurrà come argomento a contrario la divisione internazionale del lavoro: sembra evidente che, perlomeno nel caso nostro, gli individui tra i quali il lavoro si divide non appartengono alla medesima società. Ma è necessario ricordare che un gruppo può, pur conservando la propria individualità, venire abbracciato da un altro gruppo più vasto, che ne contiene molti altri dello stesso genere. Possiamo affermare che una funzione – economica o di altro tipo – può dividersi tra due società soltanto se esse partecipano in certa misura alla stessa vita collettiva, e quindi se appartengono alla stessa società». E. DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1996, p. 279.

18. F. REMOTTI, *op. cit.*, pp. 62 ss.

L'analisi antropologico-giuridica dei diritti umani, di qualsiasi area culturale essi siano il prodotto, non sembra poter rinunciare ad una delle prime verità che la scienza antropologica considera acquisite: «Le identità umane, siano essi individuali o di gruppo o comunitarie, sono caratterizzate da una non auto-appartenenza assoluta»<sup>19</sup>.

È ancora la dialettica universalismo-particolarismo a riaffiorare e ripresentarsi sotto differenti abiti, strumentalizzando la costituzione di fenomeni giuridici di carattere fondamentale: da un lato, il riconoscimento del portato concettuale delle carte occidentali, dall'altro, l'affermata particolarità di quella africana e delle nazioni islamiche.

La ricerca dell'identità – afferma ancora Remotti – implica due operazioni diametralmente opposte: una di separazione e una di assimilazione. Se l'identità viene ricercata verso l'alto, verso la generalità, prevale il momento *assimilatorio*, se viene, invece, proiettata verso il basso, nell'intento di privilegiare gli elementi di particolarità, è allora l'operazione di separazione ad essere decisiva<sup>20</sup>.

Nella formazione delle due carte citate sembra che sia il momento *assimilatorio* a prevalere. In esse traspare, da un lato, il tentativo di superare i particolarismi regionali, etnici, linguistici propri dell'Africa post-coloniale, dall'altro il riconoscimento dei diritti fondamentali insiti in tutte le culture, in un afflato, quindi universalistico. A tal proposito, appare significativa l'affermazione di M. Keba Mbaye, importante giurista senegalese a capo della commissione istituita al fine di redigere la carta africana: «Par essence les droits de l'homme concernent tout homme et tous les hommes à la fois»<sup>21</sup>. Il “regionalismo” della carta africana potrebbe essere inteso quale crociata contro la dichiarazione universale del 1948 ma, a ben guardare, essa si posiziona nella scia della dichiarazione stessa, anzi si presenta quale suo ulteriore sviluppo. L'approfondita lettura letterale della carta africana lascia tuttavia perplessi, nel senso che appare possibile intravedere in essa l'intento di una certa collettivizzazione dei diritti. Un'analisi più approfondita conduce, per contro, alla considerazione che la stessa sia una sorta di compromesso tra l'individualismo – da intendersi nel senso che i diritti fondamentali interessano unicamente l'individuo – e la tradizione comunitaria africana che rappresenta, *in nuce*, il vero apporto culturale dell'Africa all'universalismo<sup>22</sup>.

19. L. SCILLITANI, *Le identità etnico culturali, il diritto e la politica. Problemi antropologici e filosofici*, in *Per una introduzione all'antropologia giuridica*, «Opuscoli», n. 4, Panoram, Edis-Calabria 1997.

20. F. REMOTTI, *op. cit.*

21. KEBE M'BAÏE, *Les droits de l'Homme en Afrique*, in K. Vasak (éd.), *La dimension internationale des droits de l'Homme*, UNESCO, 1980, pp. 201 ss.

22. P.G. POUGOUÉ, *Lecture de la charte africaine des Droits de l'Homme et des peuples*, in *Droit de l'Homme en Afrique Centrale*, Colloque de Yaoundé, Paris 1996.

Il preambolo della carta africana contiene due opposte tendenze. Da un lato emerge la considerazione che diritti umani sono caratterizzati da un portato universale superiore alle culture che li hanno generati: la schiavitù, i sacrifici umani, le mutilazioni sessuali non sono in alcun modo giustificabili! Esiste, difatti, un certo numero di valori universali rappresentati dai diritti fondamentali che costituiscono frontiere oltre le quali non è concesso avventurarsi, pena la perdita e lo smarrimento dell'umanità stessa in omaggio a distanze selvagge tipiche, tuttavia, anch'esse dell'essere umano.

Dall'altro, assume consistenza l'affermata certezza che diritti umani, specie quelle asseriti nella dichiarazione dell'Onu, non altro siano che la velata ricostruzione di strumenti colonialisti: «I diritti dell'uomo non sarebbero che un cavallo di Troia, il veicolo di una logica unitaria lista fondatrice della sola modernità occidentale»<sup>23</sup>.

Il suo preambolo: «Considérant quel la charte de l'Organisation de l'Unité africaine, aux termes de la quelle, la liberté la justice, et la dignité sont des objectifs essentiels à la réalisation des aspirations légitimes des peuples africaines» evidenzia una sorta di universalismo strutturalmente impiegato, tuttavia, ai fini dell'affermazione poco dopo enunciata: «Réaffirmant l'engagement qu'ils ont solennellement pris à l'article 2 de ladite Charte, d'éliminer sous toutes ses formes le colonialisme de l'Afrique, de coordonner et d'intensifier leurs coopérations et leurs efforts pour offrir de meilleures conditions d'existence aux peuples d'Afrique, de favoriser la coopération internationale en tenant dument compte de la Charte des Nations Unies et de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme».

Occorre anche segnalare come l'afflato universalistico si ripresenti poco più oltre dove, sempre il preambolo, si asserisce: «Qu'il est essentiel d'accorder désormais une attention particulière au droit au développement ; que les droit civils et politiques sont indissociables des droits économique, sociaux et culturels, tant dans leurs conception que dans leur universalité, et que la satisfaction des droits économique, sociaux et culturels garantit la jouissance des droits civils et politiques».

L'affermazione del particolarismo vi riemerge poco dopo e prepotentemente: «Conscient de leur devoir de libérer totalement l'Afrique dont les peuples continuent à lutter pour leur indépendance véritable et leur dignité et s'engagent à éliminer le colonialisme, le néocolonialisme, l'apartheid, le sionisme, les bases militaires étrangères d'agression et toutes formes de discrimination, notamment celles fondées sur la race, l'ethnie, la couleur le sexe, la langue la religion ou l'opinion politique».

23. N. ROULAND, *Aux confins des droits. Anthropologie juridique de la modernité*, Edition Odile Jacob, Mayenne 1991, pp. 201 ss.

Da questi brevi passi riportati, credo emerga senza dubbio lo spirito che ha animato gli estensori della Charte che, quale Giano bifronte, ripone lo sguardo sia su principi e valori generali affermati nelle altre dichiarazioni dei diritti umani sia su drammatiche contingenze, tristemente presenti, nei territori africani. Su un fronte, dunque, si fa chiaro il processo di assimilazione verso l'altro del binomio identità-alterità, sull'altro traspare il ripiegarsi sulle particolarità e sulle specifiche esigenze dei popoli africani.

Ma, occorre segnalarlo, lo stesso concetto di popolo non è ben definito e presenta nella Charte, sfumature assai particolare: popolo-Stato, popolo-popolazione, popolo qual è il gruppo etnico religioso, popolo soggiogato se il concetto di popolo viene collegato quello di Stato, popolo popolazione, popolo dominato, si presenterà qualche difficoltà nel definire giuridicamente la consistenza dei diritti umani.

Solo allorché nella Charte si considera il concetto di popolo quale gruppo etnico o religioso, individui, può essere ben individuata l'istanza protesa, all'interno di uno Stato, all'affermazione dei diritti collettivi e, in particolare modo, delle minoranze.

La prima intera parte del documento è strutturata sulla dialettica diritti dell'individuo e diritti del popolo. L'aspetto comunitarista sembra, talvolta, prevalere e ciò in realtà non meraviglierebbe, considerata la cultura africana e la rilevanza che essa attribuisce alle strutture sociali e comunitarie sia sotto il profilo della protezione del singolo, sia in relazione alle istanze di trattamento delle dispute insorgenti all'interno del gruppo familiare, cranico e tribale. Il pericolo che la prevalenza del gruppo sulle libertà individuali conduca ad una sorta di annacquamento del concetto di diritti umani<sup>24</sup> e che l'ombra dell'avvento di regimi dittatoriali e autoritari<sup>25</sup> si profili all'orizzonte delle democrazie africane non sembra scongiurato dal portato concettuale della carta, sempre che il diritto e la formulazione dei diritti fondamentali, in specie al modo, costituiscono validi deterrenti.

La dialettica individuo/popolo sembra, dunque, nettamente squilibrata in rapporto all'aspetto collettivo di diritti umani enucleati nella Charte e consacrare i diritti del popolo «contribuisce alla riduzione delle garanzie delle libertà individuali che si trovano sottomesse a costrizioni comunitari superiori»<sup>26</sup>.

È necessario, tuttavia, non dimenticare ancora una volta come il senso comunitarista africano assuma una notevole importanza di natura anche socio-ambientale. La nostra nozione di individuo non è, difatti, trasportabile

24. R. ARON, *Pensée sociologique et droit de l'Homme*, in *Etudes Sociologiques*, PUF, Paris 1988, p. 233.

25. P.G. POUGUOUE, *Lecture de la Charte des Droits de l'Homme et de Peuples*, in *Droit de l'Homme en Afrique centrale*, op. cit.

26. Y. MADIOT, *Droits de l'Homme*, Masson, Paris 1991, p. 55.

sulle sponde del continente nero o nella profondità delle foreste come nelle lande assolate delle savane. La cultura africana delinea una connotazione pluricomposita della personalità, che appartiene a differenti comunità. Ogni individuo è incastonato in molteplici gruppi, all'interno dei quali, in relazione al suo statuto personale, possiede diritti e doveri funzionali ad una matrice di reciprocità assai marcata: colui al quale sono riconosciuti poteri di comando incombe una correlativa obbligazione di generosità<sup>27</sup>.

Verdier inquadra, con grande precisione, l'aspetto comunitarista africano spingendosi a comprendere, o almeno tentare di percepire, i principi posti alla base dei diritti tradizionali.

Lo studioso francese individua tre principi cardine su cui si articola l'universo giuridico tradizionale africano in primo luogo, la società politica – afferma Verdier – costituisce un insieme plurimo composto da differenti gruppi sociali, costituiti, a loro volta, da ordini giuridici distinti. I più rilevanti di questi ultimi sono l'ordine giuridico *parentale*, quello *territoriale* e, da ultimo, quello *religioso*. In secondo luogo, tali ordini giuridici sono essenzialmente comunitari e tessono, tra i membri dei gruppi, strette relazioni di interdipendenza e di solidarietà. I rapporti sociali in seno alla comunità politica, infine, sono definiti non in termini di eguaglianza bensì di complementarietà e di gerarchia<sup>28</sup>.

L'individuo, secondo la cultura africana, è legato al gruppo e quest'ultimo ai suoi membri attraverso un rapporto dialettico che si oppone – nota Verdier – tanto ad una concezione individualista che collettiva del fenomeno giuridico. Non sussiste una schematizzazione secondo cui sia individuabile una posizione del singolo contrapposta a quella del gruppo, quale entità distinta e superiore ai soggetti che lo compongono; ogni individuo partecipa al suo ordine giuridico proprio in relazione alla sua appartenenza al gruppo<sup>29</sup>.

Nel rispetto di questi principi, l'autore delinea una concezione generale africana dei diritti umani fondata su tre differenti piani di analisi: quello cosmologico, quello ontologico e, da ultimo, quello politico. In relazione al primo, uomo rappresenta una specie di microcosmo all'interno del macrocosmo universale creato dalla divinità e governato da numerose entità spiritiche; sul piano ontologico, invece, l'individuo si presenta – nota ancora Verdier – quale essere socializzato e il processo della sua socializzazione è in progressiva evoluzione dalla nascita alla morte. Il piano politico è, per

27. N. ROULAND, *Aux confins des droits*, op. cit.

28. R. VERDIER, *Problématiques des droits de l'homme, dans le droits traditionnels d'Afrique noire*, in *Droits et Cultures* n. 5, 1983, p. 97, si veda anche, a proposito della struttura sociale secondo la concezione culturale e cosmogonica africana anche: N. ROULAND, *Anthropologie juridique*, PUF, Paris 1988.

29. *Ibidem*.

contro, caratterizzato dalla configurazione dell'uomo quale soggetto non isolato di fronte ad un potere solitario e discrezionale.

Emerge, dunque, dalla teorizzazione dell'antropologo francese, una sorta di socialismo individualistico che non si pone in totale contrasto con l'individualismo liberale ma traduce secondo una matrice essenzialmente autoctona, si è raffrontata quello occidentale, i principi "naturali" di libertà e di giustizia.

La dialettica tra comunitarismo e collettivismo e individualismo non è, peraltro, assente nella Charte. Anzi, recenti lettura della stessa hanno puntualmente messo in luce come proprio la redazione e predisposizione di quest'ultima correlazione possa condurre al formarsi delle condizioni atte a favorire l'espansione dell'individualismo<sup>30</sup>. Se le annotazioni effettuate a proposito della carta africana dei diritti dell'uomo evidenziano, a nostro avviso, la tensione tra alterità e identità rivolta, in definitivo, alla modernizzazione dei diritti di matrice africana, la dichiarazione del Cairo non sfugge anch'essa a tali configurazioni a motivo di una presenza aggiuntiva di più marcata connotazione religiosa, propria del diritto islamico.

Il fallimento delle istanze politiche coloniali e lo sviluppo tecnologico ed economico che hanno visto la luce negli ultimi quarant'anni hanno inesorabilmente condizionato, almeno dal punto di vista macro sociologico, le nazioni islamiche, specie quelle più integraliste. La necessità di integrarsi nei grandi circuiti internazionali di diffusione e lo scambio delle risorse naturali ha sospinto le nazioni islamiche alla costituzione dalla formulazione di quelle caratteristiche finzioni giuridiche che, presenti nel diritto islamico, si prospettano quali uniche soluzioni alle esigenze di un diritto prevalentemente di origine rivelata, seppure passato attraverso le fonti interpretative dei giureconsulti.

L'applicazione della *Shar'iah* nelle moderne nazioni comporta una serie di problematiche connesse alla modernizzazione del diritto islamico, nella prospettiva delle stanze generalizzate di mutamento sociale. Il concetto di diritti umani non può restare ignoto alle istanze di modernizzazione del mondo islamico che si trova innanzi ad un bivio di una facile scelta: o riconoscersi nei diritti fondamentali formulati dalle carte occidentali o procedere, come accade per le nazioni africane, alla redazione di una carta dei diritti umani che sia diretta espressione del proprio apporto culturale religioso, evitando, così, di rifugiarsi in una identità impenetrabile.

La connotazione fortemente religiosa del diritto islamico non sembra, comunque, favorire il riconoscimento di diritti propri fondamentali del singolo del gruppo, specie secondo le interpretazioni radicali ed integraliste di

30. F. OUGOUERGOUZ, *La Charte Africaine des droits de l'Homme et des peuples, une approche juridique des droits de l'homme entre tradition et modernité*, PUF, Paris 1993.

determinate correnti di pensiero musulmano che comportano, purtroppo, una generalizzante percezione, da parte del mondo occidentale, alquanto pessimistica e determinata ad escludere la possibilità di diritti umani riconosciuti. La condizione della donna o la problematica delle minoranze presenti nei territori dell'azioni di confessione islamica non favoriscono, del resto, l'affermazione di tali diritti.

In un mondo in cui solo il fedele ha diritto alla protezione della legge divina o in cui certe correnti radicali considerano l'infedele "non-persona" contro cui condurre acerrime battaglie sembra potersi affermare che i diritti fondamentali non possono trovare ospitalità.

I fondamenti stessi dei diritti dell'uomo, secondo la concezione islamica, sono perentoriamente ricollegati all'ambito religioso. Per il credente, le leggi di diritti umani possono trovare la loro fonte solo nella rivelazione divina e la loro garanzia risultare unicamente dall'obbedienza alla parola di Dio e non alle prescrizioni dello Stato.

Nelle società islamiche, più che in quell'occidentali, la legge sfugge in modo più eclatante alla normazione statale e la soggezione dello Stato alla legge divina, corredata da interpretazioni di giuristi "illuminati", permette di sovvertire l'ordinamento, qualora le istanze normative religiose siano disattese. Nell'ambito di un tale sistema, la presenza dei diritti dell'uomo non appare, tuttavia, impossibile, purché non in contrasto con quella divina. Le connotazioni religiose non sono, del resto, assenti dalle formulazioni delle grandi carte occidentali. La Magna Charta del 1215, dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti del 4 luglio 1776, la dichiarazione dei diritti dell'uomo del cittadino del 1789 contengono, invero, affermazione dal chiaro tono sacramentale che rappresentano, in definitiva, il risultato di una lunga tradizione per la quale Dio è all'origine della società umana e del potere politico<sup>31</sup>.

La discriminazione sessuale non costituisce, poi, unica prerogativa della cultura islamica anche se qui essa assume conformazioni di particolare intensità. Rouland ricorda con efficacia le vessazioni e le limitazioni nei confronti della donna attuate nelle civiltà romane greche, oltre che nel corso del medioevo<sup>32</sup> e non può sfuggire la considerazione che spesso, nelle civiltà occidentali, l'eguaglianza dei sessi sia più proclamata che reale, quando addirittura, come nel corso del conflitto nella ex Jugoslavia o in quello Rwandese, non venga completamente polverizzata dal più bieco e crudele ordine repressivo maschilista<sup>33</sup>.

31. N. ROULAND, *Aux Confins du Droits*, op. cit.

32. *Ibidem*.

33. Si legga, a tal proposito, il toccante saggio di Catharine A. MacKinnon, in cui corregge la riferimenti alla condizione della donna in paesi di disparate culture si evidenzia come il concetto

La promulgazione delle carte dei diritti umani non ha impedito la persecuzione e, in alcuni casi, la distruzione delle minoritarie etniche da parte di nazioni occidentali o non tutto ciò – afferma ancora con grande perspicacia Rouland – suggerisce una certa modestia nella critica alle società islamiche senza, tuttavia rinunciarsi<sup>34</sup>. Sarebbero ancora una volta le spinte etnocentriche le istanze di demonizzazione dell’Islam a prevalere se si considerasse il mondo musulmano in preda ai soli radicalismi religiosi. La coscienza di popoli illuminati si è da tempo destata e, anche se in perenne scontro con la più intransigente interpretazione della rivelazione, ha approntato gli strumenti adatti per il confronto con la modernità.

Il riconoscimento delle minoranze, per citare un esempio non secondario nella presente trattazione, non è estraneo alla teoria dell’Islam. Sebbene il concetto di minoranza nel mondo islamico debba essere storicamente collegato all’irriducibile distinzione tra musulmani e non musulmani, l’altro è, innanzitutto, l’infedele. I contatti che la conquista araba riuscì, tuttavia, a stabilire tra popoli islamici e le altre comunità religiose preesistenti nei territori di nuova acquisizione, contribuirono alla formazione di attitudini e comportamenti che incontrarono poi affermazione dei principi della *Sunna* posti, in seguito, alla base dell’elaborazione di uno statuto, destinato alle popolazioni vinte che rifiutarono di convertirsi. Tale statuto, detto *Dihimma* è prodotto da quella fonte del diritto islamico costituito dal *Fiqh*, tuttavia applicato con paradigmi caratterizzati da una certa variabilità, collegata a differenti substrati sociali con cui il diritto stesso venne a confronto.

Un primo esempio risale allo Statuto di Medina, documento attraverso cui Maometto propose una costituzione, subito disattesa, per una comunità politica unificata, *Ummah*, in cui vennero raggruppati sotto uguaglianza di diritti doveri, cristiani, ebrei e seguaci del profeta<sup>35</sup>. L’insuccesso dello Statuto

di diritti umani sia sovente precluso, di fatto, alla realtà femminile: «Tanto in tempo di guerra che in quello che chiamiamo tempo di pace, tanto nel proprio paese che all’estero, tanti in privato che in pubblico, dalla nostra parte o dalla parte degli altri, la mancanza di umanità dell’uomo verso la donna viene ignorata. L’assenza delle donne incide sulla sostanza e sulla forma dei diritti umani, definendo efficacemente quel che sono un essere umano ed un diritto. Che significato ha riconoscere un principio richiamato “diritti umani” quando questo non si applica effettivamente alle violazioni sistematiche e sistemiche della dignità e dell’integrità, della sicurezza personale e della vita di più della metà della razza umana?», C.A. MACKINNON, *Crimini di guerra e crimini di pace*, in Aa. Vv., *I Diritti umani*, Oxford Amnesty Lectures, Garzanti, Milano 1994, pp. 99 ss.

34. N. ROULAND, *Aux Confins du Droits*, op. cit., p. 212.

35. Tale comunità ecumenica non resistette a lungo a causa delle reazioni ebraiche all’imposizione di Maometto quale inviato da Dio. Tali scontri determinarono la rottura dei rapporti tra il Profeta e i credenti ebraici che condurrà poco oltre all’affermazione secondo cui l’ebraismo rabbinico aveva distorto e falsificato la rivelazione di Mosé. Quanto ai cristiani di Medina, estranei, per poca influenza, allo scontro politico fu a loro imputata la blasfema interpretazione delle Dio Trino ed Unico fino alla sminuizione della loro fede a semplice associazionismo. Cfr. N. ROULAND, S. PIERRÉ-CAPS, J. POUmarede, *Droit des minorités et de peuples autochtones*, PUF, Paris 1996.

di Medina, condusse alla formazione di un'unica comunità possibile per i credenti islamici, fondata sull'appartenenza religiosa, unica configurazione perfetta e definitiva del "popolo eletto".

Il concetto di guerra santa si delineò proprio in questi ambiti anche se, occorre puntualizzare, la jihad non indicherebbe solo lo scontro ed il conflitto con gli infedeli presso i quali regna l'impurità e l'ignoranza, ma costituirebbe anche uno strumento di redenzione personale, teso al perfezionamento morale e religioso del credente stesso.

L'elaborazione di uno statuto per i non musulmani nelle terre dominate dall'Islam è incontestabile conseguenza della Jihad che, in meno di un secolo, ha diffuso la confessione islamica in buona parte del mondo conosciuto.

La "codificazione" della Dhimma ebbe, comunque, effetto solo in seguito in un lungo percorso che si snoda dal patto di Najran ai regolamenti di Omar (633-644), sino all'attestazione dell'impero ottomano e da suo progressivo smembramento. Solo nel 19° secolo, con l'intervento del Sultano Abdul – Medjid (1839-1861), la società musulmana conobbe il sorgere di una serie di misure tese al suo ammodernamento giuridico civile.

La promulgazione del Hatt – i sherif, l'editto di Gukané (3 novembre 1839) introdurrà, almeno formalmente, principi di eguaglianza tra diversi soggetti dell'impero ottomano, senza distinzione di religione e nazionalità, una medesima legge, stessi obblighi contributivi in proporzione a diversi patrimoni e servizio militare obbligatorio secondo criteri di scelta casuale. L'editto, per certi versi vicino ai principi dei diritti umani, si rivelò di notevole portata anche in seguito all'abolizione, almeno teorica, degli statuti delle minoranze<sup>36</sup>.

Da questo breve excursus storico, necessariamente limitato nella presente trattazione, emerge una chiara negazione dei diritti delle minoranze, con un pur minimo spiraglio di accesso, nella cultura giuridica islamica, e diritti dell'uomo.

Certo il riferimento alla religione appare assolutamente vincolante e i diritti enunciati nella Dichiarazione del Cairo del 5 agosto 1990 sono giustificabili solo in relazione alla Shar'iah e, da questa, fortemente condizionati. Già nel preambolo della stessa, la portata civilizzatrice storica della Ummah islamica eserciterebbe una presunta funzione di guida dell'umanità confusa da: «Orientamenti ed ideologie contraddittorie» proponendosi quale unica soluzione «ai cronici problemi dell'attuale civiltà materialistica».

La proposizione successiva sembra riconoscere il principio dell'alterità, nell'espresso desiderio di contribuire agli sforzi dell'umanità, intesi ad asserire diritti umani, a proteggere l'uomo dallo sfruttamento e dalla persecuzione e ad affermare la sua libertà ed il suo diritto ad una vita degna, "in

36. N. ROULAND, S. PIERRÉ-CAPS, J. POUMAREDE, *Droit des minorités et de peuples autochtones*, op. cit.

accordo con la Shar'iah". La legge sacra rappresenta il referente indiscusso in tutto l'impianto della dichiarazione del Cairo. Anche le affermazioni più innovative vengono, in qualche modo, usate dal richiamo alla Shar'iah; nell'articolo due, ad esempio, il diritto alla vita, garantito ad ogni essere umano, comporta il divieto di sopprimerla se non «per una ragione prescritta dalla Shar'iah»; all'articolo 12 si stabilisce, invece, la libertà di movimento, di scegliere il luogo di residenza, di chiedere asilo politico in altro paese a meno che «la richiesta di asilo non sia fondata su un atto che la Shar'iah considera come un crimine». Anche l'articolo 16 appare a tal fine assai rilevante: vi si prescrive la libertà di godere dei frutti delle proprie produzioni letterarie, artistiche o scientifiche a condizione che «tale produzione non sia contraria ai principi della Shar'iah»; l'articolo 22, infine, pone limiti alla libertà di espressione delle proprie opinioni "solo" in riferimento alla legge sacra.

La condizione della donna riceve, per contro, un riconoscimento di rilievo pur confinato in pochi articoli (cinque, 6:07). Proprio l'articolo 6 costituisce una formulazione, a nostro avviso, alquanto curiosa e, sembra, esattamente in linea con la filosofia sottesa all'intera dichiarazione: «a) la donna è uguale all'uomo in dignità umana e a diritti da godere e obblighi da adempiere; essa alla propria identità civile ed indipendenza finanziaria ed il diritto di mantenere il proprio nome e la propria identità; b) il marito è responsabile del mantenimento e del benessere della famiglia».

Appare evidente come si presentino, in tale affermazione, incoerenze non superficiali ove si afferma che la donna è soggetto di diritti-doveri senza specificarne la portata e, soprattutto, riconoscendo alla donna pari dignità rispetto all'uomo con formula così sacramentale e apodittica da destare non poche perplessità sulla sua concreta attuazione. Le affermazioni dell'articolo 6 rappresentano tuttavia un salto verso la parificazione, almeno teorica, dei sessi. Si consideri, infatti, che secondo la tradizione islamica la donna è sempre stata considerata in posizione subordinata rispetto all'uomo, avendo esser minori diritti doveri in ambito religioso e contando, inoltre, l'esatta metà dell'uomo sia nella distribuzione delle quote di eredità che in relazione alla testimonianza giudiziale. Non è poi da dimenticare la posizione femminile nell'ambito del diritto di famiglia ove sussiste la pratica del ripudio nelle sue diverse accezioni, soprattutto in quelle correlate alla poligamia e al concubinato. Le istanze femministe, specie nelle nazioni meno integraliste, si pensi alla Tunisia, o all'Egitto, hanno assunto qualche peso nell'opinione pubblica internazionale ed il riconoscimento di pari dignità è, comunque, un fenomeno evolutivo in una cultura in cui le affermazioni di principio giocano un ruolo di deciso rilievo.

### 3. Conclusioni

Dalla breve analisi delle due carte emerge a chiare lettere come la ricerca dell'affermazione di una propria identità sia protesa ad individuare i diritti umani compatibili sia con istanze religiose, tradizionali e non, sia con la cultura propria di ogni popolo che, non necessariamente, ritrova nelle affermazioni delle carte occidentali elementi a cui riconoscere una valenza normativa strutturale e strutturante. La grande diffusione delle dichiarazioni dei diritti umani comporta, peraltro, un necessario raffronto tra diverse attestazioni di principi giuridici fondamentali, pur di differenti matrici. Il confronto si pone non solo sul piano culturale o su quello della teoria generale del diritto ma anche soprattutto sul terreno del diritto positivo, considerata norma riconosciuta presente, nelle carte costituzionali, di un nucleo comune di riconoscimento della dignità umana. La dicotomia identità-alterità deve quindi trasporre dal piano ontologico a quello dell'effettiva epistemologia della scienza giuridica e antropologica, ricercando la propria essenzialità nel confronto culturale. Anche nell'indagine antropologica sui diritti umani prende, dunque, consistenza la vessata questione del sé e dell'altro e si pone la scelta di comparare diverse culture attraverso il distacco dalla propria, per ricercare i fondamenti delle altre. Processo, quest'ultimo, non privo di insidie e pericoli ben descritti da Lévi-Strauss nell'affermare la necessità di interrompere i contatti con le culture altre quando il rischio di omologazione, determinato dalle istanze universalistiche che correlate all'Illuminismo e all'umanesimo, oserei dire di ritorno, condurrebbe alla scomparsa delle differenze<sup>37</sup>. La ricerca dell'antropologo del "senso comune" delle culture procede con passi determinati dall'"universalismo di percorso" – inteso nello stesso senso attribuitogli da Todorov<sup>38</sup> – quale crinale di incontro tra culture che non siano sintesi di principi a priori, ma risultato di comparazione, confronto e compromesso.

Nel campo dei diritti umani in questo senso comune ben presente, purché si accetti il fatto che gli universali morali particolari, appartenenti a differenti "antropologia" siano collegati ad "idee culturali" – afferma Pitch – che possono cambiare e che tale cambiamento sia determinato proprio dal raffronto tra identità proprie e alterità riconosciute e, in qualche modo accettate e recepite<sup>39</sup>. Lo sforzo di affermare diritti umani propri non può esimersi da relazionarsi a principi, anche sorti altrove, che trovino nel rispetto della dignità umana il loro fondamento senza perdere, tuttavia, i riferimenti alla propria precipua antropologia. La ricerca e l'affermazione di

37. C. LÉVI-STRAUSS, *Razza e cultura*, in *Lo sguardo lontano*, Einaudi, Torino 1984.

38. T. TODOROV, *Noi e gli altri*, Einaudi, Torino 1991.

39. T. PITCH, *L'antropologia dei diritti umani*, in *I diritti nascosti*, op. cit.

“valori miti”, sottoposti o sottoponibili a possibili variazioni, nella ricerca di un senso comune che consenta l’attestarsi dei principi di rispetto dell’uomo dovrebbero caratterizzare ogni promulgazione di diritti fondamentali. E tali principi di rispetto non dovrebbero, davvero, trovare negazioni in qualsiasi angolo dell’universo giuridico.

La questione dei diritti umani sembra dunque essere da sempre in equilibrio tra le considerazioni di carattere universalistico proposte e sostenute dai giuristi e quelle di più sospinta natura relativistica affermate dagli antropologi. Gli antropologi del diritto si sono dunque posti quali difensori delle culture, minoritarie e comunque distanti dai principi di matrice occidentale che, sulla scorta di forti posizioni intellettuali, accademiche e soprattutto politiche, hanno asserito principi universali in realtà non verificati e non negoziabili.

Le affermazioni di Le Roy sulla genesi dei diritti umani sembrano assai rilevanti e pongono domande che, anche attualmente, non trovano una concreta risposta soprattutto in presenza di nuove istanze universalistiche. I diritti umani sembrano si siano stabilizzati su cardini e costruzioni epistemologiche sicure e certe anche perché se nei secoli passati l’Occidente è stato in grado di produrre idealità e principi, giuridici e sociali consolidati anche da una cultura attestata e pubblicamente affermata come dominante, le dinamiche della globalizzazione hanno riportato alla luce diverse altre culture, non certo sopite, ma sicuramente private della loro importanza a causa della loro difficoltà di comunicazione. Sotto un apparente trattamento di posizioni identiche – afferma infatti Le Roy – le società occidentali sono state studiate come se loro sole potessero offrire un modello organizzativo che si imponesse all’insieme delle altre civiltà. Tale considerazione risale la propria “autorità” in primo luogo sulla concezione filosofica della “RAGIONE” poi sui principi della rivoluzione industriale, e sul progresso materiale ed è stata considerata come una inevitabile “ideologia moderna” dalle dichiarazioni dei diritti dell’uomo e del cittadino del 1789 e dall’antropologia nel corso e fino alla conclusione del periodo coloniale a metà del XX secolo. Per questi motivi – sostiene sempre Le Roy – gli antropologi del XIX secolo non sono stati in grado di superare un certo egualitarismo di facciata che ben si armonizzava con le teorie anti schiaviste. Ricorda ancora l’antropologo francese che:

Que ce soit l’évolutionnisme (1850 – 1896) qui considéré les sociétés non européennes comme «sauvages» ou «barbares», le diffusionnisme (1890 – 1930) suppose que leur capacité d’invention est réduite, le fonctionnalisme (1910 – 1959) qui survalorise leur différences ou le structuralisme (1948 – 1978) opposant les sociétés traditionnelles «froide» aux sociétés «chaudes» prométhéennes et créatrice de l’histoire la «volonté d’identification à l’autre» passe per le souci de survalorisation de sa propre culture. Il n’y donc pas de place pour une analyse «équitable» de fondements

anthropologique des droits de l'homme tant que occidentalocentrisme reste de règle.<sup>40</sup>

La presa di coscienza del problema sopraccitato ha determinato, infine uno spostamento di riflessione sui diritti umani, privilegiando nella generalità della comunità scientifica un approccio che tenesse conto delle diversità culturali e di una più sostenuta interculturalità diretta al superamento del dualismo fondato sul binomio universale-relativo, principio cardine delle discussioni sui diritti fondamentali a favore di una più marcata logica di complementarità delle differenze e del pluralismo.

Concludiamo riferendoci ancora una volta al problema che caratterizza oramai da due secoli il dibattito sui diritti umani.

O i diritti umani sono universali e si devono, quindi applicare a tutti gli individui-persone senza contare le diverse tradizioni culturali e di ciò che ciascuna di essa ha da dire sull'uomo e sulla vita in società o, per contro, universali non lo sono e non vi si sarà alcuno standard che consenta ad una cultura data di giudicare le pratiche di un'altra arrivando ad accettare l'esistenza di una umanità comune ma di una comunità umana suddivisa, ciascuna con i propri referenti culturali religiosi e giuridici non assolutamente riducibili a principi comuni applicabili ovunque e su ognuno.

I diritti umani non sono necessariamente immaginabili ovunque e sempre sul piano della percezione soggettiva. Tutti gli esseri umani, anche se non sono in grado di immaginarsi creatori e trasformatori della propria condizione di esistenza e di pensiero, manifestano la loro capacità di inventiva e una profonda creatività, a prescindere dal fatto che si possa fare riferimento al sacro, immagine di Dio, o al profano, razionalità illuministica. Queste considerazioni, ben trattate da Touarine, assumono una certa importanza anche nel sistema dei diritti umani e fondamentali, che non necessariamente sono creati dalle leggi e dalle decisioni: secondo l'autore: «Discendono – i diritti umani – sia da chi detiene il potere sia da chi lo contesta. I diritti umani sono concepiti, affermati e difesi dagli esseri umani nella misura in cui essi sono consapevoli di poter modificare il proprio ambiente e le proprie condizioni di vita»<sup>41</sup>.

40. E. LE ROY, *Les fondements anthropologiques et philosophiques des droits de l'homme. L'universalité des droits de l'homme peut-elle être fondée sur le principe de la complémentarité des différences ?*, in *Recueil des cours de la Vingt-huitième Session d'Enseignements de l'Institut International des Droits de l'homme de Strasbourg*, 1997, p. 14.

41. A. TOUARINE, *Noi, soggetti umani, diritti e nuovi movimenti nell'epoca post sociale*, Il Saggiatore, Milano 2017, p. 94.

# Legal Decision vs. Security State

In the Social Need for Political Sovereignty  
of the Globalised Constitutional State

FRANCESCO PETRILLO\*

**SOMMARIO:** 1. Legal Decisionism and Legal Hermeneutics: Indications as to a Possible Debate, 57 – 2. Legal Decision-Making and De-Statehood, 59 – 3. The Role of Constitutional Interpretation, 66 – 4. The Security State, 69.

