

## LA STRUTTURA DEONTICA DEI MITI SOCIALI

Fabrizio Sciacca

*Abstract:* The perspective of social myths has been the focus of recent studies (Taylor, Bouchard). Myths have on the one hand an infra-historical dimension, and on the other a normative dimension. Social myths thus appear as a complex device that can be represented as a compact deontic structure. Providing a philosophical account of this point is the central aim of this paper. Master myths enjoy a strong consensus, while derivative myths are often subject to divisions and controversies. Derivative myths change faster, have a propulsive structure and allow society to transform. This distinction appears useful in understanding the processes of formation, duration, and endurance of political systems.

*Keywords:* Social Myths, Political Systems, Democracy, Normativity, Philosophy

59

Se per secoli le culture tradizionali hanno dotato gli esseri umani di narrazioni ben definite (miti, religioni) e di poche informazioni *stand-alone*, oggi abbiamo sovrabbondanza di informazioni ed estrema scarsità di narrazioni che possono legare tutto insieme (Manovich 2001: 217). L'immaginario collettivo è da intendersi come riferibile a tutti quegli elementi simbolici e soprattutto dal legame che esso stabilisce tra realtà familiari come norme, tradizioni, narrative, e identità da una parte, e dall'altra parte, le strutture simboliche più profonde. L'immaginario collettivo non coincide, secondo Gerard Bouchard, col concetto di cultura in quanto non si riferisce a tutto quello che una società produce e attraverso il quale i membri di una società danno significato alle loro vite (Bouchard 2017: 13). In sostanza, il concetto di immaginario collettivo è per Bouchard meno generico e più esigente di quello dato, ad esempio, da Charles Taylor, secondo il quale si parla di *social imaginary* come del modo in cui gli individui vivono le loro esistenze (Taylor 2004: 23)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> «Per immaginario sociale, intendo qualcosa di molto più ampio e profondo degli schemi intellettuali che le persone possono intrattenere quando

I miti sono elementi chiave dell'immaginario collettivo. «Tutti i miti e i simboli sono sociali nel senso che il loro emergere è sempre un prodotto di una vita collettiva». Questo fa sì che i miti sociali possano essere, in particolare, meglio compresi «sottolineando non la dinamica societaria complessiva ma, più specificamente, il ruolo degli attori, le loro motivazioni, le relazioni di potere in cui sono coinvolti, le loro operazioni strategiche, e le questioni concrete e immediate ad esse associate. Per evidenziare meglio queste caratteristiche particolari del mito sociale, può essere utile situarlo in relazione ad altri tipi di mito» (religiosi, filosofici, allegorici, scientifici...) (Bouchard 2017: 27). Certamente i miti sociali sono parti di una dinamica collettiva compresa tra quattro componenti: gli immaginari collettivi, gli attori sociali, la popolazione target e le relazioni e le lotte di potere (Bouchard 2017: 84). Collegata a questa struttura è la distinzione tra miti originari o primari (*master myths*) e miti derivati o secondari (*derivative myths*). I miti originari godono di un forte consenso, laddove invece i miti derivati sono spesso soggetti a divisioni e controversie. I miti originari servono a rendere stabili le società e cambiano lentamente, prendono la forma di dispositivi simbolici fondamentali che agiscono come matrici, strutturano la cultura di una società, e governano la formazione di altri miti. I miti derivati cambiano più velocemente, hanno una struttura propulsiva e permettono alla società di trasformarsi. I miti sociali avrebbero così una paradossale capacità di essere sia di lunga durata che effimeri.

In tal senso, l'immaginario collettivo viene appropriatamente definito una *struttura piramidale* composta «da uno strato stabile di miti principali e da uno strato di miti secondari e derivati ridefiniti periodicamente in accordo con i cambiamenti contestuali» (Bouchard 2017: 114).

Appare altresì accettabile l'idea secondo la quale i miti, in quanto funzionali alla trasformazione sociale, producono energia piuttosto che letargia (Bouchard 2017: 118). In tal senso, i miti hanno il potere di generare emozioni che servono a consolidare equilibri sociali condivisi.

---

pensano alla realtà in modo disimpegnato. Sto pensando, piuttosto, ai modi in cui le persone immaginano la loro esistenza sociale, come si integrano con gli altri, come vanno le cose tra loro e i loro compagni, le aspettative che sono normalmente soddisfatte, e le nozioni normative e le immagini più profonde che sono alla base di queste aspettative» (Taylor 2004: 23). La presente traduzione è mia, così come per le altre citazioni, sia *infra* che nel testo.

