

AbiTO

Abitudini estetiche e arte pubblica

Il caso Torino

A cura di

Alessandro Bertinetto, Luca Davico, Paolo Furia



Filarti
Collana di Storia dell'Arte e dell'Architettura contemporanee

diretta da Anna Ciotta e Leonardo Di Mauro

Comitato scientifico: Massimo Bignardi (Università di Siena); Alberto Castán Chocarro (Università di Saragozza); Ada Patrizia Fiorillo (Università di Ferrara); Rafael Gil Salinas (Università di Valencia); Javier Ibáñez Fernández (Università di Saragozza); Concepción Lomba Serrano (Università di Saragozza); Ettore Sessa (Università di Palermo); Gennaro Toscano (Biblioteca Nazionale di Francia, Parigi); Isabella Valente (Università di Napoli "Federico II"); Stefania Zuliani (Università di Salerno).

Filarti. Collana di Storia dell'Arte e dell'Architettura contemporanee intende pubblicare studi e ricerche di Storia dell'Arte e di Storia dell'Architettura contemporanee in un'ottica di interdisciplinarietà e internazionalità.

Il suo scopo è quello di evidenziare come i fenomeni, le tendenze e gli stessi linguaggi delle due discipline, osservati nel periodo compreso tra il XIX e il XXI secolo, siano stati rispondenti allo spirito del tempo, e, come, in taluni casi, ne abbiano addirittura anticipato i successivi processi evolutivi.

La sua ambizione vuole essere quella di fornire una lucida lettura interpretativa dell'Arte e dell'Architettura contemporanee: per una più ampia consapevolezza del tempo presente e per una maggiore comprensione della società e della cultura odierne. Inoltre la collana, nello spirito della pluralità delle visioni e dei metodi d'indagine non limitata all'ambito strettamente nazionale, si avvarrà di contributi, nelle rispettive lingue di appartenenza, di accademici e studiosi italiani e stranieri. Essa, infatti, aspira ad un bacino di lettori internazionale e si propone come matrice e motore per ricerche, dibattiti e riflessioni che potranno svilupparsi in futuro nell'ambito delle due discipline in Italia e all'estero.



Il presente volume è pubblicato in open access, ossia il file dell'intero lavoro è liberamente scaricabile dalla piattaforma **FrancoAngeli Open Access** (<http://bit.ly/francoangeli-oa>).

FrancoAngeli Open Access è la piattaforma per pubblicare articoli e monografie, rispettando gli standard etici e qualitativi e la messa a disposizione dei contenuti ad accesso aperto. Oltre a garantire il deposito nei maggiori archivi e repository internazionali OA, la sua integrazione con tutto il ricco catalogo di riviste e collane FrancoAngeli massimizza la visibilità, favorisce facilità di ricerca per l'utente e possibilità di impatto per l'autore.

Per saperne di più: [Pubblica con noi](#)

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "[Informatemi](#)" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

AbiTO

Abitudini estetiche e arte pubblica

Il caso Torino

A cura di

Alessandro Bertinetto, Luca Davico, Paolo Furia

FrancoAngeli  *FilArti*

La pubblicazione del presente volume è stata realizzata con il contributo del Dipartimento Interateneo di Scienze, Progetto e Politiche del Territorio del Politecnico e dell'Università di Torino.



Politecnico
di Torino



UNIVERSITÀ
DI TORINO



Dipartimento Interateneo di Scienze, Progetto e Politiche del Territorio

Impaginazione: Luisa Montobbio

In copertina: Residenza universitaria Olimpia a Torino; opere di Chase, Fabio Petani, Luogo Comune, Sara De Lucia, Supe, Sheko, Mach505, Elisa Veronelli, Luca Zamoc, Nice and the Fox; foto di Michele Rossi, Il Cerchio e le Gocce

Isbn e-book: 9788835165682

Copyright © 2024 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Publicato con licenza *Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale* (CC-BY-NC-ND 4.0)

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Copyright © 2024 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy. ISBN 9788835165682

Indice

| | | |
|---|---|---|
| Introduzione di <i>Alessandro Bertinetto, Luca Davico, Paolo Furia</i> | » | 7 |
|---|---|---|

I. Estetica, abitudini, pratiche

| | | |
|---|---|----|
| 1. La città come nicchia estetica di <i>Alessandro Bertinetto</i> | » | 17 |
| 2. Città e immagine. Questione d'abitudine di <i>Paolo Furia e Alberto Romele</i> | » | 30 |
| 3. Abitudini e follia nell'Antropologia hegeliana di <i>Gaetano Chiurazzi</i> | » | 41 |
| 4. L'arte della relazione. Riflessioni a quattro mani su arte e antropologia culturale di <i>Carlo Capello e Roberto Mastroianni</i> | » | 52 |

II. Abitudini dell'arte contemporanea

| | | |
|--|---|-----|
| 5. Del perché rieducare l'olfatto in una società oculocentrica di <i>Elena Giulia Abbiatici</i> | » | 69 |
| 6. Fenomenologia del fallimento nell'arte catalana contemporanea di <i>Pol Capdevila</i> | » | 84 |
| 7. L'amavo troppo e le ho sparato: la pratica collettiva del ricamo fra ricerca d'archivio, violenza di genere e risignificazione artistica di <i>Irene Pittatore</i> | » | 100 |

