

Abiti e costumi: radici, sviluppi e problematizzazioni di una fortunata dicotomia

Marco Piazza

Abstract. *Philosophical reflection on “customs” has ancient roots, which are rooted in more than one tradition of thought, and is intertwined with that on “habits”, producing a complex history of contaminations that cross medieval thought, marked by a substantially negative conception of the former. After the modern rehabilitation of “custom” in an anti-Scholastic function, one sees, throughout the 18th century, its substantial reunification with “habit”, both on an epistemic and epistemological level. However, the process of the “individualization of habit” produces, throughout the 19th century, an almost total disregard for “custom” within main philosophies of habit of the time. The theme of the failure of excessively rapid transformations of collective habits, which emerges in two articles published in 1876, one by Léon Dumont and one by Jules Renouvier, is taken up by John Dewey in his important reflection on habit and custom, which is here placed in dialogue with Pierre Bourdieu’s theory on the reproduction and transformation of habitus and Ludwig Wittgenstein’s theory on acting by rules.*

Riassunto. *La riflessione filosofica sui “costumi” ha radici antiche, che affondano in più di una tradizione di pensiero, e s’intreccia con quella sugli “abiti”, producendo una complessa storia di contaminazioni che attraversano il pensiero medievale, segnato da una concezione sostanzialmente negativa dei primi. Dopo la riabilitazione moderna del “costume” in funzione anti-Scolastica, si assiste, lungo il XVIII secolo a una sua sostanziale riunificazione con l’“abito”, sia sul piano epistemico sia su quello epistemologico. Tuttavia, il processo di “individualizzazione dell’abitudine” produce lungo il XIX secolo un pressoché totale disinteresse per i “costumi” all’interno delle principali filosofie dell’abitudine dell’epoca. Il tema del fallimento delle trasformazioni troppo rapide dei costumi, che affiora in due articoli usciti nel 1876, uno di Léon Dumont e uno di Jules Renouvier, è ripreso da John Dewey nella sua importante riflessione sugli abiti e i costumi, che qui è posta in dialogo con la teoria sulla riproduzione e sulla trasformazione dell’habitus di Pierre Bourdieu e con quella sull’agire secondo regole di Ludwig Wittgenstein.*

Keywords. Habits, Customs, Revolutions, Social Transformations, Rules.

Parole chiave. Abiti, Costumi, Rivoluzioni, Trasformazioni sociali, Regole.

Marco Piazza è professore di Storia della filosofia all’Università degli Studi Roma Tre. Le sue ricerche si sono incentrate sulle relazioni tra filosofia e letteratura e sulla storia dei concetti, in particolare quelli di interiorità, abitudine e tolleranza. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Creature dell’abitudine. Abito, costume e seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive* (Bologna, 2018) e *Voltaire Against the Jews, or the Limits of Toleration* (Cham, 2022).

EMAIL: marco.piazza@uniroma3.it

1. Premesse antiche e moderne

Si è soliti indicare in Aristotele il primo ad aver presentato una filosofia dell'abitudine organica e articolata che costituisce «un punto di riferimento centrale» per qualsiasi riflessione successiva su questo tema (Sparrow & Hutchinson 2013, 7). Ed è senz'altro così: la sofisticata dialettica tra *ethos* e *hexis* sottesa al suo pensiero logico, gnoseologico, psicologico ed etico lo dimostra ampiamente (Piazza 2018). Tanto è vero che dalla coppia *ethos-hexis* si fa di norma derivare quella latina *consuetudo-habitus*, che è la matrice di quella moderna costume-abito o costume-abitudine (Lalande 1988). In realtà, la Patristica latina, ma ancor prima quella greca, concepiscono l'*ethos-consuetudo* alla luce di una linea che non è tanto o soltanto aristotelica, quanto soprattutto scettica, risalente ai tropi pirroniani riportati da Sesto Empirico. Lo provano anzitutto l'uso del termine al plurale, ben attestato in Agostino, e soprattutto il significato stesso di *consuetudo*, che coniuga la ripetizione e l'esercizio, propri dell'*ethos* aristotelico, con la norma, la legge o l'usanza di un popolo, nel loro differenziarsi da quelli degli altri popoli, ovvero la *sunetheia* o gli *ethe* scettici. Nella torsione che il cristianesimo imprime alla *consuetudo*, questa, dall'uso che contrassegna una collettività, si trasforma nel costume vizioso dei pagani non illuminati dalla fede nella vera religione (Piazza 2018, 66-69; Dromelet & Piazza 2022, 791).

Si può quindi sostenere che filosofia dell'abitudine e filosofia del costume corrano parallele nell'antichità, fino a confluire l'una nell'altra soprattutto al tempo della Scolastica, in cui prende forma in modo stabile una concezione gerarchica che colloca gli abiti al di sopra dei costumi, in specie gli abiti dei fedeli nella loro contrapposizione ai costumi dei pagani. Ciò nel quadro di un recupero di elementi aristotelici, soprattutto con Tommaso d'Aquino, che elabora una complessa teoria degli abiti, in parte infusi direttamente da Dio nell'uomo, e responsabili della sua salvezza, in parte acquisibili dall'uomo stesso grazie alla ripetizione, che si configura come una forma positiva di *consuetudo* allorché è posta al servizio dell'agire virtuoso (Miner 2013; Piazza 2018).