Così, se i miti originari possono riguardare progetti sociali quali emancipazione collettiva o un sogno di indipendenza nazionale, possono ben consistere in tendenze verso la giustizia, la democrazia o l'eguaglianza. Già David Kertzer aveva sostenuto l'importanza di una struttura simbolico-rituale quale presupposto strategico per i miti nazionali (Kertzer 1988). D'altra parte, come lo stesso Bouchard osserva, poiché i miti derivati sono soggetti a divisioni e controversie, essi possono incorporare *differenti* visioni di democrazia, giustizia o eguaglianza (Bouchard 2017: 115).

Per logica, il ragionamento di Bouchard dovrebbe implicare che, in tale struttura piramidale, per ogni mito originario (A) esistano almeno due miti derivati (B, C). Un primo punto è quindi il seguente: tra miti originari e derivati potrebbe esserci la stessa differenza tra miti che creano consensi e miti che creano divisioni. In sostanza, a me sembra che la differenza tra i primi e i secondi incorpori quella tra *concetto* e *concezione*. E al proposito, potrebbe valere come quella tra concetto e concezione di democrazia, di giustizia, di eguaglianza. Laddove la democrazia come concetto è un mito originario, dunque un mito fondativo della società e quindi con un potenziale simbolico costitutivo mirante ad aggregare consenso, la democrazia come concezione è invece un mito derivato, che serve a nutrire le differenze di visioni del mondo e quindi a permettere i mutamenti sociali.

Esempi di miti derivati della democrazia potrebbero essere *l'overlapping consensus* (Rawls 1993), la massimizzazione dell'utilità (Bentham 2014), la democrazia come *minimal state* e il rispetto delle libertà negative (Nozick 1974: 26). In sostanza, ritengo che quella tra concetto e concezione sia una distinzione tra stabile e mutevole, tra principi e interpretazioni, che può ben essere applicata a quella tra *master myths* e *derivative myths*. Tale analogia può essere colta citando lo stesso John Rawls: «Il concetto di giustizia è quindi definito dal ruolo dei suoi principi nell'assegnare diritti e doveri e nel definire l'appropriata divisione dei vantaggi sociali. Una concezione della giustizia è un'interpretazione di questo ruolo». Scopo di Rawls è «presentare una concezione della giustizia che generalizza e porta ad un alto livello di astrazione la teoria familiare del contratto sociale come si trova, per esempio, in Locke, Rousseau e Kant». (Rawls 1971: 10-11).

Altra questione è se i miti siano positivi o meno. Frequenti cambiamenti al livello dei miti derivati sono causa di tensione, conflitto, instabilità e insicurezza. In tal caso, cambiamenti rela-

tivamente frequenti al livello dei miti derivati (ovvero: di *concezioni* e non di *concetti*) dovrebbero essere solo negativi. Pertanto, la concezione della giustizia come stabilità è un mito derivato che sarebbe bene tener fermo. Alcuni miti originari sono *clusters* strettamente integrati da miti, simili a “mitemi” (*mythemes*), alla stregua di costellazioni. Così ad esempio l'*American Dream*, un complesso assemblaggio di miti ausiliari come libertà, proprietà, eguaglianza, individualismo, competizione, *entrepreneurship*, merito (Bouchard 2017: 116). Altri *clusters* sono il mito del popolo eletto d'Israele, la Francia repubblicana, il mito dell'identità etnica quale appartenenza a un ordine simbolico (Fabietti 2013: 14). Questi miti, come tutti i master myths, sono rinnovati di volta in volta in forma di miti derivati, che riproducono nelle loro modalità proprie la struttura di un aggregato.

Ritengo plausibile l'idea che i miti abbiano una funzione reciprocamente positiva. Raramente accade che un mito sia così potente da avere ripercussione su altri in modo sinergico. In questo caso, Bouchard parla di “archemito” (*archemyth*). Questo opererebbe a una più vasta scala rispetto ai miti aggregati (*clusters*).