8. *Habitus per una guerriglia. Operaismo, movimenti studenteschi e Arte Povera*
di *Alice Jacobone* » 111
9. *Il sapere sotto nuove vesti. Il caso del fumetto*
di *Giacomo Pezzano e Manuela Rocca* » 126

III. Estetica e abitudini a Torino

10. *Abitudini estetiche barocche: la Cappella della Sacra Sindone*
di *Guarino Guarini*
di *Ivan Quartesan e Gregorio Tenti* » 139
11. *Abito mentale e abito estetico. Una fenomenologia dell'ornamento tra medioevo e rinascimento*
di *Amalia Salvestrini* » 149
12. *Habitus e innovazione a Torino: isole di collaborazione*
di *Pedro Medina* » 163

IV. Arte pubblica a Torino

13. *Le molte facce dell'arte pubblica: un censimento a Torino*
di *Luca Davico* » 181
14. *Censire l'arte pubblica urbana: aspetti metodologici e tecnici*
di *Paola Guerreschi e Luisa Montobbio* » 194
15. *Disegni e immagini per la sostenibilità nello spazio urbano*
di *Pia Davico* » 204
16. *Cosa è l'arte pubblica ad oggi e perché, anche a Torino, serve censirla, studiarla, comprenderla?*
di *Bruno Montaldo* » 219
17. *L'arte pubblica come impegno sociale ed esame critico di interventi contemporanei nella città di Torino*
di *Monica Saccomandi* » 232
18. *Arte e spazio pubblico. 25 anni di politiche e pratiche a Torino*
di *Francesca Comisso* » 251
19. *Arte nei quartieri: progetti ed esperienze dell'Accademia Albertina e del MAU*
di *Edoardo Di Mauro* » 261

3. *Abitudini e follia nell'Antropologia hegeliana*

di *Gaetano Chiurazzi**

Abstract

Hegel's treatment of habits, in the section on Anthropology, is preceded by an examination of the various forms of madness (idiocy, paranoia, delirium or schizophrenia) which, according to Hegel, are due to the identification of the Self with its particular determinations, that is, to its inability to set itself up as their ideal moment: while unifying them, it negates their unilaterality and absoluteness. This systematic construction is important, because it shows how habits are understood by Hegel as a moment of liberation in and from nature, a moment of constitution of the Self, which can fail to the extent that the Self remains entangled in its own particularities, i. e. also in its own habitual behaviors.

Keywords: habits, Hegel, madness, second nature, liberation, enslavement.

1. Effetto e funzione delle abitudini

La trattazione hegeliana delle abitudini si trova in alcuni paragrafi dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (§§409-410), precisamente nella parte dedicata alla Filosofia dello Spirito Soggettivo, sezione sull'Antropologia. Questa collocazione è già indicativa della funzione che Hegel attribuisce alle abitudini: esse vi sono trattate da un punto di vista genetico, ovvero come momento di dischiusura della natura umana alla soggettività, come momento, diremmo, costitutivo del processo di omizzazione. Il fatto che i paragrafi sulle abitudini siano poi il secondo momento di una triade che va dall'"Anima naturale" all'"Anima reale" lascia anche intendere che esse riguardino, fin dall'inizio, il momento della negatività. L'abitudine è infatti intermedia tra due positività: la positività dell'intelletto (che è di per sé statica e corrisponde

* Università di Torino, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione; Collège International de Philosophie de Paris

alla positività della natura, governata da leggi immutabili) e la positività della ragione (che ha assimilato la negatività come movimento interno e spinta al cambiamento). Il titolo generale del capitolo, “L’anima senziente”, dice che questo momento negativo è quello della riflessione, del “sentire se stessi” (*sichfühlen*), che, dall’iniziale condizione naturale, giunge a determinarsi come soggettività, cioè, per Hegel, come idealità:

Il sentimento di sé, immerso nella particolarità dei sentimenti (delle sensazioni semplici, come desideri, impulsi, passioni e relative soddisfazioni), non è distinto da essi. Ma il Sé è, in se stesso, semplice rapporto dell’idealità con se stessa: universalità formale, la quale è la verità di tale essere particolare. (Hegel, 2000, pp. 237-238)

L’idealità è per Hegel la non sussistenza autonoma del finito, senza che questo implichi la ricaduta delle determinazioni finite nell’indifferenziato. L’idealismo, come si dice nella *Scienza della logica*, è l’affermazione che il finito non è: «L’idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un vero essere» (Hegel, 2004, p. 159). In quanto idealità delle sensazioni e dei sentimenti particolari, l’anima sensibile afferma, quindi, il loro non-essere, cioè, appunto, la loro semplice particolarità e unilateralità, la loro non-assolutezza. «L’idealità è la *negazione* del reale (*des-Realen*), questo è però al tempo stesso *conservato* (*aufgehoben*), mantenuto allo stato virtuale, per quanto non esista» (Hegel, 2000, p. 182). “Reale” è qui, non l’effettività (*Wirklichkeit*), ma la determinazione qualitativa, concernente la *res*, la quale viene superata in una determinazione ulteriore.

