

Areté

**International Journal of Philosophy,
Human & Social Sciences**

VOLUME 7 - YEAR 2022



Università degli Studi Guglielmo Marconi

Editorial Staff

Direzione scientifica / Scientific Direction: Sara Fortuna, Andrea Gentile, Tommaso Valentini.

Comitato di redazione / Editorial Board: Giulio Battioni, Paloma Brook, Flora Colavito, Antonio Di Chiro, Maurizio Maione, Luca Mencacci, Giovanna Scatena.

Comitato scientifico / Scientific Committee

Dario Antiseri (Università LUIS – Roma)

Brunella Antomarini (John Cabot University – Roma)

Adriano Ardovino (Università degli Studi “G.D’Annunzio” – Chieti – Pescara)

Paolo Armellini (Università di Roma “La Sapienza”)

Grazia Basile (Università degli Studi di Salerno)

Reinhard Brandt (Philipps-Universität Marburg)

Rosa Maria Calcaterra (Università degli Studi “Roma Tre”)

Calogero Caltagirone (Università Lumsa – Roma)

Barbara Cassin (CNRS, Paris)

Sharyn Clough (Oregon State University – USA)

Camilla Croce (Universität Zürich)

Astrid Deuber-Mankowsky (Ruhr-Universität Bochum)

Luca Di Blasi (Università di Berna)

Bernd Dörflinger (Universität Trier)

Andreas Eckl (Goethe-Universität – Frankfurt am Main)

Wolfgang Ertl (Keio University – Tokyo)

Maurizio Ferraris (Università degli Studi di Torino)

Günter Gebauer (Freie Universität – Berlin)

Christoph Holzhey (ICI – Institute for Cultural Inquiry – Berlin)

Gina Gioia (Università della Tuscia)

Manuele Gragnolati (Université de Paris 4 – Sorbonne)

Alessandro Grilli (Università di Pisa)

Paul Guyer (Brown University)
Luca Illetterati (Università degli Studi di Padova)
Marco Ivaldo (Università degli Studi di Napoli “Federico II”)
Ted Kinnaman (George Mason University – Virginia)
Heiner F. Klemme (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg)
Claudio La Rocca (Università degli Studi di Genova)
Davide Luglio (Université de Paris 4 – Sorbonne)
Francesco Maiolo (University College Utrecht)
Giancarlo Marchetti (Università degli Studi di Perugia)
Pietro Montani (Università di Roma “La Sapienza”)
Stephen R. Palmquist (Hong Kong Baptist University – Hong Kong)
Rocco Pezzimenti (Università Lumsa – Roma)
Claude Piché (Université de Montréal)
Riccardo Pozzo (Università degli Studi di Verona – Consiglio Nazionale delle Ricerche – Roma)
Rossella Saetta-Cottone (CNRS – Centre National de la Recherche Scientifique – Paris)
Laura Scuriatti (Bard College – Berlin)
Jürgen Trabant (Freie Universität, Humboldt Universität – Berlin)
Paolo Vinci (Università di Roma “La Sapienza”)
Wilhelm Vossenkuhl (Ludwig Maximilians Universität – München)
Michael Wolff (Universität Bielefeld)
Günter Zöller (Ludwig Maximilians Universität – München)

Foto: copyright © Moreno Maggi
Opera di Federico Brook

Indice

Cura mundi. Ripensare il rapporto con l'altro e con l'ambiente Quaderno monografico in memoria di Elena Pulcini (1950-2021)	9
<i>Presentazione del numero</i>	
Paloma Brook e Sebastiano Galanti Grollo	11
• Bruno Lo Turco, <i>Storicità del soggetto ed etica nel buddhismo indiano</i>	15
• Piero Collina, <i>La cura medica dell'altro nella Roma antica: dalla medicina domestica del pater familias, all'arrivo dei primi medici greci</i>	45
• Adriano Ardovino, <i>Sospendere e lasciare. Annotazioni su un versante cruciale della "cura"</i>	61
• Anna Nutini, <i>Tornare alla terra e agli antenati: libatio, rammemorazione e redenzione nell'etica della responsabilità di Walter Benjamin</i>	79
• Sebastiano Galanti Grollo, <i>La cura «estrema» come rinuncia a sé Heidegger, Agostino e l'«avere se stessi»</i>	107
• Giuseppe D'Acunto, <i>Jan Patočka: la cura dell'anima come «vita nella verità»</i>	129
• Stefano Tina, <i>Biopolitica, immunizzazione e comunità ai tempi del Covid-19. La prassi istituyente di Roberto Esposito come mediazione tra la politica e la vita</i>	143
• Mauro Bontempi, <i>Per una ecologia medica: dal paternalismo al personalismo metodologico nel rapporto medico-paziente</i>	169
• Ines Dente, <i>L'a-mur: godimento, sapere e impossibilità. Da Lacan ai social network</i>	203
• Lucia Ferri, <i>Vulnerabilità della natura e prospettive etiche</i>	221
• Giuseppe Gatti Riccardi, <i>Nuevos modelos biocéntricos y propuestas literarias (anti)éticas: el motivo ecológico en muestras de la narrativa hispanoamericana contemporánea</i>	245
• Eleonora Piriomalli, <i>Parte della natura o a parte dalla natura? Alienazione e responsabilità rispetto all'ambiente naturale</i>	267

- Aldo Pisano, *Responsabilità e cura. Argini, derive e nuove frontiere etiche ai tempi dell'intelligenza artificiale* 287

- In memoria di Elena Pulcini** 319

- Ishvarananda Cucco, *Antropocentrismo: una sfida ecologica ed epistemologica. L'analisi di Elena Pulcini e la proposta semiotica di Eduardo Kohn* 321
- Maria Pia Paternò, *Tra cura e paura: Elena Pulcini e l'eredità di Günther Anders* 349
- Alfonso Di Prospero, *Elena Pulcini e le «patologie del sentire»: riflessioni a partire dall'epistemologia genetica e dall'ecologia della mente* 377
- Valentina Surace, *Creare un mondo nell'epoca globale. La passione 'eretica' di Elena Pulcini* 395
- Federica Merenda, *Su cosa possiamo contare? Passioni dell'io e cura del mondo: l'itinerario intellettuale di Elena Pulcini* 409

- *Bibliografia di e su Elena Pulcini, a cura di Federica Merenda* 437

- Miscellanea di studi e ricerche** 449

- Elena Alessiato, *Attraversamenti e innesti. Intorno al concetto di Socialismo tra Fichte e Marx* 451
- Marco Barbieri, *Un pensiero pieno di misura. Aporie e attualità del naturalismo filosofico di Karl Löwith* 461
- Marco Duichin, *«Morbo russo» o «morbo cinese»? Un'ombra protesa sul Secolo dei Lumi e l'Annuncio ai medici di Immanuel Kant a Königsberg* 477
- Massimo Ercolani, *L'immanenza ferita. Soggettività ed esodo da Bonaventura a Lévinas* 519
- Christian Frigerio, *L'ontologia dei poteri come teoria dei valori* 543
- Andrea Gentile, *L'io, la natura e l'infinito. Le situazioni-limite e gli orizzonti del sublime* 565
- Davide Monaco, *Globalizzazione, nichilismo e cristianesimo nel pensiero di Gianni Vattimo* 589

- Pier Paolo Pavarotti, *Fra tentazioni giovanili e rielaborazioni mature: arte e religione in Martin Buber* 607
- Alessandra Trua, *The Centrality of Plato's Work in Gadamer's Hermeneutics* 641
- Riccardo Valenti, *On Michael Tomasello's "Ratchet Effect" and Bernard Stiegler's "Epiphylogenesis": How Do Humans Finally Come to Operate as One?* 679
- Tommaso Valentini, *Jean-François Lyotard and the Philosophical Assumptions of Postmodern Democracy* 705
- Wilhelm Vossenkuhl, *Was Wissen ist, und was als Wissen gelten kann. Bemerkungen zu Platon und Aristoteles* 739

Recensioni 757

- Grazia Basile, *L'invenzione della luna 1969-1979*, Edizioni Croce, Roma 2021 (Sara Fortuna) 759
- Yuri Berio Rapetti, *La società senza sguardo*, Mimesis, Milano - Udine 2022 (Giovanni Chimirri) 763
- Enrico Berti, *Le prove dell'esistenza di Dio nella filosofia*, Scholè, Brescia 2022 (Enrica Izzo) 767
- Roberto Esposito, *Istituzione*, Il Mulino, Bologna 2021 (Nicolò Galasso) 777
- Riccardo Pozzo, *History of Philosophy and the Reflective Society*, De Gruyter, Berlin and Boston 2021 (Andrea Gentile) 783
- Giambattista Vico, *Die Erste Neue Wissenschaft (1725), übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben von Jürgen Trabant*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2022 (Sara Fortuna) 791



Cura mundi.
Ripensare il rapporto con l'altro e con l'ambiente
Quaderno monografico in memoria di Elena Pulcini
(1950-2021)



Presentazione del numero

PALOMA BROOK¹ E SEBASTIANO GALANTI GROLLO²

La rilevanza del tema della cura è emersa con forza negli anni recenti a seguito della pandemia da Covid-19, che ha mostrato con chiarezza che *vulnerabilità* e *interdipendenza* rappresentano dei tratti costitutivi della condizione umana. Peraltro, la nozione stessa di cura è stata recentemente oggetto di un rinnovato interesse da parte di differenti prospettive di indagine, tra cui la filosofia morale, la bioetica, il pensiero femminista e la riflessione sulla politica, per nominarne soltanto alcune. Ciò ha comportato una (almeno parziale) rivalutazione di tale tematica, che per lungo tempo è stata considerata marginale, dal momento che il pensiero moderno ha in larga misura privilegiato altre questioni, come la libertà, l'uguaglianza e la giustizia.

A ben vedere, bisogna riconoscere che il tema della cura non è stato del tutto trascurato dalla riflessione filosofica: si pensi soltanto ad autori come Seneca, in cui emerge il tema della cura dell'anima, e Michel Foucault, che si è occupato della cura di sé, per non parlare di Martin Heidegger, che ha concepito la cura come la struttura fondamentale dell'essere umano, e di Hans Jonas, per il quale la cura è alla base di un'etica della responsabilità che sappia affrontare le sfide poste dalla tecnica moderna. Ma anche in autori apparentemente lontani da tale tematizzazione come Giambattista Vico è presente in una forma implicita ma feconda un modello di modernità alternativa a quella cartesiana.

Ciò nonostante, si deve ammettere che nella modernità la cura è stata in prevalenza confinata nell'ambito della sfera privata, pensata in contrapposizione alla dimensione pubblica, nella quale assumono rilievo le grandi questioni sopra ricordate (libertà, uguaglianza, giustizia) e viene a imporsi l'idea stessa di

1 Docente incaricato di “Storia della lingua italiana” e “Teoria dei linguaggi” presso l'Università degli Studi “Guglielmo Marconi” (Roma).

2 Professore associato di “Filosofia teoretica” presso l'Alma Mater Studiorum – Università di Bologna.

un'emancipazione dell'essere umano dal suo stato di minorità, per riprendere la nota definizione kantiana dell'Illuminismo.

In questo contesto, ripensare la cura comporta la necessità di rivedere la nozione di *soggettività* che è stata dominante nella modernità, almeno a partire da Descartes, ovvero l'idea di un soggetto autonomo e sovrano, che è anzitutto per sé e solo secondariamente in relazione; si tratta infatti di un soggetto letteralmente *assoluto* (di diritto, se non di fatto), nel senso di *ab-solutus*, quindi svincolato da ogni rapporto o legame. Al contrario, diversi contributi della riflessione contemporanea, tra cui quelli provenienti dalla fenomenologia e dal pensiero femminista e psicoanalitico hanno inteso porre l'accento sulla costitutiva *relazionalità* dell'essere umano, sostenendo che la relazione con l'altro – che Emmanuel Levinas ha imposto alla discussione filosofica – è un elemento ineludibile. Ma già Heidegger, nell'ambito della sua «ontologia fondamentale», aveva affermato la co-originiarietà della relazione con gli altri mediante la nozione di «con-essere» (*Mitsein*), prendendo così le distanze dalla nozione cartesiana di soggetto. E ancor prima Vico opponeva a Descartes una soggettività che si definisce in relazione all'altro, alla «comune natura delle nazioni», ossia inserita nella *pólis* e dunque in senso lato politica.

Inoltre, lo stesso Heidegger aveva segnalato la costitutiva ambiguità del termine *cura* – che significa sollecitudine ma anche preoccupazione –, un'ambiguità che è già presente nel termine neotestamentario *mérimna*. Peraltro, nella lingua greca è presente anche il termine *epiméleia*, che indica propriamente la cura come sollecitudine e dedizione, e che è stato declinato anche come cura di sé (*epiméleia heautoù*).

Tuttavia, oltre che a un'impostazione *ontologica*, come quella heideggeriana, è possibile rivolgersi anche ad approcci di carattere *etico*, in cui si tiene conto delle motivazioni che stanno alla base del *riconoscimento* dell'altro e delle condotte che discendono da esso. In quest'ottica, è fondamentale riconoscere la *vulnerabilità* dell'altro – oltre che la *propria* vulnerabilità –, come avviene ad esempio nell'ermeneutica del sé proposta da Paul Ricoeur. Si tratta di prospettive che, in forme e con modalità diverse, intendono sottrarre la nozione di cura a quella condizione di marginalità in cui è stata per molto tempo relegata, il che può avvenire grazie a una sorta di “risveglio” – per dirlo con Levinas – alla propria reale condizione, che in altre tradizioni, come quella buddhista, va sotto il nome di *interdipendenza*. Tale condizione è stata variamente interpretata nel dibattito contemporaneo, in uno spettro che va dalla reciprocità alla radicale “asimmetria”, ma al cui interno è

in ogni caso riconosciuta la singolarità dell'altro. Al riguardo, da più parti è stato sottolineato che l'altro con cui si è in rapporto è – al pari del soggetto – un sé *incarnato*, che non viene incontrato in astratto ma in un determinato contesto, nel quale si è chiamati ad agire.

La cura si fonda anzitutto sull'*attenzione* – la cui importanza è stata sottolineata da Simone Weil –, su quell'attenzione all'altro che non si traduce soltanto in una condivisione empatica, ma anche nella capacità di avvertire i suoi bisogni, andando al di là dell'indifferenza diffusa, grazie a una sorta di “svuotamento” del sé. In questo senso, l'ascolto dell'appello proveniente dall'altro è la condizione per un agire responsabile. Ciò si sostanzia in una sorta di ‘ascesi’, *áskēsis*, intesa come *esercizio volontario* dell'anima, lungi da più o meno vagheggiate forme di spontaneismo emotivo.

Pertanto, la necessità di liberare la cura dagli angusti limiti dell'ambito privato per reinserirla nella sfera pubblica, restituendola a una più ampia socialità, comporta anche un suo ripensamento in termini politici, andando al di là della considerazione astratta dei diritti per prendere in carico le situazioni particolari. Inoltre, l'attenzione per i casi singoli, in cui le relazioni possono assumere le configurazioni più diverse, si rivela cruciale nell'ambito medico, in cui la distinzione tra *cure* e *care*, tra un'attenzione esclusiva alla malattia e una considerazione inclusiva della persona malata, che sia rispettosa della sua dignità, assume un'importanza fondamentale.

L'ampliamento degli ambiti di cura può spingersi sino a comprendere l'altro distante nello spazio (lo straniero, il diverso), l'altro distante nel tempo (le generazioni passate e future) e l'altro rappresentato dall'ambiente naturale nel quale l'essere umano si trova ad abitare, la cui integrità appare compromessa. A fronte della crisi ecologica in atto, s'impone infatti con sempre maggiore chiarezza la necessità di una trasformazione dell'attuale modo di vivere, che si rivela non più sostenibile, ritrovando quel senso del limite che consenta una *cura mundi* condivisa. Il quaderno monografico intende dunque analizzare il tema della cura sotto differenti prospettive, assumendo così un carattere polifonico e plurilinguistico, ed è dedicato alla cara memoria di Elena Pulcini, teorica di una “filosofia della cura per l'età globale”, morta il 9 aprile 2021 a causa del Covid-19.

Storicità del soggetto ed etica nel buddhismo indiano

BRUNO LO TURCO¹

Abstract: The article shows how the interpretation of the fundamental Buddhist doctrine of *paṭiccasamuppāda* (“dependent origination”), set out in the Pali Canon, can and should be facilitated by the use of categories such as “historical” and “finite.” The subject, in the description that results from the *paṭiccasamuppāda*, is reduced to a sum of historical facts and is therefore understood as radically contingent. In such a context, moral action cannot be rationally founded, since there is no concept of essential subjectivity on which to base it. This situation is analogous to that in which contemporary anti-foundationalist thought has found itself. And even the solution provided by a contemporary philosopher like Richard Rorty, namely a sense of commonality in suffering, is analogous to the Buddhist one. These analogies could be a prelude to a “fusion of horizons” between the thought of ancient Buddhism and some important trends of contemporary thought.

Keywords: *Buddhism, paṭiccasamuppāda, anti-foundationalism, mettā, solidarity, Richard Rorty*

1. Introduzione

Con il presente articolo intendiamo innanzitutto proporre una nuova interpretazione della dottrina buddhista del *paṭiccasamuppāda*, apparsa

1 Professore associato di “Filosofie, religioni e storia dell’India e dell’Asia centrale” presso l’Istituto italiano di Studi orientali (ISO) – Università degli Studi di Roma “La Sapienza”

inizialmente nel Canone in lingua pāli (compilato nella sua forma scritta iniziale nel I sec. a.C.), in termini che siano trasparenti e rilevanti entro l'orizzonte del pensiero contemporaneo. Tale interpretazione permetterà quindi di intendere più compiutamente l'etica del buddhismo, rendendola a sua volta più intellegibile al nostro tempo. L'opportunità di questo studio deriva dal fatto che il *paṭīccasamuppāda*, pur essendo un cardine del pensiero buddhista, rimane enigmatico. Il suo senso è sempre stato discusso tra i buddhisti e non esiste una singola interpretazione stabilita.² È descritto come di difficile comprensione sin dai primi testi che lo presentano.³ Una tale ammissione potrebbe essere una spia del fatto che già all'epoca dell'iniziale messa per iscritto del Canone suddetto, tra i canoni delle varie scuole il più antico a noi noto e l'unico a esserci giunto completo, tale dottrina suscitasse la perplessità dei compilatori, giacché se ne era dimenticato il senso complessivo.⁴ Questo oblio, apparentemente sorprendente, potrebbe essere dovuto alla circostanza per cui prima dell'adozione della tecnologia della scrittura da parte dei monaci buona parte dello sforzo intellettuale doveva evidentemente essere rivolto a conservare il più possibile la forma originale dei numerosissimi discorsi del Buddha, anche a scapito del significato. Le caratteristiche formali del canone sono un indice evidente di questo sforzo.⁵ Peraltro, i 'naturali' nemici dei buddhisti, i filosofi hindu, vedevano la dottrina del *pratītyasamutpāda*⁶ come logicamente insostenibile, sulla base di argomenti tutto sommato ragionevoli, non dettati, cioè, solo dall'ovvia rivalità.⁷ E ancora, gli studiosi contemporanei, posti di fronte a questa dottrina apparentemente incongruente, avvertono il bisogno di giustificarla storicamente.⁸ Anzi, la realtà descritta dalla dottrina sarebbe

2 Si veda per es. R. Gombrich, *What the Buddha Thought* (Oxford Centre for Buddhist Studies Monographs), Equinox, London 2009, p. 132; E. Shulman, *Early Meanings of Dependent-Origination*, «Journal of Indian Philosophy», 36.2, 2008, pp. 297- 317: 298.

3 Per es. DN 15.1 (Mahānidānasutta).

4 R. Gombrich, *What the Buddha Thought*, o.c., pp. 133, 142.

5 Si veda p. es. M. Allon, *The Composition and Transmission of Early Buddhist Texts with Specific Reference to Sūtras* (Hamburg Buddhist Studies 17), Projekt Verlag, Bochum 2021.

