

Marco Piazza*

Abiti e costumi tra imitazione e trasformazione

Abstract

Habits and customs between imitation and transformation. This article explores the philosophical evolution of the concepts of “habit” and “custom”, analyzing their transition from a traditional dichotomy to a modern synthesis. By examining key thinkers such as Aristotle, Montaigne, Hume, and Dewey, this contribution investigates the tension between individual behavioral stability and social transformation. The analysis highlights how imitation and social reproduction often hinder change, creating a “vicious circle of habit”. Finally, drawing on pragmatist perspectives, the paper proposes that human plasticity – particularly in younger generations – serves as a primary catalyst for overcoming social inertia and fostering democratic innovation within collective customs.

Keywords

Habit, Custom, Social Reproduction, Social Transformation, Pragmatism.

1. Abiti e costumi: soluzione di una falsa dicotomia

La riflessione filosofica occidentale sull’abitudine è stata a lungo segnata da un doppio percorso caratterizzato dall’uso di termini diversi per riferirsi agli abiti individuali e a quelli collettivi¹.

Da un lato, si sviluppa, a partire soprattutto da Aristotele, una teorizzazione dell’“abito”, inteso come disposizione stabilmente acquisita, di

* Università degli Studi Roma Tre

¹ Cfr. M. Piazza, *Creature dell’abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, Il Mulino, Bologna 2018; Id. (a cura di), *Abiti individuali e sociali tra azione, cognizione e linguaggio. Prospettive filosofiche interdisciplinari*, Mimesis, Milano-Udine 2025. Questo articolo è il risultato di una ricerca condotta nell’ambito del progetto PRIN 2022 “Habits in (Time of) Crisis (HiToC). Conceptual Tools for Dealing with Disruptive Events” finanziato dall’Unione Europea – Next-GenerationEU – Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR) – MISSIONE 4, SECONDA AREA DI INTERVENTO, INVESTIMENTO 1.1 Fondo per il Programma Nazionale di Ricerca e Progetti di Rilevante Interesse Nazionale (PRIN), CUP: F53D23007330006.

cui nelle opere aristoteliche sono fissate alcune coordinate di fondo che permangono inalterate lungo i secoli, secondo una logica disposizionale che colloca l'abito in una zona intermedia tra la potenzialità e l'attualità, un'opzione semi-deterministica che circoscrive l'azione discendente da un abito entro un campo determinato di condotte possibili e una struttura diacronica, fondata, salvo eccezioni, sulla ripetizione come processo di abituazione che stabilizza l'acquisizione dell'abito stesso. Si tratta sostanzialmente di una teorizzazione mirante a spiegare filosoficamente la natura e i caratteri dell'abito, inteso come qualità dell'anima, dunque come fenomeno proprio di un individuo singolo².

Dall'altro lato, va delineandosi una concezione del "costume" o "consuetudine" di tipo antropologico, fondata sull'osservazione delle tradizioni e delle usanze dei diversi gruppi umani (città, stati, popoli, comunità, gruppi o ceti sociali), in cui l'aspetto della ripetizione e della trasmissione è associato a vincoli di tipo normativo e sociale percepiti come coercitivi o comunque dotati di un valore prescrittivo decisamente cogente, riconducibile nella sua radice a quello sacrale del rito³.

I due tipi di normatività, quello dell'abito e quello del costume, paiono differenti e non pienamente sovrapponibili, in quanto in un caso siamo di fronte a una prescrittività di tipo tecnico-pratico – ad esempio: l'arte del vasaio o la virtù del coraggioso – mentre nell'altro incontriamo una prescrittività di tipo politico-sociale – ad esempio: l'usanza tradizionale di cucinare e mangiare il corpo del nemico battuto e ucciso in guerra o la consuetudine di far pesare di più il voto degli anziani in occasione di una deliberazione cittadina.

Con la modernità assistiamo, in un primo momento, e in particolare con Montaigne, a una rivoluzione copernicana che sovverte la gerarchia – introdotta con i primi pensatori cristiani e consolidata dalla Scolastica – che vede la priorità degli abiti sui costumi (in quanto i primi sono propri dei fedeli che praticano il culto della vera religione mentre i secondi sono propri dei pagani che non godono della grazia discendente dalla fede nell'unica e sola vera divinità): il costume viene ora ad assumere su di sé la funzione di principio regolatore della nostra condotta in precedenza rappresentato dall'abito. In un secondo momento, in specie con il razionalismo cartesiano, l'abito riacquisisce priorità sul costume, ma in forte discontinuità con la tradizione della Scolastica: le potenziali-

² Cfr. F. Farina, *Stati abituali e azioni. Aristotele sugli abiti nelle Etiche e nelle Categorie*, in M. Piazza, (a cura di), *Abiti individuali e sociali tra azione, cognizione e linguaggio*, cit., pp. 71-87; F. Masi, *Habit, Choice, and Action. Aristotle's Analysis of Ethical Virtue*, in "JoLMA", VI, 2, 2025, pp. 57-78.