**Abstract:** Legal positivism of modernity, built on the will of the legislature, is today an interesting issue, considering its differences with logical legal positivism, because it is based on a political decision. Being constructed on a willed decision, it is intertwined with the need for constant recourse to the courts of justice to settle pre – or post – legal questions, regarding radical anthropological or existential problems of one individual or of the whole society. The studies on legal decision-making help us also to better understand recent security legislation, in some countries – including European countries – against terrorism, without any opposition from national and supranational political and legal systems.

**Keywords:** Law, Courts of Justice, Constitutional Charters, Legal decision-making, Security State

## 1. Legal Decisionism and Legal Hermeneutics: Indications as to a Possible Debate

Carl Schmitt has stated clearly that legal decisionism is closely linked to legal positivism though not with the formal logicism that has emerged from research by his antagonist, Hans Kelsen (Schmitt 1972: p. 265). Legal hermeneutics, on the one hand, as a sceptical interpretation of legal interpretation, has a clearly stated approach, closely aligned to classical, positivistic legal science, hinged on the will of the legislature, rather than analytical-logical legal positivism which distances itself from the will of the legislature (Betti 1990: pp. 846 ss.; 1971: pp. 312 ss.).

\* Professore di Teoria e metodo dell'interpretazione giuridica dell'Università degli Studi del Molise. Questo lavoro è stato pubblicato in «Amministrativamente. Rivista di diritto amministrativo», ISSN 2036-7821, n. 3-4 del 2017 e qui rivisitato.

Carl Schmitt's political and legal decisionism is however, a far cry from Emilio Betti's legal-gnosiological decisionism. The only common element shared by the two approaches to the study of law is the awareness of being a part of the legal-positivistic tradition, built upon the will of the legislature, and the foundation of philosophical history. In the face of closed codifications and formalised systems there is no other choice than that of «denying a systematic, legal science in its own sense [...] and recognising that] every argument in the science of law is none other than a potential basis for decisions, awaiting a case of conflict» (Schmitt 1972: pp. 265 ss.). The transformation of an idea of law into an idea of legality (Schmitt 2005) creates, as a congenital situation to the legal system, a continual quantity of conflicts of interest and therefore concrete disorder that requires sovereign decision-making so it may be brought to a conclusion. In this perspective, nineteenth-century legal positivism must find, through legal-political decisionism, its natural conclusion in the possible integration of positivistic and decisionistic thought, in order to guarantee the survival of the system. Only the decision-making aspect allows for the moderation of the «hypocrisy» of law – just as claimed in the normativist perspective – to the will of the political legislature and therefore to a moderation of extreme logicism in which, for Schmitt, legal positivism falls into absolute normativism.

Legal-gnosiological decisionism, born of Gentile's and Croce's historical materialism – upon which is conceptually built Betti's legal hermeneutics – rather than dialectical materialism, attempts in reality to incise the unhealed wound of the positivism of the modern tradition. It attempts to overcome the dualism: the will of the legislature (which decides generally and abstractly)/will of the judge (who decides concretely and in particular), bringing into discussion the spatial and temporal limitations of positive law and attempting to explain the a-spatial or meta spatial of a-temporal or in-temporal dimension (Hartmann 1963, 1970, 1975) of the will of the legislature and the judge. This is an attempt to single out, from its premises, in actual legal ordinance, a sense of the gnosiological-decisional power of the judge's judgment or of jurists in general, not only when established by law which legal-political decisionism requires for «professional state judges and lawyers organised within a legal framework of this type» (Schmitt 1972: pp. 265 ss.), allowing legal positivism to conserve the diachronicity and diatopicity of law.

In Schmitt's decisionism, the power of political decisions, while unmasking the ideology of axiomatic-deductive logic, which derives from normativism, permits legal positivism to safeguard its inescapable, historical content, that which determines legal organisation as a concrete historical fact (Capograssi 1959), based, according to Schmitt's political theory of

sovereignty, on the sovereign decision to put an end to a pre-social state of exception and also to post-social, pre-legal and post-legal states. This is because sovereign power is not the result of the contract on which the state bases itself but on the possibility, the presumption of the guarantee of a legal organisation that exists thanks to the state. Schmitt has stated clearly that political-legal power comes from the sovereign power of general consensus, but *it is the sovereign (power) that this power is to guarantee*.

Although Betti's legal hermeneutics contain traces of Schmitt's decisionism, especially in the arguments criticising normativism, relevant differences remain between their approaches to the legality, and are of a structural and a functional type:

- a) the decisional aspect of legality will never derive from the hermeneutic-legal approach of political-theoretical presumptions. It will never be political authority which establishes the basis of the right to decide, this latter, if anything, will be useful for establishing the need and the aim;
- b) Betti's legal-hermeneutics decision (Petrillo 2005), in relation to Schmitt's political decision, will never make moves towards legislative-political construction because it is, in a sense, anti-modern since its approach to law excludes the need for law. This latter presents itself solely as a further eventuality for reflection on law, not as a conceptual synthesis (Schmitt's legal decisionism), nor as a reductionist mode of expression (normativism);
- c) the operative dynamic of the decision, in the relationship between legal decisionism and legal hermeneutics, makes clear that while the former tends to emphasise the capacity of law to stabilise political disorder, the latter claims that it is able to guarantee the stability of the political system within the ethical tolerance possible in the judgment of the jurist.

## 2. Legal Decision-Making and De-Statehood

Although any discussion on the Constitution (Omaggio 2015) may find its *ubi consistam* in the arguments on the legal organisation of a state, it should be emphasised that, maybe paradoxically, particular interest lies, regarding constitutional interpretation, in the inter-relationships and connections between legal interpretation and denationalisation and de-statehood, which have characterised the contemporary world since the end of the Second World War.

Particular relevance is always apportioned, in any thematic study on constitutional interpretation, to the conceptual difference between state

and nation (Fioravanti 1979, 1991: pp. 325-350), especially in order to adequately describe the conceptual diversity between internationalisation and interstatehood (Bergholz and Peczenick 1999).

Internationalisation does not regard the matter of the state (Petrillo 2014). It stems from legal-naturalistic concepts, or rather, legal rationalistic concepts, from modernity and not from contemporaneity. These latter concern the relationships between states, regulated by a supranational law, originating and developing from interstatehood (Schmitt 2005) and not from internationalisation (Campbell, Tomkins A. and Tomkins E. 2011).

However, since the concepts of state and statehood are in crisis, just as the concept of sovereignty, in contemporary times, is in crisis (AA.Vv. 1996; AA.Vv. 2000; Butler and Chakravorty Spivak 2009) – from these same bases – taking into account the diversity between the concept of nation as state and the concept for state as nation, attention should be given to how the operative law between states is more and more defined in the conceptualisation of a de-national law rather than a supranational or international law.

A de-national law may be just a de-state / or de-statalised law, that is, a law that through its substantial rather than formal nature (Catelani 1998, 2014), does not stem from the illuminist-positivistic concept of law but rather is identifiable through *its provision for a series of protections, to be evaluated case by case and concerning individual and collective legal decisions* (Dworkin 1985). This law is the only one to be applied in relationships between citizens belonging to different legal systems, though circulating in various states when these persons, precisely because of the matters governing interpersonal, legal relationships, cannot ask for, with the exception of agreements between states unable to resolve legal problems of a generally theoretical type – the application of the laws of the states to which they belong. This is the only applicable law by the international Courts of justice, which, on account of their structure and nature, must set themselves apart from single states and in most cases must – otherwise they would have no reason to exist – face judgments that cannot be resolved, taking simple recourse to the laws of the states from which they come from. States which have jointly conferred to the courts, the power to settle controversies between their citizens and citizens of other states (Hirschl 2011).

Constitutional interpretation currently succumbs to the influx of interpretation of the law stemming from globalised de-statehood:

- a) as much because this could concern the rights of individuals amongst themselves, excluding the laws of their own states;
- b) as much because it could affect public law, particularly inherent to judgments concerning the internal organisation of these states, these

states in relation to one another and the relationships between the states and all public and private subjects, citizens and foreigners in continual relationship with their territorial administration.

The decisions in such matters require a model of interpretation of law well beyond mere interpretation of the law, in which the judges fulfil an exclusive role in interpretative activity and the subject of this interpretation, in-temporal and circumscribed spatially, cannot be excluded, at least in the first instance, from legal norms.

In the absence – at least in the aforementioned legal situations – of statehood and the consequences of law, an interpretation whose exclusive aim is to interpret would seem to be manifestly insufficient.

An interpretation of rights certainly requires competence and knowledge different from interpretation of the law.

If the analytical-logical interpretation is argumentative and feasible for law, as it is based on legal codes and documents for its reasoning, it is certain that it will not succeed – without including irresolvable problems in its reasoning when it measures itself against current legal realities – in taking into adequate account de-statehood, de-positivised, axiological and deontological legal value-principles essential to legal interpretation that is not dependent on legal statutes.

This is commonly found in the constant comparison with the most recent Italian and foreign constitutional jurisprudence (AA.Vv. 2016; Arajärvi 2007; Bergholz and Peczenic 1999; Bogdan 2010; Carlson 2013).

The problem of values interpretation (AA.Vv. 2007) cannot be simply resolved by saying that the values to interpret might have their own collocation within interpretation of the law since it is of normative derivation, especially considering the fact that temporally, these come before norms, otherwise the norms would have no reason to establish them. Nor can it be resolved by saying that the constitutional norm is different from other legal norms, as for example the Highway Code, *Codice della strada* (Pino 2010: pp. 127-142).

Following these views constitutional interpretation has seemed for a long time to oscillate between two different possibilities:

- a) either the constitutional provision is a legal norm and the Constitution should be interpreted like any other legal document (Guastini 2004, 2011);
- b) or the constitutional provision is not only a legal norm and may be considered a possible extension of a pronouncement of values to be interpreted. The constitutional Charter consequently cannot be interpreted like any legal document.

This has been observed, from a hermeneutic-legal point of view (Betti 1979, 1990, 1991), but the question is not asked. Constitutional interpretation can be of a normative type, but might also require a non-normative type approach. It may be necessary to have a method capable of taking into consideration as much the normative dispositions as the factual values.

Recent neo-constitutionalist theories, though fashionable, ignore the prickliest thorn in constitutional interpretation and especially *compliant constitutional interpretations*, in other words, one which emerges as a rebuttal. They do not take into account, maybe because of a strong Anglo-Saxon influence, that Italian doctrine of the 1950s had already faced such problems which in some ways were new to our legal culture.

It has always been clear in continental, theoretical-legal perspectives, how little weight *axiological* constitutional dispositions have – when they express value, even *pre* or *extra* legal – but rather the values are axiological when they are understood in themselves. The latter, just because they are axiological, are not normatively connotable. Legal norms fail to express themselves fully, having always to restrict themselves, considering their extensions and their possible deployment in practical reality.

To insert values within a constitutional interpretative judgment therefore, one has to force through the need for their normative connotation almost like a *contradictio in terminis*, not considered for the exclusive end of justifying value interpretation as normative interpretation. This because values precede norms, in the sense that they pre-exist and their being included, often, in a vague manner in constitutional norms, explains why norms cannot connote them since they do not contain them. They cannot be abstracted and generalised in order to interpret them, but rather they have to be interpreted, overlooking their normative connotations and their abstraction and generalisation since they can have their particular concrete dimension. The problems posed by the polemic between Herbert Hart and Ronald Dworkin (Hart 1965; Dworkin 1982, 2009; La Torre 2003; Ferrajoli 2007) were already resolved at the end of the 1950s by Italian legal doctrine (Caiani 1954, 1955: pp. 163-169), following fairly precise theoretical guidelines:

- a) values cannot be normatively connoted because their capacity of extension and expression is such that they elude the connotative capacity of the legal norm. They regard a generality of cases, in themselves, wider than that of the legal norm. For this reason it is contradictory, for post-normative theory, to think that the inevitable will happen, that is, that the norms connoting constitutional values can be axiological and evaluative, when:
  - i) a legal norm cannot be, for normative theories, evaluative;

- ii) a legal norm, cannot be, for the same theories, axiological, because axiological is perhaps the value that it seek to connote.
- b) values cannot be abstracted from norms since, preceding norms themselves, they can also deal with particular and concrete cases, which elude normative abstractedness. One particular value, not in all circumstances, must depend on or submit to a general value. A case by case assessment is always necessary, which is impossible for normative connotation given its general and abstract nature.

The hermeneutic-legal decision is however considered, in relation to the decision following an interpretation of the law, within the phenomenological perspective of an interpretation of law, capable of ignoring normative premises connoted with the aim of deciding legally. The problem becomes not so much that of right decisions according to the law, since one cannot always make reference to laws, nor that of decisions according to justice, which is not of this world, as not only jurists know. . . but rather – as our constitutional legislature has included and ruled<sup>1</sup> – that of the right method with which to proceed to a decision (d’Alessandro 1991: pp. 5-17), not the method for seeking the truth, rather the search for the truth of the method.

The hermeneutic-legal theory proposes itself as an *ad hoc* method for constitutional judgment. Being as it is filled with interpretative criteria from Roman law, from medieval *hermeneutica juris*, as well as from German romantic hermeneutic philosophy – aimed at discerning human sciences from the activity of non-scientific man – it offers interpretative and argumentative perspectives based on axiological and deontological premise which the superior Courts of justice and particularly the Constitutional courts can no longer overlook<sup>2</sup>. Which methodology for the interpretation of law, used in place of a merely analytical-logical or argumentative-logical analysis of the law, opens an enormous door in a thick, seemingly impenetrable wall and possibly harmonising *Common Law* and *Civil Law*. It slowly wears thin the demarcation between comparison and interpretation, according to the teachings of Tullio Ascarelli (Ascarelli 1952, 1959). It overcomes, *in nuce*, the merest consideration of the polemic between Herbert Hart and Ronald Dworkin.

1. The first clause of art. 111 of the Italian Constitutional charter, introduced by art. 1 of law cost. n. 23 November 1999, n. 2, very precisely, raising it to the rank of constitutional principle of our legal system, adhering in practice to the basic need for a hermeneutic-legal type of general theory, the change of interest perspective between a trial based on law, aiming to guarantee the myth of distributed, ideal justice and a trial based on law, aiming to guarantee the means rather than the ends, the correctness of the interpretative method rather than the achievement of justice.

2. Cfr., on the question, the sentence of the Italian Constitutional Court of 12 March 2010, n. 93, on the issue of due process ex art. 111, the first comma of our Constitutional Charter. Such a sentence is a clear application of the hermeneutic-legal methodology by our Constitutional Court.

The hermeneutic canon allows an interpreter to reject an exclusive approach to the normative document and to concentrate specifically on an analysis of the legal activity, to go beyond the parameters between rule and document and to occupy themselves, at the same time, with the completed legal act, the act during its execution, as well as the consequences of its effects in a broad and comprehensive way.

The application of hermeneutical canons, which ally themselves methodologically with normative dispositions, allows for the guarantee of a way to proceed exhaustively in judgment, substituting the abstract logical procedure of indictment or subsumption, which, in the absence of spatial/legal system limitations and an in-temporality of law –which is in fact missing, since the reference to a precise legal system, limited by its confines – guarantees any definable judgment as being legal and not only political. The decision of such a judgment is, in fact, legal:

- a) because it is not just considered as an act of cognitive interpretation, but also as an act of will, where the decision on the normative document moves from a merely gnoseological approach;
- b) because it is not built exclusively as an act of will but also as an act of knowledge, where the political decision is characterised, instead, for being an act of will capable of being excluded from cognitive analysis; in fact for having no need of one.

The hermeneutic method therefore allows for a legal judgment able to go beyond just a “reading” of the normative provision, and also to analyse the possible application of the principles of law, as well as going beyond the peremptory discretionality of the judge (Stolleis 2007; Bartole 2008), never completely aborted, in the history of the application of law (Nobili 2009), if not by illuminist, jus-positivist, jus-normative mythology. And the hermeneutic canons of this method permit a judgment which is not so much internationalised as de-statalised; available for deciding the legal point of view regardless of delimited spatiality and of systemic in-temporality. Therefore, the presupposition of the hermeneutic canon is precisely the question of space-temporality, a question not so much philosophical as legal.

*Pre-understanding* and *circularity* make up the substantive and constituent substance of interpretative canons defining a judgment aimed at guaranteeing the right method, rather than a method for justice or a right decision, because the existence of criteria in proceeding towards a judgment becomes a guarantee of the judgment itself, though in different perspectives depending on whether they are taken into consideration by private attorneys – triadic or dyadic circularity (Mengoni 1996, 1999: pp. 353 ss.) – or public attorneys – triadic circularity (Modugno 2009).

There are evident differences between pre-understanding and circularity, such as premises of this methodology, originating for the interpretation of law (*quid juris*) and setting themselves up, only in a second instance, as a philosophy of law (*quid jus*) and the so-called neo-constitutionalist theories, born as theories of cognitive analysis of normative production and then put forward as interpretative methodologies.

In these latter cases, the evaluative instances prevail over the method merely as a means. Their proceeding is resolved in a teleology of justice, resulting in value judgments – for example for constitutional value (Barberis 2011: p. 233) – so much so that there distancing from analytical jus-positivism lies precisely in the negation of the thesis of reparability between law and morals, founding legal positivism. In the circular and pre-understanding, hermeneutic method, it is natural and does not pose the question as a forcing of the inseparability of law and morals, as also between law and nature and law and history (Torben 2007).

The one determining a final evaluation of a judgment is the collectivity of interpreting spirits, which in its turn is interpreted and reinterpreted and able to evaluate the existence of validity, not merely the legal content but rather the formality of the judgment. In this is the real sense of the scientific community of jurists: a sense that is not only dogmatic, nor just historical but rather legally validating that *interpretation in normative function*, which is legal interpretation. The discretionality of the interpreting subject, for example – in the end however recognised by neo-constitutionalist theories – has never been denied here. And more. The possibility of its regulation and control is built on its non-negation.

The legal decision is always posed as a reinterpretation. The object speaks to us through the spirit of the subject which is already occupied by it. And while artistic, musical, theological and literary interpretation can, perhaps, do without it, the interpretation of law is forced to ask a further question, what is the object of legal interpretation? *Rectius*: is an object the object of legal interpretation?

It would seem evident, even to the most inattentive jurist that the object of legal interpretation is certainly the interpreted subject, since whoever interprets law decides on the activity, on the history, on the life of a man like himself, with whom he is in absolute circular continuity.

Legal interpretation is manifested as the construction of thought and the direction of the will of the interpreting subject, but also as the overall consideration of the activity undertaken by the interpreted subject.

In the absence of the existence of *circularity*, as with *pre-understanding*, not only must one deny the assess ability or the validity of the judgment, that is, the content of the judgment is to be considered non-legal or non-moral, but actually, the correctness of the procedural realisation of the

judgment. One must declare not its content invalid but the judgment itself; not the decision but the interpretative procedure concluding in that same decision.

At this level of reasoning, we can fully understand, at the heart of constitutional interpretation, for example to give a hermeneutic meaning to the constitution, in constitutional hermeneutics (Petrillo 2011: pp. 202 ss.), the difference, intertwined with hermeneutic-legal methodology, between the possibility of full circularity (dyadic) – which interprets the law regardless of the normative document – and that of mediated or partial circularity (triadic) – which accepts the normative document because of its constituents but not as a resolution or exclusive – such as the possible premises of legal reasoning.

### 3. The Role of Constitutional Interpretation

On the issue of de-statalised interpretation, this strongly affects constitutional interpretation because the study of constitutions has for a long time gone beyond the logic of edification of state legal systems. Constitutional judgment (Tronconi Reigada 2013), not only concerns the norm/individual relationship but also the principle legal/individual relationship is shown – at least when it decides on the conformity of the law to the Constitution, providing an in-depth interpretation of the law itself, in unresolved sentences – as a teleological and axiological judgment.

It is not by chance that the tool of hermeneutical-legal theory *par excellence*, used in the heart of constitutional judgment is the tool of the fundamental principles of law. And it is not by chance that hermeneutics methodology, applied to the Constitution, clearly distinguishes itself for those argumentative methodologies which aim to single out the axiology and the teleology of norms, holding that the judgment is not axiological but it is the constitutional norms themselves which are axiological, as premises bound to legal reasoning.

The formal premises of legal reasoning, in hermeneutical methodology, are however, *pre-understanding* and *circularity* and explain the stypctic relationship between the fundamental principles of law and human collectivity – as has been well stated (Cervati 2010: p. 139-180) – suitable for showing the relevance of the institution of principles on the issue of constitutional interpretation.

Precisely for the activity of constitutional-legal interpreting, it has been proposed to give importance not to the logic of the text but to the text as an unfinished project able to acquire completeness only with interpretation, through an axiological and teleological perspective (Benedetti 2006, 2010: pp. 11-16).

Despite being on the side of legal-constitutionalist doctrine, linked to the positivist theory of modernity, it still tends to exclude founding importance of principles in favour of rules which are to be found in normative dispositions like, for example that in Art. 120 of the Preliminary dispositions or *Pre-laws* of the civil code (Pace 2007: pp. 83-113), and to use, consequently, the interpretative canons (literal, logical, systematic, historical) of traditional, legal dogmatism, but not to those hermeneutical canons applying to the subject, besides the subject of interpretation.

Even the jurisprudence of our Constitutional court considers by now part of its judgment the onto-deontological, gnos-deontological and axiological issues inherent in their reasoning, besides – as especially occurs in constitutional courts of *Common Law* – to give importance to a logical-argumentative interpretation capable of taking into account on the one hand proportionality to balancing out the interests at stake, and on the other hand reference to harmonising the set, or not set, parameters preventatively.

Consequently, since it seems rather haphazard – despite the ponderous theoretical tension of the theory of analytical-logical, legal interpretation (Guastini 2004: p. 271) – excluding the recognition of a monopoly on interpretation by the Constitutional court, we must emphasise that such a risk is certainly eliminated, *in nuce*, by applying, through recourse to principles, to constitutional judgment, not only in the triadic hermeneutic circle, but also in the dyadic.

From the first, the norm is never excluded so the interpreter will need to go back, before the decision, to the point of departure of the methodological procedure, or better to the Constitutional charter, the fundamental and validating subject of such an interpretation (Modugno 2005: pp. 58 ss.). In the second place, we get nearer, keeping together the relationship between dogmatic and hermeneutic and isolating a circularity – though not completely pure, since in any case it is necessary to go back to the document – in which the interpreting subject and object, but better to say the interpreted subject, have the the same substance, at least from a teleological point of view (Mengoni 1999: pp. 353 ss.). Or taking as a point of departure, the latter teleological framework, developed in private law and taking the document as dispensable for example compared to the application of the civilistic categories of interpretation, such as hermeneutic canons and elevated to the rank of «norms of recognition» (Cervati 2010: pp. 159-169). The latter, bound by a double twist of cord with pre-understanding and circularity, for validating judgment they no longer have need of the text or normative document and can allow for a verification of their axiological and teleological existence. The merest consideration of the presence, in the action of judging, of the subject, adequately pre-understanding, is enough for the realisation of the circularity between subject and object and for the overall

reconstruction of the fact. The judgment will be invalid if, applying the hermeneutic canons; it turns out to be reached in the absence of the critical pre-understanding of the interpreting subject and hermeneutic circularity between the interpreting subject and the interpreted subject.

Validation also coincides with verification of the existence of the incomplete project between the interpreting and interpreted subjects, to fill in with the interpretation, above all to discover whether the procedural course has effectively been concluded (Benedetti 1995, 2014). The validity of the judgment lies in the realisation of this project. In the case of an incomplete project, one cannot maintain any decision as being reached hermeneutically valid.

Hermeneutic constitutional judgment – when it concerns an interpretation of law by the Constitutional court with declaration of illegitimacy – can come close therefore to a perfect reciprocation with pure hermeneutic-legal circularity, which in its maximum expansion, puts itself forward in an absolute or dyadic form of circularity. In this, the subject and the object of the interpretation – considering that the object is shown in the legal judgment for its being the subject carrying out the legal activity – coincide perfectly in that interpretative teleology characterised by the collective result of the constitutional sentence of mere interpretation.

In dyadic circularity, the teleological and axiological moment will prevail, in an interpretative context, over the public (law) or private (contractual declaration) normative document and the validation of the interpretation is characterised by the confirmation of the existence of critical, pre-understanding and hermeneutic circularity of the judgment.

Hermeneutic-legal theory, through its operative instruments, significant in institutions of *administrative discretionality*, *justice* and *fundamental principles of law*, denying closed, deductive, axiomatic systems of *Civil Law* – once the three fundamental principles are in contrast like the exclusive sovereignty of the state, the forbidden gap-filling of laws, the prevalence of the law over any other legal rule – even though they are present in the various codes and special laws, exceptionally, has a peculiar relevance on the issue of constitutional interpretation.

Only a hermeneutic type of methodological approach completely manages to guarantee and validate the use of unwritten, axiological and teleological principles, pre-eminent in constitutional judgment. This is absolutely indispensable – the maximum evolution of our legal culture rooted in the so-called “crisis of law” (Ripert 1949; Caiani 1954, 1955; Betti 1955) which was, in reality, the crisis of the concept of law in the 1950s – as much for the so-called interpretation of values, as for the constitutional interpretation for values, as for the constitutional interpretation for parameters, and that is, for the most reliable paths justifying the political-legal valence

(not, we note, legal-political)<sup>3</sup> of constitutional judgment, and becoming a subsidiary approach, if not indispensable, as much for the methodology according to interpretation of values, as for the interpretation of parameters. In both these typologies of interpretation, it becomes necessary not so much as to acknowledge the principle or learn it through generalisation and abstraction of the norms as rather to consider it axiologically and teleologically – taking into account, for example, of the basis of the legal system, the social and ethical contexts of a collectivity or of a people and the need for social order – and then apply it, again for example, after constructing a parameter and/or balance of the interests. In balancing interests and in the choice of parameter we build, between principle and norm, a pure circularity of a dyadic type. It becomes the principle and norm, not only as a disposition, as a relationship between regulating disposition and regulated fact, but also because balancing interests and interpreting parameters. By constructing a principle or a parameter, one builds a new, abstract typology – independent from those present in the current norm – essential for a judgment.

#### 4. The Security State

The article published in “Le Monde” on 23 December 2015 (Agamben 2015) by Giorgio Agamben, closes and opens, at the same time, this intervention. Substance and the form of law (Catelani 1998), do not in effect represent the defining and conceptual hendiadys of the relationship between law, sociology and politics.

So well known are the *themes* that one can be very synthetic:

- the first is *legal rationality*; the substance of the law. The formulae for norms regarding the anti-terrorist emergency, in most cases, are not legal formulae. Consequently, how is it able to be legal when applied to a concrete case by judges? How can the legal form guarantee legal justice and not just political justice? We cannot look for, as Agamben explains so well, judicial truth by listening to gossip (Agamben 2015)!
- the second is *political rationality*. The form of law, the disposition of the law for example, cannot be issued solely in the perspective of the reason of state. Sovereign will cannot ignore individual and social

3. Cfr., e.g., Cass. civ., sez. III, 30 September 2011, n. 19985. It is interesting to note how the *Cassazione* admits the immediate relevance in our legal system, of the norms of the *European convention on human rights and fundamental liberties* and the obligation of a state judge to apply directly the pactio norm, even though it does not comply with internal law, as long as it follows the constitutional principles of that same state.

rights; otherwise there would not be a democratic will, recognisable and recognised by individuals in the global world.

- the third is *social rationality*. Not even a strong democracy can keep alive its formal rules if the universally accepted social rights are not upheld. The rules are, instead, modulated on social needs and the law must put all its tools at their disposal, not only new rules (dispositions and principles) but also interpretative corrections to old rules, interpretative methods for guaranteeing, if not the truth of the hermeneutic result, at least the regularity and the certainty that the method applies equally to all.

Political sovereignty (De Giovanni 2015) is authority more than legality, and the authority is none other than the recognition of a constant relationship between the authoritativeness of whoever exercises it and the feeling of being guaranteed by those who hold to its worth (respect). A collective recognition of the legal method of applying law rather than the legal rule to be applied.

In complex and multiracial societies it is certainly preferable to have judicial mediation—because it is a guarantee of certain method, rather than the certainty of the result of the method—in alternative to recourse to fear, aimed at avoiding every form of possible mediation between political power and its subjects, with the de-politicisation of the citizen and the transformation of respect into obedience, into authoritativeness into undisputed power.

Emergency legislation, introduced by President Hollande of the French Republic after the terror attack, had first, on November 25, asked parliament for *the depoliticisation of every person for whom there may be serious motives for believing their behaviour might be construed as a threat to public order* and then, after its passage through the Senate in the spring of 2016, corrected its thrust, addressing *the subject of security measures only for those in possession of double citizenship*. The National Assembly in April 2016 did not even accept the most restricted version, especially because the word *security* was counter not to the word *liberty* or *brotherhood* but to the word *equality*.

*Equality* is perhaps the concept on which Agamben dealt with least, intending clearly to deal with the political problem before the legal problem, however it is that which dominated most of the speeches held in the National Assembly and the French Senate. Both of these institutions prevailed over the Hollande's government's 'fear'.

Justice is the legislature and the judge (Scialoja 1932) and its legal strength is a political strength because it guarantees attention to the selfish part of every human being.

Political problems posed by the *security state* as a moment of political counter position to terrorism, find possible alternative solutions, more

than by establishing new rules which tend to reduce the free space of the individual, they fix methodological criteria of judgment in order to guarantee for all trial rules able to balance the needs of the State with those of whom do not belong to the state or do not belong at all.

## Bibliographic references

- AA.VV. (2016), *The Constitution of Sweden the fundamental laws and the riksdag act*, with an introduction by Magnus Isberg (Stockholm: Sveriges Riksdag).
- (2000), *Diritti umani e sovranità* (Torino: Giappichelli).
- (1996), *Crisi e metamorfosi della sovranità. Atti del XIX congresso di filosofia giuridica e politica* (Milano: Giuffrè).
- (2007), *Interpretazione costituzionale*, a cura di G. Azzariti (Torino: Giappichelli).
- AGAMBEN G. (2015), *De l'Etat de droit à l'Etat de sécurité*, "Le Monde", 23/27-12-2015.
- ARAJÄRVI P. (2007), *The Finnish Perspective on the Last-Resort Support for Subsistence*, 7 Constitutional Law, Scandinavian in Law.
- ASCARELLI T. (1952), *Studi di diritto comparato e in tema di interpretazione* (Milano: Giuffrè).
- (1959), *Problemi giuridici* (Milano: Giuffrè).
- BARBERIS M. (2011), *Giuristi e filosofi. Una storia della filosofia del diritto* (Bologna: il Mulino).
- BARTOLE S. (2008), *Il potere giudiziario* (Bologna: il Mulino).
- BENEDETTI G. (2014), *Oggettività esistenziale dell'interpretazione. Studi su ermeneutica e diritto* (Torino: Giappichelli).
- (2010), *L'orizzonte del giurista interprete*, in G. Crifò (a cura di), *Le idee fanno la loro strada. La Teoria generale dell'interpretazione di Emilio Betti cinquant'anni dopo* (Roma: Istituto di studi romani).
- BERGHOLZ G., PECZENIK A. (1999), *Statutory Interpretation in Sweden, in the Philosophy of Law* (New York & London: Garland Publishing, Inc.).
- BETTI E. (1990, ristampa), *Teoria generale dell'interpretazione* (Milano: Giuffrè).
- (1971, postuma), *Interpretazione della legge e degli atti giuridici (Teoria generale e dogmatica)* (Milano: Giuffrè).
- (2008), *L'interpretazione costituzionale nella giustizia costituzionale italiana*, <http://www.cortecostituzionale.it>, 10/11/2008.
- BOGDAN M. (2010), *Swedish Legal System* (Stockholm: Norstedts Juridik AB).
- BUTLER J., CHAKRAVORTY SPIVAK G. (2007), *Who Sings the Nation-state?: Language, Politics, Belonging* (Kolkata: Seagull Books).

- CAIANI L. (1954), *I giudizi di valore nell'interpretazione giuridica* (Padova: Cedam).
- (1955), *La filosofia dei giuristi italiani* (Padova: Cedam).
- CAMPBELL T., TOMKINS A., TOMKINS E. (2011), *The legal protection of Human Rights. Sceptical Essays* (Oxford: Published to Oxford Press Scholarship Online).
- CAPOGRASSI G. (1959), *Impressioni su Kelsen tradotto*, in *Opere di Giuseppe Capograssi* (Milano: Giuffrè).
- CARLSON L. (2013), *The fundamentals of Swedish law* (Stockholm: Studentlitteratur AB).
- CASTIGNONE S., *La macchina del diritto. Il realismo giuridico in Svezia* (Milano: Edizioni di Comunità).
- CATELANI A. (1998), *Il diritto come struttura e come forma* (Torino: Giappichelli).
- (2014), *Legalità costituzionale e interpretazione giuridica*, <http://www.pensareildiritto.it>.
- CERVATI A.A. (2010), *L'insegnamento di Emilio Betti e lo studio del diritto costituzionale*, in G. Crifò (a cura di), *Le idee fanno la loro strada. La Teoria generale dell'interpretazione di Emilio Betti cinquant'anni dopo* (Roma: Istituto di studi romani).
- DE GIOVANNI B. (2015), *Elogio della sovranità politica* (Napoli: Editoriale scientifica).
- DE MAURO T. (2008), *Il linguaggio della costituzione*, in *Costituzione della Repubblica italiana* (Torino: UTET).
- D'ALESSANDRO L. (1991), *Regola giuridica e regola di verità*, introduzione a M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche* (Napoli: Arte Tipografica).
- DWORKIN R. (1977), *Taking Rights Seriously*, (Harvard: Harvard University press).
- FERRAJOLI L. (2007), *Teoria del diritto e della democrazia*, vol. I (Roma-Bari: Laterza).
- FIORAVANTI M. (1991), *Costituzione e stato di diritto*, 2, «Filosofia politica», pp. 325-350.
- (2009), *Costituzionalismo. Percorsi nella storia e tendenze attuali* (Roma-Bari: Laterza).
- GUASTINI R. (2004), *L'interpretazione del documento normativo* (Milano: Giuffrè).
- (2011), *Interpretare e argomentare* (Milano: Giuffrè).
- HARTMANN N. (1935), *Zur Grundlegung der Ontologie* (Berlin: de Gruyter).
- (1942), *Neue Wege der Ontologie*, in *Systematische Philosophie* (Stuttgart-Berlin: Kohlhammer).
- (1962), *Ethik*, (Berlin: de Gruyter).
- HIRSCHL R. (2011), *The Nordic Counternarrative: Democracy, human development and judicial review* (Oxford-New York: Oxford University Press and New York University School of Law).
- HRUSCHKA J. (1976), *Strukturen Der Zurechnung* (Berlin: de Gruyter).

- JORI M., 1976, *Il metodo giuridico tra scienza e politica* (Milano: Giuffrè).
- LA TORRE M. (2003), “*Judex rex*”. Sull’ultimo Hart, 2, *Ragion pratica*.
- MASARACCHIA A. (2007), *La “costruzione” e l’impiego dei parametri non scritti nella giurisprudenza delle Corti Supreme Nordamericane, della Corte di Giustizia delle Comunità Europee e della Corte costituzionale italiana*, in G. Azzariti (a cura di), *Interpretazione costituzionale* (Torino: Giappichelli).
- MENGGONI L. (1996), *Ermeneutica e dogmatica giuridica. Saggi* (Milano: Giuffrè).
- MODUGNO F. (2007), *Interpretazione per valori e interpretazione costituzionale*, in G. Azzariti (a cura di), *Interpretazione costituzionale* (Torino: Giappichelli).
- NOBILI M. (2009), *L’immoralità necessaria. Citazioni e percorsi nel mondo della giustizia* (Bologna: il Mulino).
- OMAGGIO V. (2015), *Saggi sullo stato costituzionale* (Torino: Giappichelli).
- PACE A., *Interpretazione costituzionale e interpretazione per valori*, in G. Azzariti (a cura di), *Interpretazione costituzionale* (Torino: Giappichelli).
- PATTARO E., *Il realismo giuridico scandinavo. Axel Hägerström* (Bologna: CLUEB).
- PINO G. (2010), *Diritto e interpretazione. Il ragionamento giuridico nello stato costituzionale* (Bologna: il Mulino).
- PETRILLO F., *La decisione giuridica* (Torino: Giappichelli).
- *Interpretazione degli atti giuridici e correzione ermeneutica* (Torino: Giappichelli).
- *Europa senza statualità* (Chieti: Solfanelli).
- RICCOBONO F. (1983), *Kelsen in Italia. Una ricerca bibliografica*, in C. Roeherssen et al., *H. Kelsen nella cultura giuridica del novecento* (Roma: Istituto della enciclopedia italiana).
- (2012), *Diritto e “vita sociale” in Emilio Betti*, I, «Sociologia», pp. 41-47.
- ROMBOLI R. (2008), *Qualcosa di nuovo: anzi di antico: la contesa sull’interpretazione conforme alla legge*, in Carnevale P. e Colapietro C. (a cura di), *La giustizia costituzionale tra memorie e prospettive. A cinquant’anni dalla pubblicazione della prima sentenza della Corte costituzionale* (Torino: Giappichelli).
- SANDSTRÖM M. (2007), *Swedish Model: Three aspects of Legal Methodology*, in *Liber Amicorum: Festschrift in Honour of Csaba Varga* (Budapest: Acad. hongroise des sciences).
- SCIALOJA V. (1932), *Del diritto positivo e dell’equità*, in vol. III, *Studi giuridici* (Roma: Anonima romana).
- SCHMITT C. (1934), *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt).
- (1978), *Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische legalität und Superlegalität*, «Der Staat», n. 3, pp. 321-339.