Con la modernità il costume assume – o riassume, se pensiamo alla premessa scettica – un ruolo primario rispetto all'abito: è il rovesciamento che Montaigne imprime alla coppia *habitus-consuetudo*, che in francese si declina nel binomio *habitude-coutume* (Watkins 2013). L'abitudine scivola così in secondo piano, mentre il costume guadagna il centro della scena filosofica, da un lato diventando il principio regolatore dell'agire umano, e dall'altro, ritornando a indicare l'insieme degli usi, delle norme e delle tradizioni di un popolo, messi a confronto con quelli degli altri popoli (Cazeaux 2015). La forza del costume si associa così alla varietà dei costumi. Questi, per Montaigne, sono privi di un fondamento naturale e la loro forza deriva dalla tradizione (ma non automaticamente dall'autorità), secondo il principio dell'efficacia testata lungo i secoli. Montaigne infatti recupera il relativismo insito nella tradizione scettica antica, teorizzatrice della pluralità dei costumi, rilanciandolo in chiave antiaristotelica e soprattutto anti-scolastica. Ciò non gli impedisce, tuttavia, di suggerire dei criteri utili a distinguere costumi buoni e costumi cattivi, evitando di ricadere in un relativismo assoluto (Piazza 2018, 2020).

L'uso massiccio che Hume fa del termine *custom* al singolare, inteso come sinonimo di *habit* e soprattutto come principio regolatore non razionale della nostra mente (Dromelet 2016), potrebbe derivare dalla sua familiarità con l'opera di Montaigne, in cui, accanto alla varietà dei costumi, ampio spazio è dedicato alla riflessione sul potere e sui caratteri del costume. Non è tuttavia impossibile che l'intercambiabilità tra *custom* e *habit*, configuri anche un debito con Locke, che a sua volta si era già servito dei due termini con significati pressoché equivalenti (Wright 2023, 90-93). Certamente, è stato Hume a elevare il principio del *custom* (o dell'*habit*, visto che da un punto di vista epistemico i due termini sono in gran parte intercambiabili nella sua teorizzazione) a meta-principio dei nostri processi

mentali: è il *custom*, inteso come principio regolatore della mente, a produrre il *belief*, cioè la credenza, che a sua volta è principio d'azione (Attanasio 2002, 129-130). In questa prospettiva i singoli *habits* sono credenze che possono poggiare su giudizi di causalità oppure sull'educazione. Mentre nel primo caso l'esperienza, associata al *custom*, ne fa delle credenze valide (per quanto probabilistiche), nel secondo essi possono corrispondere a superstizioni non fondate su giudizi di causalità ma che traggono la loro origine direttamente dai sensi e dalla memoria, su cui lavora l'immaginazione, mentre la loro forza dalla potenza della ripetizione (Piazza 2018, 137-141). Attraverso i meccanismi autoregolativi della nostra mente, e in particolare attraverso le «regole della riflessione», fondate su «capacità riflessive naturali, a-razionali, a-logiche», possiamo correggere le illusioni di certe credenze, un processo naturale cui può associarsi l'effetto positivo prodotto da una filosofia della mente che fondi la ricostruzione dei nostri processi mentali su basi empiriche e non metafisiche (Attanasio 2002, 161-162).

Il pensiero illuminista, nello stesso tempo, dà un forte impulso anche allo studio dei costumi, intesi come usi e tradizioni, e lo può fare da una nuova prospettiva, libera dal giogo dell'autorità religiosa. Una prospettiva in cui lo studio profano della storia e delle culture fa dei costumi materia per un'indagine etnografica al confine tra antropologia e storia della cultura, un'indagine che può risultare funzionale anche alle teorie della tolleranza, come in Voltaire (Piazza 2018, 95-97; 2022, 23-24). E che, per effetto del processo di «individualizzazione» ottocentesco, si distaccherà dall'ambito disciplinare della filosofia, per dare corpo alla nascente antropologia culturale, che continuerà, nondimeno, a guardare alla filosofia come fonte di ispirazione, anche sul piano della stessa definizione dei *customs*, come nel caso dei lavori di Ruth Benedict influenzati dalla lettura di *Human Nature and Conduct* di Dewey (Ratner 1985, xvi).

2. La riunificazione epistemico-epistemologica

In sostanza, come abbiamo visto, con il XVIII secolo, e soprattutto con Hume, prende avvio una sorta di unificazione epistemica del *custom* e dell'*habit* che prosegue nei primi dell'Ottocento con Maine de Biran, per il quale non solo non sarebbe necessario soffermarsi filosoficamente sul costume (*coutume*) ma si dovrebbe anche abolire la sua distinzione dall'abitudine (*habitude*), dal momento che gli effetti del primo sarebbero identici a quelli della seconda (Maine de Biran 2017, 88, nota 20).

Tale riunificazione risulta implicitamente accolta dalle formulazioni di Ravaisson, Le-moine, Dumont ed Egger, sul fronte francese: la parola chiave, dopo Maine de Biran (e Bichat) è *habitude* e ciò varrà anche lungo il Novecento francese, con Merleau-Ponty, prima, e poi con Deleuze e Ricoeur, che attribuiscono tutti scarso interesse alla *coutume* mentre per l'appunto assegnano un elevato significato epistemologico all'*habitude* (Piazza 2015). Ciò avviene entro un generale processo di «individualizzazione dell'abitudine» che segna il XIX secolo e che sarebbe un riflesso della reazione alle ideologie rivoluzionarie del secolo precedente, segnato da una «tensione» dialettica positiva tra gli abiti intesi come «azioni isolate» individuali, da un lato, e come «leggi e regolarità collettive», dall'altro (Crook 2013, 276-278). L'abitudine diventa così «una tendenza soggettiva acquisita attraverso la pratica e la ripetizione, radicata nella mente e nel corpo, piuttosto che nella legge consuetudinaria (*customary common law*)» (Crook 2013, 276). Un processo che avrebbe gradualmente spinto gli abiti nella regione dei comportamenti prevalentemente involontari e i costumi in quelli volontari, sottraendo i secondi all'analisi filosofica dell'abitudine nel suo complesso (Crook 2013, 276).

Il rimando circolare tra abiti e costumi riemerge in maniera più consapevole, ma non pienamente esplicito, soltanto nella seconda metà del Novecento, con Bourdieu.