Già il corpo è per Hegel *ideale* perché non è né la semplice composizione dei singoli organi né la loro cancellazione, ma la loro unità in una organizzazione che non può essere compresa come semplice assemblaggio. Il corpo rende ideali i singoli organi, nel senso che connette la loro unilateralità in una organizzazione superiore, una forma, all’interno della quale soltanto acquistano un senso complessivo e possono addirittura sopravvivere. L’unità del corpo, che rende in tal senso ideali i singoli organi, è l’anima, principio della vita (*psyché*). L’anima quindi rappresenta il superamento dell’unilateralità della natura, che si parcellizza nei singoli organi individuandosi a partire dall’indifferenziato della sostanza originaria, senza riuscire a ritrovare il principio di una nuova unitarietà che, di conseguenza, non può che essere “non naturale”, e cioè ideale. L’anima appare come l’idealità della molteplicità delle sensazioni, cioè come la loro negazione. Tale, appunto, è il corpo animato, che possiede un “sentimento di sé” come *ipseità*, e non più come identità (*idem*) sostanziale¹.

2. La follia come momento alienante dell'abitudine

Nel passaggio dalle determinazioni fisico-corporali dell'anima senziente, immersa nella naturalità (cioè nelle sue funzioni fisico-biologiche: la digestione, la sessualità, il sonno e la veglia, ecc.) a quelle ideali della soggettività, cioè dell'anima reale, le abitudini svolgono un ruolo di cerniera, nel senso che segnano il momento in cui le determinazioni naturali vanno incontro a una modificabilità, una plasmabilità (Malabou, 2004), che apre una sorta di iato tra la *cosalità* sostanziale del corpo e l'idealità del soggetto. È a questo punto che Hegel si interessa a una questione che, a prima vista, può sembrare alquanto stravagante, ma che è invece di grande importanza per cogliere appieno il ruolo e il senso che le abitudini rivestono per Hegel nella formazione della soggettività e persino della vita sociale. Il paragrafo dedicato all'abitudine, nell'Antropologia, è infatti preceduto da una discussione sul nesso tra corpo organico e follia, cioè sugli stati patologici dell'Io. La follia consiste in generale, per Hegel, nel non raggiungimento, da parte del Sé, di quell'idealità che rende *non assolute* le determinazioni finite. Gli stati patologici sono infatti dovuti all'incapacità dell'Io di disidentificarsi dalle sue determinazioni particolari, al suo rimanere bloccato e impigliato in esse. Il §408 si apre quindi con una considerazione sul nesso, ancora immediato, tra corpo e sentimento di sé, come qualcosa di ancora molto naturale, nel senso che il soggetto, «che pure si è elevato a coscienza intellettiva, è ancora suscettibile di *malattia*; può cioè rimanere bloccato in una particolarità del sentimento di sé, ch'egli non può elaborare in idealità e superare» (Hegel, 2000, p. 218). La follia è il rimanere presi, invischiati, in una determinatezza particolare.

Il delirio e la follia, a cui Hegel dedica una lunga aggiunta al §408, consistono nella non comprensione del carattere negativo del Sé, del suo rendere *ideali* le proprie particolarità, costituendosi appunto come ciò che le rende tali, *non essendo nessuna delle sue determinazioni particolari*. Essere universali, infatti, non può coincidere con la riduzione a questa o quella particolarità, che sia sensibile o astratta: l'universalità non è la determinazione più povera di qualcosa, ma la sua determinazione più elevata. Il folle non coglie l'idealità del suo Sé come ciò che allo stesso tempo nega l'indipendenza delle sue determinazioni, non riesce a porsi come il loro momento universale, come ciò che le "tiene insieme", cioè come la loro totalità. «Il soggetto si trova in questo modo nella *contraddizione* tra la sua totalità, sistematizzata nella sua coscienza, e la determinatezza particolare, priva di fluidità e di coordinazione e subordinazione: è ciò che costituisce la *follia* (*Verrücktheit*)» (Hegel, 2000, p. 218). Hegel arriva a dire che è solo nella misura in cui il soggetto viene considerato, non come qualcosa di negativo, ovvero come principio di

idealità, ma come una cosa, come qualcosa di positivo, naturale ed essente, che diventa preda della follia e della finitezza che si irrigidisce in esso.