- STOLLEIS M. (2004), *Das Auge des Gesetzes. Geschichte einer Metapher* (München: C.H. Beck).
- TORBEN S. (2007), *Guidance and constraint: The action-guiding capacity of theories of legal reasoning* (Uppsala: Iustus förlag).
- TRONCONI REIGADA A. (2013), *Interpretazione costituzionale. Una riflessione* (Padova: Cedam).
- VALGUARNERA F. (2012), *Una Costituzione finalmente utile? Sviluppi recenti della giustizia costituzionale svedese*, in V. Barsotti (a cura di), *La Costituzione come fonte direttamente applicabile dal giudice* (Santarcangelo di Romagna: Maggioli editore).

## Mounier: persona e comunicazione

GENNARO CICCHESE\*

«La persona è capacità di apertura infinita»<sup>1</sup>.

SOMMARIO: 1. Premessa, 76 – 2. Alla scoperta della persona e della comunicazione, 76 – 3. Rinascimento personalista e comunitario, 80 – 4. L'esperienza fondamentale della persona, 82 – 5. La comunicazione e l'amore, 86 – 6. Lo scacco alla comunicazione, 91 – 7. Il valore antropologico e ontologico della comunicazione, 92 – 8. Conclusioni, 96.

**Abstract:** This paper deals with the relationship between person and communication in E. Mounier. The person is a relational being, marked by a capacity for infinite openness to the world and to others. This happens through a process of personalization: to distance oneself from the isolation of the individual in order to get involved in the relationship and to transcend himself in the gift of himself. To implement this we must move from anonymous and indifferent life to personal and supportive life by implementing a personal and communal revolution: it is a true renaissance, because the personal dimension is also constitutively interpersonal. Communication is a primary fact, marked by a movement that Mounier summarizes in five words: going out of oneself, understanding, assuming, giving and being faithful, in a spirit of freedom and gratuity, which is the quintessence of personal being, accomplished in love. A failure to communion is always possible because opacity marks human existence, dialogue risks misunderstanding and our being is not always love from morning to night. However, the anthropological and ontological value of communication is reaffirmed together with that of humanity's unity in its historical journey.

**Keywords:** Person, Communication, Dialogue, Communion, Renaissance, Mounier

\* Professore di Antropologia filosofica ed Etica presso l'ISSR "Ecclesia Mater" (Pontificia Università Lateranense), Presidente nazionale dell'"Associazione Docenti Italiani di Filosofia" (ADIF) e direttore della rivista «Per la Filosofia. Filosofia e insegnamento». *Visiting Professor* al Centre Saint Augustin, Dakar.

1. E. MOUNIER, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, a cura di A. Lamacchia, Ecumenica, Bari 1982<sup>2</sup>, p. 147. Si presentano e rielaborano qui tematiche già espresse in G. CICCHESE, *Persona e comunicazione con e oltre Mounier*, in G. D'Acunto, A. Meccariello (a cura di.), *Mounier. Persona e comunità*, Chirico, Napoli 2018, pp. 133-168.

## 1. Premessa

In questo saggio intendiamo affrontare il tema “persona e comunicazione” a partire dal libro di Emmanuel Mounier *Le personalisme*, un ricco e ispirato gioiello di filosofia della persona<sup>2</sup>.

Ci concentriamo in particolare sul secondo capitolo, per scavare a fondo sul significato della comunicazione alla luce dell’analisi del filosofo francese<sup>3</sup>.

La nostra ipotesi di lavoro è la seguente: l’importanza che il tema della comunicazione assume in Mounier è legata non solo alla sua valenza esistenziale e sociale, ma anche *ontologica*<sup>4</sup>. Questa ipotesi è avvalorata dalla concezione del filosofo di Grenoble nei riguardi del soggetto personale che egli definisce così: «La persona non è l’essere, ma il movimento dell’essere verso l’essere, essa non acquista consistenza che nell’essere cui aspira»<sup>5</sup>.

Questa affermazione paradossale, emergente dal capitolo sulla suprema dignità («*L’eminente dignité*»), collega la *persona* all’*essere*, mostrandone il suo intrinseco dinamismo di apertura e trascendenza. Guy Coq osserva: «Ella rifiuta la chiusura su di sé dell’individuo. “Ella è movimento d’essere verso l’essere”. Molte parole esprimono il superamento di sé che definisce la persona: “straripamento” (*débordement*) “generosità”»<sup>6</sup>.

## 2. Alla scoperta della persona e della comunicazione

Mounier affronta il tema della comunicazione dopo aver impostato quello della persona nelle sue linee essenziali. Nell’*Introduzione familiare all’universo personale* presenta alcuni elementi del personalismo e il percorso che egli intende seguire. La tesi centrale è la seguente: «L’universo della persona è l’universo dell’uomo»<sup>7</sup>. Il personalismo non è una novità nel panorama culturale, ma ha una storia e una tradizione che Mounier cerca di deli-

2. Il testo di riferimento è E. MOUNIER, *Le personalisme*, PUF, Paris 2010; tr. it. *Il Personalismo*, a cura di G. Campanini, M. Pesenti, AVE, Roma 2004 (12<sup>a</sup> ed. riveduta e ampliata).

3. Cf. E. MOUNIER, *Le personalisme*, cit., pp. 37-51 (tr. it. cit., pp. 57-71).

4. Cf. V. MELCHIORRE, *Mounier. Per un’ontologia della persona*, “Rivista di Filosofia Neo-scolastica”, 2006, n. 2, pp. 215-236.

5. Ivi, p. 105.

6. G. COQ, *Actualité de la pensée de Emmanuel Mounier*, in Aa.Vv., *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale. Nel centenario della nascita (1905-2005)*, a cura di M. Toso, Z. Formella e A. Danese, 2 voll., LAS, Roma 2005, pp. 67-81: p. 68 (tr. it. nostra). L’analisi di Mounier considera e riprende l’aspirazione trascendente della persona, tema caro a Pascal («L’uomo supera infinitamente l’uomo»), ma anche a Marcel, a Jaspers e altri autori.

7. E. MOUNIER, *Il Personalismo*, cit., p. 27.

neare in brevi tratti: «Il personalismo è una filosofia, non è solamente un atteggiamento. È una filosofia, ma non un sistema»<sup>8</sup>.

Altra tesi importante è l'indefinibilità della persona, il fatto cioè che non può essere "oggettivata": «La persona è il "non-inventariabile" (G. Marcel)»<sup>9</sup>.

Mounier osserva: «Ci si aspetterebbe che il personalismo cominciasse con una definizione della persona. Ma si possono definire solo gli oggetti posti al di fuori dell'uomo, e che l'uomo può porsi sotto gli occhi. Invece la persona non è un oggetto. Essa è anzi proprio ciò che in ogni uomo non può essere trattato come un oggetto»<sup>10</sup>. Il filosofo di Grenoble abbozza una breve storia della nozione di persona e della condizione personale<sup>11</sup> da cui emerge in maniera decisiva e originale la nozione cristiana in Occidente, ben evidenziata in altri contesti.

Per esempio, il teologo Milano scrive: «La *persona* quale "soggetto" autocosciente e libero, questa idea di uomo di cui l'occidente va fiero e che oggi sembra contagiare come fenomeno planetario tutti i popoli della terra, rappresenta essenzialmente una "invenzione" segnata del cristianesimo»; il filosofo Spaemann gli fa eco: «La storia del concetto di persona è la storia di un lungo cammino che se richiamato alla mente, ci porta un momento nel cuore della teologia cristiana. Senza la teologia cristiana, ciò che noi oggi chiamiamo persona sarebbe rimasto qualcosa di non definibile e il fatto che le persone non sono avvenimenti semplicemente naturali non sarebbe stato riconosciuto»<sup>12</sup>.

A ben ragione perciò, nell'introduzione all'opera di Mounier, anche Campanini osserva:

L'Occidente sarebbe stato, ed è tuttora, impensabile senza la categoria di persona. In questo senso, ripercorrere la storia di questo concetto, mostrarne la ricchezza (ma anche le possibili ambiguità), analizzare e descrivere l'universo personale, esplorare il vasto mondo delle relazioni fra gli uomini, decifrare quel muto appello alla trascendenza che strutturalmente la persona è: tutto questo – che corrisponde al disegno complessivo di *Le personnalisme* – significa anche riandare alle radici di una storia e di una cultura.<sup>13</sup>

Da una prima analisi dell'universo personale l'idea di persona generata dal cristianesimo è "scandalo" per il pensiero e la sensibilità dei Greci<sup>14</sup>. Il

8. Ivi, p. 28.

9. Ivi, p. 105.

10. Ivi, p. 29.

11. Cf. ivi, pp. 31-40.

12. A. MILANO, *Persona in teologia*, Dehoniane, Napoli 1984, p. 14; R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 20.

13. E. MOUNIER, *Il Personalismo*, cit., p. 18.

14. Cf. ivi, p. 32.

giudizio di Mounier è nitido: «Questa visione era troppo nuova, troppo radicale, per produrre d'un tratto tutte le sue conseguenze. Lievito della storia agli occhi dei cristiani, essa svilupperà queste conseguenze solo alla fine della storia»<sup>15</sup>. L'idea è così embrionale e originale da non poter essere compresa ed esaurita nella storia: soltanto il percorso escatologico potrà svelarne tutta la ricchezza. L'introduzione si chiude con una riflessione sull'unità dell'universo personale e sulla centralità della comunione interpersonale:

Poiché la persona non è un oggetto che si possa isolare ed esaminare, ma un centro di orientamento dell'universo oggettivo, non ci resta che volgere l'analisi sull'universo da essa edificato, allo scopo di metterne in luce le strutture su diversi piani, di cui non bisognerà mai dimenticare che sono soltanto incidenze differenti su di una medesima realtà. Ciascuno ha la propria verità solo in quanto è unito a tutti gli altri.<sup>16</sup>

Il libro è in due parti. La prima – più estesa – ha per titolo *Le strutture dell'universo personale* e include sette capitoli: 1. L'esistenza incorporata; 2. La comunicazione; 3. La conversione intima; 4. L'affrontare (*L'affrontement*); 5. La libertà sotto condizioni; 6. La suprema dignità; 7. L'impegno. La seconda parte – molto più breve – s'intitola *Il personalismo e la rivoluzione del XX secolo*. Consiste in nove paragrafi che illustrano le mutazioni antropologiche e culturali del secolo XX e la situazione del cristianesimo in questo contesto.

Nel secondo capitolo Mounier esordisce: «Ora che abbiamo imposta la persona nelle sue linee essenziali, dobbiamo ricercarne l'esperienza fondamentale»<sup>17</sup>. A che cosa si riferisce? Quali sono le linee essenziali e che cosa significa ricercare l'esperienza fondamentale della persona? Il filosofo intende sia la storia della nozione di persona e della condizione personale sia lo sviluppo del primo capitolo (“L'esistenza incorporata”) in cui comincia a delineare l'universo personale in relazione alla corporeità. Utilizzando un'espressione di non immediata comprensione, Mounier scrive: «La persona immerge nella natura (*La personne immerge dans la nature*)»<sup>18</sup>.

La traduzione italiana non rende bene il senso attivo e, direi quasi ontologico dell'esistere personale, che è innanzitutto un'azione della persona *nella natura*<sup>19</sup>. Ciò significa che l'essere personale è interamente immerso, ma non per questo motivo totalmente identificato o “perso” nella natura stessa.

15. Ivi, p. 34.

16. Ivi, p. 40.

17. Ivi, p. 57.

18. Ivi, p. 43.

19. Mounier osserva: «La natura – natura esteriore preumana, inconscio psicologico, partecipazioni sociali non personalizzate – non costituisce il male dell'uomo: l'incarnazione non è una caduta. Ma siccome è il luogo dell'impersonale e dell'oggettivo, essa costituisce una continua occasione di alienazione» (ivi, pp. 44-45).

Sia il dualismo materialista sia quello spiritualista sono esclusi, per principio, dal cosiddetto «realismo personalista»<sup>20</sup> che Mounier descrive così:

L'uomo è un corpo allo stesso titolo che è spirito, tutto intero "corpo" e tutto intero "spirito". Dei suoi istinti più elementari: nutrirsi, riprodursi, egli ha fatto delle arti sottilissime: la cucina, l'arte di amare [... e poco più avanti aggiunge:] Oggi bisogna riassorbire questo nocivo dualismo, sia nella nostra vita pratica sia nel nostro pensiero. L'uomo è un essere naturale; in virtù del suo corpo, fa parte della natura, e il suo corpo è dovunque egli si trovi. Bisogna trarne le conseguenze.<sup>21</sup>

Il primo elemento è dunque la partecipazione dell'essere umano alla totalità della natura. Ma la persona non è semplicemente un essere naturale: non solo immerge ma «trascende la natura»<sup>22</sup>. Mounier osserva: «La difficoltà consiste nel concepire bene questa nozione di trascendenza. Il nostro spirito è restio a raffigurarsi una realtà che sia immersa interamente in un'altra quanto alla sua esistenza concreta, e contemporaneamente sia superiore all'altra per dignità d'esistenza»<sup>23</sup>.

Tuttavia una volta compresa e accettata questa realtà, la visione del mondo cambia totalmente. Mounier osserva: «L'uomo non è più inchiodato al suo destino *dal* determinismo»<sup>24</sup>. Ne emerge un processo di liberazione e affermazione della persona rivelantesi nella storia del mondo attraverso una lotta tra due tendenze contrarie: quella verso la *spersonalizzazione* e quella verso la *personalizzazione*<sup>25</sup>. Questo processo ha un inizio fondamentale: «L'accettazione del reale è il primo passo di ogni vita creatrice. Chi la respinge non ragiona e la sua azione devia»<sup>26</sup>.

La persona e la sua libertà superano ogni ostacolo: si affermano sulla materia ribelle, aggressiva, e sulla sua opacità. Ma non tutto è trasparenza e ogni conquista è frutto di una lotta e di un appello alla perfezione, nel paradosso di quello che il filosofo francese definisce un "ottimismo tragico", fino alla meta:

Essa è la perfezione di una libertà che combatte, e combatte strenuamente. E che sussiste anche dopo lo scacco. Tra l'ottimismo insofferente dell'illusione liberale o rivoluzionaria e il pessimismo impaziente dei fascismi, il vero sentiero dell'uomo è questo ottimismo tragico, in cui egli trova la sua giusta misura in un'atmosfera di grandezza e di lotta.<sup>27</sup>

20. Cf. *ivi*, p. 43.

21. *Ivi*, pp. 43-44.

22. *Ivi*, p. 45.

23. *Ibidem*.

24. *Ivi*, p. 46.

25. Cf. *ivi*, p. 47.

26. *Ivi*, p. 52.

27. *Ivi*, p. 56.

### 3. Rinascimento personalista e comunitario

Il contesto nel quale Mounier scrive, si colloca tra la rivoluzione comunista in Russia e l'avvento del nazifascismo nel resto d'Europa. Egli vive da protagonista la drammatica stagione della "Guerra dei Trent'anni" (1914-1945) che tormentò e devastò il mondo intero, come ricorda Campanini, «tra Sarajevo e Hiroshima, drammatici simboli della capacità di autodistruzione di una civiltà che pure aveva saputo esprimere valori nei confronti dei quali il mondo intero sarebbe rimasto a lungo debitore»<sup>28</sup>. Non è un caso perciò che le filosofie della persona si siano formate e affermate nel contesto della crisi epocale e culturale del Vecchio Continente, fra le due guerre, come risposta alla negazione della persona e all'annichilimento delle persone (inclusa la loro "memoria") con l'avvento della barbarie totalitaria – nazifascista e comunista – che divampò nel mondo e con la distruzione di masse di individui nei campi di concentramento e nei gulag.

Profetiche e propedeutiche sono le pagine in cui Mounier propone di «rifare il Rinascimento»<sup>29</sup>. Remando contro una tradizione troppo positiva su di esso, il filosofo di Grenoble scrive:

Il Rinascimento ha soprattutto la fama di essere un punto di partenza. Ed è invece stato un punto di rottura dell'amicizia umana, l'inizio della decadenza individualista che pesa su quattro secoli di storia. In origine, vi fu assai più di una semplice rivendicazione dell'uomo solo: la persona scopriva con meraviglia le sue risorse e la sua duttilità, scuoteva l'armatura arrugginita di una burocrazia feudale che soffocava persino lo spirito da quando questo non ne comandava più le articolazioni. Ma gli uomini di legge, poi gli uomini d'affari sono ben presto riusciti a sciupare queste promesse: una nuova burocrazia è nata dalle loro opere, una nuova oppressione dell'uomo.<sup>30</sup>

E poco più avanti aggiunge:

Rifare il Rinascimento [. . .]. Ma è doppiamente da rifare se, per essere completo deve essere duplice e cioè personalista e comunitario. Il primo Rinascimento è fallito come rinascita personalista e ha trascurato quella comunitaria. Contro l'individualismo dobbiamo riprendere possesso del primo, ma vi riusciremo solo con l'aiuto del secondo.<sup>31</sup>

Per Mounier il "dramma della modernità" significa perdita della dimensione sociale e comunitaria: «Ogni persona si è, a poco a poco, abbandonata

28. Cf. l'Introduzione a E. MOUNIER, *Il Personalismo*, cit., p. 7.

29. Cf. E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Ecumenica, Bari 1984, pp. 19-71.

30. Ivi, p. 84.

31. Ivi, p. 85.

all'anonimato del *mondo impersonale*. Il mondo moderno è, infatti, un afflosciamento collettivo, una spersonalizzazione di massa»<sup>32</sup>. Perciò bisogna andare oltre e chiedersi: «Ma è possibile una comunione degli uni con gli altri? Non esistono più gli uni e neppure gli altri? Non esiste più il *prossimo*, ci sono soltanto i nostri *simili*»<sup>33</sup>.

Ecco allora la soluzione proposta:

Il primo atto dell'iniziazione della Persona è la presa di coscienza della vita anonima. Il primo passo, correlativo, dell'iniziazione alla comunità è la presa di coscienza della mia vita indifferente: indifferente cioè agli altri perché non è differenziata in rapporto alla vita degli altri. Ritroviamo, a questo punto, l'inevitabile legame della persona alla comunità. Il mondo dell'*impersonale* sta sotto il livello indicato dalle prime tracce della comunità.<sup>34</sup>

Ma egli disegna anche le linee di un via personalista e comunitaria che passa attraverso il tu: «Il tirocinio della comunità è dunque quello del prossimo come persona nel suo rapporto con la mia persona. È quello che è stato definito, con un termine felice, il tirocinio del *tu*»<sup>35</sup>. E ancora:

L'altro comincia a essere un elemento di comunità solo nel giorno in cui diventa per qualche altra persona una seconda persona, e cioè nel giorno in cui è voluto da quella come prima persona in rapporto a lei. Scopro un uomo quando improvvisamente mi si erge davanti come un *tu*. *Tu quoque, fili*. Uomini armati, sconosciuti, estranei, si avvicinano per un atto banale e, improvvisamente, uno di essi rivela un volto. *Tu quoque*.<sup>36</sup>

Si creano così le condizioni e le premesse per scoprire il fondamento della relazione, cioè l'amore. A questo proposito Mounier scrive:

Il rapporto dell'*io* con il *tu* è l'amore, col quale la mia persona si decentra in qualche modo e vive nell'altro, pur possedendosi e possedendo il suo amore. *L'amore è l'unità della comunità così come la vocazione è l'unità della persona*. L'amore non si aggiunge alla persona come un lusso e senza di esso la persona non esiste. Bisogna procedere oltre: senza l'amore, le persone non riescono a diventare se stesse. Più gli altri mi sono estranei, più sono estraneo a me stesso. Tutta l'umanità è un'immensa cospirazione d'amore rivolta a ognuno dei suoi membri. Ma mancano talvolta i cospiratori.<sup>37</sup>

Si evidenzia anche, sulla scia di Scheler e della sua "persona totale" (*Gesamtperson*), l'affinità e l'unità tra persona e comunità:

32. Ivi, p. 86.

33. Ivi, p. 87.

34. Ivi, pp. 87-88.

35. Ivi, p. 94. L'allusione è al *Journal métaphysique* (1927) di G. Marcel.

36. E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, cit., pp. 95-96.

37. Ivi, p. 96.

Il legame della persona con la comunità è così organico che si può dire delle vere comunità che sono, realmente e non in senso figurato, *persone collettive, persone di persone*. Tutto ciò che abbiamo detto della persona, trasferito su un altro piano, può essere ripetuto a proposito della comunità. [...] *Pertanto ogni comunità aspira come meta a diventare persona*.<sup>38</sup>

Idea ribadita e specificata da Mounier anche più avanti: «Pertanto, riserveremo il termine “comunità” all’unica comunità valida per noi, vale a dire alla *comunità personalista*, assai bene definibile come una *persona di persone*»<sup>39</sup>.

#### 4. L’esperienza fondamentale della persona

Che cosa significa ricercare l’esperienza fondamentale della persona? Si tratta di andare alla radice, per cercare il *fondamento* e verificare se sia davvero *fondante*. Problema non facile da risolvere per quell’essere speciale – l’uomo – nel quale l’essere si rivela e si esprime, velandosi<sup>40</sup>.

Il tema “persona” sfugge a un’interpretazione completa. Rifacendosi a Marcel<sup>41</sup>, Mounier scrive:

Descrivere un uomo o una cosa, è l’atto più superficiale del conoscere. Più noi penetriamo nella realtà, più essa cessa di essere comparabile a un oggetto posto di fronte a noi sul quale fissiamo segni di riconoscimento. Nel fondo essa è indescrivibile. L’essere è un “concreto inesauribile” che non può essere accertato, ma soltanto *riconosciuto* come si riconosce una persona, ed anzi non tanto riconosciuto quanto piuttosto *accolto*.<sup>42</sup>

Mounier si rende conto che ciò che designa la persona come tale non è né la sua originalità né il suo distacco, ma, appunto, la comunicazione. Il sano realismo filosofico, tuttavia, non gli impedisce di scoprire le difficoltà rilevate nella storia e nei filosofi più importanti del XX secolo:

A chi contempi lo spettacolo degli uomini e sappia leggere nelle proprie reazioni, questa verità non appare evidente. Dall’inizio della storia, sono stati più numerosi i

38. Ivi, p. 98.

39. Ivi, p. 109.

40. Affrontando il tema “persona” Berti osserva: «La maschera mostrandosi al pubblico, nasconde la sorgente della voce in cui trova la propria determinatezza espressiva: altrettanto il soggetto e i modi d’essere in cui esso si esprime, rimandano a una sorgente che non può farsi presente allo stesso modo di ciò che essa rende presente. [...] La persona diventa il punto di incrocio in cui qualcosa che ha il potere di esporsi alla manifestazione al tempo stesso si nega, si dà a vedere all’interno di un atto che è indistinguibile dal sottrarsi (E. BERTI, *Individuo e persona: la concezione classica*, «Studium», 1995, n. 4/5, p. 517).

41. Cf. *Être et Avoir*, Montaigne, Paris 1935, p. 179.

42. E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes* (1947); tr. it. *Gli esistenzialismi*, Eucumenica, Bari 1981, p. 24.

giorni dedicati alla guerra che quelli dedicati alla pace. La vita della società è una continua guerriglia. Là dove l'ostilità si placa subentra l'indifferenza. I sentieri del cameratismo, dell'amicizia o dell'amore sembrano smarrirsi in questo immenso fallimento della fraternità umana. Heidegger e Sartre l'hanno definito filosoficamente. Per essi la comunicazione resta bloccata dal bisogno di possedere e di sottomettere. Ogni vicino è necessariamente o un tiranno o uno schiavo. Lo sguardo di un altro mi sottrae il mio universo, la presenza di un altro impaccia la mia libertà, la sua scelta mi ostacola. L'amore è un vicendevole contagio, un inferno.<sup>43</sup>

Nella storia umana si annunciano e si manifestano, da sempre, guerriglia e guerra. Il conflitto, positivamente o negativamente, fa parte della vita e della società<sup>44</sup>. La filosofia teorizza che l'aver, il possesso e lo sguardo dell'altro dominano sull'amicizia e sulla fraternità. Così, per esempio, Sartre osserva: «Il conflitto è il senso originario dell'essere-per-altri»<sup>45</sup>; e, criticando Heidegger, afferma: «L'essenza dei rapporti tra le coscienze non è il *Mitsein*, ma il conflitto»<sup>46</sup>.

Mounier ne prende atto con sano realismo: «Il mondo degli altri non è un giardino di delizie. È una costante provocazione alla lotta, all'adattamento, al superamento. Ripresenta costantemente il rischio e il dolore, laddove noi eravamo vicini alla pace. [...] L'egocentrismo si stordisce in illusioni altruiste. Qualche altro riduce quanti gli stanno attorno ad essere, per lui, un semplice specchio»<sup>47</sup>. Nel mondo trionfano egoismo e narcisismo che diventano regola, stile di vita. Tuttavia non soltanto le cause esterne rendono difficile la comunicazione: anche la presenza individuale crea problema. Mounier osserva: «L'individuo, pur nelle migliori disposizioni, offusca la comunicazione con la sua sola presenza. Egli sviluppa una sorta d'opacità ovunque si collochi»<sup>48</sup>. E spiega:

43. E. MOUNIER, *Il Personalismo*, cit., p. 57.

44. Cf. AA.VV., *Elementi di sociologia dei conflitti*, a cura di B. Bilotta, CEDAM, Milano 2017 (con un saggio di G. CICHESSE, G. CHIMIRRI, *Antropologia dei conflitti e relativismo morale*, pp. 157-220).

45. J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 424.

46. Ivi, p. 493. «Non c'è noi-altri là dove il noi due non arriva a formarsi. Vi è unicamente solidarietà di dannati, in cui ciascuno è estraneo ad ognuno come a se stesso, *estraneo e non altro*» (E. MOUNIER, *Gli esistenzialismi*, cit., p. 122).

47. E. MOUNIER, *Il Personalismo*, cit., pp. 57-58.

48. Ivi, p. 58. Di opacità Mounier aveva già parlato: «Ovunque la persona porti la propria luce, la natura, corpo o materia, insinua la propria opacità: sotto la formula dello scienziato, sotto la limpidezza della ragione, sotto la trasparenza dell'amore. Ovunque la libertà prenda il suo slancio, essa l'appesantisce di infiniti legami. Ovunque sia in causa l'intimità, essa esteriorizza, cataloga, generalizza: le qualità sensibili segnano l'avvilimento del sentire, come le specie sono la ricaduta della vita, le abitudini l'arresto dell'inventiva e le regole l'affievolirsi dell'amore» (ivi, p. 55). Contro la tesi che la coscienza personale è luce (la conoscenza "occhio dello spirito") e contro la trasparenza del *cogito* cartesiano Mounier scrive: «Ma il fatto fondamentale non sarebbe al contrario l'opacità che io sono per me stesso, e l'opacità del mondo non viene da questa opacità che introduco intromettendomi tra me stesso e l'altro? Né io posso evitare questa interposizione o questa mia indiscrezione al mondo; esse fanno parte della mia situazione fondamentale. [...] La trasparenza del *Cogito* è un'illusione

Il mio corpo me ne dà l'immagine più evidente, per esempio nel disagio che esso introduce nel mezzo d'una confidenza. Ma questa opacità ha radici più profonde del corpo. Una virtù troppo caricata allontana dalla virtù, l'intenzione di sedurre priva del suo incanto l'amore, quella di convertire irrita l'uomo senza fede. La più lieve presenza basta, talvolta, a stillare un veleno mortale nella relazione fra uomo e uomo.<sup>49</sup>

Un altro tema emergente è l'opposizione tra *individualismo* e *personalismo*. Il primo ha origini nella società borghese e determina in maniera negativa la storia moderna. Mounier osserva:

L'individualismo è un sistema di costumi, di sentimenti, di idee e di istituzioni che organizza l'individuo sulla base di questi atteggiamenti di isolamento e di difesa. Esso fu l'ideologia e la struttura dominante della società borghese occidentale tra il XVIII e il XIX secolo. Un uomo astratto, senza relazioni né legami con la natura, dio sovrano in seno a una libertà senza direzione né misura, che subito manifesta verso gli altri la diffidenza, il calcolo e la rivendicazione. [...] È l'antitesi stessa del personalismo, il suo più diretto avversario.<sup>50</sup>

Ma non tutto è negativo, e se la civiltà occidentale languisce a causa degli egoismi che l'individualismo borghese cerca di far convivere e proteggere al fine di trarne il massimo rendimento in funzione del profitto, è anche vero che non si può contrapporre del tutto l'individuo alla persona, altrimenti si impoverisce la persona stessa dei suoi legami concreti. Mounier osserva:

Quel processo di ripiegamento che costituisce "l'individuo" contribuisce a dar consistenza alla nostra forma. Ciò nonostante, la persona si sviluppa solo purificandosi continuamente dall'individuo che è in lei. E vi perviene non tanto con l'attenzione continua a se stessa, ma piuttosto rendendosi *disponibile* (G. Marcel), quindi più trasparente a se stessa e agli altri. E allora avviene come se, non essendo più "occupata di sé", "piena di sé", essa diventasse, e soltanto in quel momento, capace degli altri, raggiungesse lo stato di grazia.<sup>51</sup>

superficiale, e avvolge, quando lo si penetra, un elemento d'oscurità inelucidabile. *L'atto stesso del pensiero è un mistero*, non è completamente chiaro allo spirito» (E. MOUNIER, *Gli esistenzialismi*, cit., p. 23). Marcel scrive: «Il dato fondamentale di ogni riflessione metafisica è che io sono un essere non trasparente per se stesso, a cui cioè il suo essere appare come un mistero» (G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Gallimard, Paris 1927; tr. it. a cura di M. Cozzoli, *Giornale Metafisico (1915-1923)*, Abete, Roma (1966) 1980<sup>2</sup>, p. 174).

49. E. MOUNIER, *Il Personalismo*, cit., p. 55.

50. Ivi, pp. 58-59.

51. Ivi, p. 59. «L'essere disponibile è in grado di gettarsi interamente nella comunione con gli altri, è disposto a donarsi agli altri completamente e di testimoniare, in questo modo, la sua *presenza* a loro; ora, la caratteristica fondamentale di questa *presenza* è ancora una volta la sua intrinseca ambiguità, per cui essa può sempre essere accettata come rifiutata» (C. REBUFFO, *Gabriel Marcel. La filosofia incarnata e la questione della morte*, «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», 2011, anno 11, disponibile su <https://mondodomani.org/dialegesthai>).

Il processo di personalizzazione si attua mediante una “conversione” che implica disponibilità e trasparenza, nella libertà e nel distacco da sé. C’è una pagina molto bella sul *risveglio filosofico* che ci aiuta a capire l’atteggiamento e la portata esistenziale del personalismo:

Il primo passo della filosofia, anche in vista della conoscenza, non è pertanto un avanzamento della conoscenza, almeno nel senso più comune del termine. Esso consiste piuttosto nel richiamare violentemente l’uomo, dalle seduzioni intime o mondane, alla sua qualità d’esistente [...] Il primo passo della filosofia è un appello: *Uomo svegliati!*. È questa la vita dell’esistente nella sua intensità e nelle sue responsabilità che Kierkegaard chiama l’*interiorità* o la *soggettività*.<sup>52</sup>

Perciò il pensiero di Mounier non disdegna una “sana” soggettività. Il risveglio dell’individuo costituisce anzi il primo passo di un avanzamento della persona per integrare libertà e responsabilità. Tutto ciò passa attraverso il crogiuolo del rapporto con l’altro, nel *dialogo dell’io col tu* che è costitutivo dell’essere, nell’acquisizione della comunicazione che è comunione, cioè relazione che esige tempo, radici, fedeltà, disponibilità e “qualità”. Campanini nell’introduzione osserva:

Il cammino di lenta costruzione e di graduale affermazione della persona passa – nella prospettiva indicata da *Le Personalisme* – attraverso la *qualità della relazione*. Per Mounier, infatti, la persona è essenzialmente relazione e l’incontro con l’altro, il dialogo fra l’“io” e il “tu”, è strutturalmente costitutivo dell’essere, dal momento che dire persona è appunto dire relazione. Proprio per questo, la “comunicazione” è al centro dell’“universo personale”. Nasce di qui la duplice dialettica che caratterizza sempre la persona, quella del *radicamento* nella storia e quella del *trascendimento* dell’esperienza: la persona è dunque una sorta di albero che affonda le sue radici nella corposa concretezza della terra, ma nello stesso tempo si apre a un’esperienza che la trascende; ma non per questo vi è frattura fra incarnazione e trascendenza, perché si tratta pur sempre dello stesso albero e, fuor di metafora, della medesima persona chiamata a una duplice ed insieme unica fedeltà, al “cielo” e alla “terra”.<sup>53</sup>

Radicamento e trascendimento costituiscono perciò i due poli della vita personale, entrambi necessari per affermare l’esistenza della persona come albero dalle radici profonde e dai rami aperti al cielo, segno di un’apertura e di una fedeltà a terra e cielo. Ma Campanini rileva anche i rischi che si affacciano nella nostra epoca e nella nostra terra: «In quell’Occidente che è stato definito, con una ripresa della sua antica etimologia, la *terra del tramonto*, quello che era stato sin dalle origini il suo punto di forza, il valore della persona umana, rischia di diventare il suo maggiore punto di debolezza: ciò che era stato il suo centro rischia di diventare la sua periferia»<sup>54</sup>.

52. E. MOUNIER, *Gli esistenzialismi*, p. 21.

53. Ivi, p. 12.

54. Ivi, p. 17.

## 5. La comunicazione e l'amore

L'originalità della visione personalista sta nel ripensare l'essere umano nella "prospettiva aperta" della persona che si contrappone a quella "chiusa" dell'individualismo, dell'egoismo e del narcisismo, operando un "decentramento" del soggetto: «Così, mentre la prima preoccupazione dell'individualismo è quella di centrare l'individuo su se stesso, la prima preoccupazione del personalismo è di decentrarlo, al fine di collocarlo nelle prospettive aperte della persona»<sup>55</sup>.

Questa idea di Mounier può essere confrontata con quella di Maritain che, nel contesto dell'analisi della modernità annotava in modo perentorio: «Che cos'è l'individualismo moderno? Uno sbaglio, un *qui pro quo*. L'esaltazione dell'individualità camuffata da personalità e l'avvilimento correlativo della personalità vera»<sup>56</sup>.

Anche Maritain contesta la chiusura dell'individuo affermando tutta la carica comunicativa e relazionale della persona: «La soggettività delle persone non ha niente a che vedere con l'unità senza porte né finestre della monade leibniziana: essa esige la comunicazione dell'intelligenza e dell'amore. Per il solo fatto che io sono una persona e che dico me stesso a me, io domando di comunicare con l'altro e con gli altri nell'ordine della conoscenza e dell'amore»<sup>57</sup>.

Questo tema tocca da vicino anche Mounier, secondo il quale le relazioni interpersonali e gli altri non limitano la persona «anzi le permettono di essere e di svilupparsi. Essa non esiste se non in quanto diretta verso gli altri, non si conosce che attraverso gli altri, si ritrova soltanto negli altri. La prima esperienza della persona è l'esperienza della seconda persona. Il *tu*, e in lui il *noi*, precede l'*io*, o per lo meno l'accompagna»<sup>58</sup>.