6 Uso qui la parola sanscrita equivalente alla pāli *paṭīccasamuppāda* perché i filosofi hindu facevano appunto riferimento, nella loro polemica, ai testi buddhisti in lingua sanscrita, la koinè filosofica, come pure letteraria e scientifica, dell'India.

7 S. Murakami, *Vedāntic Interpretation and Criticism of the Buddhist Dependent Origination (pratītya-samutpāda)*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 152/2, 2002, pp. 269-294.

8 Si veda per es. J. Jurewicz, *Playing with Fire. The Pratītyasamutpāda from the Perspective of*

evidentemente assurda, a tal punto che andrebbe considerata come un consapevole richiamo all'insensatezza dell'esistenza umana.⁹ Questa autorevole interpretazione riduce il *paṭiccasamuppāda* a parodia della cosmogonia upaniṣadica, a una satira, cioè, che fa dei momenti della creazione una serie di sconclusionati rivolgimenti riferiti non più all'universo ma all'individuo. Eppure, quant'è probabile che un insegnamento considerato dal Canone antico a dir poco basilare sia solo la messa in ridicolo di dottrine avversarie? In realtà, se dal punto di vista dello studioso questa dottrina può apparire come una bizzarria, essa è anche parte di un complesso dottrinale in fin dei conti tutt'altro che scevro da incongruenze (per tacere delle ridondanze), facilmente spiegabili come portato del faticoso processo di conservazione e trasmissione di un sapere assai ampio e articolato ma affidato ai soli mezzi dell'oralità. La scarsa intelligibilità della dottrina del *paṭiccasamuppāda* sarebbe allora, tutto sommato, un piccolo problema per lo studioso, sottoposto dal Canone pāli a ogni sorta di sfida filologica e interpretativa, se non fosse che, innanzitutto, il Canone stesso sottolinea in termini inequivocabili la centralità di questo insegnamento¹⁰ e che, in secondo luogo, esso è sempre rimasto uno dei cardini della riflessione filosofico-soteriologica buddhista.

Nella tradizione buddhista posteriore ai *sutta* il *paṭiccasamuppāda* è stato immesso nello scenario della riflessione su una teoria generale della causalità. Ma nell'ambito dei *sutta* non emergono particolari ragioni di intendere il *paṭiccasamuppāda* come enunciazione o esemplificazione di un principio di causalità. Gli studi contemporanei sul *paṭiccasamuppāda* tendono a ogni modo a distribuirsi in due filoni interpretativi: quello per il quale l'insegnamento esemplifica appunto una teoria della causalità o quello per il quale esso è un'illustrazione dell'effettivo funzionamento del *kamma*.¹¹

Vedic Thought, «Journal of the Pali Text Society», 26, 2000, pp. 77-103.

⁹ *Ibidem*, p. 100. Cfr. R. Gombrich, *What the Buddha Thought*, o.c., p. 186.

¹⁰ DN 15.1 (Mahānidānasutta).

¹¹ C. Cox, *Dependent Origination. Its Elaboration in Early Sarvstivādin Abhidharma Texts*, in R.K. Sharma (a cura di), *Researches in Indian and Buddhist Philosophy. Essays in Honour of Professor Alex Wayman*, Motilal Banarsidass, Delhi 1993, pp. 119-141: 120-122.

2. Nota metodologica

L'autorevole indologo Wilhelm Halbfass sostenne che la pratica indologica avrebbe dovuto acquisire come cornice teoretica la filosofia ermeneutica.¹² Questo è perfettamente comprensibile. È subito evidente che accostarsi alla tradizione indiana di discussione teoretica e riflessione sistematica significa innanzitutto avere a che fare con una smisurata massa di testi che appartiene a un contesto culturale che è assai difforme da quello contemporaneo. Sembra, allora, opportuno rivolgersi appunto agli strumenti forniti dalla filologia e dall'ermeneutica. L'ermeneutica va innanzitutto intesa, a partire da Schleiermacher, come dottrina dei modi di comprendere un testo il cui senso non è immediatamente evidente, giacché storicamente, linguisticamente, psicologicamente da noi lontano.¹³ Filologia ed ermeneutica sono logicamente inseparabili, giacché la prima ci fornisce gli strumenti empirici, mentre la seconda quelli speculativi per accostarci ai testi. E tuttavia mentre l'attività filologica ha prodotto una gran quantità di pregevoli edizioni critiche, la riflessione ermeneutica è stata di fatto presa in carico da autori anche volenterosi, ma privi di una specifica competenza indologica, oppure è stata relegata in un comodo oblio. Un autorevole indologo si è perfino spinto ad affermare che una certa interpretazione odierna del pensiero filosofico indiano è indebita, poiché gli assertori di quel pensiero non potevano, ai loro tempi, saperne nulla, e quindi certificarla (azzerando così, non si sa quanto consapevolmente, l'intera vicenda dell'ermeneutica come disciplina).¹⁴ Implicita in questa posizione è l'idea che colui che la sostiene non interpreta, giacché non usa strumenti contemporanei, che gli interpretati non potevano conoscere, limitandosi piuttosto a restituire un'immagine del tutto oggettiva, genuina, del pensiero indiano. È in realtà invece fin troppo ovvio che un'edizione critica, o uno studio qualsiasi, richiedano inevitabilmente uno sfondo ermeneutico, per quanto questo possa rimanere in ombra o inespresso; a meno che, di nuovo, gli autori di tali lavori non pretendano di rivendicare la radicale oggettività dei risultati delle loro indagini indologiche.

12 W. Halbfass, *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*, State University of New York Press, Albany 1988, pp. 160-170.

13 Qui seguo G. Vattimo, *Interpretazione*, in *Enciclopedia Garzanti di filosofia...*, Garzanti, Milano 1981, pp. 450-452: 451

14 J. Bronkhorst, *What Did Indian Philosophers Believe?*, in P. Balcerowicz (a cura di), *Logic and Belief in Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi 2009, pp. 19-44: 28, n. 36.

Da Schleiermacher in poi l'ermeneutica ha conosciuto, naturalmente, rimarchevoli sviluppi, specialmente grazie a Heidegger e Gadamer. Tra i molti meriti di Halbfass vi è allora l'aver chiarito l'importanza di tali sviluppi in relazione alla comprensione delle tradizioni indiane. La tesi centrale di Halbfass è che la prospettiva ermeneutica dischiusa dall'opera di Gadamer non è applicabile solo al contesto culturale occidentale, al quale Gadamer limitava il suo discorso, ma anche al contesto transculturale dell'incontro tra la tradizione di pensiero indiana e quella occidentale.¹⁵ La vasta massa testuale della tradizione indiana di dibattito teoretico porta con sé un mondo di eccezionale complessità, che è ben distante dal nostro mondo contemporaneo. Secondo la visione di Halbfass, dunque, l'innegabile linguisticità storica che costituisce l'esistenza, che è il punto di partenza di Gadamer, non è solo la base della possibilità di una comprensione della tradizione occidentale, ma anche della comprensione della tradizione di pensiero indiana. E per Gadamer comprensione è fusione di due orizzonti (*Horizontverschmelzung*) che inizialmente si intendono come indipendenti.¹⁶

3. La dottrina

Come già accennato sopra, secondo il Buddha il *paṭīccasamuppāda* è profondo, arduo da afferrare, accostabile solo da pochi. E tuttavia «colui che vede (*passati*) il *paṭīccasamuppāda*, vede il *dhamma*; colui che vede il *dhamma*, vede il *paṭīccasamuppāda*». ¹⁷ La scoperta del *paṭīccasamuppāda* da parte del Buddha è spesso presentata nel Canone come connessa all'esperienza fondamentale del suo risveglio, seppure con qualche oscillazione. ¹⁸ L'esposizione del *paṭīccasamuppāda* è conclusa da questa frase: «Tale è l'origine di questa intera massa di sofferenza» ¹⁹. Dunque esso spiega, innanzitutto, in modo articolato, la sofferenza (*dukkha*) che pervade l'esistenza ordinaria (che coincide anche con la prima delle quattro

15 W. Halbfass, *India and Europe*, o.c., pp. 164-165.

16 H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke 1), J.C.B. Mohr, Tübingen 1990, p. 311.

17 MN 28 (Mahāhatthipadopamasutta).

18 D.M. Williams, *The Paṭīccasamuppāda. A Developed Formula*, «Religious Studies», 14.1, 1978, pp. 35-56: 38-40.

19 SN 12.1 (Paṭīccasamuppādasutta). Cfr. SN 12.38 (Cetanāsutta).

nobili verità, le quali forniscono un basilare inquadramento teorico alla prassi ascetica buddhista).²⁰ Tuttavia, di fatto vi è spiegato anche il sorgere del soggetto, dell'individuo ordinario: l'esistenza (*bhava*) stessa del soggetto compare come si vedrà meglio, nella catena del *paṭiccasamuppāda*. Questo termine è formato da *paṭicca* ("essendo comparso in ragione di"), gerundio del verbo *pacceṭi* ("tornare verso", ma anche "ricorrere a"), e dal sostantivo *samuppāda* ("co-originazione"), deverbato di *sam-up-pajjati* ("co-sorgere", "essere prodotto insieme", in cui il senso di "insieme" è dato dall'*upasarga* o preverbio *sam-*)²¹: significa dunque "co-generazione (di elementi) comparsi in ragione di (altri elementi)". Il *paṭiccasamuppāda* è descritto, nella sua versione "classica", ossia quella che sarà in seguito adottata dal tardo Abhidharma e dal Mahāyāna, come una serie di dodici *nidāna*, "basi".²² Ciascun *nidāna* ne innesca un altro, e dunque apparentemente questi sono da intendere come fasi successive di un processo. In realtà non è semplice precisare la natura dei *nidāna*, e soprattutto quella del rapporto che li connette, poiché i testi rimangono piuttosto ambigui sulla questione. Nell'esposizione del processo è detto che ciascun *nidāna* sorge dal *paccaya* rappresentato dalla fase precedente.²³ La parola *paccaya* (ancora un deverbato del succitato *pacceṭi*) si può intendere come "ragione", "condizione", "presupposto". I termini *nidāna* e *paccaya* sono talora glossati dai *sutta* stessi con i termini *betu*, "causa", e *samudaya*, "origine".²⁴ Si potrebbe allora dire che, se prendiamo due *nidāna* contigui, uno sorge sulla base dell'altro, oppure che uno sorge in ragione dell'altro, oppure, ancora, che uno è condizione dell'altro, o che uno è presupposto dell'altro, o che uno è causa dell'altro, o che uno ha origine dall'altro: sarebbero tutti modi d'esprimersi giustificati dai testi.²⁵ Abbiamo però almeno una certezza interpretativa: i *nidāna*

20 Cfr. Anālayo, *Dependent Arising and Interdependence*, «Mindfulness» 12, 2021, pp. 1094-1102: 1098.

21 Qui come altrove nel presente articolo per le traduzioni dal pāli ci basiamo sul classico T.W. Rhys Davids and W. Stede (eds.), *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, The Pali Text Society, London 1952. Cfr. anche D.J. Kalupahana, *Causality. The Central Philosophy of Buddhism*, The University Press of Hawaii, Honolulu 1975, p. 70.

22 C. Cox, *Dependent Origination*, o.c., p. 125.

23 I *nidāna* possono essere enunciati dai testi sia procedendo in direzione della loro progressiva attivazione (*anuloma*), sia in direzione opposta, procedendo a ritroso (*paṭiloma*). Si veda C. Cox, *Dependent Origination*, o.c., p. 126.

24 DN 15 (Mahānidānasutta).

25 Cfr. J.D. Watts, *Necessity and Sufficiency in the Buddhist Causal Scheme*, «Philosophy East and

non sono collegati tra loro da una causalità di tipo deterministico. Infatti, il loro concatenarsi spiega la sofferenza, ma questa, come vuole la quarta nobile verità (siamo dunque al cuore della predicazione del Buddha), può essere estinta percorrendo il “sentiero”.²⁶ Se la causalità implicata dal *paṭiccasamuppāda* fosse deterministica, il soggetto non potrebbe mai, al contrario, estinguere la sofferenza.²⁷ A ogni modo, il *paṭiccasamuppāda*, una volta innescato, si sostiene da sé, come si capisce dal fatto che se non viene intenzionalmente depotenziato, intraprendendo il sentiero del *dhamma*, e infine interrotto, il soggetto, e non solo quello umano, continua a rinascere in perpetuo.²⁸

I dodici *nidāna* sono così elencati: ignoranza (*avijjā*); fattori (*saṅkhāra*); coscienza (*viññāṇa*); nome e forma (*nāmarūpa*); sei ambiti sensoriali (*saḷāyatana*); contatto (*phassa*); percezione (*vedanā*); bramosia (*taṇhā*); accumulo (*upādāna*); esistenza ordinaria (*bhava*); nascita (*jāti*); vecchiaia e morte (*jarāmaraṇa*). L'esposizione dell'ignoranza (*avijjā*), primo elemento della catena, risente del tipico apofatismo buddhista: essa è più che altro descritta in negativo come l'assenza di comprensione delle quattro nobili verità, o dei cinque aggregati (*khandha*) di processi coscienti che sono scambiati per il soggetto individuale.²⁹ L'inizio dell'ignoranza, afferma il Buddha, non può essere colto; non si dire può che l'ignoranza, non esistendo in precedenza, sia sorta in un certo momento.³⁰ Poiché il *paṭiccasamuppāda* è descritto a partire dall'ignoranza, primo *nidāna*, anch'esso, evidentemente, non ha inizio.

L'ignoranza è condizione dell'esistenza dei *saṅkhāra* o fattori, i singoli atti volontari corporei, linguistici o mentali (*kāya-*, *vacī-*, *citta-saṅkhāra*)³¹. Questi sono tra l'altro descritti come intenzioni (*cetanā*) volte ai sei oggetti dei sensi: forme visibili, suono, odore, gusto, tattilità e stati mentali.³² I fattori, che possono essere meritori (*puñña*), non meritori (*apuñña*) o imperturbati (*āneja*), decidono della

West», 32.4, 1982, pp. 407-423.

26 SN 56.11 (Dhammacakkappavattanasutta).

27 Si veda M. Boisvert, *The Five Aggregates. Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 1995, p. 72.

28 DN 15.1 (Mahānidānasutta).

29 Sui *khandha* e sul rapporto tra questi e il *paṭiccasamuppāda* si veda M. Boisvert, *The Five Aggregates*, o.c., *passim*.

30 AN 10.61 (Avijjāsutta).

31 SN 12.2 (Vibhaṅgasutta); sui *saṅkhāra* si veda G.A. Somaratne, *The Buddha's Teaching. A Buddhist Analysis*, Palgrave Macmillan, Singapore 2021, pp. 117-139.

32 SN 22.56 (Upādānapariṇāpavattasutta).

condizione di vita alla rinascita; la loro cessazione predispone alla liberazione.³³ I fattori sono la base della coscienza (*viññāṇa*). Questa consiste nel flusso di processi percettivi connessi ai sei organi di senso tradizionali della fisiopsicologia indiana: occhi, orecchie, naso, lingua, corpo, mente.³⁴ Un passo sembra precisare meglio di altri sia la natura della coscienza sia quella dei suoi antecedenti, i *saṅkhāra*: «Ciò che uno pensa (*ceteti*), ciò che uno prefigura (*pakappeti*), ciò che uno rimugina (*anuseti*) è la base dell'esistenza della coscienza».³⁵ Sintetizzando, allora, si può dire che i fattori sono i mattoni conoscitivi, emotivi e volitivi con i quali è costruita la coscienza, dalla quale logicamente dipende sia la percezione dell'identità personale sia quella del mondo.

Contrariamente a quello che si potrebbe pensare, è la coscienza a rappresentare la base dell'individualità psicofisica, detta *nāmarūpa* ossia “nome e forma”, e non viceversa.³⁶ Questo termine vuole forse significare che ora il soggetto si è individuato attraverso un nome (*nāma*) che corrisponde a un aspetto oggettuale, o forma (*rūpa*), distinguendosi così dalle altre individualità. La presenza della coscienza (*viññāṇa*) nel grembo materno è la premessa al sorgere del *nāmarūpa* di un nuovo individuo, come pure il necessario presupposto alla crescita del bambino.³⁷ Il “nome e forma” è la base dei *salāyatana*, i sei ambiti sensoriali, ovvero, come già accennato, i cinque sensi più la mente (*mano*), che quelli coordina. Ciascun ambito può essere all'origine di gioia (*sukha*) e felicità (*somanassa*), le quali inducono godimento (*assāda*) del particolare ambito e di conseguenza desiderio e attaccamento (*chandarāga*).³⁸

I sei ambiti sensoriali rappresentano la necessaria premessa all'esistenza del *phassa* o contatto, e cioè la pura sensazione. Questa implica la compresenza di tre elementi: l'organo di senso, la specifica coscienza, lo specifico oggetto sensoriale. Nel caso della vista, per esempio, saranno presenti l'occhio, la coscienza visiva (*cakkhuvīññāṇa*), la forma dell'oggetto esterno. Il *phassa* s'incarica dunque dell'afflusso di dati alla coscienza individuale. Esso rappresenta la base della più complessa *vedanā* o percezione, che è suscettibile di essere accompagnata da un tono emotivo. Può essere cioè piacevole (*sukkhā*), dolorosa (*dukkhā*), o né piacevole

33 Si veda per es. SN 12.51 (Parivīmaṃsanāsutta); MN 120 (Saṅkhārupapattisutta).

34 SN 22.56 (Upādānaparipavattasutta).

35 SN 12.38 (Cetanāsutta).

36 DN 15.1 (Mahānidānasutta).

37 DN 15.1 (Mahānidānasutta).

38 SN 35.13 (Paṭhamapubbesambodhasutta).

né dolorosa (*adukkhamasukha*).³⁹

Le sensazioni sono la base della *taṇhā* o bramosia. Esistono due classificazioni dei tipi di bramosia: questa è considerata sestuplice se riferita agli oggetti dei sensi,⁴⁰ oppure triplice se riferita al piacere sensuale (*kāma*), all'esistenza (*bhava*), o alla non-esistenza (*vibhava*).⁴¹ Dalla bramosia sorge l'*upādāna* o accumulo, la tendenza a identificarsi con una serie di esperienze personali. Si parla di quattro modi di accumulo: quello rivolto al desiderio degli oggetti dei sensi (*kāma*), alle opinioni (*ditṭhi*), alle pratiche religiose (*śīlabbata*), alla teoria del sé (*attavāda*).⁴² L'accumulo fornisce il combustibile che è il presupposto dell'emergere di un'identità personale.⁴³ Senza una simile collezione di elementi identitari non può esserci, com'è facilmente comprensibile, il soggetto ordinario. All'accumulo si deve l'esistenza ordinaria (*bhava*), che sintetizza e incarna il dinamismo creativo di tutti gli elementi incontrati finora. A questo punto si ha finalmente un soggetto suscettibile di *jāti* o rinascita, con un nuovo manifestarsi dei *khandha* e degli ambiti sensoriali.⁴⁴ La *jāti* è interpretata non solo dai buddhisti, ma da pressoché tutte le religioni e filosofie indiane, come una ripetizione, in varie forme possibili, dell'esistenza, lungo un ciclo di morti e rinascite potenzialmente infinito. Ci sarà, di conseguenza, *jarāmaraṇa* o invecchiamento e morte, ossia la dissoluzione dei *khandha*. Dire "invecchiamento e morte" equivale a dire "condizione umana", anche perché, come già accennato, in effetti i testi completano la spiegazione di questa fase aggiungendo gli elementi di "dolore, lamento, sofferenza, angoscia, disgrazia" (*soka-parideva-dukkhadomanassupāyāsa*).⁴⁵ E secondo la già citata prima nobile verità, la sofferenza (*dukkha*) in tutte le sue forme pervade, appunto, l'intera esistenza umana ordinaria.⁴⁶

Una caratteristica essenziale del *paṭiccasamuppāda* è che, a quanto sembra, vada inteso come una descrizione esemplificativa, e non esaustiva, a meno di non voler

39 DN 15.4 (Mahānidānasutta).

40 SN 12.2 (Vibhaṅgasutta).

41 SN 56.11 (Dhammacakkappavattanasutta).

42 SN 12.2 (Vibhaṅgasutta).

43 Si veda D.M. Williams, *The Translation and Interpretation of the Twelve Terms in the Paṭiccasamuppāda*, «Numen», 21.1, 1974, pp. 35-63: 38-39; R. Gombrich, *What the Buddha Thought*, o.c., p. 124.