Quest'ultimo si serve del termine *habitus* – alla latina – per indicare sia quello che definisce un abito o costume «di classe» o di gruppo sia quello che chiama un abito «individuale», inteso quest'ultimo come «un sistema soggettivo ma non individuale di strutture interiorizzate, schemi comuni di percezione, di concezione e di azione» che conferisce una specifica unicità all'insieme di disposizioni di ciascuna persona (Bourdieu 2005, 95). Tale «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» (Bourdieu 2005, 96; trad. da noi parzialmente modificata). 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 sociale¹. In realtà, Bourdieu nella sua teoria garantisce 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» (Bourdieu 2005, 88; trad. da noi parzialmente modificata). Certamente, *l'habitus*, in quanto storia che si è incorporata e naturalizzata, «assicura così la permanenza nel cambiamento che rende l'agente un mondo nel mondo» (Bourdieu 2005, 90), 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» (Wacquant 2015, 70). 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» (Wacquant 2015, 70).

3. La trasformazione degli abiti collettivi

Chi, già nei primissimi anni Venti del Novecento, fornisce un modello assai articolato e stimolante capace di dar conto insieme della riproduzione e della trasformazione degli abiti collettivi è John Dewey. Un modello incluso nella sua teoria relazionale degli abiti secondo la quale essi sono modalità relativamente stabili di relazione tra l'individuo e l'ambiente che non possono essere localizzate né nel solo individuo né nel solo ambiente (Santarelli 2021, 150-155; Dreon 2022, 112).

Per via della loro natura relazionale gli abiti e i costumi tendono a confondersi gli uni negli altri: gli abiti nascono sempre in rapporto con la dimensione sociale, e quando si stabilizzano a livello collettivo diventano costumi. Dewey mostra come ai costumi corrispondano modi di comportamento che plasmano gli individui che nascono dentro un gruppo sociale e come quei costumi abbiano la loro origine non nelle menti dei singoli ma nei bisogni e nelle motivazioni all'azione che si danno entro un determinato ambiente, che è tanto naturale quanto artificiale, cioè connesso a una storia di precedenti interazioni sociali tra gli individui (Dewey 1958, 69).

Dewey è pure d'accordo sul fatto che i costumi siano «forme di vita popolare, abitudini collettive stabilizzate», e dunque costituiscano dei «modelli per le attività dei singoli», meglio delle «richieste attive di certi modi di agire» e pertanto si configurino anche come «modelli morali» (Dewey 1958, 81). Nel contempo, però, non si deve dimenticare che «i

¹ Si veda la discussione e il rifiuto di questa interpretazione di Bourdieu come un «teorico della riproduzione» in Wacquant 2004.

costumi sociali non sono conseguenze dirette e necessarie di impulsi specifici, ma che le istituzioni e le prospettive sociali foggiano e cristallizzano gli impulsi nell'ambito delle abitudini dominanti» (Dewey 1958, 131).

La tendenza all'irrigidimento tipica degli abiti, individuali e collettivi, può nondimeno, per Dewey, diventare oggetto di riflessione, secondo un modello teorico che ha le sue premesse dirette in Peirce, e che sembra coniugare implicitamente elementi della teoria delle virtù aristotelica con altri della teoria humeana dell'abitudine come principio regolatore del nostro comportamento, laddove le abitudini buone o virtuose sono quelle abitudini «che l'esperienza ha dimostrato di renderci sensibili, generosi, ricchi di immaginazione, imparziali nel percepire la tendenza delle nostre attività quando sono ancora rudimentali e nel loro primo apparire» (Dewey 1958, 221). In altre parole, ci si può sottrarre ai rischi di una meccanicizzazione senza ritorno dei nostri abiti e dei nostri costumi se si esercitano abitudini intelligenti e creative, capaci cioè di evitare di trasformarsi in abitudini routinarie (Dewey 1958, 221, 78). L'ambiente, sociale e culturale, tuttavia, esercita sui singoli una forte pressione non solo in direzione dell'omologazione, quanto soprattutto in direzione della divaricazione tra mente e corpo, tra inventività ed esecuzione, col fine di rendere disponibile una massa di esecutori passivi, intesi come forza lavoro che si adatta a una certa visione del mercato del lavoro e più in generale dell'economia (Dewey 1958, 131-133).

Se questo è lo scenario, per via 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 costumi in grado di aumentare il tasso di benessere collettivo. Ma, se aspirano davvero a una tale trasformazione, possono prepararla agendo per così dire sul piano diacronico della storia e del futuro, ovvero affidando ai giovani il ruolo di trasformatrici dei costumi dominanti (Dewey 1958, 137). 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 cresciuti (Dewey 1958, 71).

Dewey ritiene che la democrazia – una democrazia a venire e non quella «immatura» del suo tempo (Dewey 1958, 72) – 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 società (Dewey 1958, 138-140). Se le generazioni adulte si irrigidiscono a custodi dello *status quo* senza assegnare ai giovani il compito di trasformatrici riflessivi degli abiti sociali, soltanto un evento catastrofico come una guerra può, scrive Dewey, rompere «le dighe del costume» (Dewey 1958, 109). Ma le rivoluzioni esterne lasciano poche tracce perché sono subito annullate da movimenti di restaurazione dei vecchi abiti o costumi (Dewey 1958, 117-118). 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 progresso (Dewey 1958, 117-118).

4. Abitudine ed evoluzione

Dewey, allorché accenna alla durata effimera delle trasformazioni prodotte da rivoluzioni improvvise e alla distinzione tra rivoluzioni esterne e interne, sembra non ignorare la riflessione condotta su questo tema circa venticinque anni prima da Léon Dumont e da Jules Renouvier.