La follia può comunque essere intesa in tre modi: 1) essa è innanzitutto *idiozia* o *ebetudine*, un fare fisso e inconcludente, in cui la mente sembra girare a vuoto, che ha spesso un fondamento naturale; 2) è poi *paranoia*, come identificazione assoluta con qualche aspetto particolare, con qualche sensazione, sentimento o comportamento della propria personalità: essa nasce da una chiusura e uno sprofondamento in se stesso dello spirito naturale, che si fissa su una rappresentazione particolare, come un «imbozzolarsi dell'anima» (Hegel, 2000, p. 230); 3) in terzo luogo si ha la follia come *pazzia* o *delirio*, in cui il soggetto disturbato «sa della propria lacerazione in due modi di coscienza reciprocamente contraddittori» (Hegel, 2000, p. 232). È questo il momento schizofrenico della follia², quello che rappresenta nella maniera più completa la sua vera natura, ovvero il suo essere risultato della reificazione dell'Io, che, ridotto a cosa, si oppone al mondo oggettivo come altro da sé, dando luogo a un vero e proprio dualismo, per cui la dualità in cui si scinde la personalità squilibrata non viene superata e portata all'unità (Hegel, 2000, p. 231). La coscienza si scinde in due personalità, in maniera tale che l'«elemento animico» non è più visto come qualcosa di diverso dal corpo, ma come qualcosa a esso contrapposto e quindi scisso in sé, tra un "Io" corporeo e un "Io" psichico, ovvero tra due "Io".

L'aspetto veramente peculiare della trattazione hegeliana della follia è che, lungi dall'essere intesa come conseguenza di una "repressione" del desiderio, essa è piuttosto intesa come *conseguenza di una mancata liberazione della soggettività* dalla sua immersione nella natura: gli abiti, scrive Hegel, sono «una liberazione in e dalla natura (*Freiheit vom und im Natürlichen* – Hegel, 1991, p. 19)». Infatti, l'essere abbarbicato dell'Io a una determinazione particolare, la sua ostinata identificazione con essa, nella forma dell'identità *idem*, in maniera tale da essere «immediatamente identica con il suo mondo individuale» (Hegel, 2000, p. 226) e non comprendere la differenza che egli è, andando persino contro la realtà effettiva (il folle può pensare di essere un re, un cane, o anche un filo d'erba), costituiscono un impedimento alla libera estrinsecazione della soggettività. Nel folle, la differenza costitutiva del suo Sé si *cosalizza*, diventa qualcosa di naturale ed essente, di fisso, o nella forma paranoica dell'identificazione con una rappresentazione o determinazione particolare, o nella forma schizofrenica della scissione tra due entità, l'oggettivo e il soggettivo, o due personalità, che non trovano alcun collegamento tra esse. In questo modo l'Io, non riuscendo a liberarsi dalla particolarità, viene trascinato da questa fissazione, che assume la forma temporale e alternata di una coazione a ripetere, un restare alternativamente su questa o su quella

rappresentazione di sé. La coscienza insomma è trascinata nelle sue determinazioni e non comprende di essere qualcosa di ideale, cioè di *non essere* quelle determinazioni: «in questo modo si crea nel folle una *dualità* dell'essere non superata dalla sua coscienza oggettiva, una differenza *essente*, che per l'anima del folle diviene una solida barriera» (Hegel, 2000, p. 226).

3. Una grafica del Sé

La trattazione della follia ha un profondo significato teorico per la comprensione delle abitudini: essa è un momento necessario dello spirito, non nel senso che ognuno debba necessariamente passare per questo stadio di lacerazione del Sé, ma nel senso che, senza questo momento estremo, non si potrebbe comprendere appieno il carattere *non naturale* del Sé. Come l'errore a livello gnoseologico, la follia è una peculiarità tutta umana: solo l'uomo ha «il *privilegio* della mania e del delirio» (Hegel, 2000, p. 225). Essa consiste nell'incapacità di disidentificarsi dalle proprie determinazioni naturali, di distaccarsene, cioè nell'eccessiva identificazione con esse (con questa o quella sensazione o sentimento, con questo o quel comportamento, ecc.); o, viceversa, nell'assunzione di una determinazione non naturale (il proprio particolare modo di essere) come se fosse naturale, cioè fissandola in una rigidità che elide la sua storicità. In entrambi i casi, la follia comporta un eccesso di identificazione, cioè la fissazione su una rappresentazione di sé o su un'immagine di sé, al punto da diventare un guscio in cui il Sé rimane imprigionato.

Il concetto di abitudine, già per la collocazione della sua trattazione, rappresenta allora un luogo cruciale per comprendere l'origine e il superamento di questa alienazione estrema: esso è stato ingiustamente trascurato dalla filosofia, perché considerato secondario, poco importante, mentre in realtà, per Hegel, è una delle determinazioni più importanti e difficili dello spirito (Hegel, 2000, p. 242). L'abitudine è infatti un momento costitutivo della soggettività e questo dà alla sua trattazione una piega sicuramente più critica rispetto a quella aristotelica. Per Aristotele, infatti, l'*habitus* o *héxis* è essenzialmente un momento della vita etica comunitaria: esso riguarda il comportamento finalizzato alla realizzazione della vita buona, ed è quindi uno stato abituale che è presupposto della virtù, il cui criterio ultimo è dato dalla figura esemplare del *phronimos*. Per Aristotele, la *héxis* segna il passaggio dalla mera vita (la *zoé*) alla vita qualificata (il *bíos* – Aristotele, 2009), plasmata dalla cultura, con un proprio stile o modo di essere. Essa richiede esperienza ed educazione (*paideia*). Hegel, invece, pone il problema delle abitudini a un livello più radicale, più profondo, quello della strutturazione stessa dell'Io,

prima di qualsiasi valutazione etica (McCumber, 1990). La parola “virtù” non compare mai nella trattazione che Hegel ne fa nell’Antropologia, a significare che il problema delle abitudini è per lui anteriore a quello della distinzione tra azione giusta o ingiusta, bene e male, bello e brutto: è, in un senso molto diverso da quello di Nietzsche, “al di là del bene e del male”, perché si colloca nel punto di origine, laddove nasce la possibilità stessa dell’etica o della cultura in generale. È, cioè, il punto di articolazione tra natura e cultura.