44 SN 12.2 (Vibhaṅgasutta).

45 SN 12.1 (Paṭiccasamuppādasutta).

46 SN 56.11 (Dhammacakkappavattanasutta).

ipotizzare un radicale disaccordo tra i *sutta*. Per esempio, un *sutta* chiarisce come tra i *nidāna* della percezione (*vedanā*) e della bramosia (*taṇhā*) debba essere in realtà collocata la fase di *saññā*, la concettualizzazione.⁴⁷ Si dice appunto che “quel che è percepito (*vedeti*), è concettualizzato (*sañjānāti*)”.⁴⁸ La caratteristica distintiva della *saññā* è rivestire di concetti, ossia “nomi” — questo il significato letterale del termine — le sensazioni. L'esempio tipico è “blu”, giallo, rosso e bianco”.⁴⁹ Tali concetti saranno poi assemblati in un flusso discorsivo (*vitakka*), un concetto sul quale torneremo. Più in generale sia l'origine sia l'effetto di vari *nidāna* possono essere descritti in maniera ben diversa da quanto accade nella configurazione vista sopra. Per esempio, talora i fattori sono descritti come dipendenti direttamente dal contatto, che nella sequenza a dodici elementi vista sopra interviene invece successivamente.⁵⁰ I fattori sono anche presentati quali preceduti da nome e forma, un altro *nidāna* che di norma ricorre più in là.⁵¹ Talora la sola coscienza è presentata quale antecedente diretto della sofferenza.⁵² Inoltre, i *sutta* affermano anche che è la coscienza a sorgere in ragione di nome e forma⁵³, e non viceversa come si era visto, oppure che tra i due c'è un rapporto di reciproca dipendenza.⁵⁴ Ancora, quando Sariputta, il discepolo più erudito del Buddha, asserisce che la sofferenza (*dukkha*) è *paṭiccasamuppanna*, e cioè generata secondo il modo del *paṭiccasamuppāda*, individua il diretto antecedente di questa nel contatto.⁵⁵ Ed ancora, talora l'accumulo è descritto come sorto direttamente in ragione della coscienza influenzata dal compiacimento negli oggetti dei sensi.⁵⁶ Se questi esempi non fossero sufficienti, va ricordato come nella fondamentale dottrina delle quattro nobili verità l'origine (*samudaya*) della sofferenza (*dukkha*) sia considerata

47 M. Boisvert, *The Five Aggregates*, cit, pp. 88-89, 137.

48 MN 18 (Madhupiṇḍikasutta).

49 SN 22.79 (Khajjanīyasutta).

50 SN 22.56 (Upādānapariṇāpattasutta).

51 SN 12.64 (Atthirāgasutta).

52 SuN 3.12 (Dvayatānupassanāsutta).

53 DN 15.1 (Mahānidānasutta).

54 PM 1.6 (Gatikathā); DN 15.1 (Mahānidānasutta); SN 12.67 (Naḷakalāpīsutta). Cfr. C. Cox, *Dependent Origination*, o.c., p. 125; Anālayo, *Consciousness and Dependent Arising*, «Insight Journal», 46, 2020, pp. 55-63: 55-57.

55 SN 12.24 (Aññatitthiyasutta).

56 SN 35.118 (Sakkapañhasutta).

la bramosia.⁵⁷

Oltre a queste formulazioni alternative dei rapporti tra gli elementi del *paṭīccasamuppāda*, la spiegazione di un determinato elemento può comportare apparenti incongruenze. Per esempio il *nāmarūpa* è tradizionalmente considerato composto da una parte psichica, il “nome”, e da una parte fisica, “la forma”. La parte psichica è costituita da percezioni (*vedanā*), concettualizzazione (*saññā*), intenzione (*cetanā*), contatto (*phassa*) e attenzione (*manasikāra*). La parte fisica è costituita da quattro dei cinque elementi della fisica tradizionale indiana: fuoco, aria, terra, acqua (escludendo l’etere).⁵⁸ Ma questa spiegazione del *nāmarūpa* appare poco coerente: presuppone infatti ciò che invece il *paṭīccasamuppāda* dovrebbe spiegare nel prosieguo del suo sviluppo, e cioè, quanto meno contatto e percezione, che compaiono quali *nidāna* successivi nella configurazione dodici elementi.⁵⁹ Incoerenze di questo tipo ci confermano, di nuovo, come il *paṭīccasamuppāda* non vada inteso letteralmente.

In realtà, quella caratterizzata dai dodici *nidāna* è solo una possibile versione del *paṭīccasamuppāda*; il canone ne fornisce un certo numero di varianti.⁶⁰ Per esempio, in due occasioni, risalendo a ritroso, l’enumerazione si ferma al decimo *nidāna*, ossia la coscienza, e i rapporti di dipendenza sono in qualche misura mutati.⁶¹ Inoltre, nell’occasione in cui Ānanda, pur riconoscendo la profondità dell’insegnamento, sostiene di aver compreso il *paṭīccasamuppāda* e il Buddha per questo lo rimprovera, sono enunciati solo nove *nidāna* (sono cioè esclusi l’ignoranza, i fattori, e i sei ambiti dei sensi).⁶² Vi è poi un *sutta* in cui ne sono enunciati in due diversi passi sia solo sei sia dodici.⁶³ In altri casi è descritto in modo piuttosto minuto il processo che conduce all’accumulo (*upādāna*) attraverso le percezioni (*vedanā*), proseguendo poi con esistenza (*bhava*), nascita (*jāti*), vecchiaia

57 SN 56.11 (Dhammacakkappavattanasutta).

58 SN 12.2 (Vibhaṅgasutta).

59 Su questa apparente incongruenza si veda Anālayo, *Consciousness*, o.c., p. 59. Il termine *nāmarūpa* è in realtà d’origine upaniṣadica; si vedano R. Gombrich, *What the Buddha Thought*, o.c., p. 136; Boisvert, *The Five Aggregates*, o.c., p. 132.

60 R. Gombrich, *What the Buddha Thought*, o.c., p. 132-133; E. Shulman, *Early Meanings*, o.c., p. 302 n. 13, p. 303 n. 14; C. Cox, *Dependent Origination*, o.c., pp. 121-122.

61 SN 12.65 (Nagarasutta); DN 14.11 (Mahāpadānasutta). Cfr. D.M. Williams, *The Paṭīccasamuppāda*, o.c., pp. 39, 41.

62 DN 15 (Mahānidānasutta).

63 MN 38 (Mahātaṇhāsāṅkhasutta).

morte (*jarāmarāna*) e dunque la sofferenza nel complesso.⁶⁴ Altrove cambia non solo il numero dei *nidāna*, ma anche il loro nome.⁶⁵

Il carattere meramente dimostrativo del *paṭiccasamuppāda* emerge ancora meglio se prendiamo in esame ulteriori *sutta* in cui alcune porzioni della sequenza “classica” a dodici elementi sono, per così dire, messe a fuoco e ingrandite. In particolare, talora troviamo analizzata la porzione costituita da contatto (*phassa*), percezione (*vedanā*) e bramosia (*taṅhā*). Per esempio, troviamo questa sequenza (si fa l’esempio della vista, ma la sequenza si ripeterebbe identica nel caso degli altri sensi): senso della vista (*cakkhu*) più oggetto di senso (*rūpa*); coscienza visiva (*cakkhuvīññāṇa*); contatto (*phassa*); percezione (*vedanā*); nozione (*sañjānāti*); pensiero discorsivo (*vitakketi*); proliferazione (*papañceti*).⁶⁶ Dunque, la presenza del senso della vista e del suo oggetto sono la condizione per la coscienza visiva. Entro questa coscienza si manifesta, allora, il contatto. Questo è poi organizzato in percezioni, che a loro volta costruiscono concettualizzazioni, che sono i mattoni del pensiero discorsivo. Quest’ultimo è la condizione perché si inneschi la proliferazione. La sequenza è detta “successione di proliferazione e concettualizzazione” (*papañcasaññāsāṅkhā*) oppure “successione di proliferazione” (*papañcasāṅkhā*).⁶⁷ Bisogna allora ritenere che sia in realtà la proliferazione a sostenere direttamente la bramosia, e che la sequenza percezione-bramosia del *paṭiccasamuppāda* a dodici elementi sia soltanto un’abbreviazione.

Dal confronto delle successioni (quelle riportate e altre che non riportiamo per brevità) si vede come gli elementi delle successioni si alimentino reciprocamente, sì che si possono presentare sia in un certo ordine sia in quello contrario, e come una certa sequenza, o un segmento di questa, possa essere sintetizzata in un solo elemento che, a sua volta, produce nuovi elementi e rinsalda i preesistenti. I vari *nidāna* cooperano e si implicano a vicenda, allora, in modo inestricabile, cosicché qualsiasi descrizione è sempre parziale. Evidentemente ciò che importa qui non è tanto il numero o l’ordine o il nome dei *nidāna*. Quello che conta è, piuttosto, il principio generale esemplificato dal *paṭiccasamuppāda*, del quale ci occuperemo nella prossima sezione.

64 Per es. MN 38 (Mahātaṇhāsāṅkhasutta).

65 Si veda per es. D.M. Williams, *The Paṭiccasamuppāda*, o.c., pp. 47-48; C. Cox, *Dependent Origination*, o.c., pp. 124-125.

66 MN 18 (Madhupiṇḍikasutta).

67 SuN 4.14 (Tuvāṭakasutta). Cfr. D.J. Kalupahana, *Causality*, o.c., p. 122-123; M. Boisvert, *The Five Aggregates*, cit. p. 137.

4. Storicità del soggetto

Abbiamo già notato come il *paṭīccasamuppāda* sia stato interpretato come una teoria generale della causalità, sia dalla tradizione buddhista, sia dagli studiosi moderni. Questa interpretazione si scontra, però, con almeno due ovvie obiezioni: in primo luogo il Buddha ripete in più occasioni, assai chiaramente, di non considerare rilevanti o utili le speculazioni puramente teoriche o astratte, tra le quali una formulazione generale della teoria della causalità evidentemente rientrerebbe. Né in generale il Buddha si occupa direttamente di dottrine di tipo fisico od ontologico relative al mondo esterno.⁶⁸ In secondo luogo il *paṭīccasamuppāda* non si presta affatto a chiarire una specifica concezione generale della causalità. Sarebbe evidentemente un esempio di causalità del tutto astruso. Il dibattito filosofico indiano sulle teorie della causalità farà poi uso di ben altri esempi e di argomentazioni ben più logiche e stringenti.⁶⁹ Esiste, certamente, una formula breve, che potrebbe porre rimedio all'artificiosità della formula estesa: “essendoci (*sati*) quello, c'è (*hoti*) questo; col sorgere (*uppāda*) di quello, sorge (*uppajjati*) questo; non esistendo quello, non c'è questo; con l'estinzione (*nirodha*) di quello, questo si estingue (*nirujjhati*)”.⁷⁰ La formula è spesso intesa la descrizione di una caratteristica comune a tutti gli enti, quella di essere “sorti in dipendenza”.⁷¹ Tuttavia una simile formula non spiega, come è evidente, molto per il motivo opposto: è cioè esageratamente semplificata.⁷² Ci si potrebbe, a ogni modo, domandare a che cosa si riferiscono esattamente “questo” e “quello”.⁷³ Shulman ha risposto adeguatamente: la formula breve ricorre pressoché sempre in connessione con il *paṭīccasamuppāda* dai dodici fattori. “Questo” e “quello” sono precisamente i vari fattori del *paṭīccasamuppāda*.⁷⁴ Lo stesso concetto richiamato

68 Per es. MN 63 (Cūḷamālukyasutta).

69 Per averne un'idea generale si veda per es. il classico G. Tucci, *Storia della filosofia indiana* (Biblioteca Universale Laterza), Laterza, Roma 1981, pp. 334-349.

70 SN 12.21-22 (Dasabalasutta; Dutiyadasabalasutta); cfr. D.J. Kalupahana, *Causality*, o.c., p. 90.

71 E. Shulman, *Early Meanings*, o.c., p. 298.

72 Cfr. R. Gombrich, *What the Buddha Thought*, o.c., p. 131; Anālayo, *Dependent Arising*, o.c., p. 1094.

73 Il testo ripete in effetti un unico pronome dimostrativo al genere neutro, *idaṃ*, “questo”, intendendo a ogni modo, secondo un uso tipico, due termini diversi; si veda D.J. Kalupahana, *Causality*, o.c., p. 90.

74 E. Shulman, *Early Meanings*, o.c., p. 307; cfr. C. Cox, *Dependent Origination*, o.c., p. 124;

dalla formula breve è ribadito dal sostantivo astratto *idapaccayatā*, “la condizione di avere quello come presupposto”. Nel passo in cui compare questo termine si domanda che cosa sia il *paṭīccasamuppāda*.⁷⁵ La risposta è che con il presupposto della nascita si ha la vecchiaia. Che i Buddha si manifestino oppure no, questo principio (*dhātu*) permane quale certezza (*niyāmatā*) nel *dhamma* e fondatezza (*ṭhitatā*) nel *dhamma*. In realtà *idapaccayatā* è direttamente usato come sinonimo di *paṭīccasamuppāda*.⁷⁶ Ma in che modo la sequenza nascita-vecchiaia servirebbe a riassumere il *paṭīccasamuppāda*? In questi termini sembrerebbe una scoperta dell’ovvio, un’espressione di buon senso popolare. Ma, come si vedrà, si tratta piuttosto di un’indicazione sintetica del senso complessivo, per nulla scontato, dell’insegnamento.

Allorché si riflette sul *paṭīccasamuppāda*, ci si potrebbe chiedere perché non sia utilizzata in luogo di questa espressione una parola più semplice, l’equivalente di “processo”, che in pāli potrebbe essere, per esempio, *kama*. Come si è visto, infatti, la condizione del soggetto ordinario, o esistenza (*bhava*), è il risultato di un processo che comporta una nutrita serie di fasi. Una possibile spiegazione è che la più articolata espressione, *paṭīccasamuppāda*, utilizzata nei *sutta*, voglia implicare che la relazione tra le fasi è più complessa di quella comportata da un mero processo lineare. Inoltre, va notato che a prima vista il preverbio *sam-* non sembrerebbe strettamente necessario: *uppāda* ricorre infatti nel Canone, senza *sam-*, con il senso di “venire all’esistenza”, “apparire”, assai simile a quello di *samuppāda*. Una più sintetica forma **paṭīcuppāda* sarebbe dunque stata sia dal punto di vista semantico sia da quello grammaticale perfettamente accettabile. Quale potrebbe essere, allora, in questo contesto, il senso specifico del preverbio *sam-*, che di per sé comunica il senso di “congiunzione”, “unione”, “completezza”? Potrebbe semplicemente fare riferimento a una molteplicità di cause prese nel loro complesso. Tuttavia potrebbe allo stesso tempo alludere, in maniera più sottile, a una caratteristica del processo: il fatto che non vada inteso come puramente lineare.⁷⁷ Se si tiene conto di tutte le formulazioni alternative della sequenza, almeno in parte viste sopra, non si può che concluderne che la forma lineare con cui il *paṭīccasamuppāda* è descritto è più una necessità espositiva che altro. Si ha quindi in realtà una cooperazione di tutti i *nidāna*

Anālayo, *Dependent Arising*, o.c., p. 1096.

75 SN 12.20 (Paccayasutta).

76 D.J. Kalupahana, *Causality*, o.c., p. 54-55.

77 Cfr. Anālayo, *Dependent Arising*, o.c., p. 1098.

tra loro. Dunque il *paṭīccasamuppāda* non va inteso alla lettera. Non è, insomma, la descrizione di una legge di natura né la mappa fedele di un processo naturale, sebbene in epoche successive alla sua formulazione iniziale possa essere stato inteso così. Crediamo piuttosto che vada inteso quale esemplificazione sintetica di una prospettiva filosofica sorta da un'evidente preoccupazione soteriologica. Quale prospettiva filosofica, dunque? La nostra proposta è quella di definire la causalità del *paṭīccasamuppāda*, che i *sutta* non definiscono puntualmente, come storica.⁷⁸ Questa causalità è integralmente storica nel senso che non si trova alcunché nel soggetto che non sia riconducibile ad antecedenti e che al tempo stesso non siamo di fronte a un caso di determinismo o meccanicismo, altrimenti il soggetto non potrebbe liberarsi. Perché, dunque, si potrebbe obiettare, i *sutta* non usano direttamente il termine “storico”? In realtà in pāli, come del resto in sanscrito, non esiste un accettabile equivalente di “storia” o di “storico”.⁷⁹ Dunque che questo processo sia “storico” è, certo, una nostra interpretazione, ma la migliore che abbiamo, a meno di non voler rinunciare a una comprensione complessiva del *paṭīccasamuppāda*. Il fatto che ciascun *nidāna* sia descritto come basato su presupposti preesistenti serve a chiarire che il soggetto non coincide con una sostanza storica, e neppure con una struttura storica. Ciascun *nidāna* non è storico, né lo è la configurazione nel suo complesso. Il *paṭīccasamuppāda* non è allora mappa fedele di una struttura ontologica, ma piuttosto abbozzo impressionistico di ciò che non esce mai dal cerchio della finitezza. Non è chiaro se la formula a dodici basi sia quella originale o sia il risultato della combinazione di formule preesistenti più brevi.⁸⁰ Tuttavia la nostra interpretazione ha il vantaggio di valere indipendentemente dal numero e dal nome dei *nidāna* chiamati in causa. La formula breve, vista sopra, non significa altro che da ogni stato, da ogni condizione, da ogni esperienza del soggetto, si può risalire a un antecedente storico. L'intera esperienza del soggetto in tutta la sua varietà è il risultato di un processo integralmente storico, in nessun punto del quale

78 Qui usiamo la parola “storia”, naturalmente, nel senso ristretto di successione di azioni del soggetto e di eventi conseguenti nel panorama cosciente del soggetto, tralasciando la dimensione sociale, che nell'esposizione del *paṭīccasamuppāda* con le sue varianti non è solitamente tematizzata dai *sutta*. In questo contesto è appunto centrale la prospettiva diacronica, mentre in una descrizione concorrente, e insieme complementare, del soggetto, ossia quella che lo spiega nei termini dei *khandha* o aggregati, è centrale l'aspetto sincronico.

79 Questo non implica affatto che in India mancasse un senso della storia; si veda per es. A. Sharma, *Did the Hindus Lack a Sense of History?*, «Numen», 50.2, 2003, pp. 190–227.

80 C. Cox, *Dependent Origination*, o.c., p. 125.

intervengono entità astoriche. Il summenzionato sostantivo astratto *idapaccayatā* significa, allora, che il soggetto è caratterizzato da una storicità radicale, che non è un'invenzione del Buddha.

Vediamo più in dettaglio se la nostra interpretazione si adatta al contesto generale. Come già detto, il *paṭīccasamuppāda* serve, innanzitutto, a spiegare la sofferenza in quanto condizione umana. In un *sutta*, è chiesto a Sāriputta quale fosse la posizione del Buddha sull'origine della sofferenza: se essa sia creata da se stessi, da un altro, da ambedue, o da nessuno dei due. La risposta è che nessuna di queste teorie è corretta; la sofferenza ha piuttosto origine dal contatto (*phassa*), spiegazione che equivale a una sintesi estrema del *paṭīccasamuppāda*. La sofferenza è, insomma, *paṭīccasamuppanna*, “sorta in dipendenza”.⁸¹ In altre parole, la sofferenza non ha origine da un'entità astorica — il contatto, ossia la pura sensazione non è tale, naturalmente —, né colpisce un'entità astorica, come si capisce dal fatto che si trova nella stessa serie in cui compare l'esistenza stessa del soggetto (*bhava*),⁸² ma è situata in un flusso puramente storico.