62

Orbene, le distinzioni proposte tra archemiti, miti aggregati, miti originari e miti derivati sono raffinate e suonano anche appropriate. Tuttavia, un dubbio rimane. Dinanzi a un *mito* (senza altre specificazioni), non è chiaro quali strumenti diano la sicurezza all'interprete di operare una classificazione sufficientemente oggettiva<sup>2</sup>. In tal senso, il motto *Masters in our own house* a proposito dell'archemito che prese forma in Quebec al tempo della *Quiet Revolution* ricorda fin troppo il motto *Padroni a casa nostra* adottato dalla Lega Nord in Italia. In opposizione agli archemiti, si possono avere situazioni di antinomia: «Le minoranze culturali nelle Americhe lavorano nella direzione opposta al mito della riconquista». Un altro celebre esempio è Israele, «attualmente diviso tra le sue aspirazioni globalizzanti e secolari e la sua identità di popolo eletto» (Bouchard 2017: 117). Infine, l'ultimo caso rammentato da Bouchard è quello della *coflation*: confluenza, fusione del nuovo nel vecchio di miti sociali. Egli rammenta i casi dello

---

<sup>2</sup> «L'archemito ha quindi una portata molto più ampia del mito aggregato e opera su una scala più grande, perché si basa su un'alleanza di molti miti, alcuni dei quali possono essere essi stessi aggregati. Tuttavia, i miti che prendono la forma di aggregati sono integrati molto più strettamente e in modo molto più duraturo degli archemiti» (Bouchard 2017: 117).

sviluppo sostenibile o del pluralismo, «ideali trasmessi dalla globalizzazione che non sono stati forgiati nel corso del passato del Quebec, fenomeno che può essere osservato nella storia recente di molti paesi» (Bouchard 2017: 119).

Rispetto a quanto detto sinora, formulo due osservazioni.

La prima riguarda l'*infrastoricità* del mito. La teoria dei miti sociali di Bouchard è in sintonia con una revisione critica della dicotomia tra cultura primitiva e cultura moderna. Se assunta in modo non dinamico, tale dicotomia è improduttiva, perché postula l'esistenza di due regimi radicalmente differenti che sono di difficile individuazione ai fini di una netta comparazione. Piuttosto, Bouchard invoca un approccio generale capace di evidenziare le connessioni sociali senza riferimento a luogo, tempo e spazi discorsivi. In tal senso, i miti sono *infrastorici*.

Cesare Pavese ricorda come il mito abbia una *struttura normativa* ma non consista nella sua narrazione poetica: esso precede, non è l'espressione che se ne dà. Il mito «trae il suo valore da questa unicità assoluta che lo solleva fuori dal tempo e lo consacra rivelazione» (Pavese 2017: 150). Mircea Eliade ha scritto che il mito è, in tal senso, un *modello esemplare*, tramanda una storia sacra, rivela un mistero (Eliade 1965: 84-85). In tal senso, il sacro è il reale per eccellenza. Per Bouchard il mito è un tipo di rappresentazione collettiva che, a differenza da posizioni quali quelle di sir James Frazer o Ernst Cassirer, è del tutto indipendente dal rito.

Questa posizione è coerente con quanto, ad esempio, sostenuto da Ludwig Wittgenstein contro Frazer e da Hans Kelsen contro Otto Neurath: ovvero contro un atteggiamento scientificizzante troppo pervasivo e riduttivo, pretendente di incorporare il mito al logos. Lo scopo di Wittgenstein e di Kelsen era superare il tranello teso dalla dottrina della *Einheitswissenschaft* di Neurath, che aveva assunto quale unico dato accertabile l'ambito operativo collocato in un sistema spazio-temporale cui corrisponde quello della fisica, per giungere a previsioni valide (Neurath 1931). Ciò è evidente nella posizione *scientifica* che Kelsen e Wittgenstein assumono entrambi in campo epistemologico: partendo dalla critica a Sir James Frazer. Hans Kelsen non concorda con Frazer nel definire la magia come scienza, sebbene erronea. A Frazer, Wittgenstein muove un'obiezione: definendo la magia come «scienza erronea», si offusca la distinzione tra magia e scienza: e questa, solo una conseguenza. «Erronea» è semmai l'impostazione della teoria evuzionistica, la quale, privilegiando una antropologia

dei risultati, ha escluso ogni possibile antropologia del metodo. Frazer ha proceduto per continue spiegazioni, adoperando termini di confronto desunti dalla civiltà occidentale. Ma “ogni spiegazione” è solo “un’ipotesi” (Wittgenstein 1979: 3). Kelsen critica per la prima volta Frazer nell’*Exkurs I di Vergeltung und Kausalität* (Kelsen 1941: 335-353). E questa critica conferma le osservazioni di Wittgenstein contenute nelle *Bemerkungen* a Frazer.