Hegel estende perciò significativamente le abitudini a tutti i comportamenti umani che non sono riducibili a funzioni naturali (quali i «cambiamenti dell’età, del sonno e della veglia» – Hegel, 2000, p. 239), ma sono acquisiti. Rientrano nelle abitudini atteggiamenti e posture tipicamente umani, come la posizione eretta, che non è naturale per l’uomo, ma è «cosa d’una perdurante attività volitiva; l’uomo sta in piedi solo perché ed in quanto egli vuole, e solo finché inconsapevolmente lo vuole» (Hegel, 2000, p. 241), o il vedere e il pensare, che non è affatto qualcosa di naturale, ma richiede ripetizione ed esercizio, tanto che la scarsa domestichezza con il pensiero può far venire il mal di testa (Hegel, 2000, p. 241). L’abitudine riguarda quindi tutti quei comportamenti non naturali e mutevoli che vengono acquisiti “culturalmente”, attraverso esercizio e pratica.

Il problema delle abitudini non concerne quindi tanto la distinzione tra vita buona e cattiva, tra ciò che è giusto e ciò che non lo è, tra l’educazione al bello e la mancanza di gusto, quanto piuttosto la possibilità stessa di una vita culturale, di un *bíos* distinto non riducibile alla *zoé*. L’intento di Hegel non è normativo, ma trascendentale. Sebbene, soprattutto nei *Lineamenti della filosofia del diritto*, Hegel sembri insistere sul carattere normativo della cultura, in particolare dei costumi, in quanto contenuto sostanziale della soggettività, al fine di delineare le condizioni normative dello Stato, cioè della struttura dell’ordine sociale, dando persino l’impressione di una posizione conservatrice, la trattazione dell’abitudine nell’*Enciclopedia* e il significato stesso di cultura, soprattutto nella *Fenomenologia dello Spirito*, conferiscono al concetto di abitudine una inflessione decisamente critica e riflessiva, rendendo meno cogente e più sfumata la sua portata conservatrice. È senz’altro vero che, a questo livello – quello della vita sociale –, le abitudini possono diventare una sorta di “gabbia”, di sistema costrittivo, che produce la sottomissione degli individui alle consuetudini e alle ideologie condivise: il sistema delle abitudini può insomma effettivamente diventare qualcosa di meramente positivo, che viene assunto così com’è, e funziona come un *dispositivo*, cioè come una struttura imposta che inquadra la vita sociale e porta a processi di assoggettamento (Agamben, 2010). Si deve tuttavia notare che le abitudini sono il risultato di un esercizio che porta una disposizione a darsi una forma

costante, a incanalarsi in una certa direzione, pur mantenendo il suo carattere di “disposizione”, cioè di capacità aperta a varie alternative. Le teorie delle abitudini molto spesso confondono l’abitudine con la disposizione, che non sono invece la stessa cosa, ma si distinguono modalmente come possibilità e attualità (*dynamis* ed *enérgeia*, la *dynamis* essendo in questo caso più precisamente la *dynamis metà logou* di cui parla Aristotele nel capitolo 2 del Libro IX della *Metafisica*: la *dynamis*, cioè, che implica una possibilità di scelta, delle alternative, e in cui Agamben ha intravisto il momento aurorale di una teoria del soggetto (Agamben, 2005, p. 284). Quel che manca alle teorie, di ascendenza foucaultiana, che fanno coincidere la soggettività con l’assoggettamento, e che pensano il dispositivo come un meccanismo sociale che sovrasta la soggettività, è in fondo una teoria delle disposizioni come ciò che è anteriore e relativamente indipendente – che permette cioè una “scelta” – dal dispositivo, cioè da realtà attuali, positive, ovvero una teoria delle disposizioni come *dynamis*, potenze, e non forme attuali.