La priorità del *tu*, e quindi del *noi* sull'*io*, esprime la condizione umana, svelando le possibilità e i limiti della comunicazione. La persona, in quanto apertura e tensione verso l'altro e verso gli altri, si espone e ha la possibilità di comunicarsi. A questo proposito Mounier osserva:

«Ma la persona, attraverso il movimento che la fa esistere, *si espone*. Così essa è per natura comunicabile, è anzi la sola a esserlo. Bisogna partire da questo fatto primitivo. Come il filosofo che si chiude nel pensiero non troverà mai un'apertura verso l'essere, così colui che si rinchiude nell'*io* non troverà mai una via verso gli altri. Quando la comunicazione si allenta o si corrompe, io perdo profondamente me stesso: ogni follia è uno scacco

55. E. MOUNIER, *Il Personalismo*, cit., p. 59.

56. J. MARITAIN, *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 60.

57. J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1948, p. 25.

58. E. MOUNIER, *Il Personalismo*, cit., p. 60.

al rapporto con gli altri; l'*alter* diventa *alienus*, e io divento, a mia volta, estraneo a me stesso, alienato. Si potrebbe quasi dire che io esisto soltanto nella misura in cui esisto per gli altri, e, al limite: essere significa amare»<sup>59</sup>.

Questa affermazione spiega la struttura costitutiva del soggetto-persona (che si contrappone all'individualismo e all'idealismo), per il fatto che «il soggetto non si nutre con un'auto-digestione, che si possiede soltanto ciò che si dà o ciò a cui ci si dà, che non ci si può salvare da soli, né socialmente, né spiritualmente»<sup>60</sup>. Perciò l'azione fondamentale della persona è di suscitare insieme ad altri una società che informi strutture, costumi, sentimenti e istituzioni che riconoscano le altre persone e siano degne di uno "stile personale". Ciò può accadere solo attraverso una serie di azioni originali che competono al soggetto personale che Mounier riassume in cinque parole chiave: 1) *uscire da sé*, 2) *comprendere*, 3) *assumere*, 4) *dare*, 5) *essere fedele*.

- 1) L'atto di *uscire da sé* si capisce alla luce della "disponibilità", che è un carattere proprio dell'esistenza umana e cristiana: «Per la tradizione personalista (specialmente per quella cristiana) l'ascesa della rinuncia a se stessi è l'ascesa centrale della vita personale; soltanto colui che ha prima liberato in tal modo se stesso può liberare gli altri o il mondo. Gli antichi dicevano che bisognava combattere l'amor proprio: noi oggi lo chiamiamo egocentrismo, narcisismo, individualismo»<sup>61</sup>.
- 2) Strettamente legata all'*uscire da sé* è la *comprensione* che per Mounier vuol dire: «Cessare di pormi dal mio punto di vista per mettermi dal punto di vista degli altri [...] Essere tutto per tutti senza cessare di essere e d'essere me stesso: perché c'è un modo di comprendere che equivale a non amar nulla e a non essere più nulla; dissoluzione negli altri, non comprensione degli altri»<sup>62</sup>.
- 3) Mounier si rende conto che la partecipazione personale è una partecipazione integrale e vitale, che considera tutti gli aspetti della vita fino a soffrire con gli altri: «*Prendere su di sé, assumere* il destino, la sofferenza, la gioia, il dovere degli altri, "sentir male al proprio petto"»<sup>63</sup>.
- 4) *Dare*. Contro le rivendicazioni dell'individualismo piccolo borghese e contro un certo esistenzialismo impegnato come affermazione di sé e "lotta all'ultimo sangue", Mounier rivendica *generosità* o *gratuità* cioè «la donazione totale e senza speranza di ricambio. L'economia

59. *Ibidem*.

60. Ivi, p. 61.

61. *Ibidem*.

62. *Ibidem*.

63. *Ibidem*.

della persona è un'economia del dono, non di compensazione o di calcolo. La generosità dissolve l'opacità e annulla la solitudine del soggetto, anche quando non trova risposta: di fronte alla moltitudine serrata degli istinti, degli interessi, delle argomentazioni, essa è, propriamente parlando travolgente»<sup>64</sup>.

Il tema del dono è uno degli elementi più innovativi e stimolanti della rilettura personalista cristiana che ha segnato e segna anche oggi una certa concezione di essere umano<sup>65</sup>. Esso si è sviluppato in una ricca e fiorente letteratura sociologica, filosofica oltre che teologica<sup>66</sup>. Per Mounier il dono è connesso al perdono come fiducia sempre offerta a mani tese, dando valore all'altro per liberarlo dalla prigione del suo egocentrismo: «Disarma il rifiuto offrendo all'altro un valore senza pari ai suoi occhi, proprio quando egli poteva aspettarsi di venir respinto come un oggetto indocile, e lo trascina nella propria orbita: di qui il valore liberatore del perdono, della fiducia»<sup>67</sup>.

- 5) L'ultimo elemento degli atti caratteristici della persona è *essere fedele*, nell'arco di una vita intesa come avventura della persona dalla nascita alla morte, in una successione che è costitutiva dell'esistenza stessa: «La fedeltà alla persona, amore, amicizia, sono dunque perfetti soltanto nella continuità. Questa continuità non è un di più, una ripetizione uniforme come quella della materia o della generalità logica, ma un risorgere continuo. La fedeltà personale è una fedeltà creatrice»<sup>68</sup>.

64. Ivi, p. 62.

65. «L'agire della persona matura è generosità che non fa i conti nelle tasche di alcuno. Donando all'altro, io lo promuovo e lo arricchisco "immettendolo" nella mia vita. L'altro diventa parte di me e io parte di lui: ecco l'importanza e la creatività delle relazioni umane. La persona capace di darsi è solo quella libera, quella che ha coscienza del proprio valore ma che insieme vuole avvalorare l'altro. La donazione (intesa nel duplice senso di oggetto donato e di atto del donarsi) indica sempre prossimità di persone, godimento di beni, riconoscenza, gratuità irreversibile ed irrevocabile (assurdo chiedere indietro un dono o limitarlo nel tempo), buona intenzione, rispetto minuzioso dell'altro che non deve essere mai forzato all'accoglimento del nostro dono, osmosi tra essere e avere, inesauribilità (il dono non finisce con la sua consumazione), sorpresa, promessa, ospitalità, disponibilità, ecc.» (G. CICHESE, G. CHIMIRRI, *Persona al centro. Manuale di antropologia filosofica e lineamenti di etica fondamentale*, Mimesis, Milano-Udine 2016, p. 407).

66. Cf. AA.VV., *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento*, a cura di G. Ferretti, R. Mancini, IEPI, Pisa-Roma 2003; P. GILBERT, S. PETROSINO, *Il dono. Un'interpretazione filosofica*, il Nuovo Melangolo, Genova 2001; A. CAILLÉ, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; J.T. GODBOUT, *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998; ID., *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; T. LONGHITANO, *Il dono che redime. Dall'antropologia filosofica alla teologia mistica*, Aracne, Roma 2012; R. MANCINI, *Il dono del senso*, Cittadella, Assisi 1999; ID., *Esistenza e gratuità*, Cittadella, Assisi 2009; J.-L. MARION, *Dato che. Saggio di fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001; M. MAUSS, *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino 2002; R. PITITTO, *Con l'altro e per l'altro. Una filosofia del dono e della condivisione*, Studium, Roma 2016; S. ZANARDO, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

67. E. MOUNIER, *Il Personalismo*, cit., p. 62.

68. *Ibidem*.

Dalla fedeltà e continuità con cui si manifesta la persona scaturiscono conseguenze importanti. Si tratta il prossimo come un “oggetto” quando lo si considera “assente”, cioè come una “non presenza”. Ma la vocazione personale si manifesta in tutt’altra maniera. Mounier osserva: «Trattarlo come un soggetto, come un essere presente, significa riconoscere che non lo posso definire, classificare, che è inesauribile, colmo di speranze, e che egli solo può disporre delle sue speranze: significa fargli credito. Disperare di qualcuno significa renderlo disperato»<sup>69</sup>. È un doppio paradosso che qui si manifesta: il soggetto personale è presenza indefinibile; bisogna fargli credito perché è colmo di speranza. . . e se non lo si fa si rischia di renderlo disperato. Perciò, continuando il discorso, Mounier osserva: «Il credito della generosità, al contrario, è fecondo e senza fine. Essa è un richiamo, “invocazione” (Jaspers), e alimenta questo richiamo»<sup>70</sup>.

A questo punto viene introdotto il tema dell’amore che non è, come generalmente si pensa, né simpatia né assimilazione dell’altro o identificazione nei suoi confronti o risonanza in lui di noi stessi. Il filosofo di Grenoble osserva: «L’amore pieno invece è creatore di distinzione, riconoscimento e volontà dell’altro in quanto altro. La simpatia è ancora un’affinità della natura, *l’amore è una nuova forma d’essere*. Esso si volge al soggetto al di là della sua natura, vuole il suo compimento come persona, come libertà, quali che siano i suoi pregi o le sue sventure, che non hanno più un valore essenziale nei suoi confronti: l’amore è cieco, ma di una cecità lucidissima»<sup>71</sup>.

«L’amore è una nuova forma d’essere»: questa affermazione, semplice e geniale, non priva di conseguenze antropologiche e ontologiche, sintetizza tutta la dottrina personalista. È qui che la comunicazione attua il suo compimento, divenendo liberazione e conferma, rivelazione ontologica e certezza esistenziale. Abbiamo già avuto modo di commentare questa felice espressione che lega vissuto umano e ontologico, antropologia e metafisica in un confronto tra Blondel e Mounier<sup>72</sup>.

Si tratta di una “metafisica della persona” che si attua nella comunicazione – riteniamo che qui Mounier intenda in modo ancora più profondo “comu-

69. Ivi, p. 63.

70. Ivi, pp. 62-63. Per quanto riguarda Jaspers, cf. M. SCHIFF, *Tra unità e lacerazione. Essere, verità, esistenza in Karl Jaspers*, Vita e Pensiero, Milano 2007. Sul tema della fedeltà e dell’invocazione cf. G. MARCEL, *Essere e avere*, a cura di I. Poma, ESI, Napoli 1999; ID., *Dal rifiuto all’invocazione: saggio di filosofia concreta*, intr. di P. Prini, Città Nuova, Roma 1976. Cf. P. PRINI, *Gabriel Marcel e la metodologia dell’inverificabile*, Studium, Roma 1977; M. COZZOLI, *L’uomo in cammino verso... L’attesa e la speranza in G. Marcel*, Abete, Roma 1979; M. LANCELLOTTI, *Marcel: antinomie e metafisica*, Studium, Roma 2003; S. LABATE, *Intimità e trascendenza. La questione dell’io a partire da Gabriel Marcel*, ESI, Napoli 2007; I. POMA, *Gabriel Marcel: la soglia invisibile*, ESI, Napoli 2008.

71. E. MOUNIER, *Il Personalismo*, cit., p. 63. (Corsivo nostro).

72. Cf. G. CICHESE, *Essere e amore in alcuni testi scelti di Blondel e di Mounier*, «Nuova Umanità», 2009, n. 1, pp. 101-126.

nione” – dal momento che la comunicazione umana è essenzialmente e costitutivamente “essere amore”, come egli spiega bene nel prosieguo:

Liberando colui che essa chiama, la comunicazione libera e conferma colui che chiama. *L'atto di amore è la più salda certezza dell'uomo, il cogito esistenziale irrefutabile: Io amo, quindi l'essere è, e la vita vale* (la pena di essere vissuta). Esso mi conferma non solo attraverso il movimento nel quale lo pongo, ma attraverso l'essere che in quel movimento dona me stesso agli altri. [...] Il rapporto interpersonale positivo è una provocazione reciproca, una fecondazione vicendevole.<sup>73</sup>

Nell'atto di amore si attua l'essere amante (*ens amans*) che noi siamo, dono di sé per gli altri, che rivela la nostra capacità di auto-donazione: l'esatto contrario di quanto affermava Sartre che, nello sguardo altrui, vedeva solo l'aspetto captativo e negativo e non quello stimolante dell'amico<sup>74</sup>.

L'amore ricevuto e quello donato evidenziano una dinamica oblativa, tipica dell'amore, «che in quel movimento dona me stesso agli altri». Alla base della prospettiva personalistica c'è quindi un atto rivelativo e oblativo della persona che si preoccupa, contro la tendenza individualistica, di decentrare il soggetto da se stesso per andare “incontro all'altro”<sup>75</sup>.

La consapevolezza della potenza e del dinamismo dell'amore, col suo movimento centrifugo focalizzato sulla “persona aperta alla relazione” è già presente in *Rivoluzione personalista e comunitaria* (1934) dove si legge:

Il rapporto dell'io con il tu è l'amore, col quale la mia persona si decentra in qualche modo e vive nell'altro, pur possedendosi e possedendo il suo amore. L'amore è l'unità della comunità così come la vocazione è l'unità della persona. L'amore non si aggiunge alla persona come un lusso e senza di esso la persona non esiste. Bisogna procedere oltre: senza l'amore, le persone non riescono a diventare se stesse. Più gli altri mi sono estranei, più sono estraneo a me stesso.<sup>76</sup>

L'amore, presentatoci come “una nuova forma di essere”, ora è “unità della comunità”, rivelando il contenuto ontologico delle affermazioni di Mounier. Appare perciò evidente che esso è il legame interpersonale costitutivo («l'amore è l'unità della comunità»), il fondamento della persona («senza di esso la persona non esiste»), il vincolo che fonda la relazione e rende possibile la realizzazione dell'essere personale («senza l'amore, le persone non riescono a diventare se stesse»).

73. *Ibidem*, (corsivo nostro).

74. E. MOUNIER, *Il Personalismo*, cit., p. 63. Sartre scrive: «Il mio peccato originale è l'esistenza dell'altro. [...] Io colgo lo sguardo dell'altro in seno al mio atto, come solidificazione e alienazione delle mie possibilità» (J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2008, p. 316).

75. Mi permetto di rimandare al mio *Incontro a te. Antropologia del dialogo*, Città Nuova, Roma 2010, tr. spagnola *Entre el yo y el tú. Antropología*, Ciudad Nueva, Madrid 2018.

76. E. MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, cit., p. 96.

## 6. Lo scacco alla comunicazione

Nonostante le premesse positive su persona e amore Mounier è consapevole dei limiti della comunicazione e dell'essere che «non è un amore continuo da mattina a sera»<sup>77</sup>. Ecco un altro elemento a favore della tesi enunciata all'inizio del nostro saggio: la comunicazione non ha solo valenza esistenziale e sociale, ma anche ontologica (e potremmo aggiungere "agapica" nel senso dell'amore – *agape*). Ma allora che cosa impedisce alla comunicazione di attuarsi nel modo migliore?

Secondo Mounier qualcosa sfugge, sempre e comunque. Nel dialogo c'è sempre il rischio di malintesi: non è possibile una coincidenza perfetta. A livello personale c'è qualcosa in noi che resiste allo sforzo di reciprocità. La nostra esistenza è segnata da un'irriducibile opacità che ostacola continuamente lo scambio. Infine, quand'anche riusciamo a costituire un'alleanza di reciprocità come famiglia, patria, istituzioni religiose, cogliamo il rischio di alimentare nuovi egocentrismi e nuovi ostacoli tra esseri umani, passando quindi da una contrapposizione di "io" a una di "noi"<sup>78</sup>. Queste motivazioni spingono il filosofo di Grenoble a enunciare la seguente tesi:

«La comunicazione è più rara della felicità, più fragile della bellezza. Un nulla la ferma o la spezza tra due soggetti: come sperare di ottenerla in una moltitudine? "L'universo di soggetti fa pensare a una macchina in cui siano saltate le cinghie di trasmissione, i cui ingranaggi girino in disordine" (Nédoncelle); un mondo rotto (Marcel)»<sup>79</sup>.

La preziosità della comunicazione è quindi pari alla sua fragilità e troppo spesso i meccanismi si inceppano. In ogni caso il personalismo non è una reazione anticollectivista o una sorta di risposta comunitaria che favorisce il *piccolo* e il *vicino* piuttosto che il *grosso* e l'*universale*. Ma è proprio questo il punto. Mounier pensa in grande e, dinanzi alle richieste di una società «all'altezza e a misura d'uomo» si chiede: «Ma su quali proporzioni è fatto l'uomo? Su quelle dei giardini di periferia e dei dintorni di quartiere, oppure dell'universo e della storia?»<sup>80</sup>.

Una risposta a questa domanda richiede di evitare i rischi di quel gigantismo sociale che raggruppa «gli uomini come masse per pensarli più facilmente come materia o strumento, per meglio negarli come persone»<sup>81</sup>. «La misura umana – spiega Mounier – varia a seconda del rapporto umano che è in causa: evidentemente essa non è la medesima, per considerare due

77. E. MOUNIER, *Il Personalismo*, cit., p. 63.

78. Cf. *ivi*, p. 64.

79. *Ibidem*.

80. *Ivi*, p. 65.

81. *Ibidem*.

casi estremi, nell'ambito dell'amicizia e in quello della società economica moderna»<sup>82</sup>. Bisogna assolutamente evitare l'indifferenza e l'anonimato. Per spiegarlo, Mounier si rifà ad Heidegger e al suo *Essere e tempo*<sup>83</sup>:

Il mondo più basso che si possa concepire per degli uomini è quello che Heidegger ha chiamato *il mondo del Si* (si dice, si fa, ecc.), quello in cui noi ci lasciamo agglomerare quando rinunciando a essere dei soggetti coscienti e responsabili: il mondo della coscienza sonnolenta, degli istinti senza volto, dell'opinione vaga, del rispetto umano, delle relazioni mondane, delle chiacchiere quotidiane, del conformismo sociale o politico, della mediocrità morale, della folla, della massa anonima, dell'organismo irresponsabile. Mondo arido e senza vita, in cui ogni persona ha provvisoriamente rinunciato a sé in quanto persona per divenire un qualsiasi, non importa chi, intercambiabile. Il mondo del Si non costituisce né un *noi* né un *tutto*. Non è legato a questa o a quella forma sociale, è, in tutte, un semplice modo di essere. Il primo atto della vita personale è la presa di coscienza di questa vita anonima e la rivolta contro la degradazione che essa rappresenta.<sup>84</sup>

Tuttavia l'esistenza e la convivenza personale hanno bisogno di mediazioni: non basta un semplice stato di cose o una certa volontà di vivere assieme. Ciò vale anche riguardo al pensiero, perché esso non è tale, non è cioè *vero pensiero* se, pur appartenendo a una persona, non è comunicabile:

Un pensiero esiste – osserva Mounier – e si irradia solo quando è compenetrato con un soggetto. Ciò nonostante, se esso non si rende comunicabile, cioè impersonale da un punto di vista, non è pensiero ma delirio. La scienza e la ragione oggettiva sono supporti indispensabili dell'intersoggettività. Alla stessa maniera il diritto è un mediatore necessario. Esso frena l'egoismo biologico, garantisce l'esistenza di ciascuno, assicura, nella giungla degli istinti e delle forze, un minimo di ordine e di sicurezza che renderà possibili i primi innesti dell'universo personale. Bisogna avere la consapevolezza sia della necessità assoluta di tali mediazioni, sia della loro insufficienza a instaurare una piena comunità personale.<sup>85</sup>

## 7. Il valore antropologico e ontologico della comunicazione

Già nel suo *Qu'est-ce que le personalisme?* (1946) Mounier osservava: «Il procedere essenziale in un mondo di persone non è la percezione iso-

82. Ivi, pp. 65-66.

83. In particolare al § 27 (sul Si impersonale) e al § 35 (sulla chiacchiera).

84. Ivi, pp. 66-67. Il criterio del "si" heideggeriano è così espresso: «Ce la spassiamo e ci divertiamo come ci si diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come si vede e si giudica. Ci teniamo lontani dalla "gran massa" come ci si tiene lontani, troviamo "scandaloso" ciò che si trova scandaloso. Il si, che non è un Esserci determinato ma tutti (non però come somma), decreta il modo di essere della quotidianità» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 163).

85. E. MOUNIER, *Il Personalismo*, cit., p. 68.

lata di sé (*cogito*) né la cura egocentrica di sé ma la comunicazione delle coscienze o meglio la comunicazione delle esistenze, esistenza insieme con altri»<sup>86</sup>. Ciò rimanda al “codice esistenziale” che non può essere, quello *ego-logico* razionalista cartesiano, ma piuttosto quello *dia-logico* relazionale-personalista.

Vale la pena soffermarsi ancora sul termine “comunicazione”, in cui confluisce una ricchezza semantica dimenticata di scambio e partecipazione: «Nella radice etimologica della parola *comunicazione* – si legge nell’*Enciclopedia filosofica* – c’è un’idea di condivisione e scambio umano che il senso comune contemporaneo ha in parte dimenticato»<sup>87</sup>.

Questa ricchezza di significati ha origini nella storia del termine e trova spiegazione già nella radice greca *koinós* (comune, appartenere a tutti e quindi pubblico; e, se riferito a persone, partecipe, compagno, della stessa origine o razza) che confluisce in quella latina *cum* (*communis* «che compie il suo incarico (*munus*) insieme con (*cum*) altri, ricevendone benefici»); di qui il significato di appartenente a molti, generale, che passa nel sostantivo *commune* a indicare il bene comune, il territorio comune e diventa anche *communitas*, per indicare la condivisione di beni, di conoscenze, di valori fra i membri di una comunità<sup>88</sup>.

Queste analisi svelano la ricchezza di un tema che necessita di ulteriori approfondimenti<sup>89</sup> e ci aiutano ad affrontare l’ultimo paragrafo («Sull’unità delle persone») che risulta decisivo per comprendere l’idea di comunicazione-comunione nel nostro autore. Il punto decisivo della persona è costituito da un paradosso che Mounier enuncia come «un duplice movimento, in apparenza contraddittorio, in realtà dialettico, volto all’affermazione di assoluti personali che resistono a ogni riduzione, e ad edificare un’unità universale del mondo delle persone»<sup>90</sup>.

86. E. MOUNIER, *Che cos’è il personalismo?*, AVE, Torino 1948, p. 62. La «comunicazione delle coscienze» è un tema caro allo spiritualismo francese (cf. M. NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*, Aubier-Montaigne, Paris 1942. Per un approfondimento, cf. la tesi dottorale di S. MILOLO, *La personne dans la dynamique de la réciprocité. Une approche de la philosophie de l’amour chez Maurice Nédoncelle*, UPS, Roma 2006). Risulta tuttavia problematico come la coscienza possa attingere ad altre coscienze con immediatezza, dal momento che la coscienza propria, non quella altrui, è, effettivamente, il luogo dell’immediatezza.

87. G. COSENZA, “Comunicazione”, in *Enciclopedia filosofica*, vol. 3, Bompiani, Milano 2006, p. 2088.

88. Cf. *ivi*, pp. 2088-2096.

89. Cf. G. P. CESARANI, *Appuntamento a Babele. Studio sull’uomo comunicatore*, Hoepli, Milano 1988; F. KITTLER, *Mezzi di comunicazione*, in AA.VV., *Le idee dell’antropologia*, 2 voll., Mondadori, Milano 2002, pp. 657-669; N. BOLZ, *Nuovi media*, *ivi*, pp. 670-688; S. RONDINARA, *Le scienze tra arte, comunicazione e progresso*, SEFIR – Città Nuova, Roma 2017 (in particolare la Parte III: “Comunicazione e comunicabilità”, pp. 285-353). Sulla rivoluzione antropologica in corso cf. G. CICHESE, *Macchine e futuro. Una sfida per l’uomo*, SEFIR – Città Nuova, Roma 2015.

90. E. MOUNIER, *Il Personalismo*, cit., pp. 68-69.

In pratica, il soggetto personale è assoluto e irriducibile, e nel contempo partecipa della comunione universale con tutti gli altri soggetti umani. Si può dire allora che la persona è un'identità individuale in relazione con altre identità individuali. Da un lato, infatti, «la persona è ciò che non può essere ripetuto due volte»<sup>91</sup>. Ciò evidenzia la sua unicità, originalità, irriducibilità. Dall'altro lato, tutte le persone sono unite tramite una comunione/comunicazione "interpersonale". Mounier osserva: «Ciò nonostante esiste *un mondo* delle persone. Se esse costituissero una pluralità assoluta, sarebbe impossibile a una sola fra esse, me, voi, di pensarle assieme, di pronunciare, a loro riguardo, questo nome comune di persona»<sup>92</sup>. Insieme all'*unicità della persona* si deve pensare *l'unità delle persone*, senza la quale svanirebbe la possibilità di "dire" la persona e le sue relazioni<sup>93</sup>.

Ciò rinvia alla "storia dell'umanità" nella sua interezza, tema assai ricco che da Kant a Herder, da James a Buber fino a Jaspers, attraversa il pensiero filosofico, con una ricchezza di idee e una fecondità di applicazioni in antropologia filosofica e in filosofia della storia. Basti citare Herder: «Se al mondo, di tutto c'è una filosofia e una scienza, non dovrebbe esserci anche una filosofia e una scienza di ciò che ci riguarda più da vicino, cioè della storia dell'umanità nel suo insieme?»<sup>94</sup>.

Gli fa eco Jaspers che comincia il suo *Vom Ursprung und Zieler Geschichte* andando ancora più in profondità: «Soltanto l'intera storia dell'umanità è in grado di darci i criteri per valutare il senso del divenire attuale. Uno sguardo alla storia dell'umanità però ci porta al mistero del nostro essere-umano. Il fatto stesso che abbiamo una storia, mercé la storia siamo ciò che siamo, che questa storia è finora durata uno spazio di tempo relativamente molto breve, ci fa chiedere: da cosa deriva ciò? A cosa conduce? Che cosa significa?»<sup>95</sup>.

Il punto focale di questa lettura diacronica è proprio *l'unità dell'umanità*, senza la quale non si può capire nulla, in un tempo in cui, osserva Jaspers, la storia è ormai sempre più universale ed è forse la realtà più fondamentale per prendere coscienza di noi stessi:

Niente è più essenziale alla presa di coscienza dell'uomo che la storia. Essa apre all'uomo il più vasto orizzonte, ci offre i dati della tradizione che stanno a fondamento della nostra vita, ci dà l'unità di misura del presente, ci libera dalla schiavitù ottusa

91. Ivi, p. 69.

92. *Ibidem*.

93. In questa prospettiva cf. G. CICCHESI, *I percorsi dell'altro. Antropologia e storia*, UniversItalia, Roma 2011<sup>2</sup>.

94. J.G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1791), tr. it. *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Zanichelli, Bologna 1971, p. 66.

95. K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, intr. di R. Regni, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 13.

verso il nostro tempo, ci insegna a vedere l'uomo nelle sue possibilità estreme e nelle sue creazioni immortali.<sup>96</sup>

*Unità della storia e dell'umanità* sono inseparabili per una corretta interpretazione dell'essere umano, nell'epoca della globalizzazione e comunicazione totale, ma anche dell'omologazione e dell'inganno dei mass media. Questa intuizione è propria della prospettiva personalista:

Anche il personalismo – scrive Mounier – pone tra le sue idee-chiave l'affermazione dell'*unità dell'umanità* nello spazio e nel tempo, avvertita da alcune scuole al termine dell'antichità, affermata nella tradizione ebraico-cristiana. Per il cristiano non ci sono né cittadini né barbari, né padroni né servi, né ebrei né gentili, né bianchi né neri, né gialli, ma soltanto uomini creati a immagine di Dio e chiamati tutti alla salvezza da Cristo. L'idea di un genere umano che ha una storia e un destino collettivo da cui nessuna esistenza particolare può essere separata è un'idea fondamentale dei Padri della Chiesa. Laicizzatasi più tardi, pervade di sé il cosmopolitismo del XVIII secolo, in seguito il marxismo. Essa si ribella all'ipotesi di una discontinuità assoluta tra le libertà (Sartre) o tra le civiltà (Malraux, Frobenius). Si ribella a tutte le forme di razzismo e di casta, all'eliminazione degli anormali, al disprezzo per lo straniero, alla negazione totalitaria dell'avversario politico, in genere, alla creazione dei reietti: un uomo, anche se diverso, anche se umiliato, resta un uomo, cui noi dobbiamo permettere di vivere da uomo.<sup>97</sup>

In questa direzione, l'idea di *umanità* non è divisibile dagli ideali di *uguaglianza* e *giustizia*, che non soltanto ne garantiscono la sopravvivenza, ma anche una vita dignitosa in quanto "vita umana".

L'ultimo punto riguarda la finalità umana che, secondo Mounier, non va intesa nel senso di un determinismo biologico e organico di parti complementari col tutto<sup>98</sup>, quanto piuttosto nella prospettiva di un mondo vivo e personale: «L'organizzazione non può essere vitale che attraverso le persone, ed entro la struttura di un universo di persone»<sup>99</sup>. L'alternativa è il regno delle masse e il trionfo dell'apparato con l'avvento di un mondo totalitario «in cui la persona è null'altro che un pupazzo. Il totalitarismo ha scelto bene il proprio nome. Non si totalizza un mondo di persone»<sup>100</sup>.

96. K. JASPERS, *Introduzione alla filosofia*, con un commento di P. Chiodi e Postfazione di U. Galimberti, Cortina, Milano 2010, p. 83. Il cap. 9 *La storia dell'umanità* (pp. 83-93) riprende e cita in parte *Origine e fine della storia*, ponendo il problema di un significato e di un fine della storia e dell'umanità.

97. E. MOUNIER, *Il Personalismo*, cit., pp. 69-70.

98. «Nel mondo animato, la finalità esprime una stretta subordinanza delle parti al tutto, e delle parti fra loro attraverso un intreccio di funzioni complementari. Una simile struttura non può regolare una società di soggetti spirituali, aventi ciascuno il proprio fine contemporaneamente in se stesso e nel tutto: essa vi introdurrebbe un totalitarismo organizzativo» (ivi, pp. 70-71).

99. Ivi, p. 71.

100. *Ibidem*.

## 8. Conclusioni

Il percorso intrapreso ci ha mostrato l'intima connessione tra persona e comunicazione. La persona è un essere relazionale, segnato da una capacità di apertura infinita (che lo accomuna all'idea aristotelico-tomista di *anima quodammodo omnia*). La sua apertura al mondo e agli altri passa attraverso un processo di *personalizzazione*: prendere le distanze dall'isolamento dell'individuo per mettersi in gioco nella relazione e trascendersi nel dono di sé. Per attuare ciò bisogna passare dalla vita anonima e indifferente a quella personale e solidale attuando una rivoluzione personalista e comunitaria: si tratta di un *vero rinascimento*, perché la dimensione personale è anche e costitutivamente interpersonale. In tutto ciò la comunicazione costituisce un fatto primario, segnato da un movimento che Mounier condensa in cinque parole: *uscire da sé, comprendere, assumere, dare e essere fedele*, in uno spirito di libertà e gratuità che è la quintessenza stessa dell'essere personale e si compie nell'amore. Uno scacco alla comunione è sempre possibile perché l'esistenza umana è segnata da opacità, perché il dialogo rischia il malinteso e l'essere (che noi siamo) non è sempre amore da mattina a sera. E tuttavia il valore antropologico e ontologico della comunicazione è riaffermato insieme a quello dell'unità dell'umanità nel suo percorso storico.

Nel suo contributo al convegno su Mounier, Danese notava che «tra le difficoltà che la persona sperimenta, un posto particolare occupano quelle della comunicazione»: «Comunicare – è stato detto – non è un attributo del carattere, una modalità di realizzazione dell'io, una questione sociale o politica, ma una dimensione esistenziale ed ontologica che inerisce al buon essere della persona»<sup>101</sup>.

Ci pare che questa affermazione confermi il percorso fin qui svolto per sondare il valore ontologico della comunicazione nel filosofo di Grenoble. Il tema della *comunicazione* coincide in Mounier con quello della *comunione* e del *dialogo* che lo accomunano a molti filosofi del suo tempo che vedono, come lui, nella comunicazione e nel dialogo il tratto peculiare dell'essere umano:

Per uno Scheler, un Buber o un Marcel, l'esperienza porta a una comunicazione dei soggetti, al dialogo, all'incontro autentico nel quale io non tratto l'altro come natura, ma come libertà, ancora di più, nel quale collaboro alla sua libertà come egli collabora alla mia. Se l'altro non è un limite dell'io, ma una fonte dell'io, la scoperta del noi è strettamente contemporanea all'esperienza personale. Il tu è colui nel quale ci scopriamo e mediante il quale ci eleviamo: sorge nel cuore dell'immanenza come nel cuore della trascendenza. Non infrange l'intimità, la scopre e la eleva.

101. A. DANESE, *Persona e umanesimo relazionale. Semi di speranza suscitati dal Convegno*, in AA.Vv., *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale*, cit., vol. 2, p. 459.

L'incontro nel Noi non facilita soltanto uno scambio integrale tra l'io e il tu, ma esso crea un universo di esperienza che non aveva realtà al di fuori di questo incontro.<sup>102</sup>

La comunicazione/comunione ci svela che *il tu è fonte dell'io* e che *il noi è la realizzazione dell'esperienza personale*, realtà nuova che nasce dall'incontro. In un tempo in cui è sempre più difficile incontrarsi e comunicare, nonostante tutti i mezzi di comunicazione a disposizione e forse proprio a causa loro che ci trasferiscono dal mondo reale a quello virtuale, il pensiero del filosofo di Grenoble è arricchente e stimolante. Per questo motivo possiamo fare nostra la bella espressione di Durand che, riferendosi a Mounier, osservava che abbiamo in lui «un pensiero da meditare, da approfondire, da adattare, per andare, a partire dalle strade percorse da Mounier, oltre Mounier»<sup>103</sup>.

102. E. MOUNIER, *Gli esistenzialismi*, pp. 119-120.

103. J.D. DURAND, *Andare oltre Mounier, con Mounier*, in AA.VV., *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale*, vol. 2, pp. 451-452. Cf. M. MANTOVANI, *Con Mounier e oltre Mounier, verso un nuovo umanesimo*, "Nuova Umanità", 2006, n. 1, pp. 107-124.



## Definire il ruolo dello scienziato sociale

Riflessioni e spunti

ENRICO DAMIANI DI VERGADA FRANZETTI\*

**SOMMARIO:** 1. Il ruolo dello scienziato sociale: tra inerzia e facili strumentalizzazioni, 99 – 2. Il metodo della conoscenza: la problematizzazione del sapere, 101 – 3. Una prospettiva paradigmatica tollerante e debole: tra teoria e ricerca, 106 – 4. Conclusioni, 109.

**Abstract:** This work deals with the role of the social scientist in the production process of knowledge that can be called scientific, considered in the light of the responsibility that the researcher takes in critical terms towards the reality being analyzed and self-criticism against the activity carried out, in order to avoid the risks associated with easy exploitations or suspected inactivity.

**Keywords:** role, social scientist, sociology of law, scientific knowledge.

### 1. Il ruolo dello scienziato sociale: tra inerzia e facili strumentalizzazioni

Il presente lavoro affronta il tema del ruolo dello scienziato sociale nel processo di produzione della conoscenza scientifica, considerato alla luce della responsabilità che egli assume in termini critici nei riguardi della realtà oggetto d'analisi e autocritici nei confronti dell'attività svolta, onde evitare i rischi di strumentalizzazioni o inattività (Treves 1954, 1962, 1975: pp. 15-17). L'obbiettivo primario di ogni scienziato sociale che intenda svolgere una ricerca orientata alla più ampia libertà scientifica, senza sacrificarne credibilità e fondatezza, epistemologica e metodologica, consiste nello sfuggire al dilemma tra l'essere assoggettato a centri di potere, come esperto di una tecnica di gestione umana, e il rimanere escluso da una presenza responsabile nella società (Treves 1975: p. 13; Gallino 1962: p. 143).