³ Cfr. M. Piazza, *La 'seconda natura' e la polisemia del 'costume': alle radici della modernità*, in "Paradigmi", XXXVIII, 1, 2020, pp. 39-52.

tà riflessive della nostra ragione ci consentono di praticare processi di contro-abituazione che ci liberano dai condizionamenti degli abiti individuali che si rivelano negativi anche perché irrazionali, lasciando che la nostra condotta sociale si conformi a costumi ispirati alla moderazione e all'equidistanza dagli estremismi (in termini quasi statistici, se così si può dire, di medietà sociale)⁴.

Un momento di svolta avviene nel corso del XVIII secolo, quando, con David Hume, abito e costume diventano termini pressoché intercambiabili o sovrapponibili. Mai prima d'allora l'abitudine aveva rappresentato una chiave di volta così importante nella spiegazione non solo dell'agire ma anche del conoscere: facendo dell'associazione d'idee un elemento cruciale del processo di conoscenza, Hume assegna al principio dell'“*habit or custom*” una funzione determinante allorché esso presiede la logica del nesso causale e regola ogni giudizio fondato sull'esperienza, collocandosi alla radice delle nostre credenze e dei nostri comportamenti. Di qui la sovrapposizione tra abito e costume, dal momento che la nostra condotta, nella prospettiva empirista humeana, non può che essere orientata da valutazioni e giudizi compiuti nel passato da altri, da noi considerati quali modelli di riferimento, valutazioni e giudizi che formano repertori a cui attingiamo di volta in volta quando ci troviamo a prendere decisioni in situazioni analoghe a quelle già vissute da altri. Non che questo ci condanni alla fissità e alla ripetizione: l'uso della riflessività ci consente di criticare le nostre credenze in base a valutazioni fondate sull'esperienza, così come ci permette di giudicare negativamente costumi nostri o altrui sulla base del riconoscimento di quanto è più adeguato alla natura umana, anche qualora si tratti di comportamenti che godono di un sicuro prestigio, come nel caso degli abiti monacali⁵.

A cavallo tra XVIII e XIX secolo, la parabola filosofica del costume toccherà il suo punto più basso, almeno in area francese, per effetto dell'assorbimento del concetto di costume in quello di abito. Per indicare il secondo Maine de Biran si serve della parola *habitude*, che deriva dal latino *habitudō*, una variante di *habitus* che pare mimare il suo complementare *consuetudo*, cioè il termine latino da cui discende il francese *coutume* (costume). Se la struttura dell'abito (*habitude*) e del costume (*coutume*) è la medesima è inutile servirsi di due parole per indicare il medesimo concetto. La dimensione sociale e politica degli abiti collettivi sembra cioè inclusa in quelli individuali: se tutti adottiamo abiti rifles-

⁴ Cfr. C. Dromelet, M. Piazza, *Habit and Custom in the History of Early Modern Philosophy*, in D. Jalobeanu, Ch. Wolfe (eds.), *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*, Springer, Cham 2022, pp. 789-797.

⁵ Cfr. M. Piazza, *Creature dell'abitudine*, cit., pp. 84-90, 131-141; L. Greco, *L'io morale. David Hume e l'etica contemporanea*, Liguori, Napoli 2008, pp. 216-232.

sivi, frutto di giudizi non assunti passivamente, le ricadute positive non potranno che riflettersi sulla comunità, malgrado un certo disincanto sul perfezionamento progressivo del genere umano, segnato da fragilità e debolezze che giustificano il ricorso a misure politiche ispirate al modello monarchico sia pure in un quadro di riforme sociali miranti a garantire la salute e l'istruzione dei cittadini⁶.

È in questo frangente storico-culturale che i costumi diventano oggetto di studio delle nascenti scienze sociali, sottraendosi alla lente d'ingrandimento della filosofia. Nel momento in cui quest'ultima ritiene di poter tracciare le linee dei progressi futuri del genere umano, i costumi perdono la loro fissità e la loro diversità diventa oggetto di uno sguardo storico ed etnografico guidato da una razionalità che tende a collocarli su una scala diacronica che dalla condizione primitiva porta a quella civilizzata.

Di fatto, però, la filosofia, proprio allorché diventa l'alveo da cui traggono la loro linfa e la loro origine scienze sociali come l'antropologia culturale e la sociologia, anche per effetto degli stimoli teorici provenienti da queste ultime, si trova a porsi nuovamente il problema della conciliazione e della divaricazione tra abiti individuali e costumi collettivi e soprattutto quello dei processi che regolano la trasformazione dei secondi laddove risultano evidenti forze inerziali che presiedono alla riproduzione dei costumi in uso. In altre parole, questi ultimi possono sì essere studiati dagli antropologi che ne classificano la varietà e le specificità presso i vari popoli, così come possono essere analizzati nella loro funzione di riproduttori di forme di vita da parte dei sociologi. Ma il problema del rapporto tra condotte individuali e stili collettivi riaffiora ogni qual volta l'interrogazione filosofica abbraccia questioni che toccano l'etica e la politica.