Si capisce così la novità di Hegel: pur riprendendo il discorso aristotelico, egli si concentra più esplicitamente, al fine di evitare la positivizzazione delle abitudini, e il risultato alienante che ne conseguirebbe, sulla loro genesi, radicandole in un punto in cui l’anima si “stacca” dalla natura, cioè dalle sensazioni e dalle rappresentazioni particolari, e si pone come loro limite ideale. La collocazione stessa dei paragrafi sull’abitudine nell’insieme dell’Antropologia, e cioè nella sezione seconda, che è normalmente quella del momento dialettico o negativo, come si è sottolineato, contribuisce ulteriormente a suffragare questa ridefinizione dell’abitudine in termini non positivi. L’inserzione del momento negativo si ripercuote anche sul linguaggio che definisce il rapporto instaurato dall’abitudine, che è per Hegel un rapporto di “possesso”: l’anima *non* è le sue sensazioni, come non lo è il corpo, che ne è la forma naturale, ma le *ha*. Questa relazione di possesso esprime lo stacco tra la reificazione naturalistica dell’anima, che conduce alla follia, e il suo costituirsi come negatività rispetto ad essa, il suo *non essere* una cosa, ovvero la sua irriducibilità a un *essente*. Il termine *héxis*, che traduciamo con “stato abituale”, deriva infatti da *échein*, “avere”, esattamente come il latino *habitus* o l’italiano “abito”, che derivano da *habeo*. Nonostante la sua costruzione transitiva, “avere”, come ha evidenziato Emile Benveniste (1971), è un verbo di stato e significa una relazione contingente e mutevole tra i termini che collega. A differenza del verbo “essere”, che in linea di principio afferma un’identità essenziale e imm modificabile, la relazione definita da “avere” (*héxis*, *habitus*, *abitudine*) introduce una possibile disconnessione (una negazione, una non identificazione), cioè una possibile modificazione di tale relazione. Quel che “si ha” può essere perso, e aperto a modificazioni possibili. È in questo senso che l’uomo, come direbbe

Heidegger “ha” un mondo, nel senso che lo abita. *Habitare* è un frequentativo di *habere*³: l’uomo abita il mondo, cioè esiste, come dice Heidegger (1986, p. 123), in maniera non immediata, ma rapportandosi alle cose in generale in forma mediata, tramite strumenti, *órgana*, frutto di un *poieîn* o di un processo di differenziazione e formazione. La tecnica non è che la forma più “primitiva” – o, meglio, *pre-positiva*⁴– di questa maniera umana di abitare il mondo, che riflette necessariamente la negatività, cioè l’atto di distanziamento, che il Sé afferma nella sua relazione con le cose.

Il Sé si iscrive dunque nella natura, non come una positività *accanto* a un’altra positività, con cui entra in conflitto, come una *res* accanto a un’altra *res*, come nel modello dualistico di Cartesio, ma come una sorta di spazio vuoto che (gli) permette di muoversi in essa con una certa libertà: non identificandosi più con le proprie sensazioni, scrive Hegel, l’anima è «*libera* da quelle, nella misura in cui non se ne interessa e non se ne occupa; ed esistendo in tali forme come in una sua proprietà, essa è insieme aperta all’ulteriore attività ed occupazione (tanto della sensazione, quanto della coscienza dello spirito in genere)» (Hegel, 2000, p. 239). La coscienza, o il soggetto, non è una cosa, ma è lo spazio vuoto nella cosa: è l’effetto di un *ritrarsi* del Sé dalle proprie sensazioni, dalla propria vita naturale, che produce l’iscrizione di un vuoto, come il vuoto che si produce nella *chôra* platonica del *Timeo* sotto l’azione delle forme. È, possiamo dire, letteralmente un *effetto di scrittura*.

L’abitudine ha lo scopo di mostrare questa struttura di presenza e assenza, una struttura che possiamo a ragione chiamare “grafica”, del Sé. Non è un caso che l’esempio più facile che si usa fare, quando si parla di abitudini, sia quello dell’imparare a scrivere. Quando impariamo a scrivere, inizialmente dobbiamo rivolgere la nostra attenzione ad ogni singolo passaggio e a un’immensa moltitudine di mediazioni. Quando poi invece tale attività è diventata abituale, questi dettagli scompaiono, nel senso che «non sono più presenti a noi *in quanto singoli dettagli*, e noi fissiamo lo sguardo soltanto su ciò che essi hanno di universale» (Hegel, 2000, p. 246). La struttura dell’abitudine svela il rapporto che c’è tra il Sé, o l’anima, e le sensazioni, cioè le sue particolarità: esse sussistono nella loro realtà, ma non in quanto particolari, in quanto pluralità sconnessa e irrelata, bensì in quanto “tenute assieme”, comprese in un unico atto. In quest’atto di “comprensione” il Sé si mostra come qualcosa di assente: quanto più afferma la propria universalità, e cioè l’idealità dei singoli atti che lo compongono, tanto più si fa assente in quanto loro limite, che conferisce un’impronta di negatività, un *non essere*, alla loro pretesa di valere come singolarità sconnesse e separate. Quel che le “tiene assieme” è la loro continuità in un processo dinamico unitario, ma non indistinto: in greco “tenere assieme” si dice *synéchein*, “con-avere”. Nell’abitudine, «l’anima ha il

contenuto *in suo possesso*, cosicché in tali determinazioni essa non sta come senziente, non sta in relazione ad esse distinguendosi, né è immersa in esse; ma le possiede e vi si muove dentro senza averne sensazione né coscienza» (Hegel, 2000, pp. 238-239). La relazione possessiva dell'abitudine svolge questa funzione di sintesi e di co-ordinamento, sia a livello delle singole sensazioni o dei singoli atti necessari per svolgere un determinato compito, sia a livello della formazione di unità più complesse, come quella del corpo sociale, che è letteralmente “tenuto assieme” da abitudini collettive. Rispettare le medesime regole – comportamentali, linguistiche, interpersonali – è una condizione fondamentale per l'esistenza stessa di una società.