Le ragioni che inducono gli scienziati sociali a svolgere studi nei rispettivi ambiti di competenza spesso consistono nell'urgenza di realizzare indagini

\* Dottore di ricerca in Sociologia del diritto, Università degli Studi di Milano, e cultore della materia Sociologia del diritto, Sociologia del lavoro, Sociologia della Devianza.

sistematiche e interdisciplinari che consentano un aggiornamento dello stato attuale della conoscenza, costituendo al contempo uno stimolo per la realizzazione di lavori in grado di risolvere i problemi posti dall'esperienza e fornire utili elementi predittivi. Obiettivi non sempre raggiungibili per i mutamenti economico-politico-sociali internazionali e nazionali occorsi durante quest'ultimo secolo: cambiamenti che hanno visto le scienze sociali spesso trasformarsi in istituzioni strategicamente rilevanti sia per il mutamento, la conservazione degli equilibri o dei disequilibri "politici", sia per l'acquisizione e il mantenimento di quote di potere materiale e simbolico, collettivo e individuale (Crespi 1994: pp. 389 ss.).

Sotto questo profilo occorre rilevare come già in passato, si è discusso circa la possibilità di realizzare studi capaci di ampliare la conoscenza, di garantire il rinnovamento della società: ci si riferisce, per citarne uno, al dibattito intorno al ruolo dello scienziato sociale svoltosi nell'ambito di un progetto di ricerca sull'amministrazione della giustizia in Italia dal titolo "L'amministrazione della giustizia e la società italiana in trasformazione", promosso e diretto da Renato Treves nel 1962 (Treves 1975: pp. 15-17). Se in un primo momento si riteneva lo scienziato sociale in grado di svolgere una funzione critica non subordinata ma non esterna al sistema (Gallino 1962: p. 143), di realizzare un lavoro orientato al rinnovamento della società, sebbene coincidente con le iniziative degli organi di governo (Treves 1975: pp. 13-17). Successivamente tale fiducia veniva meno dubitandosi persino della possibilità di inserimento consapevole del ricercatore nel sistema oggetto di studio alla luce di pungenti critiche: le ambiguità della ricerca razionalizzata per lo Stato; le accuse agli scienziati sociali d'essere strumentalizzati, asserviti alla classe dominante; la contestazione della validità del metodo e delle tecniche della ricerca sociale; la contestazione del ruolo dello scienziato sociale esercente un potere in nome e per conto del sistema dominante, comunque strumentale alle posizioni conservatrici. Si trattava di critiche che se indebolivano la fiducia nel valore della ricerca scientifica, allora anticipavano un più ampio movimento di pensiero sviluppatosi durante la contestazione del 1968, che poneva al centro del dibattito il tema della validità della conoscenza scientifica. Critiche che se mettevano in discussione l'"iperfattualismo" e l'"empirismo settorialistico" propri della ricerca di medio e ampio raggio, accusata di offrire rappresentazioni ingannevoli e artificialmente limitate della realtà, allora trasferivano lo scontro su di un piano epistemologico-filosofico: si affermavano il "globalismo" o l'"olismo", modelli di conoscenza basati su scelte aprioristiche non di singoli concetti astratti e idealtipici, ma di un'intera visione del mondo e della storia (Ferrari 1997: p. 46). Tale dibattito rispecchiava nelle linee essenziali la più grande tra le discussioni epistemologiche che abbiano interessato le scienze sociali in tempi recenti: svoltosi nel corso di un convegno tenutosi nel 1961 a Tü-

bingen in Germania tale confronto vedeva tra i suoi protagonisti scienziati sociali, filosofi puri e epistemologi del calibro di Theodor Adorno, Jürgen Habermas, Ralf Dahrendorf, Karl Popper e Hans Albert, i cui contributi, raccolti nel volume dal titolo *Dialettica e positivismo in sociologia*, affrontavano problematiche ancora attuali riguardanti la conoscenza sociologica (Maus e Fürstenberg 1969; Crespi 1994: pp. 68-70; Ferrari 1997: p. 4).

Non è questa la sede opportuna per riprendere e approfondire i temi allora discussi, ma, sollevando tale dibattito interrogativi sulla funzione delle scienze sociali, sul ruolo dello scienziato sociale, sui fondamenti epistemologici del metodo della conoscenza scientifica, della metodologia della ricerca sociale, si impongono alcune riflessioni: esse varranno a delineare il significato di ogni ricerca sociale, costituendo un utile elemento di comprensione e spiegazione dei risultati raggiunti o raggiungibili dalla conoscenza scientifica. Sotto questo profilo occorre da subito sottolineare come i mutamenti che hanno investito il modello epistemologico e metodologico delle scienze sociali ne hanno consolidato la fondatezza su basi paradigmatiche aggiornate, nel senso di un'asseverazione delle capacità esplicative e predittive dei modelli teorici di medio raggio suscettibili di verifica empirica (Statera 1990; Bailey 1995; Boudon 1996; Guidicini 1996; Corbetta 1999): il credo nel valore della ricerca scientifica costituisce un obiettivo che lo scienziato sociale deve mantenere fermo e costantemente perseguire.

## 2. Il metodo della conoscenza: la problematizzazione del sapere

Chiunque rifletta sui problemi di carattere epistemologico e metodologico delle scienze sociali si imbatte nei limiti in cui incorrono il sapere e gli strumenti della conoscenza. I fondamenti epistemologici della conoscenza evocano quesiti cui uno studioso difficilmente può sottrarsi: "qual'è l'utilità delle scienze sociali?, qual'è il significato del lavoro svolto o da svolgere?". La risposta a tali domande implica una breve disamina delle trasformazioni in cui sono incorsi i concetti di scienza, causa, teoria, ipotesi, legge sociale al fine di delineare il ruolo dello scienziato sociale.

Le teorie che hanno rivoluzionato il modo di concepire l'universo (la teoria della termodinamica di Carnot, le teorie del campo elettromagnetico di Maxwell, della fisica dei quanti di Planck, della relatività di Einstein, dell'atomo di Bhor), rivelano la compresenza di modelli teorici persino incompatibili: un aspetto che sottopone a revisione critica il concetto di oggettività scientifica (Statera 1990: pp. 15-18; Giesen Schmid 1982: pp. 219-222). Se ogni modello teorico è uno strumento di conoscenza parziale, piuttosto che un'oggettiva rappresentazione della realtà, allora il concetto di oggettività scientifica perde di significato: la teoria non è il rispecchiamento passivo

del reale e non esiste una corrispondenza assoluta tra sapere e realtà. Con l'ulteriore corollario che se le teorie selezionano variabili e rapporti tra variabili ritenuti significativi in base a criteri contingenti e nell'ambito di specifici sistemi di riferimento, allora i modelli cognitivi e valutativi utilizzati paradossalmente diventano elementi attivi di costruzione della realtà che mirano a interpretare (Mannheim 1952; Berger Luckmann 1969; Crespi 1994: p. 65; pp. 70-74; Crespi Fornari 1998). Lo stesso principio di indeterminazione (Heisenberg 1958) secondo cui ogni osservazione della realtà ne determina una perturbazione e di ogni fenomeno non è possibile misurare contemporaneamente tutte le dimensioni, rivela il carattere relativo, riduttivo e selettivo, dei modelli teorici della conoscenza (Statera 1990: pp. 27-31; Crespi 1994: p. 66): sia che lo si intenda nel senso di dimostrare il limite delle capacità di misurazione, assumendo che la natura proceda secondo principi deterministici, sia nel senso che non vi sia alcun ordinamento deterministico, non esistendo una condizione assoluta di prevedibilità dello stato futuro del mondo. Se la verità scientifica tende a relativizzarsi, dipendendo dalle modalità seguite per produrre i risultati, essa tuttavia non perde il proprio significato e importanza: divenendo garante di un processo di riflessione critica ed autocritica della conoscenza, di una crescita cognitiva autocosciente del sapere, sia pure non lineare e cumulativa. La constatazione del carattere relativo dei concetti utilizzati dalla scienza rivela come il sapere proceda attraverso la formulazione di teorie e ipotesi non sempre indotti dall'esperienza, libere creazioni del pensiero, la cui validità è verificata in relazione a sistemi di riferimento particolari: la conoscenza rileva congruenze tra dati di esperienza e forme di misurazione all'interno di prescelti universi definiti, muove per approssimazioni che possono essere mantenute ferme, sostituite o modificate (Crespi 1995: p. 65).

Un'epistemologia capace di influire anche sulla nozione di causa da intendersi, per l'operare di un principio selettivo riferito a uno specifico sistema di riferimento, nei termini di causazione adeguata: come l'inseme delle condizioni che influenzano o determinano il fenomeno oggetto d'analisi, necessarie ma non sufficienti, in grado di contribuire, con altre non conosciute, alla comprensione-spiegazione di un fenomeno concreto (Cavalli 1969; Crespi 1994: p. 66). Ovverosia come l'insieme di condizioni necessarie e sufficienti in grado di orientare l'agire in senso teleologico, dunque gli esiti finali intenzionati del soggetto: potendosi interpretare l'intenzionalità del soggetto in base sia a schemi motivazionali di tipo razionale, sia alla regola e al contesto concreto dei significati codificati che l'hanno orientata (Weber 1922: p. 4; Statera 1990: pp. 45-63; Crespi 1994: pp. 296-297; Ferrari 1997: pp. 7-8; Corbetta 1999: pp. 131-134). Un'accezione di causalità quest'ultima che consente di valutare le dimensioni soggettive e oggettive dell'agire sociale: rilevabili sia nel contesto materiale, simbolicamente mediate, sia

istituzionale, riferite a rappresentazioni, valori, tipizzazioni interiorizzate dai soggetti. Le riflessioni svolte se non escludono la possibilità di fondare un grado più o meno elevato di probabilità circa il verificarsi di un fenomeno, allora conducono il modello causale, adottabile nell'ambito delle scienze sociali, al di fuori di una visione deterministica (Weber 1922: p. 4; Cavalli 1969; Crespi 1994: p. 66; Ferrari 1997: pp. 7-8).

La realtà, insieme multidimensionale e contingente di elementi in continua trasformazione, sfugge a forme di riduzione del sapere finalizzate a fornire un'interpretazione globale e unitaria. La conoscenza scientifica ordina in uno schema concettuale solo alcuni dei molteplici aspetti della realtà ritenuti rilevanti, assumendo il carattere di intervento riduttivo selettivo (Crespi 1994: p. 66). L'utilizzo da parte delle scienze sociali di schemi concettuali teorici finalizzati all'interpretazione dei fenomeni non esaurisce e semplifica, nel momento della dichiarazione dei fini, la problematicità dei compiti che sono chiamate a svolgere: il dibattito epistemologico contemporaneo, nella presa di posizione contro l'induttivismo dell'empirismo ingenuo, svela come ogni ricerca sia condizionata in termini autoreferenziali dai paradigmi concettuali adottati e prescelti (Crespi 1994: p. 68; Ferrari 1997: p. 47). Si definisce teoria il complesso dei presupposti e dei postulati, delle definizioni e delle proposizioni descrittive, tra loro logicamente collegate, costituenti la struttura concettuale generale a partire dalla quale si desumono le supposizioni particolari circa i fenomeni concreti oggetto d'indagine (Giesen Schmid 1982: pp. 45-83; Statera 1990: pp. 31-36; Bailey 1995: pp. 58-59; Crespi 1994: p. 291). La precisione analitica della definizione proposta per le caratteristiche comuni a teorie e ipotesi non elimina i dubbi, le incertezze che la connotano: una teoria infatti è un paradigma dallo statuto provvisorio, le cui funzioni operative appaiono del tutto simili a quelle della forma ipotetica. Si tratta in ogni caso di una classificazione che deve mantenersi ferma posto che mentre le ipotesi, presupposizioni relative a rapporti tra variabili tratte da una teoria di riferimento, a differenza di quest'ultima, sono sempre suscettibili di verifica empirica, il modello teorico costituisce invece uno schema generale di riferimento all'interno del quale e mediante il quale si rappresentano e si esperiscono le dimensioni costitutive del fenomeno oggetto di studio (Crespi 1994: p. 292). In questo senso l'oggetto d'indagine co-esiste con la prospettiva teorica adottata, risultandone a sua volta costituito: l'individuazione di alcune relazioni di interdipendenza tra variabili o sistemi di variabili non costituisce soltanto espressione di una scelta selettiva orientata dalla prospettiva teorica prescelta, ma rivela anche il carattere selettivo, riduttivo e costruttivo di tale approccio. Il carattere costruttivo di ogni teoria rivela la presenza di criteri di selezione espressione di valori e di interessi dello scienziato sociale, dell'ambiente socio-culturale e del momento storico in cui vive (Crespi 1994: p. 292). La

presa di coscienza di questi criteri, valori e interessi, arbitrari e contingenti, la loro enunciazione quali presupposti del modello teorico e delle ipotesi prescelte, costituisce, oltre che espressione di onesta intellettuale, la condizione necessaria per un'elaborazione, una comunicazione scientifica dei dati acquisiti: lo svolgimento di ulteriori verifiche da parte degli scienziati sociali garantisce l'attendibilità e la validità dei risultati raggiunti. Quando le distorsioni riferibili ai valori e agli interessi dello scienziato sociale vengono sottaciute o ancor peggio negate, con l'asserita adozione di un punto di vista obiettivo e neutrale, esse riemergono nei processi di osservazione, di interpretazione dei dati, cristallizzandosi nella realtà oggetto di indagine con i rischi che ciò comporta.

Una delle principali funzioni della teoria nei confronti della ricerca empirica consiste proprio nel rendere quest'ultima consapevole del suo carattere selettivo e dei limiti di in cui incorre ogni riduzione (Crespi 1994: p. 293): una delle principali funzioni della verifica empirica consiste invece nello smobilizzare l'assolutezza dei modelli teorici attraverso processi di falsificazione, verifica, modificazione delle ipotesi prescelte (Ferrari 1997: p. 48). La differenza tra un problema sociale e un interrogativo scientifico consiste nell'utilizzare teoria e ricerca empirica quali strumenti in grado di produrre una frattura cognitiva.

La ricerca empirica riduce la complessità dell'oggetto d'analisi formulando ipotesi falsificabili vertenti su aspetti parziali della realtà sociale: le ipotesi si situano in una posizione intermedia tra la teoria, che per sua natura richiama la complessità dell'oggetto mostrandone i diversi aspetti, e la ricerca che si rivolge a situazioni concrete, limitate e circoscritte (Boudon 1996: pp. 32-35; Bailey 1995: pp. 61-73). La formulazione del problema specifico all'origine della ricerca presenta questo carattere intermedio poiché è il risultato dell'incontro tra la riflessione teorica, gli schemi concettuali generali da una parte, e l'esperienza pratica, l'osservazione sperimentale dall'altra. Si tratta di relazioni strettamente connesse non solo all'ambiente storico, sociale e culturale, alla comunità scientifica in cui vive e opera lo scienziato sociale, ma anche al suo interesse professionale o extrascientifico, alle sue capacità creative (Crespi 1994: p. 292). Le ipotesi, formulazione di relazioni di interdipendenza tra variabili o sistemi di variabili, sono forme di riduzione selettiva della realtà realizzate per fini esplicativi-interpretativi (Guidicini 1996: pp. 49-78; Corbetta 1999: pp. 85-113). L'osservazione della realtà suscita interrogativi allorché si possiedono riferimenti teorici e di esperienza cui riferirla: la realtà non risponde a domande dirette, è necessario interrogarla formulando ipotesi, forme di mediazione simbolica, articolate in proposizioni con struttura ipotetica suscettibili di verifica empirica (Guidicini: pp. 49-78). Le relazioni di interdipendenza tra variabili o sistemi di variabili appaiono come anticipazioni di relazioni: le ipotesi sono domande,

presupposizioni circa le risposte che possono darsi intorno ad esse, anticipazioni che lo scienziato sociale formula tanto in base all'esperienza teorica e pratica, sua o di altri, quanto alla percezione che egli ha della realtà (Crespi 1994: p. 293). L'adozione di una specifica prospettiva di indagine, l'individuazione e la selezione delle variabili, la scelta degli indici di misurazione, delle tecniche di rilevazione dei dati (Statera 1990: pp. 109-124; Bailey 1995; Corbetta 1999), concretizzano la formulazione di una ipotesi: le ipotesi sottolineano l'importanza rispetto ad altre, di alcune caratteristiche del fenomeno indagato, talvolta correndo il rischio di trasformarsi da strumenti euristici, funzionali alla scoperta di dimensioni poco o nulla conosciute, in forme di predeterminazione dei risultati. In questo senso la distinzione tra ricerche qualitative e quantitative, ovvero tra quelle in cui emerge l'apparato statistico dei dati rilevati e quelle in cui maggior rilievo assumono gli atteggiamenti di tipo intuitivo, gli orientamenti di valore del ricercatore, è il frutto di una mera convenzione: se è vero che i dati quantitativi sono il risultato di scelte qualitative, vero è che le uniformità empiriche sono il prodotto di atteggiamenti legati alla personalità e all'intuito individuale (Crespi 1994: p. 295; Bailey 1995: p. 82; Ferrari 1997: p. 51). Il confronto tra teoria, ipotesi e dato empirico non è la registrazione di un oggetto pre-formato, risultando vero semmai il contrario: in prospettiva diacronica l'interazione tra l'elemento teorico ed empirico nega la prevalenza di una dimensione rispetto all'altra (Bailey 1995: pp. 28-36).

L'epistemologia descritta, assumendo quali dimensioni caratteristiche dei fenomeni sociali l'irreversibilità, la discontinuità, la molteplicità casuale, finisce per produrre conseguenze anche sulla nozione di legge: le regolarità riguardanti i fenomeni osservati non assumono lo statuto di leggi immutabili o universali, relazioni "naturalistiche" di necessarietà e invariabilità in grado di rivelare principi intrinseci alla molteplicità fenomenica secondo il modello nomologico-generalizzante, evidenziano semmai uno statuto parziale e provvisorio, riferito a probabilità di frequenze statistiche espresse da ipotesi sempre rivedibili (Giesen Schmid 1982: pp. 45-83; Statera 1990: pp. 37-44; Crespi 1994: p. 66; Bailey 1995: pp. 65-73; Guidicini 1996: pp. 683-698; Ferrari 1997: pp. 7-8).

A problematizzare ulteriormente il quadro concettuale riferibile al modello di conoscenza delle scienze sociali vi è poi la complessità dell'oggetto indagato: i fenomeni sociali per le motivazioni, i significati partecipati, le interpretazioni degli attori sociali evidenziano un elevato grado di contingenza e variabilità del comportamento umano. Sotto diverso profilo i fenomeni sociali difficilmente si prestano ad essere manipolati per la rilevazione delle costanti comportamentali, risultando spesso non riproducibili in laboratorio, sussistendo limiti deontologici riferibili al divieto di sperimentazione sugli esseri umani (Boudon 1996: pp. 9-17; Crespi 1994: p. 67).

### 3. Una prospettiva paradigmatica tollerante e debole: tra teoria e ricerca

Il carattere relativo, selettivo riduttivo degli strumenti della conoscenza costituisce un dato oramai un dato acquisito nel vasto panorama degli studi riguardanti le scienze sociali. I modelli teorici, le correlazioni tra variabili non producono verità assolute, semmai esprimono punti di vista su fenomeni, apparenze di realtà altamente complesse: perché composte di numerose sfaccettature, corrispondenti ad altrettante variabili, consistenti primariamente benché non esclusivamente di entità simboliche o simbolizzate, come sono le azioni, le relazioni umane e i modi attraverso cui divengono oggetto di comunicazione (Ferrari 1997: p. 38). Si tratta di osservazioni che se non eliminano la possibilità di acquisire forme attendibili di conoscenza, allora suggeriscono l'adozione dei paradigmi teorici in una prospettiva debole e tollerante, tale da consentirne un utilizzo e una plasmabilità in continuo divenire (Ferrari 1997: p. 40).

Per paradigma si intende ogni modello teorico, ogni concezione del mondo o di una frazione di mondo, costituita dagli assunti teorici che definiscono i criteri di rilevanza nella scelta degli oggetti da indagare, i problemi da risolvere e i metodi validi per la loro risoluzione: un modello che la comunità scientifica accetta e riconosce come un valido strumento di conoscenza e di comunicazione. Se i problemi posti dall'esperienza, rientrando nelle proprietà euristiche del paradigma, vengono affrontati e risolti attraverso di esso, in quanto idoneo a fornire i criteri in base ai quali può stabilirsi la scientificità dei prodotti della ricerca, allora si continuerà ad utilizzarlo; ma se il modello adottato per il carattere selettivo riduttivo che lo caratterizza, smentito dalla realtà, non appare in grado di risolvere i problemi posti dall'esperienza, per le anomalie e le contraddizioni in cui incorre, allora verrà invalidato e sostituito con un altro in grado affrontare le nuove criticità (Kuhn 1962, 1957; Giensen Schmid 1982: pp. 117-118; Statera 1990: pp. 31-37; Bailey 1995: pp. 43-44; Corbetta 1999: pp. 17-20).

L'epistemologia descritta corre il rischio di estremizzare opposte alternative, ovvero di cadere nel soggettivismo individualistico o nel dogmatismo teorico: da una parte, si enfatizza il carattere ipotetico e confutabile dei modelli teorici, incapaci di offrire certezze assolute ed irrevocabili, inducendo scetticismo circa le capacità umane di darsi una spiegazione plausibile dei fenomeni sociali; dall'altra, si accentua il carattere comunicativo di ogni forma di mediazione simbolica, del nucleo di teorie adottate da una comunità scientifica, favorendo una rigidità teorica che se esclude ogni forma di confronto, allora estromette dalla comunità scientifica chiunque metta in dubbio i paradigmi da essa condivisi e adottati (Statera 1990: pp. 31-37; Popper 1992; Crespi 1994: pp. 75-77; Ferrari 1997: pp. 38-39). Se il pericolo di cadere in uno degli eccessi menzionati appare fondato, tuttavia esso non esclude

l'utilizzabilità del concetto di paradigma purché si rifletta sulla confusione sempre possibile tra realtà osservata e osservatore, tra il piano dei fatti e quello dei valori onde scongiurarne gli effetti distorsivi: in un caso, i fatti vengono negati in quanto tali e tradotti in percezioni difficilmente comunicabili senza il ricorso a linguaggi emotivi, fortemente influenzati dalle scelte ideologiche; nell'altro, vengono forzosamente ricondotti a schemi precostituiti sulla cui costruzione pesa, in modo non dichiarato ma rilevante, l'ideologia di chi li ha formulati (Giesen Schmid 1982: pp. 222-238; Statera 1990: pp. 23-27; Ferrari 1997: p. 38; Boudon 2000). In questi termini un uso appropriato del concetto di paradigma appare auspicabile per almeno due ordini di motivi: in primo luogo, la consapevolezza che i parametri teorici cui si è avvezzi possono essere messi in discussione dall'insorgere di nuovi problemi, educa allo spirito critico che è tutt'uno con lo spirito scientifico; in secondo luogo, la riduzione di ogni teoria scientifica a un insieme coerente di espressioni, atti di comunicazione, non contrasta con l'acquisita consapevolezza che ogni relazione umana, benché presenti degli aspetti di oggettività, sia esprimibile attraverso forme di mediazione simbolica e convenzionale (Statera 1990: pp. 31-37; Crespi 1994: pp. 73-74; Ferrari 1997: p. 38). I paradigmi adottati dalle scienze sociali coincidono con le diverse teorie, rappresentazioni scientifiche della società o, se è meglio, con le diverse prospettive da cui è possibile guardare la società umana, con l'ovvio corollario che l'unica prospettiva falsa è quella che pretende di essere vera (Ortega y Gasset 1946-47: pp. 197-203): non esiste un sistema di valori in grado di selezionare i problemi sociologici in modo univoco e nemmeno esiste un valore superiore rispetto al quale gerarchizzare tutti gli altri (Trevés 1954). Appare quindi possibile osservare la realtà da queste prospettive paradigmatiche purché, nella loro veste unilaterale e confutabile, aperte a interpretazioni diverse, tendano alla massima chiarezza e affidabilità (Ferrari 1997: p. 40).

La problematicità del sapere investe anche il significato da attribuire al rapporto tra teoria e ricerca empirica, caratterizzato da continue, reciproche correzioni e sostituzioni con modelli più adeguati a risolvere i problemi posti dalla realtà. Il dato evidenziato dall'osservazione empirica è sempre frutto di un'attività interpretativa, costitutiva e costruttiva dell'osservatore: non è sempre facile comprendere se la dimensione imprevista di una ricerca scaturisce dall'esperienza empirica diretta o esprime un mutamento dello scienziato sociale nel modo di accostarsi alla realtà. Del resto un'ipotesi empiricamente verificata non appare sempre in grado di confermare aprioristicamente la teoria generale da cui è desunta, mentre un'ipotesi falsificata non sempre è idonea ad invalidare un'intera teoria (Crespi 1994: p. 294; Ferrari 1997: p. 48). La differenza tra una ricerca empirica tautologica le cui ipotesi predeterminano i risultati o che considera soltanto i fatti idonei

a verificarle, da una parte, e una ricerca aperta a nuove scoperte, che si confronta con fatti capaci di contraddire le ipotesi di partenza, dall'altra, è affidata alla capacità del ricercatore di mantenere una costante tensione tra la funzione di riduzione selezione della molteplicità fenomenica e l'apertura a dimensioni che aumentano la complessità degli schemi concettuali adottati (Crespi 1994: p. 294): quanto più una relazione di interdipendenza tra variabili o sistemi di variabili viene assolutizzata aprioristicamente anziché mantenuta nel carattere provvisorio e problematico che le è proprio, tanto più rischia di sovrapporsi in modo eccessivamente riduttivo selettivo alla realtà indagata falsando i risultati della ricerca (Crespi 1994: p. 295). Se il problema della predeterminazione dei dati non può essere eliminato dalla ricerca sociale poiché è la costruzione dell'oggetto e la selezione delle variabili a connotarla in tal senso, allora pare opportuno riflettere sull'intensità di tale predeterminazione, sulla flessibilità, sulla riadattabilità degli schemi interpretativi e delle procedure di verifica adottati. Trattandosi di differenze di grado occorre sottolineare come la fondatezza euristica della ricerca dipenda primariamente dalle attitudini del ricercatore, dalla sua discrezionalità, dalla sua capacità critica nei riguardi della realtà oggetto d'analisi e autocritica nei confronti del lavoro svolto (Crespi 1994: p. 295). Soltanto ad avvenuta conclusione del processo di ricerca si potrà valutarne la fondatezza domandandosi: se i procedimenti di rilevazione adottati abbiano lasciato spazio a dimensioni imprevedibili e indeterminate, evitando i rischi di un processo di verifica tautologico (Crespi 1994: p. 295); se gli strumenti di analisi prescelti abbiano effettivamente misurato ciò che intendevano misurare; se sia stata raggiunta la congruenza tra i concetti analizzati e gli indicatori prescelti; se i dati, rilevati, caratterizzati da una validità parziale e provvisoria sino a prova contraria concernente la possibilità di una diversa interpretazione verificata, abbiano raggiunto un'adeguata stabilità e riproducibilità (Bailey 1996: pp. 88-96).

L'adozione di una nozione di paradigma in senso debole, tollerante e prospettico evidenzia come le scienze sociali procedano per tentativi ed errori: la loro utilità non consiste tanto nell'offrire o confermare formule risolutive, nei termini di rigide interpretazioni dello scienziato sociale o delle prassi dei membri della società, quanto piuttosto nel "problematizzare" la realtà oggetto d'analisi, le forme di mediazione simbolica cui si ricorre per interpretarla e rappresentarla (Crespi 1994: p. 73, 436; Ferrari 1997: p. 40). Un approccio che consente non solo di evidenziare immagini alternative della realtà creando una frattura cognitiva con le rappresentazioni convenzionali individuali o collettive, ma anche di svolgere la funzione critica ed autocritica delle scienze sociali consistente nel richiamare l'attenzione della riflessione teorica e della prassi sociale sui modi di procedere dell'esperienza individuale e collettiva, sui processi di costruzione delle forme

di mediazione simbolica (Statera 1990: pp. 45-63; Boudon 1996: pp. 19-29). Se l'attività conoscitiva dello scienziato sociale si svolge secondo il metodo della riflessione critica e autocritica propria delle scienze sociali, intesa quale forma di produzione e interpretazione di significati alternativi rispetto a quelli socialmente condivisi, allora questi sarà in grado di fornire un contributo conoscitivo qualificato rispetto ai consueti processi di produzione di senso comune e di competenza sociale (Crespi 1994: p. 436). A condizione, ovviamente, che le procedure di misurazione e di interpretazione dei dati, trasparenti e rigorose, mai immuni da riferimenti valutativi, assumano un elevato grado di sistematicità: un aspetto che vertendo non tanto sul "metodo", quanto sui "metodi" della conoscenza, ovvero sulle singole tecniche di rilevazione dei dati non verrà affrontato in questa sede (Statera 1990; Bailey 1995; Boudon 1996; Guidicini 1996; Corbetta 1999).

#### 4. Conclusioni

Le considerazioni svolte in ordine ai fondamenti epistemologici del sapere, al metodo della conoscenza, rimandano al tema della funzione delle scienze sociali, del ruolo dello scienziato sociale: è il problema dei rapporti intrattenuti con le strutture di gestione e controllo dei processi decisionali, con le istituzioni e i centri di potere (Treves 1962). Sotto questo profilo la funzione delle scienze sociali, il ruolo dello scienziato sociale non possono che logicamente desumersi dal carattere scientifico della conoscenza: se l'utilità delle scienze sociali consiste nel problematizzare la realtà oggetto di indagine e gli strumenti della conoscenza impiegati per indagarla, fornendo rappresentazioni alternative rispetto a quelle socialmente condivise di senso comune, allora la funzione dello scienziato sociale non può certamente consistere nella giustificazione ideologica di interventi finalizzati alla soddisfazione di interessi e scopi ascrivibili a centri di potere (Crespi 1994: p. 436). Le scienze sociali, lo scienziato sociale, analizzati i processi d'azione e comunicazione sottesi ad ogni decisione, dopo aver fornito il proprio contributo conoscitivo quale strumento di sussidio professionale, lasceranno agli operatori politici la responsabilità delle relative determinazioni (Crespi 1994: p. 438), trattandosi di una prerogativa che rientra nella competenza del modello comportamentale di scelta politica. In questi termini la funzione delle scienze sociali, il ruolo dello scienziato sociale, per preservare a livello cognitivo il carattere di scientificità che gli sono propri, consiste nell'acquisire la consapevolezza degli effetti prodotti dai processi d'azione e comunicazione sociale, dalle forme di mediazione simbolica quali sono le rappresentazioni sociali, individuali e collettive. Una presa di coscienza delle tensioni latenti e manifeste, degli effetti intenzionati, indiretti, perversi e non voluti, percepiti e intenzionalmente taciuti, comunque connessi all'esercizio

del potere decisionale: l'obiettivo delle scienze sociali, dello scienziato sociale consiste nel sensibilizzare le istituzioni e i centri di potere circa l'impatto, le disuguaglianze, le contraddizioni, in definitiva il conflitto che ogni intervento sociale, consumato o potenziale, può produrre o in effetti produce (Crespi 1994: p. 436; Bilotta 1999, 2008, 2013, 2014). Il divario sempre esistente tra dimensione prescrittiva e descrittiva induce a riflettere sulle difficoltà in cui incorrono le scienze sociali, lo scienziato sociale nello svolgimento della riferita funzione cognitiva: se è vero che l'attività scientifica non è mai avalutativa poiché correlata e in larga misura dipendente dagli interessi ideologici, politici, economici e sociali; vero è che le discipline sociali e lo scienziato sociale devono costantemente impegnarsi nel ricercare le soluzioni che garantiscano un elevato grado di autonomia e indipendenza rispetto ai condizionamenti interni o esterni cui sono esposti (Crespi 1994: p. 436-437). Le scienze sociali, lo scienziato sociale devono riflettere in modo critico e autocritico, sulle conseguenze, sulle contraddizioni, sulle disuguaglianze prodotte non solo dalle forme di mediazione simbolica della realtà, ma anche dai processi d'azione sociale e comunicativa alla luce degli interessi e scopi perseguiti attraverso di esse. Se la complessità sociale rende cauto lo scienziato sociale nel fare previsioni specifiche, tuttavia fonda la previsione generale per cui disuguaglianze, contraddizioni e conflitti (Bilotta 1999, 2008, 2013, 2014) seguiranno ad ogni processo d'azione e comunicazione sociale, ad ogni forma di mediazione simbolica della realtà: offrendo i criteri tanto per una elaborazione cosciente, per una enunciazione responsabile delle decisioni assunte, quanto per un controllo a ritroso e una revisione degli effetti prodotti. Si tratta di aspetti che se consentono di svolgere un'analisi dei processi d'azione sociale e comunicativa, dei processi di produzione e sviluppo delle forme di mediazione simbolica (Crespi 1994: 438), allora permettono di individuare forme di conoscenza non scientifica strumentali alla soddisfazione di meri interessi e scopi di potere. Scienziato sociale è colui che mosso da un interesse conoscitivo non intende dimostrare di avere ragione (far valere scopi e interessi, propri o altrui, produrre determinati effetti piuttosto che altri), semmai raggiungere nuove forme di conoscenza, risultando attratto e sospinto da quei soli elementi (interessi, scopi e conseguenze) che invece di confermare le conoscenze acquisite sono in grado di disconfermarle, facendogli fare infinite nuove scoperte.

## Riferimenti bibliografici

- BAILEY K.D., *Metodi della ricerca sociale*, il Mulino, Bologna 1995.
- BERGER P.L., LUCKMANN T., *The Social Construction of reality*, Doubleday and Co. Garden City, New York 1966, ed. it., *La realtà come costruzione sociale*, trad. it., di M. Sofri Innocenti, A. Sofri Peretti, il Mulino, Bologna 1969.

- BILOTTA B.M., *La giustizia alternativa*, Giappichelli, Torino 1999.
- (a cura di), *Forme di giustizia tra mutamento e conflitto sociale*, Giuffrè, Milano 2008.
- *Ripensare al diritto come struttura del conflitto. Premessa*, in V. Tomeo, *Il diritto come struttura del conflitto. Una analisi sociologica* Rubettino, Soveria Mannelli 2013.
- (a cura di), *Conflitti e istanze di giustizia nelle società contemporanee*, Giuffrè, Milano 2008.
- GIESEN B., SCHMID M., *Basale Soziologie: Wissenschaftstheorie*, Wilhelm Goldmann Verlag, Munchen 1976, ed. it., *Introduzione alla sociologia, premesse epistemologiche*, a cura di A. Cavalli, trad. it., di C. Tommasi, il Mulino, Bologna 1982.
- BOUDON R., *Metodologia della ricerca sociale*, il Mulino, Bologna 1996.
- *Il senso dei valori*, il Mulino, Bologna 2000.
- CAVALLI A., *La fondazione del metodo sociologico in Max Weber e Werner Sombart*, Istituto di Sociologia, Pavia 1969.
- CORBETTA P., *Metodologia e tecniche della ricerca sociale*, il Mulino, Bologna 1999.
- CRESPI F., *Le vie della sociologia*, il Mulino, Bologna 1994.
- CRESPI F., FORNARI F., *Introduzione alla sociologia della conoscenza*, Donzelli Editore, Roma 1998.
- GUIDICINI P., (a cura di), *Nuovo manuale della ricerca sociologica*, FrancoAngeli, Milano 1996.
- GALLINO L., *L'industria*, in R. Treves, (a cura di), *Sociologi e centri di potere in Italia*, Laterza, Bari 1962.
- HEISENBERG W., *Physics and Philosophy*, Harper & Row, New York 1958, trad. it. *Fisica e Filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1963.
- MANNHEIM K., *Essays on the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1952, ed. it. *Sociologia della conoscenza*, trad. it. di M. Gagliardi, T. Souvan, il Mulino, Bologna 2000.
- MAUS H., FÜRSTENBERG F., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1969, ed. it. *Dialettica e positivismo in sociologia*, trad. it. di A. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 1972.
- KUHN T.S., *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1957, ed. it. *La rivoluzione copernicana. L'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale*, trad. t., di T. Gaino, introduzione di J.B. Conant, Einaudi, Torino 1972.
- *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Chicago 1962, ed. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad.it., di A. Carugo, Einaudi, Torino 1978.

POPPER K.R., *An Intellectual Autobiography (1974)*, Routledge, London 1992.

STATERA G., *Metodologia e tecniche della ricerca sociale*, Palumbo & C. Editore, Palermo 1990.

TREVES R., *Spirito critico e spirito dogmatico*, Istituto editoriale Cisalpino, Milano 1954.

— (a cura di), *Sociologi e centri di potere in Italia*, Laterza, Bari 1962.