A fornire elementi per una soluzione del problema è John Dewey, il quale spiega perché è erroneo ritenere che "le istituzioni, i costumi sociali, gli abiti collettivi si siano formati per il consolidamento degli abiti individuali"⁷. Infatti, gli abiti collettivi o costumi possono rappresentare reazioni standard degli individui a situazioni analoghe: la loro uniformità può cioè dipendere dalla similarità di impulsi e di risposte individuali entro determinati contesti ambientali. Ma, ancor più decisivo nel determinare tale uniformità, e soprattutto la persistenza nel tempo dei costumi, è il fatto che "gli individui formano i loro abiti personali nelle condizioni

⁶ Cfr. Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, in Id., *Œuvres, Tome II, Mémoires sur l'habitude*, a cura di G. Romeyer-Dherbey, Vrin, Paris 1987, pp. 125-290, p. 160, nota; tr. it. parziale di G. Grasso, in Id., *Introduzione all'Influenza dell'abitudine sulla facoltà di pensare*, a cura di G. Grasso, presentazione di M. Piazza, Solfanelli, Chieti 2017, p. 88, nota 20.

⁷ J. Dewey, *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*, Henry Holt and Company, New York 1922; tr. it. di G. Baggio, M. Piazza e C. Silva, *Natura umana e condotta. Introduzione alla psicologia sociale*, Raffaello Cortina, Milano 2025, p. 53.

stabilite dai costumi precedenti”⁸. Se ne può dedurre che se gli abiti collettivi nascono come risposte a bisogni comuni di uno specifico gruppo umano, si mantengono in vita e resistono ai cambiamenti per via della coerenza che esercitano sulle successive generazioni di individui membri di quella comunità. Questo poiché “la natura dell’abito è quella di essere assertivo, insistente, autoperpetuantesi”⁹.

Se in questo modo viene archiviata la presunta priorità ‘genetica’ dell’individuo sulla società a favore di una circolarità ben più convincente, la questione allora si riconfigura nel domandarsi “come quei sistemi di interazione consolidati e più o meno profondamente radicati che chiamiamo gruppi sociali, grandi e piccoli, modifichino le attività degli individui che per forza di cose ne vengono a far parte e di come le attività degli individui che li compongono rielaborino e reindirizzino i costumi precedentemente stabiliti”¹⁰. Richiamando un’intuizione di William James – il quale rielabora elementi già presenti in Léon Dumont –, Dewey suggerisce che ci si debba rivolgere “alla fisica, alla chimica e alla fisiologia piuttosto che alla psicologia” per spiegare lo sviluppo e l’azione degli abiti collettivi sulle menti individuali¹¹. E più i costumi sono rigidi più verranno acquisiti come tali dagli individui sui quali esercitano la loro forza riproduttiva. Anzi, la loro forza risulterà imperiosa e coercitiva, tanto che gli individui avranno difficoltà a metterli in discussione, a sottoporli a critica, preferendo un comportamento conformistico a dispendiose forme di resistenza e di ribellione. Ora, è proprio tale rigidità a risultare inefficace e improduttiva a largo spettro sul medio-lungo periodo in quanto diventa un ostacolo al processo di adattamento continuo all’ambiente non solo dei singoli individui ma anche e nello stesso tempo del gruppo di cui fanno parte e che condivide un certo set di costumi. Come vedremo più sotto, è lo stesso Dewey a proporre una misura atta ad evitare l’irrigidimento degli abiti collettivi che sia capace di far leva sulla plasticità che connota la risposta degli esseri umani rispetto all’ambiente, soprattutto nelle prime età della loro vita.

2. Variabilità individuale tra imitazione e trasformazione

Nella storia del pensiero filosofico occidentale la questione del rapporto tra stabilità dei costumi e variabilità individuale è stata affrontata per lungo tempo da una prospettiva di tipo politico. Ai primi, infatti,

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ivi, p. 54.

¹¹ Ivi, p. 56.

una lunga tradizione ha associato norme e consuetudini tramandate e in parte codificate in leggi, mentre alla seconda comportamenti o intenzioni sovversive o comunque dalle rischiose implicazioni anarchiche e rivoluzionarie. Troviamo traccia di una simile prospettiva nelle *Leggi* di Platone e nella *Politica* di Aristotele, per quanto concerne il pensiero antico, oppure negli *Essais* di Montaigne e nelle *Pensées* di Pascal, a proposito della modernità. Se uno spiraglio resta talora aperto al mutamento, la cautela è l'approccio unanimemente raccomandato. Questo anche perché una concezione universalistica e astorica della natura umana funge da incoraggiamento non solo ontologico ma psico-fisiologico forte per i costumi. Se questi si manifestano nella loro varietà etnografica, poggiano nondimeno su un sostrato comune, naturale, cui guardare allorché si giudicano gli usi collettivi dei popoli o dei gruppi¹².

Con Montaigne, tuttavia, la natura umana viene concepita forse per la prima volta come dotata di una plasmabilità costitutiva tale da modellare ogni sua attività su quello specifico corpo vivente che è la società. Anzi, quest'ultima si configura come un campo soggetto a un continuo dinamismo che lo espone ad alterazioni patologiche rispetto a uno stato di salute che può essere riguadagnato solo se chi amministra e legifera lo fa con lungimiranza e astenendosi dall'impiego di misure rischiose nel sovvertire gli equilibri sociali. Di qui il criterio della durata come sinonimo di bontà dei costumi: è improbabile che un costume buono, adatto dunque a mantenere in salute il corpo sociale, possa perpetuarsi a lungo senza portare alla rovina quella società. Ne deriva un certo conservatorismo politico, mitigato da una sorta di spinta alla massimizzazione del benessere (di tutti i membri) del corpo sociale, per timore del riemergere di antagonismi e intolleranze interne, che perviene fino al rifiuto della tortura e al discredito della pena di morte¹³.