Dumont, in rottura con lo spiritualismo di Ravaisson, e in parziale continuità con le sofisticate teorizzazioni di Maine de Biran, in un lungo e denso articolo del 1878 – non sfuggito all'attenzione di William James –, propone una concezione materialistica dell'abitudine profondamente debitrice delle teorie evoluzionistiche di Darwin e di Spencer. Ponendosi in continuità con Comte e con il suo maestro Albert Lemoine, Dumont estende il campo d'azione dell'abitudine anche al mondo inorganico, a cui Ravaisson l'aveva sottratta (Dromelet 2019). L'abitudine è così connessa alle leggi fisico-chimiche dell'inorganico, e in questo modo viene spezzata la convinzione spiritualista circa l'associazione abitudine-natura-anima, offrendo una fondazione scientifica al suo studio. Posto, infatti, che l'abitudine agisca sulla materia e che la materia non possa accogliere l'azione dell'anima, l'abitudine pare finalmente liberata dal giogo della metafisica e concepita invece come un fenomeno della natura, alla stregua della legge di gravitazione universale o dei movimenti di circolazione del sangue (Vincenti 2020).

Per Dumont, *«l'abitudine è in una forza, la sua maniera di reagire sulle altre forze, maniera di reagire che risulta essa stessa dall'azione che le altre forze hanno esercitato precedentemente su di lei»* (Dumont 2020, 79). L'abitudine quindi è un «garante del cambiamento, un agente della trasformazione» (Vincenti 2020, 22). Nella materia, l'abitudine potrà spiegare la coesione degli atomi; negli esseri viventi, quella delle parti e degli organi. Nell'uomo può dar conto di tutta una serie di comportamenti, sensomotori e del giudizio, consci e inconsci, volontari e involontari, rispetto ai quali essa corrisponde a una modificazione organica diventata stabile che è nel contempo principio d'azione. In correlazione con la crescente complessità degli organismi che le ospitano, le abitudini si sviluppano secondo una gerarchia di complessità crescente, dalle «abitudini elementari», ai «sistemi di abitudini», ai «sistemi di sistemi», come nel caso dell'uomo (Dumont 2020, 83).

La concezione dell'abitudine di Dumont è profondamente dinamica e mira a dar conto della modificazione e della sostituzione delle abitudini. Nel caso degli organismi viventi, questi reagiscono attraverso le proprie abitudini alle forze che operano su di essi, e perché si sviluppi una nuova abitudine questa deve prevalere su quelle preesistenti. In determinati casi ciò non può darsi pena la morte del soggetto, in altri invece risulta possibile ed è una forma di adattamento.

Dumont a questo proposito aggiunge, facendo riferimento alle teorizzazioni di Spencer, che «le abitudini che sono state consolidate da secoli di esercizio non cedono davanti agli sforzi di un'esistenza individuale di qualche anno» (Dumont 2020, 151). E ne conclude, in maniera icastica, che «il più grande nemico dell'abitudine è l'abitudine stessa» (Dumont 2020, 150). In altre parole, un cambiamento più consistente più incontrerà la resistenza opposta dal sistema delle «abitudini consolidate»: queste ultime «resistono all'introduzione di abitudini nuove; e le vecchie abitudini reagiscono per molto tempo contro le abitudini d'acquisizione relativamente recente» (Dumont 2020, 154). Per illustrare questa idea, Dumont, e siamo nelle pagine conclusive dell'articolo, trasferisce la sua argomentazione nel campo politico:

A ogni risveglio della vecchia abitudine, v'è un certo quantitativo di resistenza dell'abitudine nuova che è annullato e ha bisogno d'essere ripristinato. È per questo che, nell'ordine politico, le restaurazioni si compiono tanto facilmente dopo le rivoluzioni. Un governo rovesciato lascia dietro di sé degli interessi e delle abitudini che lavorano continuamente per lui, pronti ad approfittare, per riguadagnare terreno, degli inevitabili errori del nuovo governo. Il quale incontra sempre, a causa della sua novità, immense difficoltà di adattamento. (Dumont 2020, 151-152)

E se è vero che esiste un progresso non solo biologico ma anche psicologico-morale della specie umana, risultato dell'azione della «selezione naturale [...] nel corso di molte generazioni» (Dumont 2020, 153), è anche vero, scrive Dumont, che le abitudini corri-

spondenti al progresso compiuto «in compenso diventano talvolta un ostacolo all'acquisizione di nuove abitudini e a un progresso ancor più elevato» (Dumont 2020, 154). Questo può accadere quando per una serie di circostanze l'adattamento conseguito si rivela disfunzionale perché fondato su un sistema squilibrato di abitudini. Un sistema, cioè, in cui «un'abitudine ha assunto uno sviluppo eccessivo e sproporzionato», tale che essa abbia «maggiori possibilità di essere ancor più aumentata e fortificata», così da imporsi in maniera esclusiva a scapito di «abitudini più deboli e tenui, che sarebbe necessario esercitare in maggior misura per ristabilire l'equilibrio» (Dumont 2020, 155). Se questo spiega sul piano individuale la difficoltà per un singolo di «uscire da una strada cattiva quando si è entrati per la prima volta», su quello collettivo comporta, anziché il progresso, il «declino» di un «popolo» (Dumont 2020, 155). In quest'ultimo caso, «un popolo in declino pone pressoché sempre le cause della sua rovina a fondamento dell'ordine sociale. Non può che essere altrimenti; poiché l'opinione pubblica non può essere contraria alle abitudini della maggioranza; non può che biasimare ciò che è accidentale, eccezionale, più o meno raro» (Dumont 2020, 155-156). In altre parole, a determinare il declino di una società non sono altro che «costumi o idee generalmente diffusi» e non certo «le convinzioni degli individui isolati» (Dumont 2020, 156), che non hanno la forza per mettere in crisi le idee dominanti, anche perché il sistema, eccessivamente sbilanciato a favore di quest'ultime, fa sì che le altre siano «tenute alla larga da ogni insegnamento e da tutte le funzioni» insieme a quei pochi «pensatori» che le sostengono (Dumont 2020, 156). È evidente il rinvio autobiografico alla propria amara esperienza di intellettuale materialista, ostracizzato dall'*establishment* dominato dallo spiritualismo, che, contro ogni posizione avversa e alternativa (come quella di Dumont), promuove «una *protesta* generale contro il materialismo il determinismo, il panteismo e altre dottrine che lì [in Francia] non hanno seguito e che sono solo un'eco inoffensiva, se non addirittura salutare, del movimento delle idee delle nazioni vicine» (Dumont 2020, 156).