— *Giustizia e giudici nella società italiana. Problemi e ricerche di sociologia del diritto*, Laterza, Bari 1975.

WEBER M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922, ed. it. *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Comunità, Milano 1961.

# Violence de l'état en Afrique

Débat sur les enjeux épistémologiques et méthodologiques  
entre Achille Mbembe et Patrick Chabal

JEAN-CLAUDE ANGOULA\*

SOMMARIO: 1. Introduction, 113 – 2. Les aspects théoriques de la violence, 117 – 3. Les limites du débat, 128 – 4. Conclusion, 130.

**Abstract:** This article aims to return to the lively and fascinating debate of two decades ago between two authors, Achille Mbembe and Patrick Chabal, on the definition of the concept of violence in political terms. Achille Mbembe supports the thesis of the causal relationship between three phenomena, namely the exercise of power and coercion, the production of violence and the dynamics of accumulation. However, according to him, it is necessary to pose the problem from the African «symbolic sites», and not «pseudo-scientific discourses which, in the field of political and economic analysis, claim to summarize Africa of a single word: crisis».

**Keywords:** politics, political violence, sociology, crisis.

## 1. Introduction

Cet article se propose de revenir sur le débat vif et passionnant d'il y a une vingtaine d'années entre deux auteurs, Achille Mbembe et Patrick Chabal, sur la définition du concept de violence en termes politiques<sup>1</sup>.

Partant du postulat selon lequel «gouverner les hommes tout comme produire les richesses et amasser les biens sont indissociables de modalités spécifiques de répartition et de modulation de la violence»<sup>2</sup>, Achille Mbembe soutient la thèse du rapport de causalité entre trois phénomènes, à savoir l'exercice du pouvoir et de la coercition, la production de la violence

\* Professeur, directeur du Centre saint Augustin de Dakar et Institut de philosophie et de théologie de Dakar, Sénégal.

1. Cf. A. MBEMBE, *Pouvoir, violence et accumulation*, in «Politique africaine», n. 39, octobre 1990; P. CHABAL, *Pouvoir et violence en Afrique postcoloniale*, in «Politique africaine», n. 42, juin 1991; A. MBEMBE, *Désordres, résistances et productivité*, avant-propos in «Politique africaine», n. 42, juin 1991.

2. A. MBEMBE, *art. cit.*, p. 7.

et les dynamiques de l'accumulation. Toutefois, selon lui, il faut poser le problème à partir des «sites symboliques» africains, et non des «discours pseudo-scientifiques qui, dans le champ de l'analyse politique et économique, prétendent résumer l'Afrique d'un seul mot: la crise»<sup>3</sup>. Jusqu'ici, une série de clichés et de fantasmes continue d'imaginer le politique en Afrique comme une pathologie<sup>4</sup>. Très peu d'études sur l'Afrique associent pouvoir, violence et accumulation<sup>5</sup>. Ces études se situent à un «niveau de généralité tel qu'il est difficile d'établir les relations de causalité nécessaires avec un minimum de certitude»<sup>6</sup>. Si les nouvelles qui rendent compte de l'organisation et du fonctionnement de l'État en Afrique ne sont pas du tout bonnes, c'est en raison de l'application du principe de l'universalité des concepts, des théories et des méthodes. Or, il faut d'abord les considérer comme un «jugement de l'Autre à l'aune des valeurs dites occidentales que l'on projette sur l'objet de la recherche»<sup>7</sup>. Ce point de vue étant admis, il ne reste qu'à poser le résultat de recherches comme une suite logique des «préjugés» que l'Occident a sur l'Afrique<sup>8</sup>.

L'interrogation la plus fondamentale de Mbembe porte sur la frontière entre ces préjugés et la connaissance scientifique qui se veut objective. Il s'a-

3. Ivi, p. 7.

4. Ivi, p. 8.

5. La mal gouvernance politique, la pauvreté économique, la recrudescence de la violence, etc. ont pour seule explication la «vieille anthropologie» reprise par Nicolas Sarkozy dans son discours à l'université de Dakar, le 26 juillet 2012: «Le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire. Le paysan africain, qui depuis des millénaires, vit avec les saisons, dont l'idéal de vie est d'être en harmonie avec la nature, ne connaît que l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles. Dans cet imaginaire où tout recommence toujours, il n'y a de place ni pour l'aventure humaine, ni pour l'idée de progrès. Dans cet univers où la nature commande tout, l'homme échappe à l'angoisse de l'histoire qui tenaille l'homme moderne mais l'homme reste immobile au milieu d'un ordre immuable ou tout semble être écrit d'avance».

6. A. MBEMBE, *art. cit.*, p. 7.

7. Ivi, p. 9.

8. L'article de Jean Copans, *Les sciences sociales africaines ont-elles une âme de philosophie*, in «Politique africaine», n. 77, mars 2000, est compris comme une reproduction de ces préjugés anthropologiques: «Oui, les sciences sociales africaines, en genèse depuis un demi-siècle, ont voulu fonder un droit de regard anticolonial et indépendant sur les cultures noires. Entre la volonté de renversement de l'ethnologisme et la soumission involontaire aux contraintes externes des dominations et aux contraintes internes des pouvoirs, ces sciences sociales n'ont su se distinguer de leurs tutrices occidentales qu'aux seuls niveaux rhétorique et idéologique. Elles n'ont pas disposé d'un champ philosophique critique qui aurait pu (je ne dis pas qui aurait su) leur fournir les arguments et le recul d'une distanciation épistémologique. À l'évidence, la philosophie n'a pu tenir sa place par rapport aux sciences sociales tant à cause de ses compromissions authentiques et nègres que par son mimétisme métaphysique et théologique. Réciproquement, les sciences sociales se sont crues libres de se passer d'une telle relecture au point de remplir, de fait, la fonction d'une philosophie de l'histoire et du développement» (pp. 68-69). On prêterait donc à J. COPANS ce syllogisme: «Les sciences sociales sont nées de la philosophie. Or, l'Afrique n'a pas de philosophie qui lui est propre. Donc, l'Afrique n'a pas de sciences sociales qui lui sont propres».

git d'une critique de l'orientation donnée aux recherches par la colonisation: «La colonisation – qui a créé les sciences sociales en Afrique – leur avait donné une orientation conforme à ses intérêts»<sup>9</sup>. Le recours aux «discours de platitudes» ne contribuent pas à rendre compte des «équilibres effectifs produits par des cultures et des histoires différentes»<sup>10</sup>. Il aboutit plutôt au «dénî d'histoire»<sup>11</sup>. Dans ce cas, le savoir n'est-il pas biaisé du fait de son ancrage dans des réponses immuables? Sans nier le principe de la «neutralité axiologique», Mbembe pense qu'on ne peut être à fois juge et parti. À l'image d'autres auteurs comme B. Ly, Y. Assogba et J.M. Éla abordant la difficile question du rapport au savoir, il suggère que l'on doit «rompre avec ces positions de facilité»<sup>12</sup>, c'est-à-dire le regard statique ou archéologique fonctionnant à partir du postulat selon lequel les sociétés africaines sont «plus ou moins simples et stables, voire repliées sur elles-mêmes. [...]]. Dès lors, dans les sociétés sans histoire, seul un apport des sociétés prométhéennes permet de briser le rêve du temps où il n'y a rien de nouveau sous le soleil. De là à justifier les interventions modernistes de l'Occident civilisateur, il n'y a qu'un pas que n'ont pas hésité à franchir jadis, à la suite des théoriciens de la mentalité primitive, les administrateurs coloniaux, les instituteurs ou les missionnaires nourris des ouvrages d'ethnologues européens»<sup>13</sup>.

Patrick Chabal prend le contre-pied d'Achille Mbembe sur plusieurs points de son analyse. Selon lui, penser les rapports de cause à effet en Afrique postcoloniale entre trois phénomènes que sont le pouvoir, la violence et l'accumulation, c'est poser mal le problème dans la mesure où le pouvoir contient déjà la violence: «Pouvoir et violence vont de pair»<sup>14</sup>. Il existe, bien sûr, un certain pouvoir qui s'est renforcé et une forme de violence qui s'est amplifiée avec l'élaboration et l'application des théories économiques. Toutefois, l'on ne peut attribuer au capitalisme ni au marché dans toutes ses composantes, toutes les causes de la violence en Occident comme en Afrique, parce que ces idées économiques ont surgi à un moment précis de l'histoire des pays. «Le rapport entre violence et accumulation, écrit-il, n'est donc pas un rapport de causalité mais simplement une donnée historique»<sup>15</sup>. Au sujet de la méthode appliquée à l'étude des sociétés africaines,

9. B. LY, *Problèmes épistémologiques et méthodologiques des sciences sociales en Afrique*, in UNESCO-CODESRIA, août 1989.

10. Ivi, p. 9.

11. Cf. J.-P. CHRÉTIEN (dir.), *L'Afrique de Sarkozy, un déni d'histoire*, Paris, Karthala, 2008.

12. Ivi, p. 9.

13. J.M. ÉLA, *Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les sciences sociales en Afrique noire*, L'Harmattan, Paris 1994, pp. 17 et 19; voir aussi Y. ASSOGBA, *La raison démasquée. Sociologie de l'acteur et recherche sociale en Afrique*, Pul, Québec 2007.

14. P. CHABAL, *art. cit.*, p. 56.

15. Ivi, p. 56.

Chabal soutient qu'elle ne peut faire l'économie de la rigueur qu'on exige à l'analyse des autres sociétés du monde. Il refuse de faire bénéficier à la science politique africaine un «statut épistémologique d'exception»<sup>16</sup>.

Ainsi, contrairement à Mbembe qui met l'accent sur le poids de l'économie, Chabal insiste sur la notion de politique: «La question que pose A. Mbembe – précise-t-il – me semble être celle du rapport entre pouvoir et production, question qui, à mon sens, dépasse largement celle du rôle putatif de la violence dans le développement du capitalisme en Afrique coloniale. [. . .]. La compréhension de la violence en Afrique, comme celle du pouvoir, doit passer par une analyse politique sérieuse qui ne fasse aucune économie conceptuelle ou méthodologique, et surtout pas au nom de l'altérité africaine»<sup>17</sup>. Au lieu de penser que la violence du pouvoir est fondamentalement liée à l'accumulation, il faut plutôt mettre l'accent sur le type de pouvoir. Les formes de violence qu'il énumère en prenant l'exemple des pays africains lusophones – Mozambique, Angola, Sao Tomé, Guinée-Bissau – attestent que la violence et les souffrances qu'elle engendre font partie des symptômes de la déliquescence du pouvoir.

S'appuyant sur les travaux de Jean-François Bayart lorsqu'il soutient que les sociétés africaines sont comme les autres<sup>18</sup>, Patrick Chabal pense aussi que les concepts, les théories et les méthodes de recherche élaborés en Europe, en Amérique ou en Asie sont bel et bien applicables au contexte africain: «Le cas des pays lusophones montre bien qu'il est possible d'expliquer les violences des pays africains au moyen d'une analyse comparative, applicable à n'importe quel autre pays, africain ou non. Les pays lusophones ne sont pas condamnés à la violence éternelle même si le poids de leur passé pèse lourdement sur le processus de la construction de l'ordre politique postcolonial. En Afrique comme ailleurs (on pense ici à l'Union soviétique et à certains pays de l'Europe de l'Est), on s'aperçoit que la construction de l'État-nation moderne ne se fait pas sans violence. Quant à savoir s'il y a causalité entre violence et production, on ne peut répondre dans l'abstrait. Chaque cas est à étudier dans les spécificités de son histoire profonde»<sup>19</sup>. Ni les formes et causes de la violence dans l'espace public, ni les institutions politiques et économiques ne peuvent être expliquées et comprises sans présupposés idéologiques et théoriques inhérents au choix de toute méthodologie.

16. P. BOURDIEU, J.-C. CHAMBOREDON, J.-C. PASSERON, *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Mouton, Paris 1983, p. 95. C'est chez Bourdieu que nous empruntons le sens large que nous donnons à l'épistémologie et à la méthodologie, c'est-à-dire les principes d'une pratique scientifique, le rapport à cette pratique, les instruments indispensables pour traiter l'objet, une disposition active à les utiliser, etc. (pp. 14-15).

17. P. CHABAL, *art. cit.*, pp. 53 et 64.

18. J.F. BAYART, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Fayard, Paris 1989.

19. *Ivi*, p. 64.

Ainsi, si le débat de fond entre Achille Mbembe et Patrick Chabal est celui de l'option judicieuse d'un domaine épistémologique et méthodologique où la recherche sur la violence de l'État doit se déployer, notre étude, en rendant compte de ce débat, voudrait aussi proposer une triangulation d'approches permettant de mieux comprendre les différentes facettes de la violence politique en Afrique.

En amont de cette approche, la première partie de notre article est un exposé plus large des théories sur la violence de Mbembe et Chabal. Une certaine pratique de la recherche consiste à s'appuyer longuement sur un auteur comme une «recette», afin d'avancer dans le traitement des questions. Ainsi, en raison de la complexité du comportement humain, d'autres auteurs sont évoqués dans cette partie avec pour arrière fond la thèse d'une approche par des méthodes multiples. La deuxième partie s'attardera sur les limites du débat, après avoir dégagé les conclusions/solutions de Mbembe et Chabal. Une appréciation d'exemples contemporains dans le continent noir par une caractérisation des rapports conflictuels entre hommes d'État et hommes de science nous amènera à conclure notre étude par des propositions de quelques points d'insistance sur la construction scientifique.

## 2. Les aspects théoriques de la violence

Sous des vocables multiples, l'histoire de la violence de l'État en Afrique retient l'attention de plusieurs auteurs. Ses définitions sont multiples et embrassent toutes les espèces d'activité directive autonome. En certaines circonstances, la violence devient un enjeu politique majeur<sup>20</sup>.

### 2.1. *Champ historico-social africain*

Achille Mbembe affirme que la violence, sans être propre à l'Afrique, est un aspect structurant de la postcolonie. Un examen des ressorts historiques de la situation politique africaine qu'entreprend Mbembe montre des préoccupations plus proches du plus grand nombre. Entre la reconstruction d'un système d'acteurs sociaux et politiques et le renforcement des pouvoirs déjà trop absolus chez certains dirigeants d'État, il y a une réalité de la violence qui est massive: «Des pratiques, multiformes, ont cours. Certaines sont suffisamment formalisées et routinières pour qu'on puisse les identifier et les décrire. Des institutions existent et elles les administrent; des organisations les amplifient, et une série de normes participent à leur reproduction, sur la grande et petite échelle. D'autres procédures sont informelles, extra-

20. P. BRAUD, *Sociologie politique*, Lextenso éditions, Paris 2008, p. 493.

coutumières ou trop fluides pour faire l'objet d'un discours péremptoire. Toutes ces formalités de la violence ne sont pas d'origine étatique. Certaines sont officielles. D'autres prospèrent à l'ombre des structures familiales, ecclésiales, éducatives et associatives: dans les lieux de travail ou dans la luxuriance des lieux de socialisation caractéristiques de la postcolonie»<sup>21</sup>.

L'auteur transforme l'analyse économique pour la rendre capable de libérer l'analyse politique de l'emprise d'un pouvoir sans limite, qu'il soit exercé par le marché ou l'État. La violence est envisagée dans son rapport à la productivité et à la légitimité: «Le problème auquel l'Afrique doit faire face est de savoir comment répartir (moduler) la violence de telle façon que le résultat soit, à la fois un accroissement de la productivité (et des possibilités d'accumulation interne) et – paradoxalement – un surcroît de légitimité qui, au bout du compte, est supposé accroître l'efficacité du pouvoir et diminuer les potentialités de rébellion, de guerre et de désordres»<sup>22</sup>. Il existe une violence qui naît du type d'exercice du pouvoir et du type de production économique: «Il existe – écrit Mbembe – des façons de gouverner qui accroissent la violence, produisent le désordre et le chaos et hypothèquent l'émergence d'économies productives et d'un ordre social légitime. Il existe d'autres façons de gouverner qui, en sachant répartir et en sachant moduler la violence, aboutissent à des résultats inverses, c'est-à-dire à la construction d'un ordre social stable, parce que fondé sur une économie productive»<sup>23</sup>. Dans le cas de la productivité, et notamment «l'universalité du capitalisme et du marché du même nom», Mbembe constate que la restructuration des économies africaines des années 90 par le FMI et la Banque mondiale s'est opérée dans une «totale méconnaissance de ce que sont devenues, dans la longue durée, les formations sociales africaines. Il n'est donc pas sûr qu'elles obtiennent les effets escomptés [. . .]. L'Afrique n'est, ni l'Occident, ni le Japon, ni l'Asie du Sud-est. L'extraction ou la répression n'y produiront pas nécessairement les mêmes effets qu'ailleurs»<sup>24</sup>.

Pour ce qui est du style de pouvoir, il affirme que les structures locales et les réseaux de significations à partir desquels les agents se constituent en sujets ont aussi une part de responsabilité dans les rébellions, les guerres et le désordre qui sévissent en Afrique. Le vrai problème pour Mbembe n'est pas d'opposer le pouvoir économique au pouvoir politique, mais de se démarquer des données conceptuelles et méthodologiques générales et généralisées qui en font un lien intrinsèque et qu'on utilise sans tenir compte du contexte social africain.

21. A. MBEMBE, *art. cit.*, p. 2.

22. *Ivi*, p. 7.

23. *Ibidem*.

24. *Ivi*, p. 8.

Quant à Chabal, on s'en rend compte que l'analyse politique de la violence qu'il préconise est une démarche globale. Pouvoir et productivité engendrent toutes des inégalités qui différencient les membres de la communauté politique<sup>25</sup>. La violence du pouvoir politique contient sa propre logique. Avec la productivité, on ne peut établir qu'une relation de causalité simple. C'est par exemple le cas lorsque, par la violence, l'État cherche à humilier ceux contre lesquels il exerce le pouvoir. Cette violence ne produit pas nécessairement le développement économique, mais elle a pour fonction de produire la peur chez les citoyens qui laissent les dirigeants exercer leur pouvoir en toute tranquillité. L'accumulation sert comme moyen d'accès à l'État, de recherche de l'hégémonie et du maintien du pouvoir. La productivité telle qu'elle ressort du développement de la pensée de Chabal se réduit à la définition d'un cadre de représentations du pouvoir d'État: «La montée de la violence dans beaucoup de pays africains est donc la manifestation, d'une part, de l'incapacité des élites dirigeantes à mettre productivement au travail leur pouvoir et, d'autre part, de la capacité de la société (civile) à soustraire sa production des griffes du pouvoir constitué»<sup>26</sup>.

S'agissant des formes de violence de l'État en Afrique, Chabal introduit trois niveaux de distinctions. Dans un premier temps, il évoque implicitement Vaclav Havel<sup>27</sup> pour mettre en évidence ce qu'il appelle la «violence du pouvoir constitué» ou violence d'État et la «violence de la société civile» ou la contre-violence. Si l'arbitraire, la visibilité et l'omniprésence sont quelques caractéristiques de la violence du pouvoir constitué, «ceux qui ne sont pas en mesure de résister» deviennent la cible de la société civile qui répond à l'État. En second lieu, il établit une distinction entre la «violence active» matérialisée par les rafles, les détentions, la torture, les abus de pouvoir, les incarcérations, les exécutions, et la «violence passive». Cette dernière, plus cachée, est «commise par défaut, simplement parce que l'État est incapable de gouverner efficacement, incapable de faire face aux responsabilités qui lui incombent, à savoir (entre autres) gérer le patrimoine dont il possède le contrôle. Il s'agit de la violence qui provient, par exemple, de la destruction de l'économie commise par l'État totalisant»<sup>28</sup>. Troisièmement, on rencontre en Afrique la violence de pouvoir et la violence dégénérative: «Les Africains savent qu'il n'y a rien à attendre de gouvernements qui sont prêts à tout, y compris utiliser la famine comme instrument politique, pour se maintenir au pouvoir. Tout ceci fait partie de la violence du pouvoir: elle a ses desseins et ses règles; elle sert d'instrument à la politique du plus fort.

25. P. CHABAL, *art. cit.*, p. 55.

26. Ivi, pp. 56-57.

27. «La violence engendre la violence».

28. Ivi, p. 58.

[...], la violence générative, qui provient souvent de l'impuissance de l'État, est un monstre que plus personne ne contrôle, ou, plus exactement, il s'agit d'un système politique au sein duquel la violence devient une fin en soi»<sup>29</sup>.

Deux raisons principales justifient le retour de Chabal à une «analyse classique du politique»: 1) Repenser le politique en Afrique en fonction de la problématique du politique en Europe, en Amérique du Nord ou ailleurs» permet de déceler la «faillite d'une démarche qui cherche à expliquer l'Afrique uniquement en fonction de sa singularité»; 2) La conceptualisation classique du politique permet de mieux voir pourquoi la «compréhension de la politique postcoloniale africaine, comme toute politique, passe nécessairement par une analyse du pouvoir».

L'apport du principe de l'analyse classique du politique de Chabal à notre étude est qu'il rappelle comment la violence du pouvoir a été un élément décisif du renforcement des logiques d'État. Présentées comme un «instrument» du pouvoir et des groupes d'intérêts économiques, les formes de violence sus-évoquées contribuent à la dégradation des conditions de vie des couches sociales les plus vulnérables. La détresse des populations pauvres est bien décrite dans ce principe d'analyse politique de la violence.

Chabal et Mbembe se rejoignent sur l'intérêt qu'ils manifestent pour le contenu relatif à l'ordre politique. Le premier insiste sur l'inséparabilité pouvoir et violence, tandis que le second, citant Emmanuel Terray à la conclusion de ses travaux, situe la question dans la manière dont se perpétue la domination exercée au sein des sociétés par des catégories sociales hégémoniques.

Retenons cette approche dans les travaux Jean-François Bayart lorsqu'il parle de la «politique de la chicotte» ou la «pratique de la flagellation ou de la bastonnade». D'une manière générale, Bayart la définit comme un châtement corporel récurrent dans plusieurs institutions sociales d'Afrique contemporaine, en dépit de multiples textes administratifs ou législatifs qui le prohibent<sup>30</sup>. Dans certains lycées, collèges et écoles coraniques, les enfants subissent la violence. Selon l'auteur, la «pratique sociale du fouet» comme la «politique du ventre», revêt un triple intérêt: 1) elle révèle les techniques de domination exercées sur les autres; 2) ces techniques se retrouvent aussi bien dans la sphère politique *stricto sensu* que dans le reste de la société; 3) la pratique du fouet connaît de nombreux précédents dans les sociétés africaines extra-coloniales et coloniales. Bayart résume son parcours historique de la politique de la chicotte par la dynamique des États: «Sous couvert de la colonisation, puis dans le cadre postcolonial, un

29. Ivi, p. 59.

30. J.-F. BAYART, «Hégémonie et coercition en Afrique subsaharienne. La politique de la chicotte» in «Politique africaine», n. 110, juin 2008, p. 134.

nombre élevé d'Africains ont été fouettés en tant que travailleurs, mais aussi en tant que sujets de l'Empire, puis comme citoyens de leur pays devenu indépendant. Lorsqu'ils se sont engagés dans la vie politique la probabilité d'être soumis à des punitions corporelles a augmenté. Lorsqu'ils ont été arrêtés et détenus, à tort ou à raison, pour des motifs politiques ou encore de droit commun, cette probabilité est devenue inévitabilité. En Afrique, militer, être élu équivaut à être flagellé plus qu'il n'est coutume sur les autres continents. Les simples manifestants, les simples militants s'y exposent<sup>31</sup>. Dans les rapports entre gouvernants et gouvernés, il en résulte une violente contestataire dont présentation n'est pas sans lien avec les représentations de chacun des acteurs.

C'est sur les manifestations de la violence politique que se base Jean-Pierre Chrétien pour définir les causes. Loin de se présenter de manière uniforme en Afrique, l'auteur en distingue quatre<sup>32</sup>:

- Les causes historiques. La formation des monarchies, royaumes ou empires était aussi un moyen d'affirmer un rapport hiérarchique, de former une élite politique et religieuse, d'assurer une dépendance tributaire et familiale, de contrôler l'économie et les principaux axes commerciaux, de définir les relations entre les puissants. Durant la période coloniale, le fossé entre Blancs et Noirs poussaient les seconds à se débarrasser des premiers.
- Les crispations autour du pouvoir à garder ou à conquérir. Selon Chrétien: «Les postes politiques et administratifs constituent les bases des différents échelons d'une nomenclature de privilégiés qui, par définition, doit en tenir éloignés d'autres candidats»<sup>33</sup>.
- La fixation diabolique ou quasi-animale de l'image de l'Autre. Il s'agit de la logique d'exclusion de l'Autre du jeu social et politique.
- L'État disciplinaire et les intégrismes ethniques. Cette cause désigne les identités ethniques qui se définissent en fonction des compétitions politiques.

Les auteurs que nous venons d'évoquer combinent différentes fonctions et représentations de la violence de l'État. Il convient aussi d'ajouter que ces fonctions et représentations ont une intensité variable. Selon qu'on soit du côté de la victime ou de l'auteur de la violence, le jugement est formulé en termes modérés, complexes ou tranchés.

31. Ivi, pp. 150-151.

32. J.-P. CHRÉTIEN, *Les racines de la violence contemporaine en Afrique*, in «Politique africaine», n. 42, juin 1991.

33. Ivi, p. 19.

## 2.2. L'approche wébérienne

Comme nous l'avons déjà souligné, toutes les formes de violence ne sont pas d'origine étatique. Cependant, l'approche wébérienne sur laquelle nous allons insister donne raison à ceux qui pensent que «la compréhension de la violence en Afrique, comme celle du pouvoir, doit passer par une analyse politique sérieuse qui ne fasse aucune économie conceptuelle ou méthodologique»<sup>34</sup>.

Dans *Le savant et le politique*, Max Weber affirme que l'État «ne se laisse définir sociologiquement que par le moyen spécifique qui lui est propre, ainsi qu'à tout autre groupement politique, à savoir la violence physique»<sup>35</sup>. Il semble non moins certain que sans la violence l'État ne serait pas ce qu'il est, c'est-à-dire «une puissance publique, prétendument doté d'une volonté unique et cohérente»<sup>36</sup>. Aussi citant Trotsky, Weber écrit-il: «Tout État est fondé sur la force»<sup>37</sup>. Produit de l'histoire, la violence est un acte spécifique de l'État et fait partie du jeu politique. Le problème n'est pas le regain d'intérêt qu'on doit à Weber d'avoir fait comprendre le présent à partir d'un passé remontant très loin, la relation intime entre État et violence. La complexité du vécu rend le débat brûlant. Si nous sommes pris dans l'acception restrictive État-violence qui risque de nous égarer, c'est ce qui se passe dans le comportement, comme l'écrit Ludwig Wittgenstein, qui a plus d'intérêt<sup>38</sup>. La vérité est qu'on ne comprend pas toujours les multiples raisons de l'usage de la force par l'État lorsqu'il l'érige en principe déformant l'organisation politique globale. C'est en raison d'une certaine façon de faire de l'État que la violence se trouve au cœur de la problématique politique. Quand tout va bien, c'est-à-dire lorsqu'une société connaît un développement politique et économique lui permettant de répondre aux besoins réels de ses populations, la violence et la ruse vont jusqu'à donner l'impression d'un comportement normal, légitimé de tous. Elles représentent pour l'État un moyen d'encadrement constant pour le maintien de la prospérité et la protection sociale<sup>39</sup>. Par contre, lorsque les choses vont mal, la violence utilisée par l'État – guerres, conquêtes, génocides, opérations de police ou de gendarmerie, etc. –, aggrave le désaccord avec les citoyens et entraîne la dérision du politique.

34. P. CHABAL, *art. cit.*, p. 64.

35. M. WEBER, *Le savant et le politique*, Plon, Paris 1959, p. 100.

36. P. BRAUD, *op. cit.*, p. 191.

37. M. WEBER, *op. cit.*, p. 100.

38. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus et investigations philosophiques*, Gallimard, Paris 1961, p. 352.

39. T. HOBBS, *Le Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, Gallimard, Paris 2000, p. 225.

Ce qu'il y a de caractéristique dans l'opposition à la violence, ce sont les mobiles entraînant les changements dans le fonctionnement de l'État: sautes d'humeur du chef, mutations provenant du découpage administratif, modalités de répartition des tâches et des ressources de l'État, modification des textes constitutionnels, régions délaissées à cause du manque criant d'infrastructures d'éducation et de santé... Chaque fois que l'État a agi sous le prisme d'une seule différence, il a couru le risque d'être entraîné vers la violence et de susciter des réactions de rejet. En effet, ses comportements et ses décisions font réagir les individus qui continuent d'être des victimes de l'État. Le bilan n'est donc pas totalement positif: rapportée à ce que l'État doit faire et à ce qu'il a fait alors qu'il n'aurait pas dû le faire, la violence apparaît aussi et surtout comme un comportement déviant<sup>40</sup>. Si l'on admet qu'une certaine violence démente constamment l'État, comment peut-on procéder autrement? À la limite, peut-on arriver à éradiquer une certaine violence de l'État? La poussée des violences politiques dont les effets sont loin d'être épuisés aujourd'hui s'explique par un mouvement de défense et d'auto-défense s'écartant du schéma linéaire État-violence. Dans l'histoire des États refusant toute ingérence des organisations des droits humains, n'assiste-t-on pas à un phénomène d'une telle ampleur? L'affirmation du monopole de la violence légitime a pour négatif la culture nouvelle de la force qui, selon l'explosion des statistiques sur la violence politique, n'a plus de barrières dans le mouvement vers «l'État sauvage». Témoignant de l'effacement de l'inexistence de la violence négative dans les régimes politiques en Afrique contemporaine, la parallèle entre les théories de Max Weber et Jean-Pierre Chrétien a aussi pour objectif de faire éclater la contradiction entre «le prescrit et le vécu».

Notons également que dans l'œuvre de Max Weber, les références conceptuelles sont relativement homogènes: politique, État, violence, monopole, légitimité sont des mots-clés autour desquels se structurent ses démonstrations. La problématique de l'étude change de nature, car il ne s'agit plus seulement de trouver des valeurs communes à la pratique politique, mais comprendre celle de l'État: «Nous entendrons uniquement par politique la direction de l'État ou l'influence que l'on exerce sur cette direction [...], l'ensemble des efforts que l'on fait en vue de participer au pouvoir ou d'influencer la répartition du pouvoir, soit entre les États, soit entre les divers groupes à l'intérieur d'un même État»<sup>41</sup>. Quant à l'État qu'il définit comme un «groupement politique», Weber le conçoit comme une «communauté humaine» revendiquant «avec succès pour son propre compte le monopole

40. Y. ALPE *et al.*, *Lexique de sociologie*, Dalloz, Paris 2005, p. 60.

41. Ivi, p. 100.

de la violence physique légitime»<sup>42</sup>. Mais il faut aussi affirmer que l'idée de communauté tout comme celle d'État introduit la reconnaissance des différences et le lien nécessaire entre gouvernants et gouvernés, dirigeants et dirigés, autorité et soumission. L'État n'est pas une «forme de pouvoir naturel»<sup>43</sup>. Il apparaît au terme d'un processus historique déterminé et joue un rôle moteur dans l'organisation et l'orientation des systèmes sociaux nouveaux. Selon Weber: «Ce qui est en effet propre à notre époque, c'est qu'elle n'accorde à tous les autres groupements, ou aux individus, le droit de faire appel à la violence que dans la mesure où l'État le tolère: celui-ci passe donc pour l'unique source du droit à la violence»<sup>44</sup>.

Politique et État ne sont donc pas des définitions à part, ni des concepts purs et abstraits. À travers le rapprochement wébérien susmentionné, il ressort nettement que l'individu qui fait de la politique construit sa «direction de l'État», ses paramètres d'influence extrapolitiques: formation et parcours individuels, milieu social, réseaux, etc. Comme toutes les autres activités sociales, l'État est le fruit du rapport entre ce qu'est l'individu et ce qu'il comprend de la «communauté humaine» qu'il influence par «sa politique». Quelle place et quelle fonction peut prendre la violence dans ces circonstances?

La déclinaison de la référence à la violence intéressant Weber est politique, elle est mise en avant dans la relation à l'État et n'est pas évoquée comme un problème lorsqu'elle infère sur son activité. Réduite à un noyau qu'est la violence, l'étude wébérienne s'étend sur une série d'hypothèses rendant à l'État ses moyens de décision. Il intervient et a les moyens d'intervenir, moyens qu'il renforce à plusieurs niveaux et en permanence. Il y a à cela deux raisons simples et intimement liées: 1) Il faut une force sociale ou une institution capable d'imposer et de garantir l'intérêt général; 2) Si cette institution se nomme l'État, elle n'existe qu'à la condition que les hommes dominés se soumettent à l'autorité revendiquée chaque fois par les dominateurs. «Comme tous les groupements politiques qui l'ont précédé historiquement, l'État consiste en un rapport de domination de l'homme sur l'homme fondé sur le moyen de la violence légitime (c'est-à-dire sur la violence qui est considérée comme légitime). L'État ne peut donc exister qu'à la condition que les hommes dominés se soumettent à l'autorité revendiquée chaque fois par les dominateurs»<sup>45</sup>.

L'essentiel dans la citation précédente, c'est la domination qui s'ajoute à la définition de l'État. À la question de savoir pourquoi et par quels moyens

42. Ivi, p. 101.

43. P. BRAUD, *op. cit.*, p. 209.

44. M. WEBER, *op. cit.*, p. 101.

45. Ivi, p. 101.

l'État assure sa domination, Weber répond par des arguments externes: tradition, charisme et légalité. Aucun de ces trois types de légitimité ne revêt une forme qui ne suscite pas la polémique contre les monopoles et la structure de la domination. Philippe Braud, contrairement à Weber, va plus loin dans l'interprétation politique de l'État et de la violence qu'ils rattachent à des ressources en situation mobilisables pour obtenir un avantage<sup>46</sup>. En suivant le même schéma que Weber et Braud, nous nous attardons sur le deuxième type de légitimité, à savoir «le pouvoir issu de la soumission des sujets au charisme purement personnel du chef»<sup>47</sup>. Dans la mesure où l'exercice de type de pouvoir charismatique tend vers une structure dualiste – gouvernants d'un côté, gouvernés de l'autre – les représentations de la violence ne peuvent plus être les mêmes. À un niveau plus élevé d'analyse, comment se conjugue l'usage des moyens, dans les «conditions strictement codifiées», avec les actes de violence décriés dans les modes d'exercice du pouvoir? Cette question suggère une problématique historique sur la manière dont les forces politiques dominantes s'y prennent pour affirmer leur autorité. «Puissance [Macht] signifie toute chance de faire triompher au sein d'une relation sociale sa propre volonté, même contre des résistances, peu importe sur quoi repose cette chance. Domination [Herrschaft] signifie la chance de trouver des personnes déterminables prêtes à obéir à un ordre [Befehl] de contenu déterminé; nous appelons discipline [Disziplin] la chance de rencontrer chez une multitude déterminable d'individus une obéissance prompte, automatique et schématique, vertu d'une disposition acquise»<sup>48</sup>.

Resserrer la problématique en clarifiant les concepts présente le mérite de savoir que le dirigeant politique construit sa relation à l'État et aux populations au moyen de la violence. D'où l'expression de «stabilité de toute domination par la violence»<sup>49</sup>. À la question de savoir quelle est nature des moyens de domination dont dispose le pouvoir central, Weber cite plusieurs exemples qui ne sont ni généraux ni exclusifs :

- L'état-major administratif ou l'aspect extérieur de l'entreprise de domination politique. Il est solidaire au détenteur du pouvoir de peur de perdre la rétribution matérielle et l'honneur social: fief des vaisseaux, prébendes des ministeriales, émoluments des serviteurs actuels de l'État, honneur du chevalier, privilèges des ordres, dignité du fonctionnaire, etc.

46. P. BRAUD, *op. cit.*, p. 132.

47. *Ivi*, p. 103.

48. M. WEBER, *Économie et société. Les catégories de la sociologie*, t.I, Plon, Paris 1971, p. 95.

49. *Id.*, p. 105.