Una combinazione di elementi naturali e progresso storico fornisce a David Hume un criterio di tipo utilitaristico per giudicare il grado di bontà dei costumi. In altre parole, se la natura umana possiede degli impulsi e degli istinti universali su cui si innestano le strutture e i comportamenti storicamente e geograficamente determinatisi lungo l'asse diacronico della storia, un costume è buono se è in accordo con quegli impulsi e istinti e con il progresso che dimostra l'efficacia delle virtù sociali e della giustizia. Ma il potere dell'abito o costume, inteso come principio regolatore della natura

¹² Cfr. M. Piazza, *La 'seconda natura' e la polisemia del 'costume': alle radici della modernità*, cit.; E. Poddighe, *Aristotele e la legge: il tema del mutamento*, in "Quaderni di Storia", XLV, 90, 2019, pp. 29-63; P. Slongo, *Hobbes, Montaigne e la differenza dei costumi*, in "Etica & Politica / Ethics & Politics", XXV, 2, 2023, pp. 341-365.

¹³ Cfr. M. Piazza, *Montaigne e la 'coutume': una rivoluzione relativistica?*, in "Discipline filosofiche", XXXIV, 2, 2024, pp. 191-209.

umana, è tale da rendere difficile uno sguardo riflessivo sui propri costumi che consenta di valutarli alla luce di quel criterio utilitaristico che sottopone a un vaglio razionale ciò verso cui incliniamo per effetto dell'educazione e della socializzazione. Sono dunque relativamente poche le menti capaci di forzare i propri abiti individuali, per i quali Hume si serve del medesimo termine usato da Hobbes, e cioè *manners*, ossia maniere, le quali dipendono dai *customs*, cioè dai costumi collettivi e, nel caso di Hume, sono regolati dal principio stesso dell'*habit or custom*, cioè dell'abito o del costume. Infatti, "per cambiare il nostro giudizio relativo alle nostre maniere (*manners*) e risvegliare i sentimenti di approvazione o biasimo, amore o odio, differenti da quelli con cui la nostra mente è stata resa familiare da un lungo costume (*custom*), ci vuole uno sforzo molto violento"¹⁴.

Una lunga tradizione insiste sulla forza dell'abitudine e sulle difficoltà che si incontrano quando si prova a sottrarsi al suo imperio. Finché è prevalsa una concezione del tempo storico di tipo ciclico, questo modello ha avuto la meglio; quando, tra XVII e XVIII secolo, si afferma una nuova concezione della temporalità storica, fondata dapprima sui progressi nei vari settori dell'attività umana, che in seguito dà vita all'idea stessa di progresso, inteso come singolare collettivo, il pensiero razionalistico produce l'idea di un accrescimento e di un perfezionamento delle conoscenze che non può che avere delle ricadute sul progresso dei costumi. Questi ultimi, tuttavia, non smettono di formare una sorta di zavorra che resiste alle spinte innovative generate dall'incremento della conoscenza. Così, ad esempio, Condillac nel *Trattato sugli animali*, attorno alla metà del Settecento, osserva che se gli animali "ricominciano ad ogni generazione gli stessi studi", gli esseri umani danno vita "a una massa di conoscenze che si accresce da una generazione all'altra" in quanto essi "si comunicano i bisogni, le esperienze, si imitano reciprocamente". Tale accrescimento non riguarda i bisogni connessi alla mera conservazione, rispetto a cui la risposta degli individui è la medesima e non nasce dall'imitazione sociale, bensì i bisogni più complessi, che si aggiungono a quelli fondamentali via via che la struttura della società si fa più complessa. Una complessità che trova la sua ragione proprio nello spirito di imitazione connaturato all'essere umano, capace di generare combinazioni potenzialmente infinite, dal momento che ogni individuo "non si limita a imitare un solo essere umano, imita tutti quelli che lo avvicinano, perciò non rassomiglia esattamente a nessuno". Ne deriva una variabilità individuale che però in genere non intacca a fondo i costumi. Rispetto ai progressi che la conoscenza umana consegue, sono pochi gli individui

¹⁴ D. Hume, *On the Standard of Taste*, in Id., *Four Dissertations*, Millar, London 1757, pp. 203-240; tr. it. di G. Preti, *La Regola del gusto*, in Id., *Opere*, 2 voll., a cura di E. Lecaldano ed E. Mistretta, Laterza, Bari 1971, vol. II, pp. 636-658: 657 (tr. parzialmente modificata).

che li promuovono realmente: la maggioranza è composta da “imitatori servili”, mentre “estremamente rari” sono “gli inventori”, ossia coloro che aggiungono qualcosa di consistente a quanto trovano già istituito o lo modificano in maniera significativa. Tuttavia, malgrado il tasso contenuto d’innovazione messo in circolo da chi spezza il circolo vizioso della mera imitazione passiva, è proprio il “potere d’imitarsi”, insieme al possesso del linguaggio, a determinare negli umani una varietà di comportamenti e un progresso spirituale sconosciuto agli animali¹⁵.