5. Il circolo vizioso dell'abitudine

Le società, secondo Dumont, possono dunque declinare e scivolare verso il baratro del loro annichilimento culturale e morale, tanto quanto possono progredire, adattandosi sempre più efficacemente agli stimoli interni ed esterni. Un progresso che non passa per le rivoluzioni improvvise, ma che si misura nei termini di un dinamismo ininterrotto che produce un felice e fecondo riassetto del complesso sistema di abitudini che struttura ogni organismo complesso, comprese le entità storico-politiche come i popoli o le nazioni. Una conclusione, questa, in buona parte condivisa da Jules Renouvier, che, in un articolo uscito a pochissima distanza da quello di Dumont, interamente dedicato al rapporto tra abitudine e rivoluzioni, distingue tra società di piccole e di vaste dimensioni e tra cambiamenti di origine interna ed esterna (Renouvier 2022). L'attenzione di Renouvier si concentra soprattutto sul primo tipo di cambiamenti, più interessanti dal suo punto di vista, poiché meno lenti di quelli causati da forze esterne, cioè da quelli conseguenti conquiste militari o l'assoggettamento a un culto importato. E, nello specifico, su quei cambiamenti di origine interna «abbastanza rapidi per distinguersi bene da una evoluzione prodotta nel corso dei secoli e dovuta a cause necessariamente molto complesse» (Renouvier 2022, 118).

Mentre nelle società di piccole dimensioni, sia che esse siano organizzate secondo il modello della tribù, sia secondo il modello repubblicano, come le antiche *poleis* greche, simili cambiamenti sono operati in genere da un solo individuo, nel primo caso un capotribù, nel secondo un cittadino (ma anche da uno straniero o persino da un oracolo), e sono più facili a prodursi, nelle società di ampie dimensioni, come quelle moderne (ma un

analogon ne sono gli antichi imperi), sono invece più difficili, necessitano di uno sforzo collettivo e incontrano la resistenza delle masse (Renouvier 2022, 117-118). Il neokantismo e il laicismo di Renouvier affiorano prepotentemente laddove, a questo proposito, la sua argomentazione scivola nell'apologia di una democrazia laica e repubblicana che si contrappone alla religione, la quale «non ha assolutamente niente in comune con il fondo di idee, di conoscenze e di usanze che dirigono la vita civilizzata» (Renouvier 2022, 119). Ma, in quest'opera 'civilizzatrice', la «classe d'élite» incontra l'ostacolo delle abitudini della «classe più numerosa», assai «fortemente radicate» e «che spesso si connettono a credenze della specie più resistente» (Renouvier 2022, 119). Tanto è vero che «le lezioni dirette o indirette dei preti tendono più spesso a porre o a confermare negli spiriti le disposizioni più contrarie ai principi e ai costumi della democrazia» (Renouvier 2022, 121). Così che «l'educazione impartita in nome dei principi dello Stato è quella su cui principalmente si può contare per agire sulle abitudini delle masse» (Renouvier 2022, 121). D'altra parte, proprio una simile educazione, «capace di elevare la classe inferiore e condotta sul livello morale della parte generosa della classe dirigente», si rivela «la cosa più difficile da ottenere» (Renouvier 2022, 122)! 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 del *laisser-faire* assoluto» (Renouvier 2022, 122-123).

Un importante precedente, la Rivoluzione francese – riferimento implicito delle argomentazioni succitate di Dumont –, può fornire, a detta di Renouvier, delle dritte utili per comprendere come sia possibile 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 prestigio (Renouvier 2022, 124). 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» (Renouvier 2022, 125). E se il paese ha mantenuto in essere alcune riforme introdotte dalla Rivoluzione, i principi di quest'ultima nel complesso sono stati disattesi quanto alla loro affermazione o estensione, in un succedersi di governi che si sono riconosciuti nelle «abitudini perpetuate in Francia dopo l'*ancien régime* e ribelli all'idea fondamentale del nuovo» (Renouvier 2022, 126). 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 fossero già mutate per dar luogo a cittadini impregnati di nuovi valori, in grado di operare o mantenere quei cambiamenti di cui la nazione ha bisogno (Renouvier 2022, 126). A tale proposito Renouvier si chiede: «Quali riforme sono possibili o durature, quando se ne domanda l'iniziativa o il mantenimento a coloro il cui spirito avrebbe dovuto essere preliminarmente modellato da un'azione prolungata di queste stesse riforme?» (Renouvier 2022, 126). E la risposta non è così pessimista come quella che, alla luce delle sue riflessioni sul declino della Francia, ne avrebbe quasi certamente fornito Dumont:

Non è impossibile liberarsi da questo circolo vizioso, contando sull'influenza educatrice nazionale di certe circostanze una volta cambiate e a cui non si ritorna più, e poi su azioni individuali o molto potenti, o ancora numerose e ripetute, soprattutto sul tempo lungo occupato dal medesimo ordine di rivendicazioni e dall'infaticabile propaganda. (Renouvier 2022, 126)

Tuttavia, un certo realismo porta Renouvier ad ammettere che «ciò che pare impossibile, quando è in gioco un cambiamento profondo delle abitudini politiche e sociali, è poter sfuggire ai movimenti d'azione e di reazione, alle oscillazioni violente, alle rivoluzioni e ai colpi di Stato, alle guerre civili o religiose» (Renouvier 2022, 126-127), 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 sopraggiunge attraverso tutti i cammini e fa degli uomini i suoi strumenti» (Renouvier 2022, 131). E soprattutto a patto di conservare «piamente le tradizioni dell'apriorismo morale e politico, fuori del quale la filosofia del XVIII secolo e la rivoluzione smettono di avere un significato», oltre che di dare priorità alle «riforme», all'«educazione» e alla «promozione del suffragio universale» (Renouvier 2022, 131). Solo così «ci si può liberare dal circolo vizioso dell'abitudine, che sembra esigere che il progresso di un popolo sia già compiuto in ciò che vi è di più decisivo, prima di diventare realmente possibile» (Renouvier 2022, 131). Lo scarto rispetto al materialismo evoluzionista di Dumont è evidente, anche se con quest'ultimo Renouvier condivide la diagnosi sugli ultimi novant'anni di storia francese e il giudizio duramente critico verso le ingenuità e le chiusure dello spiritualismo.