64 Il problema di Neurath era quello di evitare un sistema di proposizioni linguistiche caratterizzato come *vero*: cosa che ovviamente non è possibile in un ambito operativo governato da coordinate spazio-temporali. Pertanto, Neurath concepisce il linguaggio unificato come *universale*, strumento d’intersezione delle leggi scientifiche. Da ciò, Neurath fa discendere la banale, ma necessaria affermazione secondo cui le leggi scientifiche non sono *proposizioni*, ma semplici *segnali*: informazioni, istruzioni per procedere dalle proposizioni, giungendo non a certezze, ma a *predizioni*. Il linguaggio obbedisce alle funzioni sue proprie (soprattutto, la comunicazione intersoggettiva) partendo da dati grezzi (che Neurath chiama *grumi*): gli «enunciati di vita di ogni giorno». Anche con il linguaggio potrebbero così essere formulabili leggi scientifiche. Certo, nel linguaggio si verifica ciò che è tipico del simbolismo logico e matematico: una *traduzione*. Il linguaggio traduce, sfronda dati impuri, gli enunciati di vita di ogni giorno, trasformandoli: iscrivendoli in un sistema coerente di regole e simboli, esattamente come accade nel gioco degli scacchi o nella risoluzione di un problema matematico. Ma in realtà, nel linguaggio non c’è *nulla di nuovo*. Il linguaggio, anche nella sua forma più immediata, spontanea, contiene sempre immagini fisse: si pensi al linguaggio dei bambini, o a quello di certi popoli primitivi. Parafrasando Wittgenstein, ma questa volta senza scomodare Neurath, si potrebbe dire che nel linguaggio è depositata un’intera *mitologia*. Wittgenstein, con questo sapeva che non sempre è possibile *rispondere*, specie quando si ha a che fare con immagini contenute nel linguaggio ma non necessariamente traducibili entro schemi di riferimento spazio-temporali. Rimangono comunque grandi il merito e il limite di Neurath. Il merito di avere riformulato domande fondamentali, *eterne* in filosofia. E il limite, altrettanto grande, di avervi voluto a tutti i costi rispondere.

La seconda considerazione riguarda la *normatività* del mito. Questa considerazione mi sembra compatibile con l’idea che le strutture proprie di ogni società siano strutture archetipiche,

elementi costanti nella storia della cultura. E se è così, il concetto di diritto come diritto positivo a me sembra oggi un *mito*, un mito della modernità che nella società odierna, che possiamo anche definire tecnologica, suona come una leggenda di tempi remotissimi. Il diritto positivo non regge oggi alla prova della c.d. società tecnologica, ma allo stesso tempo diventa necessario volgere verso quei principi che possono iscriversi entro categorie universali: se non è possibile sezionare storicamente il principio d'imputazione da quello di causalità, è possibile (e utile) predicare, di questi principi, l'universalità.

È possibile cogliere questi universali non rimanendo in un determinato spazio filosofico: non nella metafisica, nell'ontologia, nella fenomenologia, ma attraverso esse. La portata della ricerca epistemologica oggi e domani *deve* andare perciò a mio avviso al di là dell'idea di diritto positivo, *superando* il limite teorico del positivismo giuridico, ponendosi oltre la particolarità dello *ius positum*, anche al di là delle false promesse di un mondo globalizzato e felice senza confini e senza tabù, dove tutto e il contrario di tutto sembra possibile. Non è infatti al singolo *ius positum*, allo *ius in civitate positum*, che occorre guardare: poiché non sono i contenuti dei singoli diritti positivi a dare una spiegazione della natura e dell'essenza dell'ordine normativo. Una siffatta prospettiva non può guardare alle forme trascendentali del diritto: gli universali non nascono, kantianamente, dall'esperienza; né si collocano in una dimensione aprioristica, pre-storica, fondativa. I principi categorici del diritto, in quanto universali, si collocano in una dimensione immanente e infrastorica: archetipica. La teoria del diritto positivo, operando con categorie storiche, giunge pure all'elaborazione di concetti e principi generali, ma in modo imperfetto. Per giungere all'individuazione dei principi categorici del diritto, bisogna tener presente la storia: contenerla, *senza* fermarsi a essa. È necessario porsi, come detto in apertura, in una dimensione *infrastorica*, transculturale, essendo gli universali indipendenti dalle singolarità del *ius civitatis*. I principi categorici non mutano al mutare della storia: non mutano al mutare dei regolamenti e delle discipline adottate di volta in volta.