Nello stesso anno in cui Condillac pubblica il suo trattato, Étienne-Gabriel Morelly, nel suo *Codice della natura* si dice convinto che “nell’ordine morale la natura è una, costante e invariabile” e che “le sue leggi non cambiano assolutamente” e “sono, in generale, tutto ciò che produce nelle creature animate inclinazioni pacifiche e tutto ciò che determina questi movimenti”. Ne consegue che quanto “si allontana da queste dolci propensioni è contro natura, ovvero esce dalla natura”, così che

tutto ciò che si può addurre circa la varietà dei costumi (*mœurs*) dei popoli selvaggi o educati, non prova per nulla che la natura vari; ciò mostra, tutt’al più, che per effetto di incidenti che le sono estranei, alcune nazioni sono sfuggite alle sue regole; altre vi sono rimaste sottomesse, per certi aspetti, per pura abitudine (*habitude*); altre, infine, vi sono assoggettate per effetto di alcune leggi ragionevoli che non contraddicono per niente questa natura.¹⁶

Che quest’ultima fattispecie sia quella che una filosofia illuminata debba far propria, è evidente: si tratta, come chiarirà di lì a poco, Claude Adrien Helvétius, di sottoporre a un vaglio razionale leggi e costumi, promuovendo una riforma che parta delle prime e che abbia come fine quella dei secondi, grazie alla quale il legislatore “sopprimerà gli abusi, riformerà i costumi (*coutumes*) barbari, che, può darsi utili allorché furono stabiliti, sono diventati in seguito così funesti”. Costumi

che continuano a sussistere se non per il timore di non poterli abolire senza che i popoli, a lungo abituati a considerare la pratica di certe azioni per la virtù stessa, si sollevino, senza che si accendano guerre lunghe e crudeli, e senza dar vita, infine, a quelle sedizioni che, sempre rischiose per l’uomo ordinario, non possono in realtà essere previste e placate se non da uomini da un carattere forte e da un ampio spirito.¹⁷

¹⁵ E. Bonnot de Condillac, *Traité des animaux*, in *Œuvres philosophiques*, a cura di G. Le Roy, 3 voll., PUF, Paris 1947-1951, vol. I, pp. 339-379; 3568b-360a; tr. it. di G. Viano, *Trattato sugli animali*, in *Opere*, cura di C.A. Viano, UTET, Torino 1976, pp. 577-669: 623-626.

¹⁶ É.-G. Morelly, *Code de la Nature* (1755), Paul Masagna, Paris 1841, pp. 66-67.

¹⁷ Anonime [Claude Adrien Helvétius], *De l’esprit*, chez Durand, Paris 1758, pp. 168-169 (cap. XVII).

Se politici e legislatori illuminati s'impegnano per il progresso dei costumi, questo può realizzarsi soltanto abbattendo la resistenza di coloro che si ostinano a perpetuare forme di vita e di comportamento tradizionali, in nome delle quali sono pronti a mettersi contro ai primi anche con le armi, se necessario, per ripristinare l'assetto sociale preesistente. L'inerzia dei costumi, mescolata con l'attaccamento ai privilegi di casta o di classe, dall'epoca della Rivoluzione francese diventa un tema ricorrente nelle riflessioni sul potere degli abiti e dei costumi, dando vita a un filone della psicologia sociale che è possibile rintracciare in maniera esplicita nelle pagine di Léon Dumont sull'abitudine (1876) così come in maniera implicita in quelle di John Dewey sulla resistenza dei costumi in *Natura umana e condotta* (1922)¹⁸.

Per ritrovare una formulazione più matura del problema posto da Condillac a metà del Settecento, circa il rapporto tra variabilità individuale e stabilità dei costumi, ossia tra riproduzione sociale dei costumi e loro trasformazione, dobbiamo spostarci a fine Ottocento, con *Le leggi dell'imitazione* di Gabriel Tarde, il quale descrive "l'uomo sociale come un vero e proprio sonnambulo" che crede di possedere idee spontanee mentre queste gli sono invece suggerite. Nelle sue opere, Tarde, mette a punto una dialettica minuziosa circa il rapporto tra imitazione e invenzione, fondata sul dispositivo della ripetizione, che lo porta a concepire l'invenzione come "una intersezione di raggi imitativi, una combinazione originale di imitazioni"¹⁹. In altre parole, l'invenzione rappresenta il "focolare" da cui s'irraggiano molteplici imitazioni, le quali, attraverso un sistema combinatorio, possono intersecarsi e, in certi casi, dar vita a una nuova invenzione²⁰. Secondo Tarde, "una nuova invenzione non è solo l'imitazione combinata di invenzioni precedenti"²¹: perché sia tale sono necessarie due condizioni: uno specifico e adeguato stato mentale di chi è soggetto alla (o della) combinazione (originale) dei raggi imitativi; una prospettiva diretta sulla realtà esteriore, svincolata dall'ipnosi sociale. Ne deriva che chi dà vita a un'invenzione è (stato) in grado di destarsi dal sonnambulismo in cui è preda la folla che lo attornia²².

¹⁸ Cfr. L. Dumont, *De l'habitude*, in "Revue philosophique", 3, 1877, pp. 609-626; tr. it. di D. Vincenti, *L'abitudine*, a cura di D. Vincenti, con una postfazione di C. Dromelet, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 151; J. Dewey, *Natura umana e condotta*, cit., pp. 89, 94-95, 108, 139.