Lastoricità del *paṭīccasamuppāda* “classico” emerge chiaramente se ne esaminiamo due porzioni particolarmente significative, ossia l'inizio e la fine. Quanto all'inizio, l'ignoranza non va intesa come un principio generativo indipendente, astorico; anch'essa comporta presupposti, ossia i cinque ostacoli (*pañca nīvaraṇāni*),⁸³ che dipendono a loro volta dai tre atti cattivi (*tīṇi duccharitāni*), mentale, verbale e corporeo.⁸⁴ Se l'ignoranza fosse un'entità astorica, non potrebbe mai essere trascesa. Naturalmente i tre atti cattivi presuppongono che esista già un “nome e forma” ecc. L'ignoranza non è dunque il primo *nidāna*, non in senso cronologico almeno.⁸⁵ E se dall'ignoranza dipendono direttamente tutte le fasi successive, anche tutte quelle non possono che essere costruzioni storicamente determinate e provvisorie, giacché ciò che è storico non può evidentemente produrre l'astorico. La parte finale, poi, ove al *nidāna* della nascita segue il *nidāna* di invecchiamento

81 SN 12.24 (Aññatitthiyasutta).

82 Si veda A. Federman, *What Kind of Free Will Did the Buddha Teach?*, «Philosophy East and West», 60.1, 2010, pp. 1-19: 6-7.

83 I cinque ostacoli sono desiderio sensoriale (*kāmacchanda*), ostilità (*vyāpāda*), pigrizia-torpore (*thīnamiddha*), inquietudine-preoccupazione (*uddhaccakukkucca*), dubbio (*vicikicchā*).

84 AN 10.61 (Avijjāsutta).

85 P. Williams with A. Tribe, *Buddhist Thought. A Complete Introduction*, Routledge, London 2000, p. 46.

e morte, apparentemente ovvia come sopra notato, serve in effetti da illustrazione di due caratteristiche fondamentali del *paṭiccasamuppāda*: questo è sempre già in atto, e delle sue premesse già poste il soggetto non può disporre, perché in realtà non v'è esistenza del soggetto di là da questo processo.

Se poi prendiamo altre fasi “interne”, per così dire, il senso complessivo non cambia. La fase della coscienza per esempio ha incuriosito gli studiosi, che vi hanno trovato alcune contraddizioni.⁸⁶ Ma il Buddha tiene a sottolineare che la coscienza non è un'entità che sente ed esperisce, o che ritorna di vita in vita, o che fa esperienza nelle varie occasioni dei frutti del *kamma* buono o cattivo; piuttosto la coscienza è “comparsa in ragione di altro” (*paṭiccasamuppanna*),⁸⁷ è cioè, di nuovo storicamente determinata, non è un principio immutabile, astorico. La tesi fondamentale è che non v'è coscienza individuale di là dai molteplici *saṅkhāra*, i singoli atti conoscitivi, volitivi, emotivi. Questi atti non scaturiscono dalla coscienza, come si potrebbe pensare, ma è la coscienza a essere fatta di questi atti. Perciò la coscienza è, in ultima analisi, una costruzione storica, finita, ed essa stessa un processo. In ultima analisi tutti i *nidāna* sono in realtà incostanti (*anicca*), sono soggetti a dissoluzione (*khayadhamma*), soggetti a decadimento (*vayadhamma*), soggetti a cessazione (*virāgadhamma*), soggetti ad estinzione (*nirodhadhamma*), e, quel che più conta, *saṅkhata*, costruiti, ossia storicamente prodotti, artificiali.⁸⁸

La natura storica del *paṭiccasamuppāda* è difficile da percepire poiché i testi raramente esemplificano i contenuti storici concreti della varie fasi, dato che tendono, per loro natura, all'astrazione più che alla particolarizzazione, la quale non si adatta all'andamento altamente formulaico.⁸⁹ Eppure dobbiamo ritenere che ciascuna fase abbia dei contenuti concreti e che, anzi, non sia altro dalla somma di questi contenuti, a meno di non volerla reificare. È talvolta possibile rintracciare questi contenuti. Un celebre *sutta*⁹⁰ menziona una serie di sessantadue posizioni filosofiche, respinte dal Buddha. Ciascuna di queste è appunto esempio concreto di una specifica, determinata, percezione (*vedanā*), la quale ha per presupposto (*paccaya*) la sensazione (*phassa*) che si basa sui sei ambiti sensoriali (*saḷāyatana*). Tale

86 Si veda p. es. R. Gombrich, *What the Buddha Thought*, o.c., p. 133.

87 MN 38 (Mahātaṇhāsāṅkhasutta).

88 SN 12.20 (Paccayasutta). Sul significato di *saṅkhata* si veda G.A. Somaratne, *The Buddha's Teaching*, o.c., p. 133-138.

89 Si veda p. es. M. Allon, *The Composition and Transmission of Early Buddhist Texts*, o.c., p. 10.

90 DN 1 (Brahmajālasutta).

percezione è presupposto di bramosia (*tanhā*), e questa di accumulo (*upādāna*). L'accumulo è a sua volta presupposto dell'esistenza (*bhava*), che prelude alla nascita (*jāti*), su cui si basano invecchiamento e morte (*jarāmaṇa*). In conseguenza della specifica percezione, anche le fasi successive avranno, si suppone, contenuti specifici, sui quali si baserà un determinato destino.⁹¹

Se, a ogni modo, dal livello del *paṭiccasamuppāda* classico ci spostiamo al livello delle sequenze più minute, sopra trattate, troviamo più facilmente esempi di contenuti concreti. Un *sutta* fornisce alcuni possibili esempi di pensiero discorsivo (*vitakka*) riferiti al caso di un monaco: “Che cosa mangerò e dove mangerò? Ho dormito male; dove dormirò oggi?”.⁹² Si tratta evidentemente di un tipo di preoccupazione che non si confà al monaco, configurandosi come un'espressione di attaccamento (*kāma*) al sé. Altri esempi di questo tipo riguardano pensieri sulla nascita, sulla vita, sul luogo, sulla regione, sulla propria reputazione. Esempi di proliferazione (*papañca*), che come abbiamo visto è strettamente collegata al pensiero discorsivo, riguardano, poi, credenze e preoccupazioni relative alla propria identità presente, all'identità futura, all'identità nelle vite successive eccetera: “io sono”; “questo sono io”; “ci sarò”, “non ci sarò”, “avrò un corpo” (*rūpin*), “sarò senza corpo”, “avrò pensieri” (*saññin*), “non non avrò pensieri”.⁹³ In un *sutta* si mostra dettagliatamente come contenuto della proliferazione possa essere non solo la riflessione oziosa ma anche la speculazione metafisica: si propone il caso specifico della riflessione filosofica su cosa accada al venir meno delle sei sfere sensoriali, ossia dopo la morte.⁹⁴

In sintesi, il senso del *paṭiccasamuppāda* è che l'intero soggetto ordinario, con il suo connotato di sofferenza, è un prodotto in flusso, radicalmente storico, puramente contingente, anche se è abituato a intendersi come un'essenza o sostanza (*atta*), che egli chiama “io” (*aham*), “mio” (*mama*). L'“ignoranza” è in primo luogo l'incapacità del soggetto di cogliere la sua condizione. Non c'è soggetto che nel processo del *paṭiccasamuppāda*. Il soggetto non è mai dato una volta per tutte, ma è solo questo farsi. Tuttavia il soggetto si crede essere; influenzato da

91 Si veda E. Shulman, *Polyvalent Philosophy and Soteriology in Early Buddhism*, «Philosophy East and West», 67.3, 2017, pp. 864-886: 869-870.

92 SN 4.16 (Sariputtasutta). Cfr. R.E.A. Johansson, *The Dynamic Psychology of Early Buddhism*, Curzon, London 1979, p. 186.

93 SN 35.248 (Yavakālasutta).

94 AN 4.173 (Koṭṭhitasutta)

circostanze storiche si intende in un modo o nell'altro, intendersi che rappresenta a sua volta una condizione storica, presupposto di ulteriori circostanze. La sofferenza scaturisce precisamente dall'identificazione con un presunto io solido, ossia da quell'ignoranza che non riconosce nel soggetto, originato dal *paṭīccasamuppāda*, un prodotto integralmente storico. La concezione del *paṭīccasamuppāda* mina l'auto-rappresentazione identitaria del soggetto. Come è integralmente storica la causa, ossia il *paṭīccasamuppāda*, così dev'essere integralmente storico il prodotto, cioè l'io. Questo è costruito da circostanze di là dal controllo di un manovratore centrale che, anzi, neppure esiste. Grazie alla visione del *paṭīccasamuppāda* il soggetto si sottrae a sé stesso, si sgretola, si spiega sé stesso come ente integralmente storico, e questo spiegarsi è l'unico accesso che il soggetto ha a sé stesso. Se poi il soggetto è puramente storico-finito, non si può ipotizzare che gli oggetti che appaiono nel suo orizzonte cosciente siano invece sostanze. La coscienza del soggetto, che è una costruzione storica, non può, evidentemente, includere sostanze astoriche. Il Canone non manca di chiarire che entro l'orizzonte cosciente del soggetto non si presentano mai oggetti permanenti, ovvero sostanze. Anzi, la bramosia si attiva proprio perché il soggetto fraintende — è un altro aspetto dell'ignoranza — la natura dei processi mentali (*saṅkhāra*) e, più in generale, degli enti (*dhamma*): i primi sono impermanenti (*anicca*) e fonti di sofferenza (*dukkha*), e i secondi sono insostanziali (*anatta*), mentre il soggetto li intende come permanenti, piacevoli e sostanziali.⁹⁵

È chiaro che il *paṭīccasamuppāda* può essere pienamente compreso solo in relazione alla polemica condotta dal buddhismo contro la metafisica di tipo upaniṣadico. Per quest'ultima il vero soggetto, l'*ātman*, è un'entità del tutto estranea alla storicità.⁹⁶ La posizione buddhista, come reazione, consiste dunque nel ridurre completamente il soggetto a fatti storici, e ad assumere questa riduzione a principio, senza per questo cadere nel nichilismo.⁹⁷ Il *paṭīccasamuppāda* respinge implicitamente le mere nozioni di continuità e discontinuità dopo la morte, giacché sin dal principio non si dà un'entità conchiusa che possa continuare o

95 DhP 277-279.

96 P. es. BrUp 4.5.14-15.

97 Per nichilismo intendo sia la tesi che il soggetto vada incontro all'annullamento totale dopo la morte (che nell'ottica filosofica indiana equivale a sancirne l'irrealtà), sia la tesi che il soggetto e il mondo siano prodotti del caso (*adhiccasamuppāna*), enunciata in DN 1.5 (Brahmajālasutta).

cessare.⁹⁸ Insomma, il *paṭīccasamuppāda*, a dispetto forse dell'uso che ne se farà nella storia successiva del pensiero buddhista, non è una struttura del reale che si opponga a un'altro assetto ontologico, quello dell'*ātman*. Inoltre la posizione dei *sutta* va compresa mantenendo sullo sfondo la dottrina del *nibbāna*. Mentre ciascun *nidāna* è *saṅkhata*, ossia storicamente “prodotto”, “artificiale”, il *nibbāna* è *asaṅkhata*,⁹⁹ e cioè “non-prodotto”, “spontaneo” o “genuino” o per meglio dire non inscrivibile in alcuna sequenza storica. Come è stato giustamente notato, il *nibbāna* è *asaṅkhata* in quanto “non è il prodotto di alcuna parte del *paṭīccasamuppāda*, e neppure ha in sé cose condizionate”.¹⁰⁰

Ed ancora, la posizione buddhista va infine intesa sullo sfondo del vivace dibattito tra scuole filosofiche sul *kamma*. Una delle questioni centrali poste dal *paṭīccasamuppāda* è appunto quella della sua relazione con il *kamma*.¹⁰¹ Si potrebbe pensare che il *paṭīccasamuppāda* sia la versione specificamente buddhista dell'idea di *kamma*. I due termini sono talora accostati nei *sutta* (si afferma che vedendo il *paṭīccasamuppāda* si è esperti nel *kamma* e nel suo esito)¹⁰², ma raramente, e a ogni modo la relazione tra loro non è chiarita. Sono solo i commentari che s'incaricano di precisarla.¹⁰³ Tuttavia è degna di nota l'affermazione del Buddha secondo la quale il *paṭīccasamuppāda* riguarda il presente; quello è dunque ben distinto dal ricordo delle vite passate e, implicitamente, rimosso dalla discussione sul *kamma*.¹⁰⁴ Nello stesso contesto si lascia chiaramente intendere che al contrario di temi, come l'onniscienza, che possono essere discussi e afferrati solamente da soggetti dotati di conoscenza soprannaturale, il *paṭīccasamuppāda* possa essere afferrato anche da soggetti ordinari, sia pure particolarmente perspicaci. A ogni modo, il *paṭīccasamuppāda* dà senz'altro ragione del fatto della rinascita, ma trascura la questione della qualità della rinascita stessa, laddove, nella concezione panindiana, e dunque anche buddhista, il *kamma* dovrebbe spiegare innanzitutto proprio la qualità della rinascita di un soggetto sulla base delle sue azioni. Il *paṭīccasamuppāda*

98 Si veda E. Shulman, *Polyvalent Philosophy*, o.c., p. 868.

99 IV 42 (*Ajātasutta*).

100 G. Giustarini, *Healthcare in Pali Buddhism*, «Journal of Religion and Health», 57.4, 2018, pp. 1224–1236: 1226.

101 Si veda per es. C. Cox, *Dependent Origination*, o.c., pp. 121-122.

102 MN 98 (*Vāsetṭhasutta*).

103 Si veda p. es. M. Boisvert, *The Five Aggregates*, cit, p. 110.

104 MN 79 (*Cūlasakuludāyisutta*). Cfr. Anālayo, *Dependent Arising*, o.c., pp. 1094-1095.

è un processo (ma certamente non in senso meccanico-deterministico) ricostruibile, entro certi limiti. Il *kamma* agisce invece di là da ogni possibile ricostruzione del soggetto (salvo che questi non sia dotato di poteri sovrumani): non è possibile dire quale seme karmico, seminato da quale specifica azione, stia ora producendo il suo frutto, e sulla base di quali circostanze favorevoli, né è possibile dire quando una certa azione manifesterà il suo frutto karmico. Vi è cioè un intervallo imponderabile, una sospensione indeterminata, tra azione e frutto karmico, che ne fa qualcosa di non-storico. Si può dire in breve che la riflessione sul *kamma* risponde soprattutto alla domanda su come si possa vivere una vita futura migliore di quella presente, mentre quella sul *paṭiccasamuppāda* risponde alla domanda su come si possa interrompere il ciclo delle rinascite (*samsāra*), ponendo dunque fine alla sofferenza, che è parte inscindibile dell'esistenza (*bhava*) del soggetto, o almeno del soggetto ordinario.¹⁰⁵ Il tipo di causalità priva di qualunque soluzione di continuità, multifattoriale, vieppiù minutamente analizzabile del *paṭiccasamuppāda* è dunque altra da quella discontinua, non analizzabile del *kamma*. È proprio nell'ambito di una discussione sul *kamma* che, come già accennato, si afferma che la sofferenza è *paṭiccasamuppāda*, ossia generata secondo il criterio del *paṭiccasamuppāda*; non si può invece affermare che sia generata da sé, o generata da altri, o generata da sé e da altri insieme, o generata né da sé né da altri, o in ultima istanza generata a caso.¹⁰⁶ Questa delucidazione è fondamentale: proprio come il soggetto, la sua sofferenza è un prodotto integralmente storico, giacché riconducibile a presupposti a loro volta radicalmente storici e non a entità stabili, sostanziali, astoriche. Non si dà un soggetto "solido" che produca la sofferenza per sé o per altri. Anzi, neppure ha senso, per il soggetto, domandarsi se esisteva nel passato, e come era, o se esisterà nel futuro e come sarà, o se esiste infine nel presente e com'è nel presente.¹⁰⁷ Quindi, alla costante polemica contro le posizioni fondazionaliste di tipo upaniṣadico si accompagna una presa di distanza da una concezione metafisica e semplicistica del *kamma*. Il *paṭiccasamuppāda* reagisce alle idee correnti di *kamma* negando che questo possa implicare un'imponderabile discontinuità e comunque elementi astorici.

105 Cfr. W. Walters, *The Centrality of Karma in Early Buddhism*, «Philosophy East and West», 62.1, 2012, pp. 114-127: 119.

106 SN 12.24 (Aññatitthiyasutta).

107 SN 12.20 (Paccayasutta). Cfr. C. Cox, *Dependent Origination*, o.c., p. 126-127.

5. Aspetti soteriologici ed etici del *paṭiccasamuppāda*

Di là dal principio filosofico generale che incarna, il *paṭiccasamuppāda* presenta naturalmente considerevolissimi aspetti soteriologici ed etici, data l'importanza che il conseguimento della liberazione e la retta azione hanno per il buddhismo. Tuttavia questi aspetti sono meglio inquadrati non dal *paṭiccasamuppāda* "classico", che ha lo scopo basilare di sancire l'intrinseca storicità del soggetto, ma da sequenze più brevi che esplicitano e chiariscono sezioni della sequenza a dodici anelli. Per esempio, la proliferazione (*papañca*), strettamente connessa al pensiero discorsivo (*vitakka*), è così presentata: "Sulla base (*nidāna*) di ciò che un soggetto prolifera (*papañceti*), la successione di proliferazione e concettualizzazione (*papañcasaññāsankhā*) lo assale in relazione alle forme (*rūpa*) che sono oggetto di coscienza visiva (*cakkhuvīññeyya*) passate, future, presenti".¹⁰⁸ La proliferazione, di per sé nociva, tende a innescare ulteriore proliferazione; in questo quadro, gli oggetti di percezione che si presentano alla coscienza, non ultimi i pensieri, tendono storicamente a dettare gli oggetti della proliferazione. Un *sutta* chiarisce come il pensiero "io sono" (*asmīti*), ossia l'auto-identificazione, sia un prodotto della proliferazione.¹⁰⁹ L'identificazione, a sua volta, alimenta il pensiero discorsivo e, dunque, la proliferazione: essa porta con sé le opinioni sull'io e non io, mio e non mio, essere e non essere, sul ciò che piace e ciò che non piace. E dunque il cammino di liberazione è precluso a "coloro che trovano piacere nella proliferazione (*papañcārāma*)", ed è anzi riservato a coloro che "trovano piacere nel non proliferare (*nippapañcārāma*)".¹¹⁰ Più in generale, in relazione al pensiero discorsivo (*vitakka*), si afferma quanto segue: "Qualunque cosa un monaco pensi (*anuvitakketi*) e sulla quale rifletta (*anuvicāreti*) copiosamente, verso quella la sua mente (*citta*) sarà inclinata".¹¹¹ Il senso è che i contenuti del pensiero discorsivo tendono a perpetuarsi per il semplice fatto di essersi già manifestati, e gli abiti mentali a intensificarsi progressivamente. Sono, in ultima analisi, gli abiti mentali a produrre, storicamente, il soggetto ordinario, ossia non liberato, e non viceversa: non si dà, qui, un soggetto autonomo, astorico, che produca abiti mentali. Il

108 MN 18 (Madhupiṇḍikasutta).

109 SN 35.248 (Yavakālāsutta).

110 Si veda MN 11 (Cūḷasihanādasutta), AN 6.14 (Bhaddakasutta), AN 8.30 (Anuruddhamahāvitakkasutta).

111 MN 19 (Dvedhāvitakkasutta).

modo di esistenza del soggetto non liberato è, come già visto, quello di un processo storico che si autoalimenta. In un altro *sutta* il Buddha afferma quanto segue: “Ciò che un pensa (*ceteti*), o monaci, ciò che uno determina (*pakappeti*), e ciò da cui uno è ossessionato (*anuseti*), è il fondamento del permanere della coscienza (*viññāṇa*). E quando la coscienza è sostenuta e si sviluppa, si produce una nuova esistenza futura. [...] allora sorgono nascita, vecchiaia e morte, dolore, lamento, malattia, afflizione e tormento. Tale è il sorgere di questa intera massa di sofferenza (*dukkhakkhandā*)”.¹¹² Il soggetto tende dunque a identificarsi col *viññāṇa*, che non è che l’accumulo sedimentario di pensieri abituali. Questa è un’ulteriore versione sintetica del *paṭīcasamuppāda* che chiarisce, in prospettiva soteriologica, l’assoluta centralità dell’attività cosciente intenzionale presente del soggetto. Infatti, è solo su questa attività presente che il soggetto può intervenire, essendo com’è ovvio gli antecedenti storici di là dalla sua portata.