- Les moyens de gestion: moyens financiers, bâtiments, matériels de guerre, parcs de voiture, chevaux, etc. Le gouvernant doit pouvoir compter sur l'état-major, les fonctionnaires ou autres magistrats attachés à sa propre personne et non à des individus économiquement indépendants du pouvoir.
- La régie personnelle du chef qui «cherche à devenir maître de l'administration en la confiant à des subordonnés attachés à sa personne [...] qu'il attire par des dotations en nature ou en espèces prélevées sur ses réserves»<sup>50</sup>.
- La création d'une «armée dépendant personnellement de sa seule autorité puisqu'elle est équipée et approvisionnée dans ses greniers, dans ses magasins et dans son arsenal»<sup>51</sup>.
- Un regroupement structuré en «états»: l'homme d'État gouverne à l'idée d'une «aristocratie indépendante et partage de ce fait avec elle le pouvoir». Il s'appuie aussi sur des «gens de sa maison», des couches sociales sans fortune et dépourvus de tout honneur social propre qui dépendent entièrement de lui du point de vue matériel et incapables de concurrencer son pouvoir<sup>52</sup>.
- L'expropriation des «puissances privées» indépendantes qui sont propriétaires de moyens de gestion, de moyens militaires, de moyens financiers et toutes sortes de biens susceptibles d'être utilisés politiquement.

Chacun des moyens de domination ci-dessus cités se rapporte à un ensemble des «règlements en vigueur» qui organisent l'État. À la différence de la domination exercée par un père de famille sur les membres de son entourage, la direction administrative, les textes institutionnels et juridiques rendent normale l'utilisation de la violence dans le domaine public. Aussi faut-il parler des «relations de domination» à l'intérieur de l'État en vertu des règlements en vigueur: «L'État moderne est un groupement de domination de caractère institutionnel qui a cherché (avec succès) à monopoliser, dans les limites du territoire, la violence physique légitime comme moyen de domination et qui, dans ce but, a réuni dans les mains des dirigeants les moyens matériels de gestion»<sup>53</sup>. Par ailleurs, «le groupement de domination normal est, comme tel, un groupement administratif [...]. Nous dirons d'un groupement de domination qu'il est un groupement politique [politischer Verband] lorsque et tant que son existence et la validité de ses

50. M. WEBER, *op. cit.*, p. 106.

51. *Ivi*, p. 106.

52. *Ivi*, pp. 106-107.

53. *Id.*, p. 108.

règlements sont garanties de façon continue à l'intérieur d'un territoire géographique déterminable par l'application et la menace d'une contrainte physique de la part de la direction administrative»<sup>54</sup>.

Mais, à quoi sert la domination d'un groupement politique qu'est l'État? En d'autres termes, quelle est la fin de la violence utilisée comme moyen administratif et normal? Ces questionnements concernent la finalité des pratiques des dirigeants d'État ou de l'État lui-même. Selon Weber: «Ce qui caractérise le groupement politique, outre la possibilité d'utiliser la violence (du moins aussi) pour garantir ses règlements, c'est le fait qu'il revendique la domination de sa direction administrative et de ses règlements sur un territoire et qu'il la garantit par la violence»<sup>55</sup>. On trouve dans ces derniers propos un univers de références spécifiques où le politique tiendra une place centrale. Le mot «État» sera plus ou moins prononcé dans les discours en fonction, d'une part, du respect de ses règlements pour garantir l'intérêt général et, d'autre part, de l'observance des décisions de la classe dirigeante.

Les rapports État-violence chez Weber appellent deux remarques. La première concerne les conditions du recours à la violence. De ce point de vue, les différentes recherches en politique démontrent la difficulté à délimiter la frontière entre les règlements de l'État compris comme un bien commun et les règlements qui satisfont les intérêts particuliers et partisans. La seconde remarque est l'instrumentalisation de la violence par les décideurs politiques ne pouvant être à la fois juge et partie. Pour chaque dirigeant, l'agencement de l'intérêt d'État et de l'intérêt particulier va se traduire par un certain utilitarisme dans lequel il accordera aux actes individuels une place d'État. Et c'est dans ce sens qu'il y a lieu de s'appesantir sur les nombreuses plaintes des citoyens en Afrique, victimes de la violence de l'État. On le voit, l'étude de Max Weber, comme toute observation quantitative menée à l'échelle globale, masque les perceptions privilégiant le rapport individuel aux règlements en vigueur. L'auteur reste pourtant l'un des précurseurs de la construction subjective de l'appartenance aux valeurs communes. Une analyse approfondie des trajectoires des États d'Afrique pourrait mettre en évidence un ensemble de contextes qui jalonnent les pratiques des individus ou des dirigeants politiques. Cette seconde partie se propose de rendre compte de ces pratiques.

54. M. WEBER, *op. cit.*, pp. 96-97.

55. *Ivi*, p. 97.

### 3. Les limites du débat

Il faut avouer que depuis l'amorce du débat entre Mbembe et Chabal, beaucoup d'écrits se sont ajoutés à la conception d'une épistémologie et d'une méthodologie des faits politiques en Afrique. Toutefois, ce débat n'est ni clos ni dépassé. On peut bien appliquer les concepts et théories d'ailleurs à l'objet d'étude qu'est la violence en Afrique – la réciprocité doit aussi être vraie – ou rompre avec les prénotions pour penser convenablement la trilogie pouvoir, violence et accumulation. Mais cela ne suffit pas à résoudre les «problèmes épistémologiques et méthodologiques» des sciences en Afrique. Dans le domaine des sciences sociales, plus précisément, Boubacar Ly a listé un certain nombre de difficultés parmi lesquels le statut et les problèmes scientifiques. Il existe une certaine forme de violence que les pouvoirs publics exercent sur les intellectuels les empêchant de mener leurs activités de recherche en toute liberté. Selon Ly, la volonté de contrôle des pouvoirs publics et les orientations qui caractérisent le pouvoir politique ne sont que les résultantes de rapport de force en faveur de la classe dominante. De leur côté, certains intellectuels se font complices de la domination politique. Il convient d'approfondir sérieusement cette affirmation d'Abdoulaye Niang: «L'homme de science est toujours mû, à la fois, par des objectifs scientifiques et des intérêts particuliers, de l'ordre du matériel ou de l'immatériel»<sup>56</sup>.

Les «intérêts particuliers» divisent les hommes de science. La proximité de ces derniers avec le pouvoir central profite plus souvent au gouvernant et renforce son cynisme. Même si le contrôle politique nuit à la recherche, l'«entente tacite» du savant et du politique introduit davantage un doute dans l'esprit des populations. Au sujet du Sénégal, Khalifa Touré affirme: «La politique telle qu'elle est étalée sur l'espace public est tellement valorisée qu'elle attire de façon envoutante des éléments de la Société civile réelle, des universitaires, opérateurs économiques, religieux, etc. Aujourd'hui, l'espace médiatique est dominé, envahi et même parasité essentiellement par deux castes d'intellectuels: les juristes et les sociologues. Les historiens parlent peu. [. . .]. Même parmi les sociologues, les maîtres ne parlent pas, ce sont les disciples de seconde main qui s'expriment. [. . .]. Quant aux juristes, il n'est pas encore loin le jour où on ne les écouterait plus. Cette discipline noble est en train d'être déshonorée par des juristes à la solde. Il n'y a pas plus dangereux que l'onanisme intellectuel. La philosophie qui est la mère des sciences a été discréditée par ses propres enfants, parce qu'ils se sentaient forts et brillants. Le Droit est en train de l'être, ici, en notre

56. A. NIANG, *La science, l'homme de science et le social: l'implication cognitive et éthique dans l'entreprise scientifique*, «Revue sénégalaise de sociologie», n. 06, janvier 2003, p. 20.

pays»<sup>57</sup>. L'argument avancé par Touré présuppose une idée généralement admise sur «l'amitié avec le dirigeant politique» ou «l'intervention dans les médias», moyen d'acquérir une popularité et d'entrer dans les bonnes grâces pouvoir. Le phénomène de transhumance politique n'épargne pas non plus les intellectuels. Il est à mettre au compte des problèmes spécifiques que pose la transposition à la science les calculs d'intérêts non étatiques. Une telle confusion dans la visée de chaque domaine scientifique et politique fait dire que le comportement des intellectuels est en adéquation avec leurs principes cognitifs. Au moment où certains hommes de science critiquent un pouvoir politique corrompu ayant épuisé tout son «crédit de compassion», d'autres parmi leurs collègues se présentent en griots devant ce même pouvoir. Ce n'est pas certainement au nom des principes de démocratie et de liberté d'expression. L'argent et les biens du pouvoir sont distribués dans les milieux universitaires pour diviser enseignants, chercheurs et étudiants. C'est dès le bas âge et dans les milieux scolaires que le pouvoir politique a compris qu'il faut étouffer et mater les futurs «révolutionnaires». Au mois de mars 2016, le pouvoir de José Eduardo dos Santos en Angola condamnait dix-sept jeunes à des peines de deux à huit ans de prison, pour avoir lu le «livre révolutionnaire» du philosophe Domingo da Cruz. L'un des avocats des condamnés ironisait en ces termes: «Les jeunes ont été pris en flagrant délit de lecture d'un livre»<sup>58</sup>. Au Burundi, gribouiller la photo du président de la République constitue «un délit punissable par la loi». En juin 2016, trois cents collégiens de Ruziba, dans la périphérie sud de la capitale Bujumbura, ont été renvoyés de leur école pour avoir griffonné sur la photo de Pierre Nkurunziza dans un manuel scolaire. Au moins dix-sept d'entre eux, âgés de 15 à 18 ans, ont été inculqués pour outrage au chef de l'État. L'un des enseignants de l'établissement scolaire affirmait à cet effet: « Tout le monde a peur car c'est le SNR (Service national de renseignement qui dépend directement de la présidence) qui a pris l'affaire en mains et ce sont des soldats de la position de Ruziba qui sont venus fermer à clé toutes les classes de 8<sup>ème</sup> année»<sup>59</sup>.

De toute évidence, ces méthodes qui n'aident qu'à asseoir les droits imprescriptibles de la violence, tueraient aussi la science dans l'œuf. Dans de nombreux pays, protester est un «crime de lèse-majesté». La violence de l'État, qu'on utilise comme solution à la violence contre l'État est, en réalité, celle des dirigeants contre le peuple qui, déçu par leur mode de gestion du pays, décide de leur retirer sa confiance. Tout se passe comme si ce peuple n'avait plus le droit de dire non ni, de protester contre un gouvernant dont

57. K. TOURÉ in [www.lequotidien.sn](http://www.lequotidien.sn), consulté le 22 février 2016.

58. [www.lemonde.fr/afrique](http://www.lemonde.fr/afrique), consulté le 28 mars 2016.

59. [www.ouest-france.fr/monde](http://www.ouest-france.fr/monde), consulté le 18 juin 2016.

il n'a plus rien à attendre. Ce qui pose problème, c'est l'institutionnalisation de la violence qui tend à soumettre l'intelligence et la recherche au règne d'un régime autoritaire. En prenant en compte l'intolérance du politique vis-à-vis de la pensée libre, Boubacar Ly écrit : «La recherche doit être libre et indépendante par rapport à l'idéologie dominante, qu'elle soit d'État ou de classe et par rapport au pouvoir politique»<sup>60</sup>.

Dans la mesure où la science est «insurrectionnelle» ou va l'encontre du «désordre politique», la stigmatisation, l'humiliation et les menaces de mort font partie des armes utilisées par le pouvoir pour contraindre l'homme de science au silence<sup>61</sup>. Chaque année, le continent noir perd un nombre conséquent de ses intellectuels préférant donner leur expertise hors des lieux qui leur sont hostiles. Des raisons économiques et financières sont souvent avancées pour justifier la fuite des cerveaux ou l'exil. L'usage de la violence pour intimider les intellectuels risque toujours d'apparaître comme une affirmation de la subjectivité du pouvoir politique. Les chercheurs africains doivent suffisamment être avertis des manœuvres du pouvoir politique qui tendent à rendre les conditions du travail intellectuel indécentes pour les faire partir du bercail. Le travail de fondation d'une Nation est d'abord «un exercice intellectuel, scientifique qui cherche à reconstituer son propre régime de validation et de vérité»<sup>62</sup>. De ce point de vue, il faut «reconnaître les chercheurs comme acteurs de développement. Il s'agit de faire en sorte qu'ils assument leur rôle»<sup>63</sup>. Science et politique étant toutes au service du développement, la collaboration entre les deux ne doit pas avoir pour objectif l'élimination de l'une et la survie de l'autre.

#### 4. Conclusion

L'étude de la violence politique peut être présentée selon des manières différentes. Aucune des manières de Mbembe et de Chabal ne réussit, à elle seule, à expliquer les mécanismes de cette violence dans sa totalité. D'une manière générale, leurs arguments indiquent quelle place occupe la violence dans la perception de l'État et des victimes. Étudier la violence politique en se servant d'une grille de lecture équivaut à la situer dans le domaine du sens et de la finalité. Cette approche qui unit les arguments

60. B. LY, *art. cit.*

61. Lire aussi I. SANÉ, J.-C. ANGOULA, *Famille et politique en Afrique. Entre le meilleur et le pire*, L'Harmattan, Paris 2016.

62. A. DIAW, *Les intellectuels entre mémoire nationaliste et représentations de la modernité*, in M.-C. Diop (dir.), *Le Sénégal contemporain*, Karthala, Paris 2002, p. 552.

63. J.-M. ÉLA, *Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique*, L'Harmattan, Paris 2001, p. 11.

des deux auteurs se voit renforcée. Dans l'étude qui s'achève, nous avons aussi reconnu qu'un raisonnement dualiste ne considérant qu'une partie du problème, n'est pas en mesure de définir ou de décrire toutes les formes de violence politique. Puisque les deux auteurs ont réfléchi sur la question de la connaissance de la violence de l'État en Afrique, les principes de la raison et de la logique politique sur lesquels elle repose, il est plus intéressant de se demander quel est l'apport de chaque théorie de Mbembe et de Chabal. La réponse à cette question contient des entités complexes qui ne font pas de la science politique un langage monolithique et univoque. C'est ce qui nous a amené à introduire un débat général sur l'activité scientifique – créatrice mais impliquant toujours une certaine interprétation – et à insister sur le fait que les attitudes des intellectuels ne validant que l'action du pouvoir sont des énoncés symboliques de la violence. Dans la pratique, ces attitudes font partie du «contexte historique et conceptuel» attestant qu'il ne peut jamais y avoir de preuves scientifiques suffisantes pour expliquer et comprendre la violence dans une certitude absolue. Dans le domaine de l'épistémologie, nous avons besoin d'idées et de théories qui reconnaissent que les êtres humains ne sont pas dans le monde comme des objets figés. La violence est un problème fondamental pour le spécialiste en sciences politiques et sociales voulant comprendre sous quelle forme existe l'État et vers quels objectifs les pouvoirs publics conduisent leurs actions.

Pour dépasser le débat d'école dans l'étude de la violence de l'État en Afrique, l'on doit soumettre la pratique de la science en général, et les sciences sociales et politiques notamment à une réflexion qui, à la différence de certains épistémologues et méthodologues qui tendent de les réduire sur une logique formelle, s'applique «non à la science faite, science vraie dont il faudrait établir les conditions de possibilité et de cohérence ou les titres de légitimité, mais à la science se faisant. Pareille tâche, proprement épistémologique, consiste à découvrir dans la pratique scientifique elle-même, sans cesse confrontée à l'erreur, les conditions auxquelles on peut tirer le vrai du faux, en passant d'une connaissance plus vraie, ou mieux, comme le dit Bachelard, approchée, c'est-à-dire rectifiée»<sup>64</sup>. Poser avec Bourdieu que la science est en train de se faire, c'est récuser tout fixisme conceptuel et méthodologique qui formaliserait l'une ou l'autre position. Que l'on considère la violence de l'État sous l'angle de l'économie ou de la politique, l'analyste ne sera évalué qu'à partir de l'unité fondamentale et de la nature étroitement liée de toutes choses. À force de rappeler l'impératif d'une telle épistémologie, nous avons évoqué la vigilance de l'étudiant et du chercheur africains s'impliquant dans l'expérience et la connaissance des faits politiques. Chaque génération de chercheurs construit son système

64. P. BOURDIEU, J.-C. CHAMBOREDON, J.-C. PASSERON, *op. cit.*, p. 20.

de pensée à partir d'idées et de valeurs de la génération qui l'a précédée, soit en les adoptant, soit en les rejetant. Certaines questions explorées par Mbembe et Chabal restent débattus de nos jours. Certains penseurs n'ont pas fini de prendre le contre-pied d'autres. Dans ce cas, le phénomène de «falsification» dont parle le philosophe Karl Popper se vérifie et atteste qu'on ne peut progresser dans une théorie qu'en montrant là où elle se trompe.

Les positions d'une partie du monde se vantant d'être à l'origine de l'invention de la science montrent que la science continue d'être l'objet et l'enjeu de la domination politique et économique des États. Elle est une puissance et la connaissance renforce une certaine autorité. Les deux peuvent être soit détruites au moyen de la violence, soit au service de la violence. Celle des pouvoirs publics dont elles sont victimes ne se comprend qu'admettant cette hypothèse et ses implications. Pour parodier Bourdieu, notre intention était aussi de «donner au chercheur les moyens d'assumer lui-même la surveillance de son travail scientifique»<sup>65</sup> en s'apposant aux ordres des censeurs politiques dont le négativisme péremptoire suscite la terreur.

## Références bibliographiques

- ALPE Y. *et al.*, *Lexique de sociologie*, Dalloz, Paris 2005.
- BAYART J.-F., *Hégémonie et coercition en Afrique subsaharienne. La politique de la chicotte*, «Politique africaine», n. 110, juin 2008, pp. 123-152.
- *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Fayard, Paris 1989.
- CHABAL P., *Pouvoir et violence en Afrique postcolonial*, «Politique africaine», n. 42, juin 1991, pp. 51-64.
- BOURDIEU P., CHAMBOREDON J.-C., PASSERON J.-C., *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Mouton, Paris 1983.
- BRAUD P., *Sociologie politique*, Lestens éditions, Paris 2008.
- CHRÉTIEN J.-P., *Les racines de la violence contemporaine en Afrique. Perspectives historiques*, «Politique africaine», n. 42, juin 1991, pp. 15-27.
- COPANS J., *Les sciences sociales africaines ont-elles une âme de philosophie*, «Politique africaine», n. 77, mars 2000, pp. 54-71.
- DIAW A., *Les intellectuels entre mémoire nationaliste et représentations de la modernité*, in M.-C. Diop (dir.), *Le Sénégal contemporain*, Karthala, Paris 2002, pp. 549-574.
- DIOP M.-C., *Essai sur l'art de gouverner le Sénégal*, in M.-C. Diop (dir.), *Gouverner le Sénégal. Entre ajustement structurel et développement durable*, Karthala, Paris 2004, pp. 9-35.

65. Ivi, p. 14.

- ÉLA J.-M., *Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique*, L'Harmattan, Paris 2001.
- *Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les sciences sociales en Afrique noire*, L'Harmattan, Paris 1994.
- HOBBS T., *Le Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, Gallimard, Paris 2000.
- LY, B., *Problèmes épistémologiques et méthodologiques des sciences sociales en Afrique* Unesco-Codesria, août 1989.
- MBEMBE A., *Désordre, résistances et productivité* avant-propos in «Politique africaine», n. 42, juin 1991, pp. 2-8.
- *Pouvoir, violence et accumulation*, «Politique africaine», n. 39, octobre 1990, pp. 7-24.
- NIANG A., *La science, l'homme de science et le social: l'implication cognitive et éthique dans l'entreprise scientifique*, «Revue sénégalaise de sociologie», n. 06, janvier 2003, pp. 7-46.
- SANÉ I., ANGOULA J.-C., *Famille et politique en Afrique. Entre le meilleur et le pire*, L'Harmattan, Paris 2016.
- WEBER M., *Économie et société. Les catégories de la sociologie*, t.1, Plon, Paris 1971.
- *Le savant et le politique*, Plon, Paris 1959.
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus et investigations philosophiques*, Gallimard, Paris 1961.



# La sociología del derecho y la investigación social

CLAUDIA ROXANA DORADO\*

**SOMMARIO:** I. Introducción, 135 – 2. La cátedra de Sociología en la facultad de Derecho, 136 – 3. Una familia de intelectuales, 138 – 4. Raul A. Orgaz en la «Revista de Derecho, Historia y Letras», 139 – 5. Raúl Andrés Orgaz: producción *in crescendo*, 140 – 6. El profesor de Sociología: Dr. Raúl Andrés Orgaz, 141 – 7. El profesor Dr. Alfredo Poviña, 144 – 8. El profesor Juan Carlos Agulla, 145 – 9. Desde la Dra Hilda Eva Chamorro Greca de Prado hasta la actualidad, 146 – 10. Los planes de estudio en la facultad de Derecho y la enseñanza de la Sociología jurídica, 147 – 11. Reflexiones finales, 150.

**Abstract:** En este artículo se reflexiona sobre la formación, constitución y consolidación de la enseñanza de la Sociología Jurídica en el ámbito de la Cátedra de Sociología en la Facultad de Derecho, de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), República Argentina.

La cátedra de Sociología en la Facultad de Derecho de la UNC fue creada en 1907, pasando por la misma distintos profesores, con distintas posiciones teóricas y prácticas, cada uno de ellos incorporan su impronta y fueron constituyendo un campo de formación así como una forma de investigación jurídica o sociológico jurídica.

En los inicios la Cátedra se denominó “Sociología” y pasó a denominarse “Sociología Jurídica” con la Reforma del Plan de Estudios del año 2000. En este contexto resulta interesante reflexionar sobre las figuras, obras, temas y corrientes intelectuales preponderantes a más de 100 años de creación de la Cátedra de Sociología en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba.

**Keywords:** Cátedra de Sociología Jurídica-UNC, corrientes intelectuales, investigación social.

## 1. Introducción

En este artículo se reflexiona sobre la formación, constitución y consolidación de la Sociología Jurídica en la Cátedra de Sociología ó Sociología

\* Doctora en Derecho y Ciencias Sociales, Magister en Ciencias Sociales, Abogada, Notaria Profesora Adjunta por Concurso de Sociología Jurídica, Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Córdoba, República Argentina y Profesora de Metodología de la Investigación (Facultad de Ciencias Sociales y Facultad de Comunicación Social).

Jurídica en la Facultad de Derecho, de la Universidad Nacional de Córdoba, República Argentina.

La cátedra de Sociología en la Facultad de Derecho de la UNC fue creada por el Dr. Isidoro Ruiz Moreno en 1907. Posteriormente se encargó de la Cátedra el Dr. Enrique Martínez Paz. En la primera década del siglo XX la Facultad de Derecho, preparaba los hombres que ejercerían las funciones públicas y dominarían los poderes del Estado, era un ámbito en donde existía una resistencia a conceptos e ideas innovadoras vinculadas a la modernidad (Vera de Flachs; 2006). Entre 1917 y 1918 se produjeron varias protestas, que condujeron a la denominada reforma universitaria de 1918. En 1915 se incorpora a la Cátedra de Sociología el Dr. Raúl Orgaz, como profesor suplente y luego del movimiento reformista de 1918, quedó como encargado hasta el 07 de noviembre de 1946, en el que fue separado por el Interventor Nacional Dr. Felipe S. Pérez, por razones de carácter político.

Posteriormente encontramos otros docentes encargados de la Cátedra, la cual pasó a denominarse “Sociología Jurídica” con la Reforma del Plan de Estudios del año 2000. Por ello resulta interesante reflexionar sobre las figuras, obras, temas y corrientes intelectuales preponderantes a más de un lustro de la creación de la Cátedra de Sociología.

## **2. La cátedra de Sociología en la facultad de Derecho**

A principios del siglo XX en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba existía una relación estrecha entre el cuerpo directivo, el profesorado universitario, y la elite política, los miembros más prominentes del Poder Ejecutivo, el Congreso y la magistratura (Buchbinder 2013).

La cátedra de Sociología en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba fue creada en marzo de 1907, “para estar a la altura de los tiempos” (Chamorro Greca de Prado: 2008, p. 22), pues a las elites intelectuales argentinas les interesaban las teorías e ideas europeas que evolucionaban con las épocas (Chamorro Greca de Prado 2008: p. 22).

El primer catedrático de Sociología en la Facultad de Derecho de la UNC fue el Dr. Isidoro Ruiz Moreno, quien «tiene el valor histórico de ser el iniciador de la enseñanza de Sociología en esta Facultad de Derecho y Ciencias Sociales en 1907, y lo hizo también en 1908» (Chamorro Greca de Prado 2008).

Siguiendo a Chamorro Greca de Prado (2008) en los programas de Sociología de los dos años que dictó la asignatura el Dr. Isidoro Ruiz Moreno no se expresaba la bibliografía de la materia, pero gracias a la donación de sus libros a la Biblioteca, por parte de sus descendientes en 1972, se pudo saber que textos leía, así como deducir que conocía los clásicos como

Comte, Spencer, Durkheim, Gumplovitz, Tarde, Pareto, y la producción sociológica norteamericana imperante en la época como Lester Ward, Franklin Giddings. Un dato no menor es que el Dr. Isidoro Ruiz Moreno se dedicaba además de la labor docente, a la política, habiéndose desempeñado como senador por el Departamento General Roca (Provincia de Córdoba), Ministro de Hacienda de la Provincia de Córdoba, entre otras actividades (Chamorro Greca de Prado; 2008). Esto último pone en evidencia la relación estrecha entre la universidad y las elites políticas en aquellos años.

En el año 1909 ocupa la Cátedra de Sociología el Dr. Enrique Martínez Paz, quien se encarga de enseñar la materia durante una década. En el Programa de Sociología dictado en 1910 se evidencia la lógica del Dr. Martínez Paz para abarcar las partes principales, los elementos de la sociología, el análisis de la sociedad, las multitudes, muchedumbres y sus manifestaciones, la evolución social (basándose en Giddings), la psicología social, los estudios sociológicos en la Argentina (período colonial, Gorriti, Echeverría, Alberdi, etc), el método en general y en la sociología; modificando su programa en 1914 con una introducción y una sociología general (Chamorro 2008: pp. 24-25). Entre sus obras se destaca *Elementos de Sociología* (1911).

En la Cátedra de Sociología de la UNC se enseñaban las modas intelectuales de la época, principalmente la sociología francesa, por ello Vila (2017) se cuestiona cuál ha sido la recepción del pensamiento de Emile Durkheim desde 1907 a 1925, principalmente de *Las Reglas del Método Sociológico* y *Las formas elementales de la Vida Religiosa* por parte de los docentes cordobeses de Sociología de la Facultad de Derecho, UNC, Dr. Enrique Martínez Paz y del Dr. Raúl Orgaz. Tanto el Dr. Isidoro Ruiz Moreno como el Dr. Enrique Martínez Paz se ocuparon de una “Sociología Objetiva”, el primero en la bolilla 5 de su programa de 1908; en tanto que el segundo si bien se acercaba al pensamiento de Durkheim rechazaba la concepción positivista mecanicista, fatalista, rescatando la importancia de las ideas, así como la libertad individual, incluso abandonando en 1913 el biologicismo (Vila 2017). Tanto Isidoro Ruiz Moreno como Martínez Paz se van alejando de la enseñanza de la Sociología para pasar a otras disciplinas, el primero al derecho penal (Vila 2017) y el segundo a la enseñanza de la Filosofía del Derecho (Chamorro Greca de Prado 2008) y al derecho comparado (Vila 2017).

En 1915 se incorporó a la Cátedra de Sociología de la Facultad de Derecho, UNC, el Dr. Raul ORGAZ como profesor suplente del Dr. Enrique Martínez Paz, y luego del movimiento reformista de 1918, quedó como encargado de la Cátedra de Sociología hasta el 07 de noviembre de 1946, en que fue separado por el Interventor Nacional Dr. Felipe S. Pérez, por razones de carácter político.

Sostiene Vila (2017, p. 9) que

Raúl Orgaz pertenece a una generación de intelectuales que, junto a eminentes hombres como Ricardo Levene, puede considerarse como uno de los sociólogos de “transición” entre la vieja forma de enseñanza de la sociología universitaria, llamada “sociología de cátedra”, de corte enciclopedista, y la nueva manera de impartir la disciplina, luego de la constitución del canon por parte de Talcott Parsons [...] más ligada a [...] la investigación empírica.

El Dr. Raúl Andrés Orgaz, fue Abogado, Doctor en Derecho y Ciencias Sociales (1913), docente de Sociología en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UNC desde 1915 hasta 1946, Decano de la Facultad de Derecho, UNC (1942-1943), vocal del Tribunal Superior de Justicia de Córdoba (1943-1947), Presidente del Tribunal Superior de Justicia (1944), miembro del Instituto Internacional de Sociología, autor de más de 146 publicaciones (ensayos, artículo, libros, etc), colaborador en la Revista de Filosofía dirigida por José Ingenieros, y de las Revistas de Derecho, Historia y Letras y la Revista Argentina de Ciencias Políticas, ambas dirigidas por Estanislao Zeballos, entre otras actividades. También en este período se observa la fuerte vinculación entre la universidad y las elites dominantes de la sociedad cordobesa.

### 3. Una familia de intelectuales

Sostiene Carlos Altamirano en el Prólogo a la obra de textos escogidos de Orgaz (2013) que Raúl Andrés Orgaz era el «hijo mayor de una familia de linaje, nació en 1888 en Santiago del Estero, donde no permaneció mucho tiempo pues se trasladó con sus padres a la Ciudad de Córdoba» (Orgaz 2013: p. VIII).

Por otra parte Ighina (1996) expresa que los Orgaz era una «típica familia cordobesa de fines del siglo pasado y principios del presente» (Ighina 1996: p. 47). Lo cierto es que los Orgaz era una familia numerosa, cuyo padre Eleodoro Orgaz trabajaba en el sector público en una oficina precursora de lo que sería Catastro y la madre Mercedes Ahumada se encargaba de las tareas hogareñas; en el organigrama familiar, los hijos mayores (Raúl, Arturo y Mercedes) colaboraban con los menores (Ighina 1996).

Raúl Andrés Orgaz estudió en el prestigioso Colegio Nacional de Monserrat, luego ingresó a estudiar en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba, donde se recibió de Abogado y Doctor, y en donde obtuvo una beca para cursar estudios en Francia, «para él, como para muchos intelectuales argentinos e hispanoamericanos de su tiempo, París era la capital del espíritu» (Altamirano en el Prologo de Orgaz 2013: p. IX).

Señala Ighina (1996) que la familia Orgaz vive momentos de inquietud cuando Raúl Orgaz viaja a Europa para asistir en La Soborna a cursos de

Durkheim, Capitant, Planiol y otros que le servirían de soporte intelectual en su labor docente, pues le sorprende la primera Guerra Mundial debiendo regresar al país.

Raúl Orgaz tuvo una importante producción escrita, comenzando a escribir desde que era estudiante de Abogacía. Sostiene Grisendi et al (Orgaz 2013: p. XIX) que Raúl Orgaz participó de las redes intelectuales que se estructuraron en tres revistas, que le dieron mayor visibilidad a nivel nacional, que son: la Revista de Derecho, Historia y Letras dirigida por Zeballos, la Revista Argentina de Ciencias Políticas dirigida por Zeballos y la Revista de Filosofía fundada por José Ingenieros.

Por lo expresado Raúl Orgaz pertenecía a una familia de intelectuales, donde tanto él como sus hermanos gozaron de la estima y el prestigio social, su hermana Mercedes Orgaz fue la primer mujer notaria en Córdoba, y sus hermanos Arturo Orgaz y Jorge Orgaz reconocidos intelectuales en el medio cordobés.

#### 4. Raul A. Orgaz en la «Revista de Derecho, Historia y Letras»

La «Revista de Derecho, Historia y Letras» dirigida por Estanislao Severo Zeballos apareció en mayo de 1898 y desapareció en diciembre de 1924, tuvo 76 tomos, cumpliendo el lema de su mentor “scribere et agere”, frase latina que fue traducida de distintos modos aunque el significado profundo es el mismo.

Raúl A. Orgaz escribe desde que era estudiante en la «Revista de Derecho, Historia y Letras», pudiendo encontrarse 18 (dieciocho) artículos sobre los más diversos temas, que en el índice por materia de la Revista aparecen como: Argentina (en distintas subsecciones: Historia, Viaje, Virreinato del Río de la Plata, Política y Gobierno, Vida Intelectual, Vida Social y Costumbres, Período Colonial), Arte, Discursos Varios, Literatura, Ética, Filosofía, Patriotismo, Guerra Europea, Literatura Argentina-Prosa, Literatura Francesa, Sociología, Universidades Argentinas, entre otros.

En 1910 en la «Revista de Derecho, Historia y Letras» Raúl A Orgaz siendo estudiante publica dos artículos en donde con un pensamiento sumamente crítico, se dirige contra el intelectualismo desmesurado, indiferentismo moral y el doctorismo, resaltando que una Carrera Universitaria es un *modus vivendi* para obtener un máximo de utilidad con un mínimo de esfuerzo. Al mismo tiempo preocupado por nuestro país se refiere al “argentinismo” como una noble tendencia que debe fomentarse, aunque no exagerarse, en la política exterior y en la enseñanza, tal vez como modo de evitar que los gobiernos extranjeros tengan influencia directa en nosotros, siguiendo a su maestro Estanislao Zeballos.

Raul A. Orgaz escribe sobre temas muy diversos, como derecho, filosofía, historia, letras, literatura, ciencias en general, pues como El mismo expresa «un profesor universitario [...] debe encontrarse siempre en aptitud de enriquecer la bibliografía de su patria con el aporte de sus ideas y de su enseñanza; así debiera ser, por lo menos; y claro está que para ello requeriría un dominio discreto del arte literario. Obras fuertes y hermosas es lo que se pide.» (Orgaz 1911: pp. 563-564).

En 1913 Orgaz publica en la Revista de Derecho, Historia y Letras un artículo sobre “La caracterización del Hecho Social” donde reflexiona sobre el concepto de “Hecho Social” formulado por Emile Durkheim, recuerda la polémica entre Tarde-Durkheim. También menciona que: «Desaparecido Tarde, Durkheim pontifica en La Sorbona, y Renato Worms, otro disidente en la obra de los objetivistas, continua criticándolos desganadamente en su Revue Internationale de Sociologie» (Orgaz 1913: p. 255). También menciona que Antonio Dellepiane ha analizado las definiciones de Tarde, Puglia y Durkheim, rechazándolas y sintetizando su propio concepto de hecho social (Orgaz 1913).

En 1918 Orgaz publica en la Revista mencionada antes un artículo denominado “El Hombre Perfecto” destacando que debe haber en el hombre tres dimensiones “la Reflexión, la Ternura y el Entusiasmo” (Orgaz 1918: p. 233).

En 1917 aparece en la «Revista de Derecho, Historia y Letras» bajo el título de *Critica sociologica* las Cartas que el Dr. Edward A Ross (Universidad de Wisconsin), Dr. Max Nordau y el Dr. Isidoro Ruiz Moreno (fundador de la Cátedra de Sociología, UNC) le envían al Dr. Raúl A. Orgaz con motivo de la publicación de su obra *Estudios de Sociología*, lo cual demuestra la inserción del Dr. Orgaz en el campo sociológico.

## 5. Raúl Andrés Orgaz: producción *in crescendo*

En 1920 del Dr. Raúl Orgaz (2013) pronuncia una Conferencia en la Facultad de Derecho, UNC, sobre “Las ideas sociales argentinas” en donde expresaba que no se podía hablar aún de Sociología Argentina ni de Escuela Argentina de Sociología porque no había en Argentina precursores de la sociología general, por lo que proponía hacer una sinopsis del pensamiento social. Para ello era necesario conocer la evolución del pensamiento social, así como el estado de la cultura española, recordando la primera y segunda escolástica con sus precursores.

También Orgaz (2013) en aquella Conferencia de 1920 destaca que en la época de la Colonia había dos universidades importantes: la de Charcas y la de Córdoba. Esta última tenía dos facultades: teología y artes (filosofía),

ambas dominadas por la escolástica, la filosofía de la iglesia. En 1791 la Universidad de Córdoba crea la Cátedra de Institutas que fue el “germen” de la Facultad de Derecho (Orgaz 1920). Por último en aquellas conferencias Orgaz hace un recorrido por los pensadores que marcaron un hito en la historia política y social de la Argentina.