¹⁹ G. Tarde, *L'invention considérée comme moteur de l'évolution sociale*, in "Revue Internationale de Sociologie", 7, 1902, pp. 561-574; tr. di S. Curti, *L'invenzione come motore dell'evoluzione sociale*, in "The Lab's Quarterly", 26(0), 2024, pp. 1-19: 11. Per un'interpretazione del testo di Tarde si veda: S. Curti, *L'uso controintuitivo dell'esempio e l'invenzione in Gabriel Tarde*, in "The Lab's Quarterly", 26(0), 2024, pp. 1-17.

²⁰ G. Tarde, *L'invenzione come motore dell'evoluzione sociale*, cit., p. 11.

²¹ Ivi, p. 13.

²² Cfr. *ibidem*.

I sonnambuli, cioè la maggioranza, sembrano dunque condannati alla ripetizione non inventiva, mentre “le singolarità e le superiorità individuali” alimentano il “progresso sociale” e “l’avanzare della civiltà”²³. E se “la tradizione, il costume, l’insegnamento, l’educazione consistono in ripetizioni imitative”²⁴, l’accidente rappresentato dall’invenzione individuale, laddove si manifesta entro un contesto favorevole alla manifestazione della diversità, determina conseguenze positive per la “collettività”, garantendo la trasformazione sociale e contribuendo ad accrescere l’inventività stessa, in un circolo virtuoso che per Tarde è insieme garanzia e manifestazione dell’elevatezza della civiltà europea²⁵.

Più vicino a noi, Pierre Bourdieu si confronta nuovamente con questa tematica trattando sia di abiti o costumi di una classe o di un gruppo sia di abiti individuali, per indicare entrambi dei quali si serve del termine latino “*habitus*” – ricavandolo dalla lettura di Mauss e di Panofsky, ma non senza una probabile eco husserliana e merleau-pontyana²⁶. Gli abiti individuali sono concepiti da Bourdieu come sistemi soggettivi “di strutture interiorizzate, schemi comuni di percezione, di concezione e di azione” tali cioè da conferire una specifica unicità all’insieme di disposizioni di ciascuna persona²⁷. In altre parole, ciascun “sistema individuale di disposizioni” rappresenta pertanto “una variante strutturale degli altri”, cioè dei sistemi degli altri membri del gruppo, sistemi omologhi ma diversi per via dello “scarto” che separa ogni stile individuale dallo “stile proprio di un’epoca o di una classe”²⁸. La teoria dell’*habitus* di Bourdieu sebbene cerchi in questo modo di spiegare la dialettica tra abiti individuali e abiti collettivi è stata tuttavia criticata come incapace di dar conto dei fenomeni di trasformazione degli abiti, insistendo soprattutto sui meccanismi di riproduzione sociale. In realtà, Bourdieu nella sua teoria pare garantire un margine di libertà e di innovazione del singolo rispetto agli abiti collettivi: “la libertà condizionata e condizionale che esso [*l’habitus*] assicura è lontana da una creazione di qualcosa di imprevedibilmente nuovo tanto quanto da una semplice riproduzione meccanica dei condizionamenti iniziali”²⁹. Certamente, l’*habitus*, in quanto storia che

²³ Ivi, p. 18.

²⁴ Ivi, p. 2.

²⁵ Cfr. ivi, pp. 18-19.

²⁶ Cfr. M. Piazza, *Creature dell’abitudine*, cit., pp. 217-219; L. Corchia, *La teoria bourdieusiana dell’habitus. Pensare pro e contro Durkheim*, in “Lo Sguardo”, 31, 2020 (II), pp. 99-123; P. Bourdieu, *Sociologie générale. Volume I. Cours au Collège de France (1981-1983)*, Éditions Raisons d’Agir/Éditions du Seuil, Paris 2015; tr. it. di C. Pizzo, *Sistema, Habitus, Campo. Sociologia generale*, vol. 2, Mimesis, Milano-Udine 2021, p. 13.

²⁷ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Minuit, Paris 1980; tr. it. di M. Piras, *Il senso pratico*, Armando, Roma 2005, p. 95.

²⁸ Ivi, p. 96 (tr. parzialmente modificata).

²⁹ Ivi, p. 88 (tr. parzialmente modificata).

si è incorporata e naturalizzata, “assicura così la permanenza nel cambiamento che rende l’agente un mondo nel mondo”³⁰, ovvero è sempre costitutivamente segnato da un “ritardo”, e talvolta da “uno iato” tra “le determinazioni passate che lo hanno prodotto e quelle che attualmente lo interpellano”³¹. In altre parole, l’habitus si configura come un sistema “duraturo” (“ma non statico o eterno”) di disposizioni socialmente costruite e naturalizzate, che “possono essere erose, contrastate, o addirittura smantellate da esposizioni a nuove forze esterne, come dimostrano le situazioni di migrazione e formazione specialistica”³².