Se da un lato non si dà un legame di dipendenza degli universali col diritto positivo, si dà il contrario: è il diritto positivo a essere legato, eventualità contingente, agli universali. In questo senso, la *soggettività giuridica*, che in un rapporto giuridico presuppone l'imputazione soggettiva di situazioni attive e passive,

è un *universale* — e l'*imputazione*, come responsabilità degli atti individualmente ascritti all'individuo, un *principio categorico* del diritto. D'altra parte, universali non sono le norme e le regole giuridiche che definiscono le condizioni e le modalità di esplicazione dei centri d'imputazione di siffatte situazioni. Questa prospettiva consente di superare i limiti entro i quali l'interpretazione della teoria pura del diritto è stata per lungo tempo avvolta, in un contesto che oggi sembra mitologico.

66 A me sembra quindi che oggi sia in atto un processo conformista e conformante che si presenta, a prima vista, come la negazione dei caratteri della modernità. E anche di un processo *desacralizzante* — in senso proprio, quindi un processo di svuotamento di energia e di potenza dell'uomo e anche del senso dei suoi confini, dei suoi limiti e delle sue possibilità, perché se non sono noti i confini e i limiti e le possibilità non ci può essere né coraggio né desiderio. Questo svuotamento è l'effetto a mio avviso più devastante di una secolarizzazione imperfetta e malfatta. Il rischio, oggi già avveratosi nei fatti, è quello della dissoluzione dell'energia creativa umana e della sua *desertificazione spaziale*. Uno spazio senza confini non ha inverato la falsa promessa di uno spazio giuridico aperto e totale, ma la sua nullificazione: uno spazio assente e senza energia vitale.

Uno spazio dove si sbandierano pacifismi e trionfalismi giuridici all'insegna di diritti umani di fatto disumani perché non alla portata di tutti, è uno spazio ancora meno vivibile, e ancora meno possibile, per l'uomo. E allora quale diritto può nascere nella società tecnologica? Un diritto che peschi nella dimensione sacrale dell'individuo umano. Con una metafora musicale, quel che si rischia di perdere oggi è la dimensione armonica della musica: tutto rischia di ridursi a una serie di meccaniche melodie prive di armonia. L'assoluto come ricerca della semplicità attraverso la conoscenza delle *cose ultime*, come avrebbe detto Otto Weininger. Solo apparentemente allontanandosi dalle cose del mondo, intrinsecamente alla ricerca della dimensione umana del sacro anche attraverso l'idea di una sacralità della musica, come un messaggio pervaso di una totalità etica da consegnare all'umanità stessa più che ai circoli mondani. La semplicità è sempre stato ed è più che mai oggi l'ultimo e il più difficile traguardo dell'uomo. Banalizzare questa idea è la maniera più comoda dei processi performativi, disumanizzanti e desacralizzanti del potere politico.

Il mito ha certamente una compatta *forza deontica*. Non a caso, Cassirer vedeva con preoccupazione il fatto che i miti politici non potessero essere distrutti dalla filosofia e in definitiva dalla cultura. Se le forze del mito non sono soggiogate da forze superiori, il pensiero mitico riprende ad affermarsi e a prevalere sulla vita sociale e culturale dell'uomo (Cassirer 1946: 298). La prospettiva di Cassirer è certamente molto lontana da quella di Bouchard. Rimane il fatto che il problema centrale della politica sia riconoscere i miti operanti nel presente e riuscire a controllarli.

### Bibliografia

- Bentham, Jeremy (2014). *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*. London: Pearl Necklace.
- Bouchard, Gerard (2017). *Social Myths and Collective Imaginaries*. Translated by Edward Scott. Toronto: University of Toronto Press.
- Cassirer, Ernst (1946). *The Myth of the State*. New Haven: Yale UP.
- Eliade, Mircea (1965). *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.
- Fabietti, Ugo E.M. (2013). *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*. Roma: Carocci.
- Kertzer, David Israel (1988). *Ritual, Politics and Power*. New Haven and London: Yale UP.
- Kelsen, Hans (1941). *Vergeltung und Kausalität*. Den Haag: Van Stockum and Zoon.
- Manovich, Lev (2002). *The Language of New Media*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Neurath, Otto (1931). "Soziologie im Physikalismus". *Erkenntnis* 2:1. 393-431.
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.
- Pavese, Cesare (2017). *Feria D'Agosto*. Torino: Einaudi.
- Rawls, John (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia UP.
- Taylor, Charles (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham and London: Duke UP.
- Wittgenstein, Ludwig (1979). *Bemerkungen über Frazers Golden Bough/Remarks on Frazer's Golden Bough*. Grinley-on-the-Hill: Brynmill.