6. Imitatori e innovatori: regole, abiti e costumi

Mentre Renouvier e Dewey, con accenti e sensibilità diverse, paiono condividere l'idea che i cambiamenti profondi negli abiti collettivi siano l'effetto di un lento e progressivo cambiamento di valori e di schemi d'azione, promosso e incarnato da un'*élite* consapevole, coerente e determinata, e che può dispiegarsi nel giro di più generazioni, fin dal XVIII secolo si era andata delineando una linea di pensiero che attribuisce il cambiamento e l'innovazione a pochi individui di contro a una massa di riproduttori sociali degli abiti condivisi.

Un esempio emblematico di questa teoria è offerto da Condillac, per il quale, mentre gli animali «ricominciano ad ogni generazione gli stessi studi», gli uomini invece «si comunicano i bisogni, le esperienze, si imitano reciprocamente», generando «una massa di conoscenze che si accresce da una generazione all'altra» (Condillac 1976, 624). E mentre con gli animali condividono i medesimi bisogni connessi alla sopravvivenza e alla conservazione, rispetto ai quali si comportano come quelli secondo l'istinto, gli uomini possiedono anche bisogni sempre più complessi quanto più la struttura sociale si fa maggiormente articolata e la cultura ne viene modificata. Ciò per effetto della stessa natura umana, che è imitativa e che, in virtù del potere delle facoltà superiori del giudizio e dell'immaginazione, dà luogo nei singoli a combinazioni potenzialmente infinite: ogni uomo «non si limita a imitare un solo uomo, imita tutti quelli che lo avvicinano, perciò non rassomiglia esattamente a nessuno» (Condillac 1976, 625). Rispetto ai progressi che la conoscenza umana consegue, sono però pochi gli individui che li promuovono realmente: la maggioranza è composta da «imitatori servili», mentre «estremamente rari» sono «gli inventori», ossia coloro che integrano o trasformano quanto ereditano come già istituito (Condillac 1976, 624).

Più o meno nel medesimo periodo in cui Condillac mette a punto la sua teoria sull'imitazione e sull'invenzione dei costumi, Hume arriva a conclusioni in parte analoghe circa le possibilità del progresso sociale come prodotto di una trasformazione dei costumi. Muovendo dalla premessa che «la moda, la voga, il costume (*custom*) e la legge sono il

fondamento principale di tutte le decisioni morali» (Hume 1971b, 352; tr. da noi parzialmente modificata), Hume non arriva a conclusioni relativistiche: esiste un progresso storico-sociale, prodotto dalla reciproca cooperazione tra *industry*, *knowledge* e *humanity* che segna l'«età della civilizzazione» ed è assente nei «periodi di barbarie e ignoranza», così come esistono degli istinti naturali, universali e storici, come «l'amore per i figli» o «l'amor proprio», a fondamento dell'obbligazione morale, che assume forme diverse in base ai diversi contesti e alle diverse epoche (Hume 1971a, 748).

Certo è, però, che la forza dell'abitudine o del costume è enorme, e rende difficile agli uomini gettare uno sguardo critico sui propri abiti e costumi per poterli valutare e per poterli cambiare. Questo è possibile solo per poche menti illuminate e filosofiche: «per cambiare il nostro giudizio relativo ai costumi (*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» (Hume 1971c, 657). Uno sforzo analogo a quello che il singolo può operare sul proprio carattere, ispirandosi a un modello di virtù fornitogli dall'esempio altrui:

Un uomo propone a se stesso il modello di un carattere che approva: diventa pienamente consapevole di tutti i tratti per i quali il suo carattere si allontana da questo modello e si sorveglia costantemente facendo passare, con uno sforzo continuo, la sua mente dal vizio alla virtù; non dubito affatto che in questo caso, dopo un certo tempo, costui scoprirà un mutamento in meglio nel suo carattere. (Hume 1971d, 579)

E, tuttavia, l'impressione è che per Hume gli innovatori sociali siano un'esigua schiera di individui e che i progressi nei costumi siano lenti e sempre passibili di regressione. Un problema, che, come abbiamo visto, rimane sullo sfondo delle teorie sugli abiti dei secoli successivi, e che nel Novecento subisce una feconda riconfigurazione attraverso il confronto con le regole dell'azione.

Se per Durkheim abitudini e regole sono accomunate dall'«idea di regolarità», le seconde sono contrassegnate anche da quella di «autorità», assente nelle prime (Durkheim 1969, 489). La regola, a cui ci atteniamo allorché «agiamo nel senso che ci è prescritto» e non «perché vi siamo inclini per qualche disposizione interna o acquisita», non è dunque «uno stato interiore, come un sentimento o un'abitudine» e ciò è dimostrato dal fatto che non segue «tutte le variazioni e tutte le fluttuazioni dei nostri stati interiori» (Durkheim 1969, 489). Darsi una regola è in realtà darsi un «programma», dal momento che la regola non ce la diamo noi, ma è un «ordine» che proviene dall'esterno; nel caso della «regola morale», quest'ordine assume un valore assoluto, nella misura in cui la sua violazione è temuta in quanto tale e non in virtù della maggiore o minore spiacevolezza delle sue conseguenze: «occorre obbedire al precetto morale per rispetto e unicamente per questo» (Durkheim 1969, 491). Di qui la conclusione di Durkheim per cui «la morale non è dunque un semplice sistema di abitudini (*habitudes*), ma un sistema di comandamenti» (Durkheim 1969, 491).