3. Circolo vizioso dell’abitudine e strategie di aggiramento

Le teorie che intendono dare ragione del rapporto tra imitazione e innovazione, tra riproduzione e trasformazione paiono dunque insistere maggiormente sul primo elemento a scapito del secondo, vuoi per una certa cautela politica vuoi per una sorta di descrittivismo fenomenologico che rischia di istituire a regola un sistema sociale storicamente dato. Anche quando l’intenzionalità di fondo è animata da un evidente riformismo trasformatore, l’ostacolo che si para davanti al mutamento degli abiti collettivi o costumi sociali è costituito dalla loro resistenza che pare alzare un muro pressoché insormontabile rispetto all’azione innovatrice dei singoli, che non è chiaro da quali risorse potrebbero ricavare gli strumenti e le energie per abbandonare i vecchi abiti e adottarne di nuovi rompendo la catena di trasmissione su cui poggia la riproduzione sociale.

Una questione che si pone con chiarezza Charles Renouvier nell’ultimo quarto del secolo XIX allorché s’interroga su come sia possibile per una società di ampie dimensioni, come quella francese, produrre una trasformazione interna che rappresenti un progresso reale nell’opera civilizzatrice che costituisce il compito assegnato alla sua “classe d’élite”. Una trasformazione, cioè, in grado di non essere arrestata dall’ostacolo formato dalle abitudini della “classe più numerosa”, “radicate con più forza” e “che spesso poggiano su credenze molto più resistenti”³³. In una prospettiva rigorosamente laica e repubblicana Renouvier si dice convinto che

³⁰ Ivi, p. 90.

³¹ L. Wacquant, *Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus*, in “Anuac”, IV, 2, 2015, pp. 67-77: 70.

³² *Ibidem*.

³³ Ch. Renouvier, *L’habitude et les revolutions*, in “La critique philosophique”, V, 40, 1876, pp. 209-221; tr. it. di S. Sandreschi de Robertis, *L’abitudine e le rivoluzioni*, in M. Piazza, S. Sandreschi De Robertis (a cura di), *Le filosofie francesi dell’abitudine di tardo Ottocento. Lemoine, Dumont, Renouvier ed Egger*, Mimesis, Milano-Udine 2025, pp. 171-191: 178.

“l’educazione data in nome dei principi dello Stato è quella privilegiata, sulla quale bisogna contare per agire sulle abitudini delle masse”³⁴. Ma è anche consapevole del fatto che proprio una simile educazione, “capace di elevare la classe inferiore e di condurla al livello morale della parte generosa della classe dirigente”, si rivela ciò “che è più difficile ottenere”³⁵. E questo per via della “cattiva volontà del partito oligarchico”, della “volontà insufficiente o troppo poco illuminata del partito riformista”, della visione antiquata dell’educazione, lasciata ai “preti” e alle “famiglie” e del “pregiudizio economico e politico dell’assoluto *laisser-faire*”³⁶.

Il caso della Rivoluzione francese – riferimento implicito delle argomentazioni succitate di Dumont –, a detta di Renouvier, è utile per comprendere come operare un cambiamento radicale in una società ampia e complessa. Il suo successo è da imputare alla miseria e all’abbruttimento morale delle classi più basse, prodotto dall’egoismo e dalla ristrettezza di vedute delle classi più alte, compresi i monarchi, che così hanno distrutto il proprio prestigio³⁷. Le resistenze al cambiamento non potevano dunque vincere l’urto del movimento rivoluzionario, ma hanno continuato nondimeno ad operare nei decenni successivi, producendo la Restaurazione e i successivi tentativi di ripristinare l’Ancien Régime: la potenza dell’abitudine non era più sufficiente a mantenere le cose nel loro insieme. Essa era solamente abbastanza grande per opporre un ostacolo permanente ai tentativi che venivano fatti in vista di dare stabilità al nuovo regime. Così che, se la Francia ha mantenuto in essere alcune riforme introdotte dalla Rivoluzione, i principi di quest’ultima nel loro complesso sono stati disattesi, in un succedersi di governi che si sono riconosciuti nelle “abitudini che, refrattarie all’idea fondamentale del nuovo, si sono perpetuate in Francia dopo l’*ancien régime*”³⁸. Il caso della Rivoluzione francese è pertanto emblematico del “circolo vizioso” secondo il quale una costituzione statale per sopravvivere e rafforzarsi ha bisogno di cittadini educati alla luce dei suoi valori, in quanto i soli capaci di tenerla in vita, ma questi cittadini dipendono dalle loro abitudini e dalla loro educazione e dunque bisognerebbe che le abitudini e l’educazione stessa fossero già mutate per dar luogo a cittadini impregnati di nuovi valori, in grado di operare o mantenere quei cambiamenti di cui lo Stato ha bisogno³⁹. Di conseguenza Renouvier è portato a chiedersi: “Quali riforme sono possibili o dureture, quando se ne domanda l’iniziativa o la conservazione a coloro il cui

³⁴ Ivi, p. 180.

³⁵ Ivi, p. 181.

³⁶ Ivi, pp. 181-182.

³⁷ Cfr. ivi, pp. 183-184.

³⁸ Ivi, p. 185.