Gli aspetti etici sono molto ben chiariti da questa ulteriore sequenza: successione di proliferazione e concettualizzazione (*papañcasaññāsankhā*); pensiero discorsivo (*vitakka*); desiderio (*chanda*); piacevole e spiacevole (*piyāppiya*); ira ed egoismo (*issā-macchariya*); ostilità (*vera*) eccetera.¹¹³ Dunque, la successione di proliferazione e concettualizzazione è il presupposto di un pensiero discorsivo che alimenta il desiderio, il quale produce sentimenti di piacevolezza e spiacevolezza, che originano molteplici atteggiamenti mentali non etici. Tali atteggiamenti, come si vede, sono iscritti nella configurazione storica di concause che caratterizza il soggetto ordinario — sia pure mai in maniera deterministica (come si evince chiaramente dal *sutta* in cui la sequenza è fornita).

La dottrina buddhista — e non solo buddhista — del *kamma* implica chiaramente un soggetto agente che possa essere imputato di una responsabilità morale. Una nota formula, su cui l’adepto è chiamato a riflettere, suona così: “Io sono il proprietario del mio *kamma* (*kammassaka*), l’erede (*dāyāda*) del mio *kamma*; ho il *kamma* come mia origine (*yonī*), il *kamma* come parente (*bandhu*), il *kamma* come risorsa (*paṭisaraṇa*); sarò l’erede di qualsiasi *kamma*, buono o cattivo, io compia”.¹¹⁴ Tuttavia, come è stato giustamente notato,¹¹⁵

112 SN 12.38 (Cetanāsutta). Cfr. anche la formula analoga, più strutturata, di SN 12.39 (Dutiyacetanāsutta).

113 DN 21 (Sakkapañhasutta).

114 AN 5.57 (Abhiñhapaccavekkhitabbhānasutta).

115 R.H. Jones, *Theravāda Buddhism and Morality*, «Journal of the American Academy of

l'etica basata sul *kamma* non prevede un agire realmente morale. Infatti, come si vede già dalla breve formula citata, la scelta dell'azione è influenzata unicamente da considerazioni sull'effetto che un'azione cattiva avrebbe sull'agente stesso, e non sulla vittima. Non è dunque dalla dottrina del *kamma* che scaturisce la moralità buddhista. D'altra parte un soggetto stabile, e dunque imputabile, neppure si dà nel panorama di contingenza radicale implicato dal *paṭiccasamuppāda*. Il soggetto non è, insomma, ammesso, sul piano squisitamente filosofico.¹¹⁶ Ciò pone un evidente problema: in un simile contesto l'azione morale non può essere fondata razionalmente, giacché manca un concetto di soggettività essenziale su cui basarla. Tuttavia, se il *paṭiccasamuppāda* può davvero essere inteso come illustrazione della irrimediabile storicità e finitezza del soggetto, la condizione storico-finita è quella di tutti i soggetti non liberati, umani e non umani. È una condizione comune. E crediamo che sia da questa ovvia, se si accettano le premesse, considerazione che scaturisce l'etica buddhista. Poiché per i *sutta* la condizione storico-finita significa sofferenza, esiste una comunanza nella sofferenza. Tale comunanza nella sofferenza fa naturalmente dire al soggetto “noi”, piuttosto che io. Che cos'altro può significare, infatti, questa celebre affermazione del Buddha: “Proteggendo sé stesso, o monaci, uno protegge (*rakkhati*) l'altro; proteggendo l'altro, uno protegge sé stesso”¹¹⁷ Il *sutta* da cui è tratta spiega esattamente che la perigliosa condizione umana è comune a tutti, che non si può separare il destino dell'uno da quello dell'altro, e che la prassi contemplativa (*satipatṭhāna*), così centrale per il buddhismo dei *sutta*, va considerata esattamente su questo sfondo. Questo va ben oltre la mera etica giuridica dell'imputabilità implicata dalla dottrina del *kamma*. Non per nulla l'origine medesima del buddhismo è dai *sutta* attribuita a una preoccupazione acutamente morale: il Buddha, subito dopo il risveglio, considera la possibilità di intraprendere la predicazione — alla quale poi in effetti si dedicherà — sulla base di uno “stato di compassione” (*kāruṇṇatā*) verso gli esseri viventi.¹¹⁸ I risvegliati solitari (*paccekabuddha*) sono considerati inferiori al Buddha Gautama, che intraprese la predicazione e fondò l'ordine monastico (*saṅgha*), proprio perché, essendo evidentemente privi di sufficiente compassione verso gli

Religion», 47.3, 1979, pp. 371-387: 374-375.

116 Si veda p. es. W.C. Beane, *Buddhist Causality and Compassion*, «Religious Studies» 10.4, 1974, pp. 441-456: 441.

117 SN 47.19 (Sedakasutta).

118 MN 26 (Pāsārāsīsutta).

esseri, non condividono la loro saggezza.¹¹⁹ Del resto, che un *sutta* come quello dedicato all'amorevolezza (*mettā*) universale¹²⁰ possa essere il prodotto di un'etica del *kamma*, basata cioè sulla mera imputazione del soggetto, alla quale seguirà la relativa retribuzione, è evidentemente inconcepibile. Dunque, la condizione storico-finita del soggetto è sia sorgente degli atteggiamenti non etici, sia, una volta che il soggetto ne abbia preso profondamente coscienza, presupposto del loro contrario, e cioè di un sentimento di comunanza e compassione, che va coltivato e approfondito deliberatamente e con impegno,¹²¹ esteso agli altri esseri umani e, in ultima analisi, a tutti gli esseri viventi.

6. Verso una fusione d'orizzonti

L'idea di contingenza radicale del soggetto non è esclusivamente buddhista. Essa ricompare nel pensiero filosofico contemporaneo. È fin troppo noto che lo sgretolamento del soggetto è stato avviato da Nietzsche, per il quale il soggetto non è che il prodotto di forze tra loro difformi che non possono essere ricondotte a un'identità unitaria, e ancora dalla critica marxista, che considera la coscienza nulla più che una sovrastruttura ideologica, come pure dalla scoperta dell'inconscio da parte di Freud. Un colpo definitivo alle pretese del soggetto è venuto dalla svolta linguistica e dall'idea di contingenza del linguaggio.¹²² In ultima analisi, secondo vari pensatori moderni e contemporanei, l'essenza dell'essere umano non è che un concetto, integralmente dipendente dalle circostanze storiche. Di conseguenza, il valore dell'individuo, e il conseguente orientamento etico, non può più essere desunto da quell'essenza.¹²³ Qui, certo, la contingenza del soggetto ha uno sfondo diverso, che la rende non del tutto sovrapponibile a quella teorizzata dal buddhismo. Tuttavia è innegabile che in ambedue i casi il soggetto non sia più da intendere come entità unitaria e sostanziale, quale per esempio era invece per la

119 Si veda R. Kloppenborg, *The Paccekabuddha. A Buddhist Ascetic* (Orientalia Rheno-Traiectina 20), Brill, Leiden 1974, pp. 7-8, 68.

120 SuN 1.8 (Mettasutta).

121 Si veda per es. MN 13 (Tevijjasutta).

122 R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 3-22.

123 *Ibidem*, pp. 189, 192.

metafisica upaniṣadica in ambito indiano o per l'idealismo in ambito occidentale. Questa è dunque una prima area di convergenza, uno spazio ove può incominciare a realizzarsi quella coordinazione di vocabolari, quella fusione d'orizzonti, di cui si diceva sopra. Una tale coordinazione, relativa ad aspetti teoretici, si estende, quasi naturalmente, agli aspetti etici. Poiché il buddhismo dei *sutta* non ammette un'essenza dell'essere umano, come una parte del pensiero contemporaneo, si pone allora ad ambedue il problema di che cosa accada alla sfera morale in assenza di un soggetto essenziale. Ora, l'impossibilità di basare l'azione etica, in un mondo di contingenza radicale, sul concetto di umanità essenziale non impedisce, a un filosofo come Richard Rorty, erede a un tempo sia della filosofia analitica sia della tradizione continentale, di richiamarsi alla centralità della solidarietà.¹²⁴ Per Rorty, anzi, la solidarietà umana può e deve essere sganciata da presupposti metafisici, i quali non sono che prodotti storici. Essa prende piuttosto le mosse da una percezione di come il dolore e l'umiliazione siano per gli esseri umani un'esperienza condivisa, sorge da un'intuizione, insomma, di come vi sia comunanza nella sofferenza. Il movente dell'azione solidale, la radice dell'unica etica plausibile, sarà dunque il fatto pragmatico della comune sofferenza e di una conseguente sensibilità al dolore che va gradualmente espansa a tutti gli esseri, e non limitata a quelli più vicini a sé per tribù, religione, costumi, nazione. A questo proposito, Rorty parla di estensione della percezione del "noi".¹²⁵ Qui troviamo un'ovvia prosecuzione della convergenza di cui si diceva, giacché tale solidarietà è evidentemente una possibile traduzione occidentale e contemporanea della amorevolezza (*mettā*) e compassione (*karuṇā*) dei buddhisti. Anche queste non trovano fondamento in un concetto di soggetto essenziale, e tuttavia sono considerate parte integrante della prassi. Anzi, nell'elenco tradizionale delle tre grandi aree del cammino buddhista, l'etica (*sīla*) viene al primo posto, precedendo contemplazione (*samādhi*) e saggezza (*paññā*).¹²⁶ L'atteggiamento morale è dunque alla base del progresso sulla via alla liberazione, senza essere, di fatto, fondato teoreticamente. L'unico possibile fondamento teoretico dell'etica buddhista è costituito dal *kamma*, che però, come già accennato, non ha nulla d'intrinsecamente morale, giacché non comporta di per sé, né di norma lascia trasparire, la minima simpatia verso il danneggiato.

124 *Ibidem*, pp. 189-198.

125 *Ibidem*, p. 192.

126 Per esempio IV 59 (Māradheyyasutta).

7. Conclusioni

È fin troppo ovvia la rilevanza di una riconsiderazione del *paṭiccasamuppāda* quale ci è presentato dal Canone pāli e, dunque, nella sua versione più antica, o comunque la più antica cui abbiamo accesso. Questa dottrina sarà, come già accennato, al centro di sviluppi fondamentali del pensiero buddhista. Basta ricordare come il primo capitolo della MMK di Nāgārjuna (II-III sec. d.C.), il più universalmente noto e influente tra i pensatori buddhisti, si apra con una lode del *pratītyasamutpāda*, a cui segue una critica delle teorie abhidharmiche della causalità. La strofe decisiva si trova, però, nel ventiquattresimo capitolo, laddove si afferma: «La coproduzione condizionata [*pratītyasamutpāda*], questa e non altra noi chiamiamo la vacuità [*sūnyatā*]. La vacuità è una designazione metaforica [*prajñāpti*]. Questa e non altro la via [*pratipad*] di Mezzo [*madhyamā*].»¹²⁷ Dunque per Nāgārjuna la vacuità, ossia il caratteristico antifondazionalismo del Mahāyāna, cioè l'impossibilità di attribuire ad alcunché, ente mondano o entità metafisica, un'essenza propria (*svabhāva*), s'identifica proprio col *pratītyasamutpāda*. A coronamento di questa posizione, si riconosce che perfino la "vacuità" non è che un'etichetta di comodo, dietro la quale non si deve presupporre alcuna realtà. E in ultima analisi questo è il senso definitivo della "via di mezzo", e cioè della teoretica buddhista. Se dunque il *paṭiccasamuppāda* all'epoca della composizione dei *sutta* determina la frantumazione del soggetto, con Nāgārjuna esso diviene occasione di una poderosa riflessione sul rapporto tra linguaggio e realtà, paragonabile alla già menzionata svolta linguistica del pensiero contemporaneo. Sebbene Nāgārjuna estenda la portata della dottrina dal soggetto alla totalità degli enti, ne prosegue anche coerentemente la fondamentale inclinazione critica verso visioni d'ordine metafisico, al contrario di quanto avviene nell'Abhidharma. A misura che quest'ultimo trae dal *pratītyasamutpāda* principi causali metempirici diviene oggetto della critica di Nāgārjuna (che non rifiuta, a ogni modo, la mera validità empirica della dottrina).¹²⁸ Non bisogna poi trascurare gli esiti del recepimento del

127 MMK 24.18, trad. di R. Gnoli da Nāgārjuna, *Le stanze del cammino di mezzo. Madhyamaka kārikā* (Biblioteca Boringhieri 205), Torino 1979. Per una discussione approfondita del senso di questa celebre strofe si veda D.L. Berger, *Interpreting Nāgārjuna's MMK 24:18*, «Philosophy East and West», 60.1, 2010, pp. 40-64.

128 Si veda p. es. M. Salvini, *Dependent Arising, Non-arising, and the Mind. MMK1 and the Abhidharma*, «Journal of Indian Philosophy», 42.4, 2014, pp. 471-497: 473.

pratītyasamutpāda in ambito cinese, che è stato certo facilitato dalla popolarità dell'AS¹²⁹. Huiguān (IV-V sec. d.C.) sostenne che il messaggio centrale dell'AS consistesse esattamente nel *pratītyasamutpāda* inteso nel suo valore di principio universale. In seguito Fazang (VII-VIII sec. d.C.), terzo patriarca della scuola Huayan, incentrata sull'AS, si concentrerà in particolare sulla relazione tra *pratītyasamutpāda* e *dharmadhātu*, l'assoluto, che qui è sinonimo di vacuità. In questo contesto *pratītyasamutpāda* significa che ogni *dharmā*, ossia ogni ente o fenomeno, è connesso armoniosamente a tutti gli altri, senza che ciascuno di essi perda la sua individualità.¹³⁰ Qui al *pratītyasamutpāda* è impartito un valore spiccatamente metafisico, giacché spiega la relazione tra fenomeno e fenomeno, come pure quella tra ogni singolo fenomeno e l'assoluto, nel quadro di una teoria generale della causalità. E, al contrario di quanto avveniva nel buddhismo indiano antico, qui dalla concezione di *pratītyasamutpāda* si può derivare direttamente, come di fatto è avvenuto, un'etica. Poiché in quest'ottica la relazione precede, ontologicamente, gli enti, l'etica che ne risulta è di tipo — potremmo dire con un anacronismo — “ecologico”, giacché si basa appunto sulla centralità della relazionalità tra individui, umani e non-umani, e tra individui e ambiente. È, allora, impossibile sopravvalutare la rilevanza del *paṭiccasamuppāda* o *pratītyasamutpāda* nella storia del pensiero buddhista; una mutata comprensione della sua fase iniziale influenzerebbe la comprensione dell'intera storia di questo pensiero.

129 Cfr. S. Zacchetti, *Verso il Leone d'oro*, in Fazang, *Trattato sul leone d'oro* (I giunchi 3), a cura di G. Pasqualotto e S. Zacchetti, Esedra, Padova 2000, pp. 63-64; W. Lai, *Chinese Buddhist Causation Theories. An Analysis of the Sinitic Mahāyāna Understanding of Pratītya-samutpāda*, «Philosophy East and West», 27.3, 1977, pp. 241-264.

130 *Ibidem*, p. 132-134.

Abbreviazioni

AN	Aṅguttaranikāya
AS	Avataṃsakasūtra
BrUp	Bṛhadāraṇyakopaniṣad
DhP	Dhammapada
DN	Dīghanikāya
IV	Itivuttaka
MMK	Mūlamadhyamakakārikā
MN	Majjhimanikāya
MV	Mahāvagga
PM	Paṭisambhidāmagga
SN	Saṃyuttanikāya
SuN	Suttanipāta
U	Udāna

La cura medica dell'altro nella Roma antica: dalla medicina domestica del *pater familias*, all'arrivo dei primi medici greci

PIERO COLLINA¹

Sommario: 1. Introduzione; 2. La prima fase della cura a Roma: la medicina domestica del *pater familias*; 3. Il periodo di apertura verso la cultura greca; 4. Conclusioni; Bibliografia.

Abstract: The purpose of this article is to propose an analysis of the evolution of the approach to medicine and caring for others in ancient Rome. Starting from the reinterpretation of a Plinian passage that alleged that doctors were only present in Rome from the third century BC, we proceed to define the domestic medicine of the *pater familias*. In fact, this represented the first repository of knowledge for therapeutic purposes in ancient Rome, and was based on the use of herbs, agricultural products and, if necessary, the practice of magical and apotropaic rituals. Along with theurgic medicine, which will never disappear, patriarchal medicine was the starting point for empirical medicine. Inspired by Hippocratic philosophy, it was aimed at gaining knowledge of the direct and hidden causes of diseases. Records show that with the arrival of Greek doctors in Rome, starting from 219 BC, medicine developed in a rational way, and the foundations were laid for reflections on the role of the medic and defining that profession. It seems appropriate for a discussion on the evolution of medical thought in Rome to make a distinction between two periods. The first had autochthonous origins, established by the presence of Italian and especially Etruscan influences. The second period, on the other hand, was characterized by openness to Greek scientific culture and

1 Dottorando di Ricerca presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi" (Roma).

was linked to the appearance of Greek doctors in the city.

Keywords: *pater familias, cure, health, patient, disease, traditional medicine*

1. Introduzione

Come rileva Penso, «tutti i trattati di storia della medicina sono concordi nell'affermare che i Romani vissero sei secoli senza medici, curandosi soprattutto con la medicina patriarcale»². Tale convinzione trae il suo fondamento da un passo della *Naturalis Historia* pliniana³, di cui si propone, nel presente contributo, una nuova lettura interpretativa, in accordo con le fonti storiche e letterarie in nostro possesso. Tale reinterpretazione costituisce un punto di partenza per un approfondimento degli aspetti peculiari della cura della salute nella Roma antica, a cominciare dalle pratiche di medicina familiare, basate su esperienze empiriche o su superstizioni religiose, fino a giungere ai primi approcci scientifici di ispirazione greca. Infatti, come rileva Celso (*De medicina*, proemio): «*Ne inter initia quidem ab istis quaestionibus deductam esse medicinam, sed ab experimentis.* / All'inizio la medicina non fu il risultato di deduzioni ragionate ma di esperienze positive⁴». Accanto ad una medicina teurgica, in cui i sacerdoti⁵ rappresentano gli intermediari tra malato e divinità, esiste una religione patriarcale rappresentata dal *pater familias*. Egli, infatti, non è solo capo indiscusso della famiglia e custode delle memorie degli antenati; il *pater familias* deve essere anche in grado di prendersi cura della propria cerchia di parenti, provvedendo ai loro bisogni sanitari. Si tratta di un'esigenza evidenziata dallo stesso Catone nel suo *Commentarius de Medicina*⁶,

2 G. Penso, *La Medicina Romana*, Ciba-Geigy Edizioni, Milano 1985, p. 74.

3 Vd. Plinio, *Naturalis Historia*, 29, 4.

4 Trad. di Giuseppe Penso in *La Medicina Romana*, cit., p. 85.

5 All'interno dei templi vivevano sacerdoti, definiti *conectores* che praticavano l'arte dell'*incubatio*, volta alla diagnosi e alla cura dei malati attraverso l'interpretazione dei sogni.