Tre anni prima, Dewey aveva già notato come l'irrigidimento di abiti e regole produca i medesimi effetti negativi, suggerendo una sorta di omologia strutturale tra i due tipi di principi d'azione:

Come gli abiti fissati dentro solchi dominano l'attività e la estraniano dalle condizioni di fatto invece di aumentarne l'adattabilità, così i principii [moral] presi come regole fisse invece che come metodi giovevoli allontanano gli uomini dall'esperienza. Quanto più la situazione è complessa e quanto meno noi la conosciamo realmente, tanto più il tipo ortodosso di teoria morale si ostina a sostenere l'esistenza a priori di alcuni principii fissi e universali o leggi che si devono applicare e seguire. L'oggetto principale dell'ambizione dei moralisti è consistito in regole pronte all'uso, disponibili sul momento per risolvere qualunque genere di difficoltà morale e risolve-

re ogni specie di dubbio morale. Nelle questioni molto meno complicate e meno mutevoli della salute del corpo tali pretese sono note come ciarlataneria. Ma in morale la brama di certezza, nata dalla timidezza e nutrita dall'amore per il prestigio dell'autorità, ha portato all'idea che la mancanza di principi pronti all'uso, immutabilmente fissi e universalmente applicabili, equivalga al caos morale. (Dewey 1958, 253-254; trad. da noi parzialmente modificata)

Se le abitudini sono regole d'azione tanto quanto i principi morali, il problema è evitarne l'irrigidimento e praticarne un fecondo riadattamento continuo alle istanze che provengono dall'ambiente: «la scelta non è tra il gettare via le regole sviluppate precedentemente o il rimanere attaccati ostinatamente ad esse. L'alternativa intelligente consiste nel rivederle, adattarle, ampliarle e modificarle. Il problema è quello di un continuo e vitale riadattamento» (Dewey 1958, 255; trad. da noi parzialmente modificata). Del resto Dewey, nel tentativo di tenersi lontano sia da un'etica metafisica o trascendentale sia da un'etica dei costumi di tipo culturalistico, ne propone una fondata sulla riorganizzazione e sul riadattamento dei costumi stessi, in cui «non si tratta di scegliere tra un'autorità morale esterna al costume e una interna ad esso, ma tra l'adottare costumi più o meno intelligenti e significativi» (Dewey 1958, 87). E, come abbiamo visto, per lui è possibile apprendere una postura simile ovvero ci si può abituare all'assunzione di abitudini intelligenti ed efficaci, che sono di fatto abitudini compatibili con il loro costante riadattamento.

Trent'anni più tardi sarà Ludwig Wittgenstein a riproporre all'attenzione filosofica il tema delle regole d'azione in una maniera che richiama in causa ancora una volta il tema degli abiti e dei costumi. Ciò avviene nel paragrafo 199 delle *Ricerche filosofiche*, dove il comportamento del «seguire una regola» (*einer Regel folgen*) è ricondotto tra i «costumi» (*Gepflogenheiten*), in particolare tra gli «usi» (*Gebräuche*) e le «istituzioni» (*Institutionen*) (Wittgenstein 1983, 107; trad. da noi parzialmente modificata). Il termine impiegato da Wittgenstein, *Gepflogenheit*, ricopre parzialmente i significati di *Gewonheit* (abito) e *Sitte* (costume) nel suggerire una ripetizione intenzionalmente perpetuata, una «consuetudine» che si discosta da un'abitudine meccanica ossia da una routine passiva (Spinicci 2002, 200). Nel paragrafo precedente, attraverso un esempio, viene infatti sottolineato che «uno si regola secondo le indicazioni di un segnale stradale solo in quanto esiste un uso stabile (*ständigen Gebrauch*), un costume (*Gepflogenheit*)» (Wittgenstein 1983, 107; trad. da noi parzialmente modificata).

E, se, almeno a prima vista, si può sostenere, durkhenianamente, che quando seguo una regola agisco in quel modo perché un paradigma mi guida, mentre quando agisco (meramente) per abitudine sono guidato soltanto dalla tendenza o inclinazione corrispondente, è anche vero che quando seguo una regola non faccio altro che aderire a una consuetudine o a un costume condiviso (Spinicci 2002, 203), così come quando agisco per abitudine non faccio altro che aderire a un abito idiosincratico che condivido con me stesso.

La differenza, pertanto, si misura sul piano dell'istituzione: una consuetudine istituita ha una cogenza e una resistenza connesse alla sua dimensione sociale e politica, mentre un'abitudine radicata ha una cogenza e una resistenza connesse alla sua sola forza disposizionale. E tuttavia la forza da esercitare per modificare o sostituire un costume, nel suo nutrirsi degli sforzi di numerosi individui associati nel medesimo fine, non è imparagonabile alla forza che il singolo individuo impiega su sé stesso nel tentativo di modificare o sostituire una propria abitudine allorché è arrivato a giudicarla cattiva, inefficace o dannosa. Se poi, deweyanamente, concepiamo gli abiti essenzialmente come dispositivi regolativi della nostra relazione con l'ambiente, e dunque ne riconosciamo l'intrinseca valenza sociale, saremo portati a riconoscere la sostanziale equivalenza di regole, abiti e costumi (Dreon 2016, 105)!