³⁹ *Ibidem*.

spirito avrebbe dovuto essere preventivamente modellato da un'azione prolungata di queste stesse riforme?"⁴⁰. La sua risposta lascia aperto uno spiraglio alla possibilità della trasformazione dei costumi:

Non è impossibile, alla fine, affrancarsi da questo circolo vizioso, facendo affidamento sull'influenza educatrice nazionale di certe circostanze – alle quali, una volta cambiate, non si torna più – su azioni individuali o molto potenti, o numerose e ripetute, e soprattutto sul tempo trascorso in un ambito di rivendicazioni e di infaticabile propaganda.⁴¹

Si può scorgere in filigrana di queste righe una fortunata idea kantiana di matrice prettamente illuministica, ossia che la Rivoluzione francese costituisce uno spartiacque storico che rappresenta un punto di non ritorno rispetto al progresso morale, inteso anche e soprattutto come vetore di maggior giustizia e felicità sociali. In altre parole, malgrado una forza inerziale che è loro costitutivamente propria, i costumi sarebbero suscettibili di un mutamento secondo un finalismo storico che può essere razionalmente guidato, orientandolo verso orizzonti di maggiore libertà e benessere collettivi.

Tuttavia, è lo stesso Renouvier ad operare una serie di distinguo e a precisare meglio il suo pensiero laddove specifica che “quello che parrebbe impossibile, quando è in gioco un cambiamento profondo delle abitudini politiche e sociali, è sfuggire ai movimenti d'azione e di reazione, alle oscillazioni violente, alle rivoluzioni e ai colpi di Stato, alle guerre civili o religiose”⁴², cui va incontro ogni impresa volta al progresso o pure al regresso della nazione. E se la situazione della Francia è decisamente critica, di fronte alla debolezza dei conservatori, il talento e la saggezza degli attuali repubblicani hanno qualche chance di imprimere una svolta al paese, a patto di diffidare “dell'*evoluzionismo* di una scuola che crede il progresso un fatto naturale che si realizza con ogni mezzo e che considera gli uomini come strumenti”⁴³. E soprattutto a patto di conservare “piamente le tradizioni dell'apriorismo morale e politico, escludendo quanto della filosofia del XVIII secolo e della rivoluzione non ha più senso”, oltre che di dare priorità alle “riforme”, all'“educazione” e alla promozione del “suffragio universale”⁴⁴. Solo così “è possibile affrancarsi da questo circolo vizioso dell'abitudine che sembra esigere che il progresso di un popolo sia già compiuto nel suo aspetto più decisivo, prima di divenire realmente possibile”⁴⁵.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ivi, pp. 185-186.

⁴³ Ivi, p. 190.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Ivi, pp. 190-191.

Ponendosi idealmente nella scia di Renouvier, muovendo da premesse filosofiche in gran parte diverse, e cioè quelle della tradizione empirista fatta propria dal pragmatismo americano, Dewey è del parere che se, a causa delle resistenze proprie della natura stessa degli abiti e dei costumi, difficilmente gli adulti potranno introdurre in maniera stabile innovazioni tali da garantire una transizione verso una società più equa e dotata di nuovi costumi in grado di aumentare il tasso di benessere collettivo, essi potranno tuttavia prepararla agendo per così dire sul piano diacronico della storia e del futuro, ovvero affidando ai giovani il ruolo di trasformatori dei costumi dominanti⁴⁶. I giovani sono infatti i più adatti ad assolvere tale ruolo per via della plasticità che li contrassegna, la quale, se da un lato li rende maggiormente ricettivi rispetto all'acquisizione delle abitudini, dall'altra offre loro la possibilità di rivolgere uno sguardo critico sugli abiti sociali in cui sono stati educati e cresciuti⁴⁷. Dewey ritiene che la democrazia – una democrazia a venire e non quella “immatura” del suo tempo⁴⁸ – sia l'unico spazio politico-sociale in cui si possa pensare a un sistema educativo che investa sul ruolo dei giovani come amministratori di una migliore vita umana attraverso l'uso del pensiero riflessivo rivolto contro la rigidità degli abiti sociali, entro un processo da cui dipende il progresso della società⁴⁹.

Se le generazioni adulte si irrigidiscono a custodi dello status quo senza assegnare ai giovani il compito di trasformatori riflessivi degli abiti sociali, soltanto un evento catastrofico come una guerra può, scrive Dewey, sfondare “gli argini del costume”⁵⁰. Ma le rivoluzioni esterne lasciano poche tracce perché sono subito annullate da movimenti di restaurazione dei vecchi abiti o costumi⁵¹. Sono solo le rivoluzioni interne, cioè quelle maturate per effetto di un cambiamento di pensiero sufficientemente diffuso nella società ad avere successo e a portare a trasformazioni stabili e orientate al progresso⁵².

Soltanto dunque facendo leva su un'educazione alla riconfigurazione permanente degli abiti che determini un comportamento collettivo improntato alla riflessività critica nei confronti dei costumi trasmessi e adottati risulterà possibile evitare le conseguenze potenzialmente drammatiche e devastanti dell'irrigidimento dei costumi. Modello la cui attualità non pare per niente scalfita dal secolo che ci separa dalla sua formulazione.

⁴⁶ J. Dewey, *Natura umana e condotta*, cit., p. 109.

⁴⁷ Ivi, p. 57.

⁴⁸ Ivi, p. 59.

⁴⁹ Ivi, pp. 109-111.

⁵⁰ Ivi, p. 90.

⁵¹ Ivi, pp. 94-95.

⁵² *Ibidem*.