Hegel conclude il §410 dedicato all'abitudine con una frase molto significativa:

Così noi vediamo che nell'*abitudine* la nostra coscienza è al tempo stesso *presente* nella Cosa, *interessata* ad essa e tuttavia, per converso, *assente* da essa, *indifferente* nei suoi confronti; che il nostro Sé si *appropria* della Cosa al tempo stesso che si *ritrae* da essa, che l'anima da un lato *penetra* interamente nelle proprie manifestazioni esteriori, mentre dall'altro canto le *abbandona*, dando quindi loro la figura di qualcosa di *meccanico*, d'un mero *effetto naturale*. (Hegel, 2000, p. 246)

L'abitudine rappresenta l'essenza del Sé, mostrando come esso svolga la sua funzione – quella di tenere assieme la molteplicità delle sensazioni particolari naturali – non apparendo in esse, come una cosa tra le cose. La sua maniera di apparire è nella forma di un'assenza, di una inconsapevolezza, che opera in un meccanismo ripetitivo che però *non è naturale*. Tutto ciò che l'abitudine mette in atto *appare* infatti come qualcosa di meccanico e ripetitivo, ma si tratta di una meccanicità “costruita”, formata dall'esercizio, da una ripetizione volontaria, e quindi, nella sua origine, non naturale. Non è effettivamente facile descrivere questa struttura dell'abitudine, di cui peraltro Hegel dice esplicitamente che è una delle più difficili determinazioni dello spirito: la difficoltà consiste nel comprendere che l'Io è quella funzione “assenziale” (uso qui un termine di Deacon, 2012, p. 15) che trasforma la positività della natura in qualcosa di *non positivo*. Nella ripetizione dell'abitudine – che è una seconda natura⁵ – l'Io non si dà a vedere, non si fenomenizza, o si fenomenizza proprio nel suo ritrarsi, dando cioè apparenza di naturalità a ciò che invece è stato costruito, formato, plasmato. Eppure senza questo tratto assenziale, senza questa funzione *scritturale*, non sarebbe possibile distinguere la meccanicità di un processo naturale dal meccanismo con cui un trapezista esegue i suoi esercizi o un pianista suona uno spartito. Non si potrebbe distinguere la ripetitività propria delle rivoluzioni celesti dalla ripetitività delle commemorazioni celebrative e rituali. In breve: non si potrebbe distinguere

la natura dalla cultura, quel che è necessario da quel che è libero, quel che è inevitabile da quel che è storico. Per riprendere una distinzione introdotta da Michel Foucault, non si potrebbe distinguere quel che appartiene alle condizioni necessarie a priori dell'esperienza (una analitica della verità) da quel che appartiene invece alle sue condizioni contingenti e rivedibili (un'ontologia dell'attualità – Foucault, 1985).

Andreja Novakovic ha sottolineato il carattere *critico* dell'abitudine proprio sulla base della sua peculiare struttura, che ella mette in relazione con il concetto di “riflessione” (Novakovic, 2017). In effetti, il concetto di abitudine può sembrare altamente conservativo, persino antifilosofico, proprio a ragione della sua apparente irreflessività: se la filosofia consiste nella presa in considerazione critica di ciò che si fa e si crede abitualmente, allora l'abitudine è quanto di più antifilosofico ci possa essere (Piazza, 2018, pp. 8-9). L'abitudine tende a perpetuare certi comportamenti, non a cambiarli e a considerarli criticamente. Tuttavia, l'aspetto critico dell'abitudine consiste, non tanto, ovviamente, nella sua funzione di persistenza e di conservazione, che ha comunque un significato importante, perché garantisce la permanenza e la tradizionalizzazione di contenuti e comportamenti acquisiti in maniera contingente (e anche in questo essa svolge una funzione analoga a quella della scrittura), quanto nella sua stessa struttura, o meglio nella sua *genesi*: nel suo derivare da una negatività che le conferisce l'impronta indelebile della storicità. Questa impronta può tutt'al più essere dimenticata, ma non cancellata. Come scrive Bourdieu, l'abitudine è «l'arbitrario storico dell'istituzione storica che si fa dimenticare come tale» (Bourdieu, 1998, p. 100; su ciò anche Chiurazzi, 2021). Proprio come la *physis* secondo Eraclito, essa, questa cellula germinale della seconda natura, «ama nascondersi», tende cioè a nascondere la propria genesi, la propria vera natura: quella di *non essere* natura.

Note

1. L'identità *idem* è l'identità sostanziale, ovvero di ciò che permane numericamente identico, l'identità *ipse* è quella che si ottiene attraverso varie differenziazioni qualitative, come quando si dice che una persona è la stessa pur essendo invecchiata: si tratta di un'identità differenziale, che si definisce in rapporto ad altro, mentre quella *idem* è tautologica, l'in sé di qualcosa.