6 Tale opera, completamente perduta, costituiva una delle sezioni dei *Libri ad Marcum filium*, insieme al *De agri cultura*, al *De oratore* e, probabilmente, ad un trattato dal titolo *De re militari*. Per una breve trattazione sulle pratiche mediche descritte nel *Commentarius de Medicina*, vd. S. Boscherini, *Lingua e scienza greca nel "De agri cultura" di Catone*, Ediz. Dell'Ateneo, Roma 1970, pp. 730-732. Il Boscherini ipotizza un'esposizione della materia per *morbos*, analogamente al criterio

secondo la testimonianza offerta da Plinio in 29, 15:

*Subicit enim qua medicina se et coniugem usque ad longam senectam perduxerit, his ipsis scilicet, quae nunc nos tractamus, profiteturque esse commentarium sibi, quo medeatur filio, servis, familiaribus, quem nos per genera usus sui digerimus*⁷.

[Catone] infatti indica i rimedi usati per far raggiungere a se stesso e a sua moglie una vecchiaia avanzata, appunto questi stessi rimedi di cui ora ci occupiamo, ed afferma di avere un libretto di ricette con cui curare il figlio, gli schiavi, gli amici, opera da cui noi attingiamo distribuendo il materiale secondo i tipi di impiego⁸.

Piante, erbe dai poteri terapeutici e prodotti agricoli, come olio⁹ e vino¹⁰, costituiscono gli elementi di riferimento di questa medicina domestica. Le competenze del *pater familias*, tuttavia, non si limitano alla farmacopea: qualora le circostanze lo richiedano, egli deve essere in grado di effettuare anche interventi chirurgici, incidere ascessi, immobilizzare arti fratturati¹¹.

Tale medicina patriarcale costituirà il punto di partenza per la formazione di una medicina empirica, di ispirazione ippocratica, volta alla conoscenza delle cause dirette e nascoste delle malattie. Scrive Celso in I, c:

Igitur ii, qui rationalem medicinam profitentur, haec necessaria esse proponunt: abditarum et morbos continentium causarum notitiam, deinde evidentium; post haec etiam naturalium actionum, novissime partium interiorum.

Quelli pertanto che professano la medicina speculativa, giudicano necessarie le seguenti cose: la cognizione delle cagioni occulte e di quelle che costituiscono le malattie; poscia la

utilizzato nei capitoli medicali del *De agri cultura*.

7 Celso, *De Medicina*, Proemio.

8 Plinio, *Naturalis Historia*, 29, 15, traduzione e note di U. Capitani e I. Garofalo, Vol. IV Giulio Einaudi Editore, Torino 1986, p. 279.

9 L'olio, oltre ad essere utilizzato nell'igiene e nello sport, poteva essere usato anche in ambito medico mediante frizione, instillazione e iniezione. Sulle virtù cicatrizzanti dell'olio mescolato ad aceto si veda Celso, *De Medicina*, 3, 10.

10 Si veda Catone, *De agri cultura*, 122, 124, 131, 132, 135, 136.

11 Si veda Catone, *De agri cultura*, 160.

notizia delle manifeste; quindi delle funzioni naturali; ultimamente delle parti interne¹².

Successivamente, l'arrivo di medici greci a partire dal 219 a.C., rappresenterà un evento di fondamentale importanza per gli sviluppi della medicina. Con la loro venuta, infatti, si porranno le basi per l'acquisizione di nuove conoscenze e si procederà nella definizione della figura professionale del medico. L'arte di Esculapio uscirà, così, da una fase di pratica empirica per trasformarsi, sotto l'influenza greca, in scienza finalizzata alla cura dell'uomo nella sua dimensione fisica e mentale. Come dice Plinio in 29, 11:

Mutatur ars cottidie totiens interpolis, et ingeniorum Graeciae flatu impellimur, palamque est, uti quisque inter istos loquendo polleat, imperatorem ilico vitae nostrae necisque fieri.

Quest'arte tante volte rimaneggiata cambia tutt'ora ogni giorno e noi ci lasciamo trasportare dal vento della moda greca, ed è lampante che il più abile tra costoro nel parlare¹³ diviene subito arbitro incontrastato della nostra vita e della nostra morte¹⁴.

2. La prima fase della cura a Roma: la medicina domestica del *pater familias*

Una chiara allusione al primo periodo della medicina a Roma è ravvisabile in un passo pliniano della *Naturalis Historia* dove l'enciclopedista sottolinea che i romani riuscirono, per moltissimo tempo, a fare a meno di medici, pur non astenendosi dall'uso di medicine (Plinio, *Naturalis Historia* 29, 4):

ceu vero non milia gentium sine medicis degant nec tamen sine medicina, sicuti populus Romanus ultra sexcentimum annum, neque ipse in accipiendis artibus lentus, medicinae vero etiam avidus, donec expertam damnavit.

12 Celso, *De medicina*, I, c, trad. di G. A. Del Chiappa, Tip. di Giuseppe Antonelli, Venezia 1838, p.11.

13 Sembra che ci sia una velata allusione al famoso medico Asclepiade che ancor prima che medico era stato valente oratore.

14 Plinio, *Naturalis Historia*, 29, 11, cit., p. 273.

quasi che migliaia di nazioni non vivano senza medici, non già senza medicina, come ha fatto per oltre seicento anni il popolo romano, pure tutt'altro che lento nell'accogliere le arti della medicina poi addirittura avido, fin quando, sperimentata, la ripudiò¹⁵.

Con tali parole Plinio, tuttavia, non parrebbe voler negare l'esistenza di medici prima della venuta dei Greci. Tale affermazione, infatti, sarebbe in contraddizione con l'evidenza storica della *Lex Aquilia*¹⁶ del 286 a.C., la quale costituisce il primo riferimento normativo in materia di risarcimento dei danni arrecati per incompetenza, negligenza, ignoranza, ovvero del *damnum injuria datum*. La legge, dunque, permetteva di istituire un procedimento contro un medico sospettato di non aver operato correttamente uno schiavo o di non averlo seguito in modo adeguato nel periodo post-operatorio.

Ma è soprattutto nelle opere degli autori drammatici che è possibile riscontrare frequenti riferimenti a personaggi che si muovono nell'ambito della medicina. Plauto, ad esempio, cita medici in quasi tutte le sue commedie e questo a riprova della familiarità di questa figura professionale presso il pubblico a cui si rivolgeva¹⁷.

Lo stesso Terenzio introduce il personaggio del medico nella sua commedia *Hecyra*:

Pamphilus: Quid morbi est?

Parmenon: Nescio.

Pamphilus: Quid? Nemon medicum adduxit?

Parmenon: Nescio.

Pamfilo: Che malattia è?

Parmenone: Non lo so.

Pamfilo: E allora? Nessuno l'ha chiamato il medico?

Parmenone: Non lo so.¹⁸

15 Plinio, *Naturalis Historia*, 29, 4, cit., p. 273

16 Vd. Cicerone, *Brutus*, 131.

17 A questo proposito si vedano le seguenti commedie plautine: *Mercator*, II, 4, 21; *Captivi*, II, 2, 85; *Cistellaria*, I, 1, 76; *Miles gloriosus*, II, 2, 292; *Poenulus*, V, 2, 44; *Rudens*, V, 2, 17-19; *Menechmi*, V, 2; *Aulularia*, II, 2, 35.

18 Terenzio, *Le commedie*, Trad. di Ferruccio Bertini e Vico Faggi, Vol II, Garzanti Editore, 1989, p.549.

Come rileva Penso, «la figura del medico doveva dunque essere assai popolare a Roma, già prima dell'arrivo dei Greci, altrimenti gli autori drammatici non se ne sarebbero potuti servire così ampiamente nelle loro opere destinate al grande pubblico e non riservate a ristrette cerchie d'intellettuali»¹⁹.

In ambito poetico ricordiamo, inoltre, Virgilio. Egli, nell'*Eneide*, cita il medico *Iapix*, profondo conoscitore delle proprietà delle erbe e capace di curare, grazie alla sua arte, Enea ferito durante un combattimento contro il re dei Rutuli²⁰:

*Iamque aderat Phoebo ante alios dilectus Iapix
Iasides, acri quondam quocaptus amore
Ipsae suae artes, sua munera, laetus Apollo
Augurium citharamque dabat celerisque sagittas.
Ille, ut depositi proferret fata parentis,
Scire potestates herarum usumque medendi
Maluit et mutas agitare inglorius artes.*

E Iapige era già pronto, a Febo su gli altri diletto,
figlio d'Isso, cui, preso un giorno da ardente passione,
lo stesso Apollo l'arti e i doni suoi, lieto,
e augurio e cetra voleva donare e celeri frecce.
Lui, per dar vita al padre ormai moribondo, i poteri
dell'erbe volle piuttosto conoscere e la pratica medica,
un'arte muta, senza gloria seguire²¹.

Anche Silio Italico, nei suoi *Punica*, racconta di una storia di guarigione, quella del soldato *Serranus* miracolosamente scampato alla battaglia del Trasimeno. A occuparsi di lui è il medico militare *Marus*. Costui, dopo aver depresso sul letto il giovane soldato romano, deterge le ferite riportate in combattimento, applica bendaggi ed escogita rimedi per recare sollievo al suo corpo martoriato. Scrive Silvio Italico in VI, 99-100:

19 G. Penso, *La Medicina Romana*, cit., p. 78.

20 Vd, *Aen.* XII, 391-397.

21 Virgilio, *Eneide*, trad. Rosa Calzecchi Onesti, Giulio Einaudi Editore, Torino 1982, p. 497.

Necdum exorte dies, Marus instat vuneris aestus

Expertis medicare modis, gratumque torpore.

Prima dell'alba, *Marus* si affretta con rimedi sicuri, a calmare il bruciore delle ferite dando al corpo una umidità salutare²².

Tali riferimenti testuali non fanno altro che confermare l'esistenza di medici a Roma ben prima della venuta dei Greci. Appare, dunque, erroneo interpretare il succitato passo pliniano come la negazione di una pratica medica, anteriormente all'arrivo di Arcagato, considerato il primo medico greco giunto nell'Urbe.

Plinio, piuttosto, sembra riferirsi al periodo in cui non esisteva la figura del medico professionista ed era compito del *pater familias* occuparsi della salute del suo nucleo familiare, compresi gli schiavi²³. Le sue competenze, trasmesse di generazione in generazione, si basavano su procedimenti empirico-razionali, non esenti da elementi popolari e da credenze superstiziose. Al *pater familias*, pertanto, spettava il compito di indicare regimi dietetici e di prescrivere rimedi naturali, ponendosi sulla scia di tradizioni che si ricollegavano al sostrato latino ed etrusco²⁴. Plinio, ad esempio, riferisce che i Marsi, popolo italico stanziato nei pressi del lago Fucino, fossero soliti raccogliere piante ed erbe di cui conoscevano le proprietà medicinali²⁵. Come rileva Jean-Charles Sournia, «mentre i Greci elaboravano una medicina complessa fondata sull'empirismo e sull'intellettualismo, le popolazioni dell'Italia si curavano con ricette nelle quali si combinavano tradizioni folkloriche, magie e sacrifici religiosi. Come altre popolazioni, esse si dedicavano a quelle etno-medicine, a quelle medicine definite primitive o soprannaturali»²⁶.

Un chiaro esempio di medicina domestica trova riscontro nel *De agri cultura* di Catone. In quest'opera, infatti, si delinea quella che Capitani definisce «una forma

22 Trad. di Giuseppe Penso in *La Medicina Romana*, cit., p. 76.

23 Interessanti considerazioni relative al succitato passo pliniano sono presenti in G. Penso, *La Medicina Romana*, cit., pp. 74-76.

24 Citiamo a questo proposito la pratica religiosa dell'*haruspicina*, di origine etrusca. L'osservazione delle viscere degli animali (*exta*) costituì un punto di partenza per lo sviluppo della conoscenza scientifica e per lo studio dell'anatomia. Sulla religione etrusca cfr. G. Mansuelli, *La civiltà urbana degli Etruschi*, in *Popoli e Civiltà dell'Italia Antica*, III, Roma 1974, pp. 264-288. Per quanto riguarda l'etruscologia medica, si veda G. Cosmacini, *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità a oggi*, Editori Laterza, Bari 2019, pp. 86-87.

25 Vd. Plinio, *Naturalis Historia*, 8, 1.

26 J.C. Sournia, *Storia della medicina*, Edizioni Dedalo, Bari 1994, p. 58.

di scuola medica *ante litteram* a carattere patriarcale, chiusa da influenze esterne, se non sul piano dottrinale e scientifico, su quello etico e deontologico»²⁷.

Per Catone, i prodotti della terra costituiscono la prima fonte per la cura e il trattamento di svariati disturbi e patologie come diarrea, stitichezza, colite, pleurite, dispepsia. Pianta molto apprezzata per le sue virtù terapeutiche è il cavolo di cui si intessono le lodi nei capitoli 156-158 del *De agri cultura*. Catone passa in rassegna le grandi qualità curative di questo ortaggio, approntando una sorta di ricettario in cui è possibile intravedere caratteri della precettistica greca²⁸. Scrive Catone in 156, 1:

Brassica est quae omnibus holeribus antista. Eam esto vel coctam vel crudam. Crudam si edes, in acetum intinguito: mirifice concoquit, album bonam facit, lotiumque ad omnes res salubre est.

Il cavolo è il legume che supera tutti gli altri. Mangialo cotto o crudo; se lo mangerai crudo, bagnalo nell'aceto: fa digerire a meraviglia, fa bene al ventre e l'urina (di chi ne mangia) ed è salutare per ogni cosa²⁹.

Ma il *De agri cultura* non si limita ad indicare rimedi naturali per la cura delle diverse malattie. Catone, infatti, riferisce spesso pratiche appartenenti a tradizioni magico-popolari, evidenziando precetti del tutto distanti da un approccio razionale della medicina. In tale ottica appare, ad esempio, il rimedio consigliato nel cap. 159, per scongiurare escoriazioni inguinali:

Intertrigini remedium: in viam cum ibis, apsinthi Pontici surculum sub anulo habeto.

Rimedio contro le escoriazioni: quando ti porrai in viaggio, tieni sotto l'anello un frammento di ramo di assenzio del Ponto³⁰.

27 U. Capitani, *Scienza e pratica nella cultura latina*, Sansoni Scuola aperta, Firenze 1973, p. 22.

28 Sulle diverse funzioni terapeutiche si vedano le seguenti opere ippocratiche: *De veteri medicina*, 18; *De natura muliebri*, 59.

29 Catone, *De agri cultura*, cit., cap. 156.

30 Catone, *De agri cultura*, cit., cap. 159.

Sempre Catone³¹ ci tramanda il testo di un'antica formula, dal significato incomprensibile, capace di far guarire dalle lussazioni:

*moetas vaeta daries dardaries astataries dissunapiter*³².

La magia costituisce l'unica pratica a cui poter ricorrere qualora la medicina tradizionale non si mostri in grado di fornire cure efficaci. Incantesimi, cerimonie, rituali, rappresentano, così, strumenti essenziali a disposizione del *pater familias* per affrontare patologie ritenute incurabili. Quanto più sconosciuta è l'eziologia di una malattia, tanto più è comune la sua attribuzione a forze occulte e soprannaturali, esorcizzabili anche mediante l'uso di amuleti, detti *physica*, per la loro capacità sia di curare, sia di prevenire mali fisici. Scrive Plinio in 30, 1, 2, a proposito della magia:

Natam primum e medicina nemo dubitabit ac specie salutari inrepsisse velut altiorem sanctiorem que edicinam ita blandissimis desideratissimis que promissis addidisse vires religionis ad quas maxime etiam nunc caligat humanum genus, atque, ut hoc quoque successerit, miscuisse artes mathematicas, nullo non avido futura de sese sciendi atque ea ex caelo verissime peti credente.

Ita possessis hominum sensibus triplici vinculo in tantum fastigii adolevit, ut hodieque etiam in magna parte gentium praevaleat et in oriente regum regibus imperet.

Nessuno potrà aver dubbi sul fatto che essa è nata originariamente dalla medicina e sotto la parvenza di apportare salvezza s'è insinuata come medicina più alta e più santa; così alle promesse più dolci e desiderabili ha aggiunto le forze della religione, per le quali soprattutto ancora oggi il genere umano diventa cieco e, per aggiungere anche questo punto di forza, si è incorporate ancora le arti astrologiche: e non vi è nessuno che non sia avido di sapere il proprio futuro e che non creda che questo

31 Vd. Catone, *De agri cultura*, cap.160.

32 Per l'interpretazione del testo si veda la nota 160 in Catone, *De agri cultura*, cit., cap. 160. È possibile che la prima parte della formula si debba leggere *mota sueta* («ciò che è solito muoversi»). Intraducibile, invece, risulta la parte successiva della formula in cui si può notare un *dimax* sillabico. Si potrebbe ipotizzare che nel termine *astataries* si celi una forma di *adsto* (*asta* = *adsto*), ma questa eventualità interromperebbe la continuità del nesso tricolico identificabile nell'espressione presa nel suo complesso. La variante codicologica di questa formula suona «*moetas vaeta daries dardaries asiadarides una petes*».

provenga nel modo più certo dal cielo. Avvinti così i sentimenti umani con un triplice legame, la magia è cresciuta a una tale altezza che oggi essa prevale in una gran parte dei popoli e, in oriente, comanda ai re dei re³³.

Questa stretta connessione tra medicina ed elementi popolari è ravvisabile anche in un passo del *De re rustica* varroniano dove, all'interno di un dialogo, viene riferito un *carmen* finalizzato alla guarigione dalla podagra:

Dic sodes, inquit Fundanius; nam malo de meis pedibus audire, quam quem ad modum pedes betaceos seri oporteat. Stolo subridens, Dicam, inquit, eisdem quibus ille verbis scripsit (vel Tarquennam audivi, cum homini pedes dolere coepissent, qui tui meminisset, ei mederi posse): “ego tui meminini, medere meis pedibus, terra pestem teneto, salus hic maneto in meis pedibus”. Hoc ter noviens cantare iubet, terram tangere, despungere, iciunum cantare³⁴.

Di' pure, esclamò Fundanio; preferisco infatti sentir parlare dei miei piedi anziché del modo di piantare i piedi di bietola. Stolone sorridendo disse: -Lo dirò con le stesse parole usate da lui, o se vuoi, che ho udito da Tarquenna: “Quando a uno cominciano a fare male i piedi, se pensa a te, puoi guarirlo; io penso a te, guarisci i miei piedi. La terra si tenga il malanno, la salute rimanga qui (nei miei piedi)”. Prescrive di recitare ventisette volte questo verso, di pestare il suolo, di sputare e che questa cantilena sia recitata a digiuno³⁵.

Il brano riportato, tuttavia, non è sufficiente a chiarire quale sia la posizione di Varrone nei confronti della superstizione. Dato certo, in qualsiasi caso, è il fatto che nella cultura antica non sussista un'evidente linea di demarcazione tra tradizione medica popolare e medicina razionale. Ci vorrà del tempo perché quelli che praticano l'*ars medica*, capiscano l'importanza di un approccio scientifico da intendersi come capacità di discernere le cause dirette e nascoste delle malattie, le loro manifestazioni, le funzioni fisiologiche e le parti interne del corpo³⁶.

33 Plinio, *Naturalis Historia*, 30, 1, cit., p. 399.

34 Varrone, *De re rustica*, 1, 2, 27.

35 Varrone, *De re rustica*, a cura di A. Traglia, De Agostini Libri S.p.a., Novara 2013, p.541.

36 Vd. Celso, *De Medicina*, I c.

3. Il periodo di apertura verso la cultura greca

Dopo una prima fase caratterizzata dal prevalere di una visione patriarcale della medicina con il *pater familias* considerato anche “curatore”, si delinea a Roma un nuovo periodo determinato dalla venuta di medici greci. L’arrivo nell’Urbe del primo *vulnerarius* greco, ovvero “chirurgo”, è documentato da Plinio in 29,6:

Etenim percensere insignia priscorum in his moribus convenit. Cassius Hemina ex antiquissimis auctor est primum e medicis venisse Romam Peloponneso Archagathum Lysaniae filium L. Aemilio M. Livio cos. Anno urbis DXXXV, eique ius Quiritium³⁷ datum et tabernam in compito Acilio emptam ob id publice.