Bibliografia

- Attanasio, A. (2002). *Gli istinti della ragione. Cognizioni, motivazioni, azioni nel Trattato della natura umana di Hume*. Napoli: Bibliopolis.
- Bourdieu, P. (2005). *Il senso pratico*, trad. it. di M. Piras. Roma: Armando.
- Cazeaux, G. (2015). *Montaigne et la coutume*. s.l.: Éditions Mimesis.
- Condillac, E. Bonnot de (1976). Trattato sugli animali. In Id., *Opere*, introduzione di C.A. Viano, trad. it. di G. Viano (577-669). Torino: UTET.
- Crook, T. (2013). Habit as Switchpoint. *Body & Society*, 19 (2-3), 275-281.
- Dewey, J. (1958). *Natura e condotta dell'uomo. Introduzione alla Psicologia Sociale*, presentazione di L. Borghi, trad. it. di G. Preti & A. Visalberghi. Firenze: La Nuova Italia.
- Dreon, R. (2016). Understanding rules as habits. *Paradigmi*, XXXIV (3), 103-117.
- Dreon, R. (2022). *Human Landscapes. Contributions to a Pragmatist Anthropology*. New York: SUNY Press.
- Dromelet, C. (2016). L'habitude chez Hume: fondement non rationnel de la réflexion. *Studi filosofici*, XXXIX, 127-148.
- Dromelet, C. (2019). Une science de la sensibilité. Dumont, l'habitude et le plaisir. In L. Dumont, *De l'habitude et du plaisir*, éd. critique par C. Dromelet (7-24). Paris: Garnier.
- Dromelet, C. & Piazza, M. (2022). *Habit and Custom in the History of Early Modern Philosophy*. In D. Jalobeanu & Ch. Wolfe (eds.), *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences (789-797)*. Cham: Springer.
- Dumont, L. (2020). *L'abitudine*, trad. it. e cura di D. Vincenti, con una postfazione di C. Dromelet. Milano-Udine: Mimesis.
- Durkheim, É. (1969). L'educazione morale. In Id., *Il suicidio – L'educazione morale*, trad. it. di M.J. Tosi (461-708). Torino: UTET.
- Hume, D. (1971a). Storia naturale della religione. In Id. *Opere*, 2 voll., a cura di E. Lecaldano & E. Mistretta, trad. it. di U. Forti, rev. di P. Casini (vol. I, 689-753). Bari: Laterza.
- Hume, D. (1971b). Un dialogo. In appendice a *Ricerca sui principi della morale*. In Id. *Opere*, 2 voll., a cura di E. Lecaldano & E. Mistretta, trad. it. di E. Mistretta (vol. II, 343-362). Bari: Laterza.
- Hume, D. (1971c). La regola del gusto. In Id. *Opere*, 2 voll., a cura di E. Lecaldano & E. Mistretta, trad. it. di G. Preti (vol. II, 636-658). Bari: Laterza.
- Hume, D. (1971d). Lo scettico. In Id. *Opere*, 2 voll., a cura di E. Lecaldano & E. Mistretta, trad. it. di E. Lecaldano (vol. II, 567-589). Bari: Laterza.
- Lalande, A. (1988). Habitude. In Id., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. vol. I, A-M, sisième édition (392-398). Paris: PUF.
- Maine de Biran (2017). *Introduzione all'Influenza dell'abitudine sulla facoltà di pensare*, a cura di G. Grasso, presentazione di M. Piazza, trad. it. di G. Grasso. Chieti: Solfanelli.
- Miner, R.C. (2013). Aquinas on Habitus. In T. Sparrow & A. Hutchinson (eds.), *A History of Habit. From Aristotle to Bourdieu* (67-87). Lanham: Lexington Books.
- Piazza, M. (2015). *L'antagonista necessario. La filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*. Milano: Mimesis.
- Piazza, M. (2018). *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*. Bologna: il Mulino.
- Piazza, M. (2020). *La 'seconda natura' e la polisemia del 'costume': alle radici della modernità*. *Paradigmi*, XXXVIII (1), 39-52.
- Piazza, M. (2022). *Voltaire Against the Jews, or The Limits of Toleration*. Cham: Palgrave MacMillan.
- Ratner, S. (1985). *Introduction*. In J. Dewey, *The Later Works*, vol. 6 (xi-xxiii). Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.

Renouvier, J. (2022). L'habitude et les revolutions. In Id., *Philosophie critique de la République*, Textes réunis et présentés par M.-Cl. Biais (116-131). Paris: Gallimard (originariamente apparso in *La critique philosophique*, 5(40), 2 novembre 1876, 209-221).

Santarelli, M. (2021). *La filosofia sociale del pragmatismo. Un'introduzione*. Bologna: Clueb.

Sparrow, T. & Hutchinson, A. (2013). Introduction. In T. Sparrow & A. Hutchinson (eds.), *A History of Habit. From Aristotle to Bourdieu* (5-18). Lanham: Lexington Books.

Spinicci, P. (2002). *Lezioni sulle Ricerche filosofiche di Ludwig Wittgenstein*. Milano: CUEM.

Vincenti, D. (2020). Introduzione. *L'Habitude* di Léon Dumont. Un saggio di psicologia scientifica?. In L. Dumont, *L'abitudine*, trad. it. e cura di D. Vincenti, con una postfazione di C. Dromelet (7-29). Milano-Udine: Mimesis.

Wacquant, L. (2004). Following Pierre Bourdieu into the Field. *Ethnography*, 5(4), 387-414.

Wacquant, L. (2015). Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus. *Anuac*, 4(2), 67-77.

Watkins, M. (2013). Negotiating with a New Sovereign. Montaigne's Transformations of Habit into Custom. In T. Sparrow & A. Hutchinson (eds.), *A History of Habit. From Aristotle to Bourdieu* (89-118). Lanham: Lexington Books.

Wittgenstein, L. (1983). *Ricerche filosofiche*, trad. it. di R. Piovesan e M. Trinchero. Torino: Einaudi.

Wright, J.P. (2023). Habit and Will in Eighteenth-Century British Philosophy. In J. Dunham & K. Rondenh-Romluc (eds.), *Habit and the History of Philosophy* (89-104). London & New York: Routledge.