2. Il traduttore italiano chiama paranoia quel che Hegel chiama *Narrtheit* e assimila esplicitamente la pazzia o delirio (*Tollheitoder Wahnsinn*) alla schizofrenia (Hegel, 2000, nota 28, p. 230).

3. D'altronde anche in tedesco il termine *Gewohnheit* (abitudine) è semanticamente legato al termine *Wohnen* (abitare).

4. Sull'uso di questo termine si veda Chiurazzi (1996).

5. Su questo concetto in Hegel si vedano: Rath, 1996; Rödl, 2013; Ranchio, 2016.

Bibliografia

- Agamben G. (2005). *La potenza del pensiero*. Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben G. (2010). Che cos'è un dispositivo?. In *Che cos'è il contemporaneo e altri scritti*. Roma: Nottetempo, pp. 4-21.
- Aristotele (2009). *Etica nicomachea*. Roma-Bari: Laterza.
- Benveniste E. (1971). "Essere" e "avere" nelle loro funzioni linguistiche. In *Problemi di linguistica generale*. Milano: il Saggiatore.
- Bourdieu P. (1998). *Meditazioni pascaliane*. Tr. it. Milano: Feltrinelli.
- Chirazzi G. (1996). *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*. Roma-Bari: Laterza.
- Chirazzi G. (2021). *Seconda natura. Da Lascaux al digitale*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Deacon T.W. (2012). *Natura incompleta. Come la mente è emersa dalla materia*. Roma: Edizione speciale per il mensile *Le Scienze*.
- Foucault M. (1985). Qu'est-ce que les Lumières? *Magazine Littéraire*, 207: 35-39.
- Hegel G.W.F. (1991). *Vorlesungüber die Philosophie des Subjektiven Geistes, Berlin 1827/1828*. Eds. Hesse F. e Tuschling B. Hamburg: Meiner.
- Hegel G.W.F. (2000). *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con le Aggiunte, Parte terza: *Filosofia dello spirito*. A cura di Bosi A. e Verra V. Torino: Utet.
- Hegel G.W.F. (2004). *Scienza della logica*. 2 voll. Roma-Bari: Laterza.
- Heidegger M. (1986). *Essere e tempo*. Torino: Utet.
- James W. (2019). *Le leggi dell'abitudine*. Milano-Udine: Mimesis.
- Malabou C. (2004). *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, and Dialectic*. London: Routledge.
- McCumber J. (1990). Hegel sull'abitudine. *La Civetta di Minerva*, 21-22: 155-165.
- Novakovic A. (2017). *Hegel on Second Nature in Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Piazza M. (2018). *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*. Bologna: il Mulino.
- Ranchio F. (2016). *Dimensionen der zweiten Natur. Hegelspraktische Philosophie*. Hamburg: Meiner.
- Rath N. (1996). *Zweite Natur. Konzepteeiner Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik um 1800*. Munster/New York: Waxmann.
- Rödl S. (2013). Reason and Nature, First and Second. In Honneth A., Hindrichs G. (eds.), *Freiheit. Internationaler Hegel-kongress 2011*, Frankfurt a. M.: Klostermann.

In questo volume, dal forte tratto interdisciplinare, sono raccolti contributi che affrontano il tema delle abitudini estetiche sia dal punto di vista teorico che da quello pratico e applicativo.

Infatti, le abitudini sono un aspetto fondamentale dell'esistenza delle persone. Spesso le diamo per scontate, ma in realtà sono dotate di una profonda dimensione sociale, culturale ed estetica. Le abitudini, che organizzano le specifiche forme di vita di un'epoca e di una cultura, assumono la dimensione di stili collettivi che ne manifestano lo specifico ethos e forgianno esteticamente anche i luoghi dove le diverse pratiche umane vengono esercitate. Così, l'ambiente urbano è espressione delle abitudini che organizzano e regolano la vita di una cultura, dando forma a risorse, capacità e attitudini percettive, affettive, espressive, simboliche, cognitive ed immaginative.

Il volume è il frutto di un dialogo tra la filosofia (in particolare, l'estetica), la storia dell'arte, la sociologia urbana, l'antropologia culturale e l'autoriflessione di artiste e artisti, avviato in occasione di seminari organizzati nell'ambito del progetto *Abi.To - Abitudini estetiche Torino*, curato dai dipartimenti di Filosofia e Scienze dell'Educazione e di Scienze, Progetto e Politiche del Territorio di Università e Politecnico di Torino.

Come sono cambiate le abitudini estetiche dei Torinesi nel corso del tempo? Che ruolo ha avuto nel trasformare l'immaginario su Torino il notevole incremento di opere d'arte negli spazi urbani? Quale bilancio si può fare delle diverse esperienze di arte pubblica e quali spunti si possono trarre dall'analisi delle dinamiche e delle pratiche in gioco? Questo volume si confronta con queste e altre questioni, cercando di offrire un contributo per comprendere i nessi tra abitudini estetiche, pratiche artistiche e contesti sociali e spaziali.