In effetti è il momento di esaminare avvenimenti notevoli del passato in relazione all’etica medica. Secondo quanto attesta Cassio Emina³⁸, una delle fonti più antiche, il primo medico giunto a Roma fu Arcagato, figlio di Lisania, proveniente dal Peloponneso, sotto il consolato di Lucio Emilio e Marco Livio, nell’anno 535 di Roma [219 a.C.]; gli fu concesso il diritto di cittadinanza e gli fu messa a disposizione una bottega³⁹ acquistata con denaro pubblico al crocicchio Acilio, per esercitare la professione⁴⁰.

Arcagato, tuttavia, dopo un esordio promettente, cadde presto in disgrazia per la freddezza con cui praticava la chirurgia, guadagnandosi il soprannome di *carnifex* ed alimentando l’avversione dei Romani verso la medicina e i medici greci. Racconta Plinio in 29, 6, a questo proposito:

Vulnerarium eum fuisse e re dictum, mireque gratum adventum eius initio, mox a saevitia secandi urendique transisse nomen in carnificem et in taedium artem omnesque medicos [...].

37 In epoca repubblicana lo *ius Quiritium* era il diritto di cittadinanza entro lo stato, concesso ai singoli cittadini.

38 Cassio Emina (II sec. A.C.) è un annalista romano, autore di un’opera dal titolo *Annales* (o *Historiae*) in cui trattava la storia di Roma a partire dalla fondazione dell’Urbe fino alla terza guerra punica.

39 Meglio definibile come “ambulatorio”.

40 Plinio, *Naturalis Historia*, 29, 6, cit., p. 275.

Per la sua specializzazione fu chiamato chirurgo e all'inizio la sua venuta fu molto apprezzata, ma ben presto, per la crudeltà con cui tagliava e bruciava, il suo appellativo fu mutato in quello di carnefice, e vennero in odio la medicina e tutti i medici [...]»⁴¹.

L'ostilità romana nei confronti di una pratica medica così invasiva trova riscontro anche nell'opera di Tito Livio. Lo storico, infatti, è convinto che il rispetto nei confronti di un uomo ammalato si manifesti anche nella capacità del medico di saper aspettare⁴², consapevole della forza medicatrice della natura.

La cacciata di Arcagato, tuttavia, non rallentò la penetrazione a Roma della medicina di matrice ellenica e continuò ad attirare conoscitori dell'*ars medica* in cerca di fama e fortuna. Questa *turba medicorum* era costituita in parte da ciarlatani, spesso irrisi per la loro scarsa competenza; in parte da professionisti, molto apprezzati per la loro perizia e preparazione in campo medico. Scrive Cosmacini a questo proposito:

La via alla progressiva grecizzazione della medicina era comunque ormai aperta e praticabile [...]. Se nell'isola Tiberina⁴³ veniva portata in isolamento la popolazione malata e biologicamente pericolosa, schiavi compresi, in attesa del miracolo della guarigione, nelle dimore cittadine la gente patrizia preferiva affidare la propria salute ai medici greci o grecizzanti, esercenti una professione libera, regolata dalle leggi del libero mercato [...]»⁴⁴.

La crescente importanza assunta dai medici nell'esercizio della loro professione è attestata da un decreto emanato da Cesare nel 46 a.C., volto alla concessione della cittadinanza romana a quanti praticassero l'*ars medica*. Riferisce Svetonio:

*Omnes medicinam Romae professos et liberalium artium doctores, quo libentius et ipsi urbem incolerent et ceteri adpeterent, civitate donavit*⁴⁵.

41 Plinio, *Naturalis Historia*, 29, 6, cit., p. 275.

42 Vd, Livio, XXII, 18 (...*medicos quoque plus interdum quiete quam movendo et agendo proficere*).

43 Al 292 a.C. risale la costruzione di un tempio in onore di Esculapio. Da quel momento in poi l'isola divenne un punto di riferimento per malati in cerca di guarigione.

44 G. Cosmacini, *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità a oggi*, cit., pp. 90-91.

45 Svetonio, *Caes.*, I, 42.

Diede la cittadinanza a tutti i medici e agli insegnanti di arti liberali, per spingerli a rimanere a Roma e per attrarne altri⁴⁶.

Gli onorari di questi professionisti della medicina, inizialmente modesti, divennero sempre più cospicui, tanto da attirare critiche di ordine etico-deontologico contro l'avidità della categoria dei medici. Scrive Plinio:

*Ne avaritiam quidem arguam rapacesque nundinas pendentibus fatis et dolorum indicaturam ac mortis arram aut arcana praecepti, squamam in oculis emovendam potius quam extrahendam*⁴⁷.

Neppure accuserò l'avidità e questi rapaci mercati davanti al letto dei moribondi, il prezzo fissato per lenire i dolori, le caparre sulla morte, i sotterfugi del mestiere, come quello di abbassare la cataratta invece di estrarla⁴⁸.

Analoga polemica è riscontrabile in Celso il quale, in un passo del *De medicina*, si scaglia contro quei colleghi che per sete di guadagno mirano a crearsi un'ampia clientela, senza poi essere in grado di assistere i singoli pazienti con la dovuta attenzione:

*Ex his autem intellegi potest ab uno medico multos non posse curari, cumque, si artifex sit, idoneum esse, qui non multum ab aegro recedit. Sed qui quaestui serviunt, quoniam is maior ex populo est, libenter amplectuntur ea praecepta, quae sedulitatem non exigunt, ut in hac ipsa re. Facile est enim dies vel accessiones numerare is quoque, qui aegrum raro vident: ille adsideat necesse est, qui quod solum opus est visurus est, quando nimis inbecillus futurus sit, nisi cibum acceperit*⁴⁹.

Da tutto questo si può agevolmente conoscere non potersi da un solo medico curare di molti ammalati ad un tempo, e quegli essere più acconco, se per altro

46 Svetonio, *Vite dei Cesari*, trad. di F. Dessi, vol. I, BUR, Milano 1982, p. 103.

47 Plinio, *Naturalis Historia*, 29, 8, cit., p.283.

48 La scelta di abbassare la cataratta, piuttosto che rimuoverla, procurava al medico maggior guadagno. Vd. D. Gourevitch, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain*, Roma 1984, pp. 385 sgg.

49 Celso, III, 4, 8-10.

è buon pratico, che non troppo dall'infermo dilungasi. Ma quei che sono intesi al guadagno, essendo questo tanto più grande, quanto più grande è il numero dei malati, volentieri si attengono a quei precetti che non esigono troppa diligenza, siccome nella cosa or detta; perocché non è malagevole anche a quei che raramente visitano i loro ammalati l'annoverare i giorni e gli accessi: ma si richiede dell'assiduità in quel curante che vuol vedere in qual tempo sia per farsi più del dovere debile l'infermo, ov'egli non prenda alimento, cosa unica e principalissima⁵⁰.

Secondo Celso è fondamentale che il medico manifesti grande responsabilità nel suo operato, mostrando non solo perizia professionale ma anche e soprattutto profonda umanità ed altruismo nei confronti dei suoi pazienti. In tale ottica va inteso l'invito ad un comportamento calmo e sereno al capezzale del degente, così da non generare inutili apprensioni e turbamenti⁵¹. Allo stesso modo è importante che il medico non alimenti false speranze nei suoi pazienti qualora la situazione che si prospetta risulti essere di particolare gravità⁵². Nel Proemio del *De Medicina* è presente anche un breve ritratto del chirurgo ideale dove, accanto a questioni di carattere tecnico, non mancano implicazioni di natura morale:

*Esse autem chirurgus debet adulescens aut certe adulescentiae propior; manu strenua, stabili, nec umquam intremescente, eaque non minus sinistra quam dextra promptus; acie oculorum acri claraque; animo intrepidus; misericors sic, ut sanari velit eum, quem accipit, non ut clamore eius motus, vel magis quam res desiderat properet, vel minus quam necesse est secet; sed perinde faciat omnia, ac si nullus ex vagitibus alterius affectus oriatur*⁵³.

Il chirurgo poi deve esser giovane, od almeno dalla giovinezza non lungi, di mano forte, ferma, né mai tremante, e dalla sinistra mano presto non meno che dalla destra; di vista acuta e chiara; intrepido d'animo e pietoso sì che a risanare intenda cui tolse, in tanto che commosso dalle grida di lui né più si affretti che la cosa non chiede, né indica meno di quel che bisogna; ma così il tutto eseguisca come se effetto

50 Celso, *De medicina*, III, 6, 6, trad. di G. A. Del Chiappa, Tip. di Giuseppe Antonelli, Venezia 1838, p. 92.

51 Vd. Celso, *De Medicina*, III, 6, 5-6.

52 Vd. Celso, *De Medicina*, V, 26, 1 C-D.

53 Celso, *De Medicina*, VII proem. 4.

niuno da' lai altrui ne nasca⁵⁴.

4. Conclusioni

All'interno del presente contributo, la reinterpretazione di un passo pliniano sulla presenza di medici a Roma solo a cominciare dal III secolo a.C., ha costituito il punto di partenza per un'analisi della medicina domestica e della somministrazione della cura ad opera del *pater familias*. Le sue conoscenze in ambito medico, benché pervase da elementi magici e superstiziosi, risultano determinanti per la nascita di una riflessione razionale sulla medicina e sul ruolo da essa esercitato. È solo con la venuta dei Greci nell'Urbe, tuttavia, che la figura del medico riesce ad avere una precisa collocazione in ambito professionale, guadagnando gradualmente credibilità all'interno della scettica società romana. Per quanto l'influenza greca rappresenti un elemento fondamentale per la formazione di una scienza medica d'ispirazione ippocratica, la medicina teurgica non scompare ma continua ad esercitare la sua influenza presso ampi strati della popolazione. Non dobbiamo, dunque, sorprenderci se Giovenale, cento anni dopo la morte di Celso, fornirà l'immagine di un popolo che ancor crede nelle malattie come punizione divina:

*Praeterea lateris vigili cum febre dolorem
Et coepere pati, missum ad sua corpora morbum
Infesto credunt a numine; saxa deorum
Haec et tela putant [...]*⁵⁵.

Se poi cominciano a sentire una fitta in un fianco e li assale una febbre insistente, subito attribuiscono il malanno allo sdegno di un dio, convinti che sian questi sassi e le frecce dei numi⁵⁶.

54 Celso, *De medicina*, VII proem. 4, trad. di G. A. Del Chiappa, Tip. di Giuseppe Antonelli, Venezia 1838, pp. 271-272.

55 Giovenale, *Satire*, V, 13, 229-232.

56 Giovenale, *Satire*, trad. e note di E. Barelli, BUR, Milano 1994, p. 249.

Bibliografia

Fonti

Catone, *De agri cultura*, a cura di P. Cugusi, M. Sblendario Cugusi, UTET, Novara 2013.

Celso, *De medicina*, trad. di G. A. Del Chiappa, Tip. di Giuseppe Antonelli, Venezia 1838.

Giovenale, *Satire*, trad. e note di E. Barelli, BUR, Milano 1994.

Plinio, *Naturalis Historia*, trad. e note di U. Capitani e I. Garofalo, Giulio Einaudi Editore, Torino 1986.

Svetonio, *Vite dei Cesari*, trad. di F. Dessì, vol. I, BUR, Milano 1982.

Terenzio, *Le commedie*, Trad. di Ferruccio Bertini e Vico Faggi, Vol II, Garzanti Editore, 1989.

Varrone, *De re rustica*, a cura di A. Traglia, De Agostini Libri S.p.a., Novara 2013.

Virgilio, *Encide*, trad. Rosa Calzecchi Onesti, Giulio Einaudi Editore, Torino 1982.

Riferimenti bibliografici

S. Boscherini, *Lingua e scienza greca nel "De agri cultura" di Catone*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970, pp. 730-732.

U. Capitani, *Scienza e pratica nella cultura latina*, Sansoni, Firenze 1973, p. 22.

G. Cosmacini, *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità a oggi*, Editori Laterza, Bari 2019.

D. Gourevitch, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain*, Roma 1984, pp. 385 sgg.

G. Mansuelli, *La civiltà urbana degli Etruschi*, in *Popoli e Civiltà dell'Italia Antica*, III, Roma 1974, pp. 264-288.

G. Penso, *La medicina romana. L'arte di Esculapio nell'antica Roma*, Ciba-Geigy Edizioni, Milano 1985.

J. C. Sournia, *Storia della medicina*, Edizioni Dedalo, Bari 1994, p. 58.

Sospendere e lasciare.

Annotazioni su un versante cruciale della “cura”

ADRIANO ARDOVINO¹

Abstract: Starting from a semantic distinction between consciousness and awareness, the article aims at highlighting a side of the notion of care and concern usually left in the shade, that of suspending and letting go, rather than being active and doing this or that. Also referring to some issues currently debated within the field of phenomenology and neuroscience, the article ends up with an attempt to show the strong connection between the aforementioned aspect of care and the idea of a freedom, which is linked not to decision and performance, but to their suspension.

Keywords: *care, concern, consciousness, awareness, suspension, withholding.*

Benché i verbi latini *scīre* e *sāpĕre*, nell’evoluzione diacronica della lingua e nell’uso prevalente dall’età classica in poi, si passino per così dire il testimone, pur continuando a sollecitare una sfera semantica relativamente omogenea, i termini italiani che ne ‘discendono’ custodiscono invece, nella lingua moderna e contemporanea, sfumature di senso differenti e non propriamente irrilevanti. Sostantivi e aggettivi come “scienza” e “scibile”, “coscienza” e “coscienzioso”, o avverbi e participi come “scientemente” e “cosciente”, possono certamente, in prima battuta, essere appaiati a termini come “sapere” e “consapevolezza”, “sapiente” e “consapevole”, consentendo così di riformulare l’“essere cosciente” nei termini di un “essere consapevole” e ciò di cui si è “coscienti” in guisa di ciò che è “consaputo”. *Tuttavia* – e lasciando qui da parte l’orizzonte semantico, rispettivamente, della “scienza” e della “sapienza”

1 Professore ordinario di “Filosofia teoretica” presso l’Università degli Studi “Gabriele d’Annunzio” di Chieti-Pescara.

– “coscienza” e “consapevolezza” non sono parole in ogni senso sovrapponibili. Se infatti l’essere coscienti è anche e sempre un essere consapevoli (di esserlo), non ogni forma di consapevolezza appare riconducibile (o addirittura riducibile) allo stato e per così dire allo statuto schiettamente “mentale” – se non “mentalistico” – della coscienza. Al contrario, si può sostenere che molto del nostro essere e produrre, percepire e pensare, agire e parlare, riposi su una *previa* consapevolezza (il che significa, tra l’altro, sull’essere *già* consapevoli di una varietà di istanze fondamentali: dai valori alle regole, dai ricordi alle aspettative) *senza* per questo essere pienamente (ossia apertamente ed esplicitamente) “coscienti” di ciò che invece, a un livello anteriore e più profondo, viene più precisamente “consaputo”, ovvero abbracciato, protetto e custodito in un modo che chiamiamo a buon diritto “consapevole” (cioè non in ogni senso “cosciente”), finanche, in particolare, nella latenza e nel nascondimento, nell’oblio e nella dimenticanza, nel disapprendere e nel tralasciare, tutte esperienze che per definizione sfuggono alla ‘presa’ della coscienza. In altri termini ancora, laddove la consapevolezza indica sempre uno scenario fortemente connotato dall’intimità e dal contatto, dalla qualità di adesione e soprattutto dal concernimento rispetto al consaputo, la coscienza reca più spesso con sé un potenziale di esplicitazione oggettivante – che può spingersi fino all’estremo del distanziamento e della reificazione –, il quale, non a caso, ha gravato assai presto il termine di una connotazione squisitamente morale (o più francamente moralistica), che poco o nulla ha a che vedere con l’orizzonte, insieme mite e severo, risoluto e tranquillo, rigoroso ma mai rigido, dell’essere consapevoli e del suo peculiare stile di velata apertura al mondo, che accede all’esperienza senza frapporre barriere tra l’esperiente e l’esperito.

Peraltro, in un orizzonte moralmente determinato, la coscienza si mescola assai spesso al sentimento del peso o della leggerezza, al percepirsi o al volersi trovare dalla parte del giusto (ossia di ciò che appare almeno mentalmente corretto e impeccabile), o al contrario allo scoprirsi affetti da colpe e rimorsi che minano la cosiddetta pulizia della coscienza stessa. Ciò che urta il convincimento morale, viene avvertito infatti come contrario alla coscienza *in quanto tale*, cosicché perseguirlo e fargli spazio significa agire contro (la) coscienza e addirittura invischiarsi in penosi casi di coscienza. Di quella coscienza, in particolare, che viene evocata altrettanto volentieri e di volta in volta (a volte vanamente) in connessione con la libertà, l’obiezione, l’esame (di coscienza), ovvero con ciò che possiamo rimettere,

per così dire, in pace, o che possiamo credere di ascoltare nella forma di una voce immaginaria, da far eventualmente tacere a seconda dei frangenti, delle difficoltà, delle opportunità. Qualcosa, infine, su cui si pone la mano (nel senso di esercitare, magari a seguito di suppliche e implorazioni non sempre dignitose, un cosiddetto supplemento di riflessione “morale”), o da cui invece, nel caso di una decisione avvertita come moralmente del tutto soddisfacente (quando ci sente “a posto” con la coscienza), si rimuove ipocritamente ogni gravame, al fine di non trasformare il presentimento di un’impeccabilità o di una perfezione senza lamento, in una forma, altrettanto moralistica, di purissimo risentimento nei confronti della propria e altrui imperfezione.

Persino la “coscienziosità”, alludendo alla diligenza e allo scrupolo di coloro che operano “in scienza e coscienza” – se non all’onestà e alla lealtà delle persone “di coscienza” –, riconduce a tutto un fervore di regole e doveri e addirittura al senso (talora enigmatico e quasi sempre estrinseco) di un dovere in quanto tale. Oppure, ancora, alla coscienza di “un” problema, cioè alla sensibilità e all’interesse che andrebbero devoluti ad esso, e che recano con sé, una volta di più, un’inconfondibile sfumatura morale, che si fa poi del tutto esplicita nel sentore di rampogna e rimprovero che accompagna l’imputazione contraria, ossia il non voler avere coscienza “delle” cose, se non il fatale non riuscire a diventare coscienti “del” problema. Il quale in verità si presenta spesso ed esclusivamente sul piano del mero discorso e non già su quello delle cose stesse, dunque entro una rete di parole – una maglia meramente verbale – che da molto tempo, nel sordo accumularsi di discorsi un po’ logori, non è più in contatto con alcun contesto (che pure i discorsi pretendono sempre di stringere e immobilizzare), ma fa “del” problema qualcosa di sempre urgente e indifferibile (rendendolo in un certo senso trascendentale), così da allenare e tenere in movimento – ovvero mobilitare in modo costante – “le” coscienze. Da questo punto di vista si sarebbe tentati di dire: coscienti si diviene (o più spesso si viene resi), consapevoli si è.