El Dr. Raul Andrés Orgaz tiene una producción que podría denominarse *in crescendo* pues produce no solo para la Cátedra, un tipo de conocimiento científico sociológico, sino para abordar las más variadas temáticas para toda la sociedad, e incluso considera que quienes hacen ciencia e investigación deben también saber el arte de la retórica, la escritura, el estilo, la literatura y la política.

## 6. El profesor de Sociología: Dr. Raúl Andrés Orgaz

El Dr. Raúl Andrés Orgaz tal como se mencionó antes se desempeñó en la Cátedra de Sociología desde 1915 hasta 1946. Expresaba el Dr. Enrique Martínez Paz (1950) que el profesor Orgaz rechazaba la concepción romántica que hace de la sociedad una entidad viviente, pues para éste era mucho más que eso, una “inter-acción” múltiple en el sentido de Simmel. La inter-acción, entonces, siguiendo a Orgaz podía asumir múltiples formas: cooperación, lucha, sumisión, etcétera.

En las décadas de 1920 y 1930 Raul Orgaz escribe en el diario La Prensa de Buenos Aires obteniendo un mayor reconocimiento, en tanto que en la década de 1930 y 1940 se desplaza a una línea más pedagógica (Grisendi et al en Orgaz 2013: pp. XX-XXI). Participa de círculos intelectuales, dicta cursos, conferencias, escribe en distintos ámbitos, se desempeña en un momento en el que se estaba configurando el campo intelectual de la sociología; también incursiona en la Junta de Historia y Numismática Americana por Córdoba, ejerce la profesión jurídica, llegando a ser vocal y Presidente del Tribunal Superior de Justicia de Córdoba, se dedica a la docencia universitaria.

Sostiene Vila (2017) que Orgaz (1921) «expondrá un fragmento de la carta que Durkheim le envió a propósito de la recepción de su libro Estudios de Sociología. En la misma, el autor de El Suicidio sostenía, en el contexto de la Gran Guerra: Confieso también que, actualmente, mi pensamiento está muy distraído del trabajo científico. El mismo está por entero dedicado a la gran lucha que sostenemos por las ideas que considero la razón de ser de la vida, y que amenaza el militarismo alemán».

Sostiene Vila (2017)\* que en 1926 se comienza a observar en la obra de Orgaz la influencia de la sociología alemana, idealista, culturalista, a diferencia de la sociología francesa; y en 1927 publica una serie de Ensayos en la UNLP, Fahce, en donde expone, entre otras cuestiones, tres orientaciones

de la sociología de su época: la metodológica de origen francés (Durkheim, sus sucesores, la Revista «Anné Sociologique» dirigida por Marcel Mauss), la filosófica de origen alemán (Toennis, Weber, Simmel, entre otros) y la pragmático psicológica (EEUU).

En 1945 fue elegido vicerrector de la UNC, en una carta de fecha 16 de marzo de 1945 el Ministro de Gobierno, Justicia e Instrucción Pública le expresa que “noticias tan halagüeña [...] no pueden pasar inadvertidas”.

En 1945 el Dr. Raul Orgaz, como Vicerrector de la Universidad, expresaba que «la Universidad de Córdoba vuelve a disfrutar de su autonomía y a sentir otra vez el peso de su responsabilidad en los destinos de la Nación» (Orgaz 1945: p. 11).

Raúl Orgaz luego de transcurridos 27 años desde la reforma universitaria de 1918 seguía propiciando los mismos ideales expresando que las «universidades nuestras necesitan crear un tipo ideal nuevo, de raíz histórico política, un historicismo cívico cultural, que asegure la vigencia, en nuestro suelo, de los valores por los cuales se explica el nacimiento de la “nueva y gloriosa Nación» (Orgaz 1945: p. 12).

En la obra de “Sociología” del Dr. Orgaz, (en donde se reproducen las lecciones dadas por el Dr. Orgaz el 5,7 y 12 de julio de 1932 en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires), se encuentra la explicación de aquel concepto: «¿Qué es la inter-acción? Supone un primer elemento: la agregación o el contacto [...] requiere algo más: la modificabilidad interna de los seres en contacto; es decir, acción y reacción espirituales. Ello solo se posibilita por signos o manifestaciones simbólicas, significativas» (Orgaz 1950: p. 49). Explicaba el Dr. Orgaz que el resultado de la inter-acción era el establecimiento de ideas, creencias, ideales, comunes así como hábitos, uniformidades, organizaciones. Por lo tanto el Dr. Orgaz expresaba que la *sociología* «puede ser definida como la “ciencia que estudia los procesos de inter-acción y sus productos”. La escuela de Tarde atiende a los primeros; la escuela de Durkheim, a los segundos. . . ambas insisten sobre relaciones entre individuos» (Orgaz 1950: p. 51).

En “Sociología” (1950) el Dr. Raul Orgaz presentaba un Plan Sinóptico de un Curso de Sociología (Orgaz 1950: p. 91) en donde se podía observar dos partes: Una de Introducción a la Sociología (Noción de Sociología, Historia de la sociología, delimitación de la sociología, corrientes doctrinarias, método) y otra de la Teoría del Grupo Regulado (sus antecedentes empíricos, lógicos, su unidad, su estructura, la interacción, las bases naturales comunes, las normas exteriores, entre otros aspectos).

El Dr. Martínez Paz (1950) agregaba que el Dr. Raúl Orgaz iba mas allá del campo sociológico, indagando la historia de las ideas sociales.

Según Poviña (1954) el Dr. Orgaz tenía una concepción de la Sociología teórico-académica, especulativa con influencia en los sociólogos europeos

y algunos autores de las Escuelas norteamericanas. Sin embargo el propio Dr. Orgaz en el Prólogo de la obra *Sociología y Filosofía Social* (Treves 1941: p. 7) expresaba: «Hasta no hace mucho tiempo, las modas intelectuales sud-americanas eran hijas tardías de las europeas». Por lo que en América llegaron con retardo el positivismo spenceriano, la reacción antipositivista, y las distintas corrientes intelectuales. «Si la sociología se empeña en ser solamente un saber empírico, estará condenada a la doble limitación del “aquí” y del “ahora” [...] si-a la inversa-se sacrifica lo empírico a la pureza lógica [...] se llegará a conjuntos armoniosos pero vacíos» (Orgaz 1941). Cuando es elegido decano en 1924 expresaba que «la autoridad difusa que irradia la personalidad del verdadero maestro, está hecha de virtudes que sólo florecen en la atmósfera severa de las disciplinas del saber» (Orgaz 1942).

En la obra *Sociología* (1950) del Dr. Raúl Orgaz encontramos unos capítulos dedicados a los Estudios Sociológicos en la República Argentina, en donde presentaba la historia de lo que han escrito los hombres representativos de la cultura nacional y por ende de las ideas filosóficas en el Río de la Plata; expresaba que la República Argentina era *colonia política* de España, y también *colonia cultural*, las ideas que circulaban en la Metrópoli también tenían curso en América, y después de la Colonia esa modalidad persistió por algún tiempo.

Por consiguiente, para comprender el desenvolvimiento de las ideas sociológicas de la Argentina, es indispensable distinguir un doble proceso: uno de *imitación*, que toma en cuenta los modelos ideológicos y doctrinarios recibidos de España y de la cultura europea no española, y otro de *adaptación* que consiste en verificar la asimilación [...] de acuerdo con la situación de la sociedad argentina [...] El proceso entero puede llamarse “la refracción rioplatense de la cultura europea”, española o no. (Orgaz 1950: p. 319)

Raúl Orgaz (1950) distingue la historia de las ideas en: a) el pensamiento colonial (teológico), reflejado en la filosofía moral y el racionalismo post-revolucionario, corriente esta subdividida en racionalismo tradicionalista y racionalismo revolucionario; b) el realismo social iniciada con el saint simonismo de Esteban Echeverría y continuada en el pensamiento de Juan B. Alberdi, quien fue el primer argentino que comenzó a usar la palabra “sociología” (Orgaz 1950: p. 332) y Domingo F. Sarmiento; c) la Filosofía de la historia en Vicente Fidel López y José Manuel Estrada; d) el positivismo sociológico iniciada en 1875 y continuado, aunque madurado, en José Ingenieros. Señalaba Orgaz que la faz mas interesante del pensamiento sociológico de Ingenieros fue su intento de «conciliar la Sociología biológica con el materialismo histórico o interpretación económica de la historia, propuesta por Marx» (Orgaz 1950: p. 344).

Por lo expuesto el Dr. Orgaz expresaba que «el pensamiento sociológico argentino ha reflejado, antes con retardo y luego con oportunidad, las fluctuaciones del desenvolvimiento filosófico y científico en Europa. Lo que requiere la labor actual es el ahondamiento de los problemas, que permitan formar conciencia propia de ellos, sin el sometimiento a soluciones que se adoptan sin esfuerzo y que se difunden sin convicción» (Orgaz 1950: p. 344).

Raul Orgaz fallece pero deja un gran legado, incluso uno de sus discípulos en la Cátedra fue el Dr. Alfredo Poviña y el Dr. Francisco Torres.

Señala la Dra Chamorro (2008) que tuvo 17 programas de la materia de Sociología de Orgaz, y que le faltaban algunos, sin embargo destacaba que el Programa de 1920 aludía a las principales dimensiones que abarca la Sociología : la historia, el método (sistemático) y el objeto.

En el discurso pronunciado en la Academia de Derecho por el Dr. Benjamín Cornejo con motivo del fallecimiento de Orgaz expresa que: «La personalidad de Raul Orgaz no se define por las funciones públicas desempeñadas, ni por los honores que le fueron discernidos. Vicerrector de la Universidad, Decano, Conciliario, Académico, magistrado del mas alto tribunal, miembro de coporaciones científicas nacionales y extranjeras, nada de eso constituyó la nota predominante de su vida ni de su carrera intelectual [...] era, por sobre todas las cosas, maestro. Lo era de la manera mas auténtica, sin proponérselo, por el natural influjo de su sabiduría» (Cornejo Benjamin).

## 7. El profesor Dr. Alfredo Poviña

Alfredo Poviña era oriundo de Tucumán, estudió Derecho en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba, República Argentina en donde también se doctoró, trabajó en el Poder Judicial de la Provincia de Córdoba, llegando a la presidencia del Tribunal Superior de Justicia, fue discípulo de Orgaz, miembro de distintas asociaciones, dirigió el Instituto de Sociología de la FDSC, UNC.

Alfredo Poviña sufrió los avatares de la política, debiendo abandonar la Cátedra en 1946 al igual que su maestro el Dr. Orgaz, y pudiendo regresar a la misma en 1955. En 1973 se le pide la renuncia, y luego regresa en 1976 hasta el año 1980 en el cual se jubila.

Tuvo numerosas publicaciones entre las que se destaca *El Diccionario de Sociología a través de sociólogos* que reúne la biografía y obra de 314 sociólogos y economistas, el *Tratado de Sociología* (1945), *La Sociología Latinoamericana* (1941), *Nueva Historia de la Sociología Latinoamericana*, entre otras (Chamorro Greca de Prado 2008, p. 30).

En un trabajo Poviña aclara que la sociología actualmente está estructurada en corrientes de pensamiento, por lo que ha dejado de ser personalista,

y los sociólogos se consideran a sí mismos como “críticos sociales” (Chamorro 2008, p. 30).

Alfredo Poviña fue uno de los fundadores de la Asociación Latinoamericana de Sociología – ALAS –, llegando a la presidencia de la misma, así como de la Asociación Internacional de Sociología.

## **8. El profesor Juan Carlos Agulla**

Expresa Chamorro Greca de Prado (2008) que Juan Carlos Agulla se recibió de Abogado en 1951 y de Doctor en 1961 en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UNC, estuvo exiliado 12 años en Europa, primero como becario del Gobierno Español, donde obtuvo el título de Doctor en Derecho en la Universidad Central de Madrid (1953), y de Doctor en Filosofía en la Universidad de Munich (Alemania). También estudió Sociología en la FLACSO, fue incorporado a tres Academias: Academia Nacional de Educación, Academia Nacional de Ciencias y Academia Nacional de Derecho. Fue profesor en la Cátedra de Sociología en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y de Sociología de la Educación en la Facultad de Filosofía y Humanidades, ambas de la UNC. Con el golpe de estado, los militares quieren imponerle el programa de Dictado de Sociología, lo cual no acepta el Dr. Agulla, y por tal motivo es “exonerado” prohibiéndole dictar clases por 5 años (1976). Por ello el Dr. Agulla abandona la Ciudad de Córdoba y se traslada a Buenos Aires, en donde se va ubicando en los distintos espacios del campo intelectual (Revista Confirmado, Universidad de Belgrano, UBA, Instituto Gioja, CONICET, etc.).

Expresa la Dra Chamorro (2008, p. 32) que Agulla era un “agente de cambio” y siempre mostró «una gran generosidad no sólo en el orden material, sino también en el intelectual» (Chamorro 2008, p. 32).

La Dra Chamorro compartió con Agulla tareas intelectuales de la Cátedra, proyectos de investigación, cursos de posgrado, incluso tenían un origen regional semejante, pues los padres eran correntinos (Paso de los Libres), la relación de trabajo duró 15 años (Chamorro 2008).

El programa de Sociología del Dr. Agulla se estructura en base a la introducción metodológica y conceptual, la experiencia histórica de la sociología y la experiencia latinoamericana de la sociología (Chamorro 2008).

En la labor de investigación se destacan importantes investigaciones empíricas realizadas por el Dr. Juan Carlos Agulla.

En 1974 el Decanato de la FDCS UNC crea las Cátedras B y C a cargo de Alberto Díaz Bialet y del Dr. Guillermo Terrera, al producirse irregularidades en ésta última cátedra, incluso el Dr. Raúl Avila hace saber las irregularidades; el decanor Dr. Oscar Roger da por finalizada la Cátedra C (Chamorro 2008).

## 9. Desde la Dra Hilda Eva Chamorro Greca de Prado hasta la actualidad

La Dra Hilda Eva Chamorro Greca de Prado fue abogada (1957), notaria (1958) y doctora (1968) en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UNC, realizó cursos de perfeccionamiento y también dictó cursos de postgrado, tuvo diversas actividades docentes en distintas dependencias de la UNC. En la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales UNC fue contratada para dictar materias en la Escuela de Sociología para Graduados, dependiente del instituto de Sociología, incluso fue directora Ad Honorem de la misma por renuncia del Dr. Agulla (Chamorro 2008). La Dra Chamorro expresaba que «entre 1976 y 1983 tuvo que dictar un programa impuesto» (Chamorro 2008, p. 36) por el Rectorado por el proceso de reorganización nacional de la dictadura.

En 1986 la Dra Chamorro concursó la titularidad de la Cátedra, obteniendo la misma y desempeñándose hasta 1994 en que se jubiló. En 1997 fue designada profesora “emérita” y en el año 2005 fue miembro de número de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales. En el programa de sociología, de orientación sistémica, se enseñaba ciencia y sociología, métodos, organización de la sociedad, sociología jurídica, sociología Argentina (Chamorro 2008).

La materia paso por distintas denominaciones, en esa época se llamaba “Sociología”, siendo una Cátedra única.

En 1991 se crea la cátedra B, la cual quedaba a cargo del Dr. Carlos Lista. En 1996 se realiza el Concurso para ocupar el cargo de Profesor titular de la Cátedra de Sociología dedicación simple, en las Cátedras A y B. En el concurso de 1996 son elegidos el Dr. Carlos Lista, quien se hace cargo de la Cátedra B y el Dr. Francisco Delich que no llega a hacerse cargo de la Cátedra A, quedando encargad de la misma la Dra María Inés Bergoglio.

El Dr. Carlos A. Lista se recibió de abogado y notario en 1977, fue alumno de la Escuela de Sociología para Graduados, que inciara el Dr. Agulla. En 1983 obtiene el Doctorado, habiendo sido dirigido por la Dra Chamorro Greca de Prado. En 1986 viaja a EEUU donde obtiene el Master en la Universidad de Nueva York. Fue Director del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales desde 1991 hasta 1993, Director del Centro de Oñate (España) durante 2008-2009, y en los inicios de la Cátedra le dio importancia a la investigación empírica de orientación norteamericana. En su programa de Sociología se encontraba una parte general teórica en la primera unidad y las otras siete unidades se referían al abordaje de temas centrales de Sociología Jurídica y de la realidad jurídica social (Chamorro 2008, p. 40).

Al iniciar la labor como titular de la Cátedra B en 1991 el Dr. Carlos Lista venía con ideas innovadoras, con mucha influencia de la sociología

norteamericana y de la investigación empírica. Hace unos años se jubiló, y no habiendo concurso de titulares se hizo cargo de la Cátedra el primer Adjunto por orden de mérito en el concurso, el Dr. Juan Marco Vaggione de la Cátedra B quedando como Adjunta concursada en la Cátedra B la Dra Claudia Roxana Dorado. El Dr. Juan Marco Vaggione es investigador del Conicet, y se ha formado además en el exterior.

La Dra María Inés Bergoglio se doctoró en Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales en la UCC en 1976, cursó la Escuela para Graduados dependiente del Departamento de Sociología de la FDCS, UNC. A la cátedra de Sociología de la FDCS ingresó en 1983, en 1996 concursó la Adjuntía, y luego fue profesora Asociada o titular interina de la Cátedra. En el programa incluía la perspectiva sociológica, la reproducción del orden social, la interacción derecho y sociedad, entre otros aspectos. Tuvo una importante producción académica. Al jubilarse se hace cargo de la Cátedra A la Dra María Eugenia Gómez del Río, quedando como adjunta concursada la Dra Mariana Sanchez.

La Dra Martha Inés Villegas Díaz de Landa se recibió de abogada y se doctoró en la FDCS UNC, su tesis doctoral fue dirigida por la Dra Chamorro. Al crearse en 1996 la Cátedra C, la Dra Landa adhiere al Programa del Dr. Lista. Entre 2003 al 2005 fue directora de la Maestría en Sociología, CEA, UNC. Tiene una importante producción académica. Al jubilarse la Dra Landa en la Cátedra C se hace cargo de la misma la Dra Patricia Scarponetti, quien también se hace cargo de la Maestría en Sociología, sin embargo la Dra Landa sigue como Decana en la UCC.

En el recorrido de la conformación de la Cátedra una consideración especial merece el Instituto de Sociología de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, el cual tuvo una gran impronta en la formación de los docentes que se desempeñaron en la Cátedra y cuya historia narra con detalle la Dra Chamorro Greca de Prado (2008).

## **10. Los planes de estudio en la facultad de Derecho y la enseñanza de la Sociología jurídica**

Históricamente el Plan de Estudios de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba ha ido mutando en cantidad de años, títulos, asignaturas, contenidos, orientaciones, y funciones. Señala Raúl Orgaz (1934) que los estudios jurídicos en la Universidad de Córdoba comienzan en 1791 con una cátedra de Institutas, luego se especializa con el plan elaborado por el Dean Funes en cuatro años dedicados a las Instituciones de Justiniano, al Derecho Canónico, a la Legislación Nacional, Derecho Natural y de Gentes y a ejercicios prácticos judiciales; con el plan Baigorri (1823) se

mantienen los cuatro años que incluyen Instituta de Justiniano, Derecho Patrio, Instituta de Castilla y leyes de Toro, Derecho Público y de Gentes; nacionalizada la Universidad en 1854 se incluyen 11 asignaturas, luego con el plan de 1870 aumenta a 13 asignaturas; y en 1907 el plan de estudios cuenta con 30 materias.

Raúl A. Orgaz (1934) se preguntaba cual era el criterio ó *ratio studiorum* para el Plan de Estudios en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UNC, definiendo al Plan como «el sistema de disciplinas jurídica y sociales cuyo estudio y práctica tienden a hacer adquirir a un hombre culto pericia en la ciencia del derecho, y la posibilidad de influir en el progreso de la misma» (Orgaz 1934: p. 372).

Raul A. Orgaz (1934) se cuestionaba si existía un criterio para los planes de estudio de las Facultades de Derecho en el país, aclarando que observaba el aumento del trabajo jurídico con la consiguiente división de asignaturas o desdoblamiento de las mismas al mismo tiempo que, muchas veces, el Parlamento «creaba Cátedras destinadas sólo a aumentar complacientemente el elenco de profesores o a remedar sin elegancia creaciones forasteras» (Orgaz 1934: p. 374), lo cual no sólo sucedía en las universidades Argentinas, sino que también pasaba en las universidades foráneas, por ejemplo: Francia.

Por lo expuesto Raúl Orgaz (1934) expresaba que el criterio para elaborar el Plan de Estudios se relaciona con la proporción entre lo profesional, lo científico y lo cultural, el concepto de profesión jurídica, ciencias jurídicas, sociedad, y cultura; el modo en que la Universidad, en cuanto organismo del Estado, realice su función, y que existen condiciones intrínsecas así como extrínsecas que influyen en el mismo (criterios políticos, idea democrática, libertad o no académica, libertad para proseguir en otras facultades del país, etc.) (Orgaz 1934: p. 381).

Expresaba Raúl Orgaz (1934) que la fórmula imperiosa de Demolombe “los textos antes que nada” debía subordinarse a esta otra *La conciencia crítica del derecho antes que nada* (Orgaz 1934: p. 381). Raul Orgaz (1934) aclara que Sociología como materia estaba incluida en los Planes de las Facultades de Derecho de Montevideo (en segundo año), Méjico (en primer año) y Córdoba (en sexto año), y en el Curso de Doctorado de la Universidad del Litoral, y que aun cuando el profesor Figueira de Mello, relator del Congreso de Río de Janeiro, aconsejaba solo cursos libres de Sociología en la Facultad de Derecho, la Sociología (o Doctrina de la Sociedad) es indispensable en el cuadro cultural para la formación del abogado. En un artículo sobre *La Sociología en los Planes de la Enseñanza Secundaria* (Orgaz 1924) el Dr. Raul Orgaz reproducía la recomendación del 2º Congreso Científico Panamericano (Washington 1915) en donde se recomendaba que los estudios de Sociología debían darse en las Universidades Norteamericanas y en donde no los haya,

había que inaugurarlos. Incluso el Dr. Orgaz iba mas allá proponiendo la enseñanza de la Sociología en la escuela secundaria.

Por último Raul Orgaz (1934) propone, entre otros aspectos, que el criterio de un plan de estudios para la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales:

- a) está subordinado a la función que la Facultad le atribuye al orden cultural, profesional o científico;
- b) las facultades han de tender a lo profesional y lo científico al mismo tiempo; la función profesional no se reduce a lo estrictamente técnico sino que tiende a la educación mental del alumno;
- c) la función científica se realiza mediante seminarios e institutos de investigación, que se enlaza con el ciclo del doctorado;
- d) la función cultural promueve y consolida la cultura;
- e) sin adoptar la libertad de estudios existente en el extranjero, conviene estimular en el alumno la responsabilidad y autonomía, reconociéndole la libertad para optar por el estudio de ciertas asignaturas fuera de las que integran el plan de estudios, la posibilidad de realizar cursos en otras facultades para cumplir con el plan de estudios; libertad para cursos teóricos y cursos prácticos;
- f) estimular la especialización;
- g) distinguir en los profesores la capacidad docente y la capacidad científica.

Por último en el proyecto de plan de Estudios del Dr. Raul Orgaz (1934) divide la función cultural, profesional y científica, y en la primera incluye un año único preliminar, en donde se enseñe Sociología o Doctrina de la Sociedad, entre otras asignaturas.

Los planes de estudio de la Facultad de Derecho fueron cambiando, a veces se acercaron mas al modelo napoleónico, otras mas al modelo alemán de Humboldt, lo cierto es que hay un cambio significativo en el año 2000.

El Plan 1985 tenía 30 materias, al igual que el Plan 1992. El Plan 2000 introduce un cambio significativo en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UNC, expresa el Dr. Ramón Pedro Yanzi Ferreyra (1999) que luego de 43 años de inmovilidad curricular se llega a un nuevo diseño que intenta dar respuesta a renovadas inquietudes. En las consideraciones preliminares del plan (1999) se expresa que la última reforma sustancial se produjo en el año 1956 (Ordenanza del HCD N° 104/56) y ha continuado hasta nuestros días con pequeñas modificaciones introducidas en 1968, 1973, 1975, y 1985 (Plan 2000). El nuevo Plan de Estudios fue aprobado el 02/08/1999 por Resolución N° 207/99 del Honorable Consejo Directivo de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, posee 38 asignaturas, dos talleres obligatorios y 240

horas (equivalente a 4 cursos) opcionales (cursos, seminarios, talleres o asignaturas). En el plan 2000 las asignaturas son semestrales, y Sociología pasa a denominarse “Sociología Jurídica” y forma parte del séptimo semestre en el cuarto año, a diferencia del plan anterior en donde se ubicaba en quinto año de Abogacía. Entre los contenidos mínimos fijados para Sociología Jurídica encontramos: «La perspectiva sociológica sobre el fenómeno jurídico. Principales enfoques de lo jurídico. Derecho y Orden Social. Derecho y cambio social. Las funciones del derecho. Control y Desviación sociales. Derecho y Desigualdad social. Derecho, poder y autoridad. Derecho, legitimidad e ideología. Cultura Jurídica. Las Profesiones Jurídicas. Administración de Justicia» (Plan 2000).

En el Mensaje del año lectivo 2018 del Decano Dr. Ramón Pedro Yanzi Ferreyra (2018) dirigido a los señores Profesores, Docentes, No docentes, Egresados y Estudiantes, expresa su compromiso con la universidad pública, gratuita, inclusiva, profundamente comprometida con la sociedad, aclarando que nos encontramos transitando el año del Centenario de la Reforma Universitaria de 1918 (Yanzi Ferreyra 2018: p. 3)

## 11. Reflexiones finales

Hace más de un lustro se creaba la Cátedra de Sociología en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UNC, por ella pasaron ilustres profesores, que dejaron su impronta, que introdujeron sus perspectivas sociológicas conforme a su formación. Históricamente encontramos 16 titulares de Cátedra, así como el paso de una Cátedra única a dividida en tres Cátedras distintas.

Se trata de una Cátedra en donde la mayoría de los docentes recibieron formación superior en el extranjero, tanto desde la creación de la Cátedra como hasta la actualidad (Doctorados, Maestrías, Especializaciones o Investigaciones). Incluso es una Cátedra en donde se observan los avatares de la política en la Argentina, pues muchos docentes tuvieron que exiliarse ó auto-exiliarse durante la dictadura militar (1976-1983), o responder a imperativos políticos en la enseñanza.

En el recorrido histórico que se realiza en este artículo se observan continuidades, entre los titulares de Cátedra y sus discípulos, que luego serán los titulares de Cátedra, pero lamentablemente también hay discontinuidades, como la pérdida del Instituto de Sociología de la Escuela de Graduados, de los excelentes profesores formados.

Muchos docentes en el recorrido histórico dejaron la Cátedra, incluso muchos integrantes de las cátedras que realizaban tareas profesionales como abogados, abandonaron la misma por distintas razones (bajos ingresos en la

labor docente, posibilidades de mejores cargos en otros espacios, falta de posibilidad de ascensos, etcétera).

La cátedra es un campo de lucha intelectual en el sentido boudeniano, en donde algunos permanecieron en sus posiciones y otros lucharon por imponer sus visiones.

Desde la creación de la Cátedra y hasta el profesor Poviña, los docentes tuvieron un gran prestigio en la profesión de abogado, ya sea independiente ó como integrante del Poder Judicial de Córdoba, llegando incluso a los mas altos cargos. En aquel período existía una fuerte vinculación entre la Cátedra y las elites intelectuales dominantes de la época.

Desde Juan Carlos Agulla se produce un “cambio”, abandonándose el ejercicio de la profesión de abogado, y dedicándose sólo a la vida “académica” a diferencia de los Profesores que le precedieron que se dedicaban a la carrera judicial o profesional independiente de abogado, al mismo tiempo que la Academia. Al mismo tiempo hay un gran desarrollo de la investigación sociológico jurídica empírica que continuará en el tiempo.

A partir de la década del noventa se advierte una fuerte vinculación entre los titulares de Cátedra y los cargos académicos en la Facultad de Derecho UNC, encontrándose en la misma el Director del Centro de Investigaciones, la ex Secretaría Académica, la Directora de Maestría, consejeros del Consejo Directivo de la Facultad, integrantes de la Reforma del plan de Estudios, entre otros cargos.

Un dato no menor es que a diferencia de las otras Cátedras de la Facultad de Derecho, la Cátedra de Sociología Jurídica concentra el mayor número de investigadores, e incluso miembros de Secyt, Conicet. En cuanto al tipo de investigación desarrollada se trata tanto de investigación de orientación empírica-cuantitativa como cualitativa, o con triangulación y distintas bases epistemológicas.

Por último en cuanto a los contenidos impartidos, la Cátedra de Sociología evolucionó al mismo tiempo que las modas intelectuales, en sus inicios tuvo una fuerte orientación europea y norteamericana, y en la actualidad tiene una orientación mas Latinoamericana, incluso impera el pensamiento decolonial, las epistemologías del Sur, y las problemáticas actuales en la región.

## Referencias bibliográficas

- ASPELL M., YANZI FERREYRA R.P. (2003), *Los vidrios Rotos. Reformas y Planes de Estudio en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba 1918-2000* en Anuario VII (2002-2003), Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales: Editorial Lerner.

- BIAGINI H.E. (2000), *La Reforma Universitaria. Antecedentes y consecuentes*, Buenos Aires: Leviatán.
- BUCHBINDER P. (2013), *Controversias sobre la vida universitaria entre el antiguo régimen y la Reforma* en el libro *UNC:400 años de Historia*, D. Saur, A. Servetto (coord.), Córdoba: UNC, pp. 11-25.
- CARACCILO A. (2008), *Itinerarios de la sociología en la década de los ochenta: La actuación del Colegio de Graduados y Especialistas de Córdoba ponencia presentada en las V Jornadas de Sociología de la UNLP*, 10-12 de diciembre de 2008, La Plata, Argentina EN: Actas La Plata: UNLP. FAHCE, Departamento de Sociología, en: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.5928/ev.5928.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.5928/ev.5928.pdf) (consultado el 25 de setiembre del 2018).
- CHAMORRO GRECA DE PRADO H.E. (2008), *Un Siglo de Sociología en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba*, «Cuadernos de Historia», n. 17, Instituto de Historia del Derecho y de las Ideas Políticas “Roberto I. Peña”, en [www.acaderc.org.ar/instituto/](http://www.acaderc.org.ar/instituto/) (consultado 21/09/18).
- GRISENDI E., REQUENA P.M. (2010), *Raúl Orgaz, la sociología y la historia de las ideas sociales argentinas*, VI Jornadas de Sociología UNLP, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Sociología, La Plata, en [www.academica.org/000-027/79](http://www.academica.org/000-027/79) (consultado el 03/03/2018).
- IGHINA C.A. (1996), *Mercedes Orgaz, Primera Notaria Universitaria de Córdoba*, «Revista Notarial» 1996-I, n. 71, Colegio de Escribanos de la Provincia de Córdoba, Córdoba: Antinori, pp. 41-75.
- NAVARRO M.A. (2013), *La nueva intelectualidad cordobesa y la Reforma Universitaria de 1918* en el libro *Universidad Nacional de Córdoba, Cuatrocientos años de historia* de D. Saur, A. Servetto (coord.), tomo II, colección 400 años, Los Libros, 1ra Edición Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2013, pp. 27-42.
- ORGAZ R.A. (2013), *Las ideas Sociales argentinas y otros ensayos*, Córdoba: UNC.
- (1924), *La Sociología en los Planes de la Enseñanza Secundaria*, «Revista de la Universidad de Córdoba», año 1924, tomo 10, Córdoba: Imprenta de la Universidad, pp. 230-236.
- (1910), *Argentinismo y extranjerismo*, «Revista de Derecho, Historia y Letras», tomo XXXV, Buenos Aires: Peuser, pp. 259-263.
- (1910), *El fenómeno de la vida contemporánea*, «Revista de Derecho, Historia y Letras», tomo XXXV, Buenos Aires: Peuser, p. 525-530.
- (1911), *La cultura literaria como complemento de la científica*, «Revista de Derecho, Historia y Letras», tomo XL, Buenos Aires: Peuser pp. 558-564.
- (1913), *La caracterización del Hecho Social*, «Revista de Derecho, Historia y Letras», tomo XLIV Buenos Aires: Peuser, pp. 253-265.
- (1915), *La Nueva Argentina*, «Revista de Derecho, Historia y Letras», Buenos Aires, año XVII, tomo LI, Buenos Aires: Talleres Gráficos L.J. R. y cía, pp. 503-508.

- (1918), *El Hombre perfecto*, «Revista de Derecho, Historia y Letras», tomo LX Buenos Aires: Peuser, pp. 232-233.
- (1934), *El Plan de Estudios de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*, «Revista de la Universidad Nacional de Córdoba», año 21, n. 9-10-Noviembre-Diciembre 1934, Córdoba: UNC.
- (1950), *Sociología*, Córdoba: Assandri.
- (1945), *La Universidad y su función tuitiva de la democracia*, en «Revista de la Universidad Nacional de Córdoba», año XXXII, n. 1, Marzo y Abril, 1945, Córdoba: UNC.
- KOHAN N. (1999), *Deodoro Roca, el hereje*, Buenos Aires: Biblos.
- PORTANTIERO J.C. (1987), *Estudiantes y Política en América Latina-1918-1938-El proceso de Reforma Universitaria*, México, 2da Edición: Siglo XXI, América Nuestra.
- ROCA D. (2017), *Deodoro Roca, Obra Reunida, I Cuestiones Universitarias*, Córdoba: UNC.
- (1999), *Deodoro Roca, Escritos sobre la Universidad*, Córdoba: UNC.
- ROSSETTI A.C. (1981), *Universitarios de Córdoba (Algunas evocaciones y mensajes)*, Colección “Alma de Córdoba”, n. 12: Biffignandi-Ediciones.
- RUIZ MORENO I. y otros (1917), *Crítica Sociológica en la «Revista de Derecho, Historia y Letras»*, tomo LVI, Buenos Aires: Peuser, pp. 527-540.
- TURKENICH M. (2012), *La historia de la sociología Argentina: Un mapeo de sus principales líneas de análisis e interpretación*, ponencia VII Jornadas de Sociología de la UNLP, FAHCE, 5-7 de diciembre 2012.
- VERA DE FLACHS M.C. (2006), *Reformas, contrarreformas y movimientos estudiantiles en la Universidad de Córdoba (1870-1936)* en el libro de R. Marsiske (coord.) (2006) *Movimientos estudiantiles en la Historia de América Latina*, vol. 3, México: UNAM, pp. 21-80.
- VILA E.E. (2017), *Itinerarios de la sociología durkheimiana en la Universidad Nacional de Córdoba. La recepción de Enrique Martínez Paz y Raúl Orgaz: de “Las reglas del método sociológico” a “Las formas elementales de la vida religiosa”(1907 – 1925)*, en «Cuestiones de Sociología», n. 17, e043, en <http://www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/CSeo43/9178> (consultado el 25 de setiembre del 2018).
- (2017), *Más allá de las reglas (del método sociológico) establecidas. Una aproximación a la recepción de la sociología durkheimiana en la obra de Raúl Orgaz (1926-1946)*, ponencia en Jornada; XII Jornadas de Sociología UBA; 2017.
- YANZI FERREYRA R.P.(1999), *Prologo en Plan de Estudios de la Carrera de Abogacía año 2000*, en «Ciencia, Derecho y Sociedad», «Estudios y Documentos Institucionales», Córdoba: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UNC.
- (2018), *Mensaje del Decano en Calendario Académico año 2018*, Córdoba: Facultad de Derecho, UNC, pp. 3-8.



# RIVISTA INTERNAZIONALE DI SOCIOLOGIA GIURIDICA E DIRITTI UMANI

## 1. ANNO 2019

a cura di Bruno Maria Bilotta

contributi di Jean-Claude Angoula, Felice Barlassina, Bruno Maria Bilotta, Gennaro Cicchese, Enrico Damiani di Vergada Franzetti, Claudia Roxana Dorado, Francesco Petrillo.

ISBN 978-88-255-2433-8, formato 17 × 24 cm, 156 pagine, 15 euro.

Finito di stampare nel mese di ottobre del 2019  
dalla tipografia «The Factory S.r.l.»  
00156 Roma – via Tiburtina, 912  
per conto della «Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale» di Canterano (RM)