Come che sia di queste sfumature solo apparentemente verbali e delle pratiche sociali che esse portano con sé, iscrivendosi nell’esperienza viva dei singoli, resta opportuno, per i termini del discorso fenomenologico che proveremo a formulare in questa sede intorno alla nozione di “cura”, tenere rigorosamente sullo sfondo ogni deriva oggettivante e/o moralistica della qualità “cosciente” (ossia

“coscienzialistica”) del nostro essere in relazione con (il) sé, con gli altri, con il mondo (e dunque anche con il non visibile, con l’innominabile, con l’indominabile). Non tanto per suggerire che ogni avere e prendersi cura di persone e cose oltrepassi del tutto gli stati e i moduli mentali, affettivi, percettivi, comportamentali che di norma qualifichiamo come “coscienti” (e in modo particolare delle ricuciture e delle associazioni incessanti tra tali stati, ossia del vagabondaggio e dell’accattonaggio mentale che caratterizzano, il più delle volte, il cosiddetto “flusso di coscienza”), bensì per ribadire che la reificazione sostanziale e sostantivale del “vivere in modo cosciente” – e con essa l’evocazione della coscienza stessa nei termini di un centro di riferimento apicale dell’essere e del pensiero, dell’identità e dell’essenza di ogni personalità individuale, ivi compresa la sua voce e il suo corpo –, rende del tutto incomprensibile un fenomeno profondissimo come quello della “cura” e di conseguenza rischia di sbarrare subito la strada all’intelligenza della sua propria centralità, di per sé assai distante da qualsiasi “centratura” in un polo coscienziale e persino da qualsiasi “nucleo” di attività meramente cosciente.

Se si volesse estremizzare, si potrebbe dire in effetti che il senso ontologico della “coscienza” non è nemmeno quello di un sostantivo, ma tutt’al più quello di un aggettivo (il “cosciente”), che denota e accompagna stadi e stati anche molto differenti, ma che è ben lungi dall’includere e dal ricomprendere tutto ciò che si può indicare in termini di “cura”, per poco che si intenda quest’ultima nei termini di un ascolto e di una consapevolezza che non possono né essere imprigionati dalla coscienza riflessiva, né essere sostituiti da forme meramente oppositive (e ancor sempre dipendenti da un orizzonte coscienziale), quali l’inconscio e l’incosciente, il subconscio e il subcosciente. Se la più pura e indeterminata vigilanza e la più aderente e imperturbata attenzione – che caratterizzano, tra l’altro, esperienze cruciali come la veglia, la messa a fuoco, la concentrazione, la risolutezza – *non* sono sufficienti a definire l’“esperienza cosciente” e il senso dell’accesso ai “dati” di una tale esperienza (che in via di diritto appare sempre riferibile ad altri mediante un linguaggio visivo o simbolico, e più spesso articolabile in forma direttamente discorsiva), si può nondimeno *ribaltare* la prospettiva appena evocata, richiamando la circostanza, fenomenologicamente così evidente e inoppugnabile, per cui il riferimento intenzionale e il più profondo riguardo richiesti dall’orizzonte della “cura” – finanche nell’esecuzione di compiti estremamente impegnativi o nell’assunzione immediata di una responsabilità – chiamano in causa, puramente e semplicemente,

l'orizzonte di una presenza attenta e consapevole che ha ben poco a che fare con la "coscienza discorsiva" e le sue perenni oscillazioni tra distrazione e oggettivazione, tra il frenetico e scomposto girovagare di una mente reattiva e compulsiva e la parcellizzazione isolante, delimitante, definitoria, di una coscienzialità che si volge spesso, o addirittura ineluttabilmente, nel suo più estremo e abissale derivato, ossia l'"autocoscienza" all'interno della quale si scatenano i vortici dell'autoreferenza e dell'autoricorsività, che finiscono per occultare – anziché procurarvi accesso – il sé, gli altri, il mondo in quanto tale.

Il testo filosofico che in modo più rigoroso (nonché celeberrimo) ha insistito sulla "definizione" di "ciò" che "siamo" in termini di "cura", e che nel far ciò ha inteso relegare in secondo piano qualsiasi rilevanza ontologica, fenomenologica ed ermeneutica degli stati coscienziali, è certamente *Essere e tempo* di Heidegger. L'essente che noi siamo – il *Da-sein* – è indicato come più ampio e più originario di ogni *Bewußt-sein*, posto che ogni "coscienza" affiora bensì nell'"esserci", ma che l'"esserci" non si riduce mai a all'"essere coscienti". Piuttosto, il *Dasein* è il più puro, semplice e originario *Bezogensein*, ossia un essere riferito e uno stare – ovvero un prendere dimora – nel riferimento al mondo, che è l'"essenza" di ogni possibile struttura intenzionale, ovvero di ogni *in-tendère* nel senso dell'indirizzarsi, dell'orientarsi e del riportarsi ad alcunché, senza mai rescinderlo dal suo più ampio orizzonte di donazione.

La differenza tra *Essere e tempo* e *La fenomenologia dello spirito* di Hegel, per alcuni versi, è tutta qui. Benché Hegel sia ben lungi dall'ascoltare e dal ridurre in senso meramente "coscienzialistico" la più ampia *Erfahrung des Bewußtseins*, tanto da riferirla, nel magistero osservativo del cammino fenomenologico, ad esperienze cognitivo-individuali e storico-collettive anche estreme come la certezza sensibile e lo spirito assoluto (nessuna delle quali si esaurisce in un essere "coscienti" in senso corrivo), nondimeno egli ha ascoltato e valorizzato spesso, nel *Bewußtsein* di cui segue e contempla in modo inarrivabile l'itinerario storico-speculativo-esperienziale, non tanto il *Sein*, quanto piuttosto il 'suo' *Wissen*, ossia non tanto l'essere (del sapere), quanto il sapere che si dà fatalmente, via via, come un progressivo acquisire, conoscere, divenire coscienti del consaputo (anche nel senso di un divenire che è "in se stesso" cosciente, perché si è già sempre fatto coscienza, ragione, spirito), e più precisamente come il sapere *in quanto* vero e autentico essere – l'essere *bewußt*

e *gewußt* –, in linea con l'esigenza di percuotere, come un diapason, l'immoto *subjectum*, il *suppositum* dell'antica *substantia*, nei termini di una mobile e inquieta soggettività cosciente e conoscente, modernamente intesa.

Di qui la crucialità, anche nel “prima” e nel “dopo” della coscienza in senso ordinario – ovvero, esemplarmente, in quella forma raccolta e “precosciente” del “sapere inconsapevole” che è la *sinnliche Gewißheit* e in quella forma trans-individuale e trans-cosciente di esso che è lo *absolutes Wissen* – del “sapere”. Laddove invece, per Heidegger, *anche* il sapere – non meno della coscienza o della volontà – va ricondotto anzitutto all'essere dal quale non può trarsi fuori. Non cioè all'essere che è afferrato nella e come coscienza, bensì all'essere *del* sapere e *della* coscienza stessa, che *non* è un sapere sciolto dal vincolo all'essere e che *non* si dà, innanzitutto e per lo più, nella forma di un essere cosciente, bensì di un essere che sta alle spalle del sapere, e in particolare di un prendersi e di un avere cura del mondo, e dunque, tutt'al più, di un'apertura consapevole al velame del consaputo, il cui termine di riferimento è certo precompreso nella sua indeterminabile indeterminatezza, ma *mai* dispiegato e dissolto nella risoluzione di un assoluto-assolto sapere, il quale trasfigura (anche storicamente) l'intero essere. Un sapere che il pensiero non farebbe che portare (ed elevare al rango di) assoluta coscienza filosofica, ritrovando se stesso alle spalle dell'essere stesso: il che significa, qui, della “cura” come essere dell'esserci.

Non è questo, naturalmente, il luogo per entrare nei meandri del concetto heideggeriano di “cura” e delle sue numerose sfumature linguistiche e ontologiche², nonché delle sue centinaia di occorrenze all'interno di *Essere e tempo*. È sufficiente rilevare, anzitutto, che termini come *Sorge*, *Fürsorge*, *Besorgen* – resi di norma come “cura”, “aver cura”, “procurarsi/prendersi cura”, non da ultimo nella loro ‘immorsatura’ (ossia come *besorgende Fürsorge* e come *fürsorgendes Besorgen*) – lasciano risuonare al loro interno, intenzionalmente, significati “prescientifici”, ovvero precedenti la loro terminologizzazione fenomenologica, *senza* mai

2 Su cui mi permetto di rimandare, per un sintetico inquadramento a partire da *Essere e tempo*, a A. Ardovino, *Tra fenomeno e struttura. Marginalia sul tema heideggeriano della cura*, in C. Agnello et al. (a cura di), *Filosofia e critica del dominio. Studi in onore di Leonardo Samonà*, vol. II, Palermo University Press, Palermo 2020, pp. 3-21, nonché, per il periodo precedente *Essere e tempo*, alla puntuale ricognizione di A. Caputo, *La formazione del concetto di 'cura' in Heidegger (1919-1926)*. *Fonti, stratificazioni, scelte lessicali*, «Logoi.ph», 6, 2020, pp. 98-160.

schacciarsi su di essi. E soprattutto richiedono un ascolto costante della loro ampiezza ontologica, coincidente col loro essere nomi della “struttura” più risonante dell’esserci, ossia l’essere-nel-mondo, colto in tutta la “molteplicità” delle sue possibili modalità e curvature ontiche.

Da questo punto di vista, Heidegger ha buon gioco non soltanto nel mostrare che persino modalità d’essere apparentemente distanti dall’indaffarato commercio con l’ente (spinto fino all’assorbimento e finanche allo ‘stordimento’ entro determinate pratiche, preoccupazioni, utilizzi mondani) sono certamente modi della cura a tutti gli effetti, come lo è ad esempio il più puro soggiornare contemplativo presso gli enti. Ma anche – e ciò è forse meno rilevato e sottolineato dalla letteratura specialistica – nell’includere a pieno titolo modalità private (e apparentemente difettive), per le quali l’aver e il prendersi cura non si risolvono semplicemente nell’accudimento, nella sollecitudine, nell’approntamento, nella produzione, nell’utilizzo, bensì hanno un connotato *positivamente* negativo. Il quale, a ben vedere, è presente non tanto o non soltanto nei modi decettivi dell’essere l’uno con l’altro – come ad esempio l’essere «l’uno senza l’altro, il trascurarsi l’un l’altro, il non importare all’uno dell’altro»³ –, ma anche e soprattutto in una modalità talmente autentica e positiva dell’aver cura, e talmente lontana dall’indifferenza che invece costituisce sovente la trama dell’essere-assieme quotidiano, da implicare precisamente qualcosa come un *non* fare e dunque un astenersi dal fare e persino un non agire, sospendendo così quell’aver cura inautentico che si intromette al posto dell’altro, avocando all’altro la sua stessa cura – rendendogli tutto facile, accessibile, disponibile –, finendo così con l’esonerararlo da ogni incombenza e da renderlo infine dipendente, se non addirittura dominato. Aver cura dell’esistenza altrui non significa “fare cose” per l’altro o al posto dell’altro, bensì liberare l’altro nella e per la sua propria esistenza, “tralasciando” per così dire di subentrargli, in una dinamica per lo più proiettiva e invasiva.

Come Heidegger chiarirà viepiù nel prosieguo del suo cammino di pensiero, essere-nel-mondo non significa soltanto procurarsi mezzi e prendersene cura, ovvero produrre e utilizzare cose nel mondo, bensì lasciar essere l’essente – ogni

3 M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, trad it. di P. Chiodi, riv. da F. Volpi, p. 153.

ente – come tale. Avere e prendersi cura di sé, degli altri, delle cose stesse, non significa semplicemente operare, ma anche (e talora soprattutto) lasciare, rilasciare e persino, infine, lasciare indietro, senza che ciò lambisca minimamente la negligenza o l'incuranza, la sciattezza o l'incuria di una semplice trascuranza. Prima che il *Lassen* del *Seinlassen* venga ricapitolato da Heidegger, soprattutto a partire dagli '40, nella sua forma raccolta – ossia nella *Gelassenheit*, il rilassato abbandono alle quattro contrade del mondo (terrestre-celeste, mortale-immortale) –, è essenziale ascoltare, già in *Essere e tempo* e nel suo progetto fenomenologico, la dimensione positivamente negativa di astensione e sospensione propria del prendere dimora e soggiornare nel mondo, che non si riduce mai a vacua e attonita contemplazione di esso, né tanto meno a oggettivazione e reificazione dell'esistente, bensì induce una riconsiderazione dello sguardo quotidiano sul mondo stesso: dall'avveduta circospezione mondano-ambientale della *Umsicht* all'attento e indulgente riguardo della *Nach-* e della *Rücksicht*, nella loro irriducibilità ad ogni *Hinsehen* oggettivante, proprio di una mera coscienza del mondo.

Così come – e Heidegger, in *Essere e tempo*, lo sottolinea con ogni chiarezza desiderabile – la quotidianità del procurare e del prendersi cura è tutt'altro che un mero rapportarsi e comportarsi in modo cosciente, ma è tutt'al più, e tra l'altro, un contenersi consapevole – come nel gesto semplice, compiuto del tutto sovrappensiero, di girare una maniglia per aprire una finestra⁴, di guidare un'automobile⁵, di orientarsi nello spazio⁶, di scrutare il cielo⁷ –, così, vorremmo provare a suggerire in questa sede, esiste una declinazione della “cura” in termini di consapevolezza e attenzione (e dunque non in forma di coscienza distanziante e di esplicitazione segregante), che si spinge fino a un orizzonte, cruciale per la fenomenologia stessa (per lo meno a partire dalla straordinaria ricchezza descrittiva e insieme metodologica dell'*epochè* husserliana, memore di una lunga tradizione occidentale), a partire dal quale si configura una possibile ermeneutica (cioè un possibile ascolto interpretativo) della cura stessa nei termini di una negatività non distruttiva, bensì costruttiva, la quale si ritrova in comportamenti e contegni cruciali quali l'arrestarsi, il sospendere, il disattivare, il disinnescare l'astenersi, il non

4 Cfr. *ibidem*, p. 90.

5 Cfr. *ibidem*, p. 102.

6 Cfr. *ibidem*, p. 140.

7 Cfr. *ibidem*, p. 484.

fare e persino il dimenticare e il lasciar andare (*fabren lassen*) come forma apicale dell'esperire (*erfabren*).

Non possiamo, ovviamente, prendere in carico la straordinaria ampiezza dei temi or ora accennati. Quello che vorremmo suggerire, invece, è la necessità di un più consapevole esame delle molteplici dimensioni ontologiche della “cura” (e pertanto dell'esistere e dell'essere nel mondo in quanto tali) nei termini essenziali di un *epechein*: non tanto di un detenere che immobilizza e cattura, quanto di un trattenersi che libera e slancia. Non tanto, cioè, di un detenimento (possesso) o addirittura di una detenzione (chiusura), quanto di un evento di trattenimento che *accade* nella forma di un'astensione. La quale, sospendendo, disattivando o rendendo inoperanti determinate forme del produrre e del fare (e, ovviamente, del dire e del comunicare, dell'agire e del pensare), dischiude tutto un orizzonte di cura consapevole che rappresenta l'esatto contrario della frenesia indeterminata e dell'affaccendamento indifferenziato, i quali definiscono espressamente, in *Essere e tempo*, la quotidianità inautentica dell'esserci, segnata dal gorgo dello scadimento e dell'improprietà di sé (a sé), o meglio dalla forma dispersa, non raccolta ed essenzialmente “inappropriata”, del sé (al sé) dell'esserci.

Ogni soggiorno (*Aufenthalt*) reca al suo interno la duplice risonanza dell'arrestare e del dischiudere: se, come Heidegger fa d'ordinario, si presta ascolto alla grammatica speculativa di verbi come *aufhalten* ed *enthalten*, operando la brisura⁸ che rende consapevoli del loro carattere di composizione e raccolta (cioè tiene insieme gli estremi senza livellarli o dissolverli nella contraddizione) e si procede pertanto in direzione di un ascolto più consapevole dei loro ambivalenti prefissi (ossia dello *auf-* che ferma, ma anche innalza, e dello *ent-* che sottrae, ma anche slancia), ci si inoltra nella straordinaria rete di risonanze dell'astenersi, del contenere e del trattenersi, che chiama in causa, infine, l'orizzonte di un riserbo e di un ritegno (*Verhaltenheit*), la cui condotta (*Haltung*) di remora e persino di pudore segna una declinazione ontologica, cioè non morale, né coscienziale, dell'*ethos*, ossia dell'etica intesa nel suo senso più originario, che è lo stare al mondo entro l'assetto dell'essere che è di

8 Per l'introduzione e la motivazione di questo termine, mi permetto di rinviare ancora a A. Ardivino, *Ureigener Genitiv. Appunti di grammatica speculativa*, «Logoi.ph», 19, 2022, pp. 192-216.

volta in volta dischiuso dal mondo stesso e al quale non ci si rapporta al modo di uno stare di fronte.

L'esserci – l'essere-nel-mondo – non è inerte e statica sostanzialità frontale, bensì nient'altro che ritmo e apertura di mondo, come si rileva, essenzialmente, nel passaggio per Heidegger più cruciale tra quanti immettono sulla via di una cura meno inautentica, ovvero l'*esperienza* (non già l'oggettivazione teorico-pratica, né tanto meno il vissuto coscienziale) dell'"angoscia", che è il "luogo" di un "passo indietro" in cui più precisamente si profila la *Unbedeutsamkeit* del mondo stesso. Il cui risvolto *possibile* è non già la mera insensatezza, bensì la radicale in-significanza nel senso di una curativa e salutare interruzione dell'inesausta catena di rimandi signitivi di cui è prigioniero l'esserci inautentico. Così come l'esperienza improvvisa dell'in-utilizzabilità (*Unzubandenheit*) è precisamente il luogo in cui l'esserci si apre alla consapevolezza dell'onnipervasività e della dittatura dell'uso (porgendovi attenzione in modo positivamente negativo, ossia proprio nell'istante o nell'evento di una sospensione e di una sottrazione, di una negazione che non cancella né rimuove, bensì produce e mostra l'essente nel suo essere), così la *Unbedeutsamkeit*, che segna il paradosso dell'angoscia (di quell'angustia che, stringendo e contraendo al massimo, finisce per rilasciare e far vibrare il più ampio orizzonte di ciò che è ancora possibile, oltre ogni soggezione e acquiescenza al meramente necessario), costituisce il preludio di ogni autentica cura, ossia di ogni autentico (o meno improprio) esistere ed essere nel mondo, in cospetto di sé, degli altri, delle cose.

Ed è proprio prendendo le mosse da questa cura sospesa, da questa cura che "sa" lasciarsi sospesa/in sospeso e che "sa" sospendere e rendere inoperanti (cioè non moleste, non paralizzanti, non disumanizzanti) le vigenze e le significanze mondane, giacché piuttosto, proprio e soltanto lasciando andare i loro automatismi le rimette a se stesse ed eventualmente può tornare a renderle consone al mondo, ossia a farle risuonare in modo più armonico e consapevole, si può infine accennare – sempre continuando a muoversi lungo la scia tracciata da Heidegger, ma anche in dialogo con le crescenti acquisizioni della ricerca neuroscientifica – a un ulteriore nesso cruciale: quello tra cura, consapevolezza e libertà.

Ancora di recente⁹, è stato richiamato lo stimolante apporto, sperimentale e teorico, del neurofisiologo e psicologo Benjamin Libet, che ha tra l'altro efficacemente sintetizzato la sua posizione prendendo parte a un più ampio progetto editoriale di impostazione schiettamente filosofica¹⁰. Riallacciandosi alle ricerche di Kornhuber e Deecke, Libet si è concentrato sulla scansione di eventi che risulta *invariabilmente* associata alla realizzazione di atti motori compiuti “volontariamente”. Il che significa, nel contesto specifico, di atti non manifestamente dipendenti da, o correlati a, uno stimolo precedente ed esterno al soggetto che li compie.

Tipicamente, l'atto volontario oggetto di esecuzione durante l'esperimento in laboratorio equivale alla “semplice” flessione di un dito della mano. Non si tratta dunque di atti particolarmente impegnativi o articolati e coordinati. La riflessione di Libet prende le mosse dal “potenziale” di azione o meglio di prontezza motoria – cioè dalla variazione elettrica, precisamente misurabile, consistente nel cambiamento di carica tra l'interno e l'esterno della membrana cellulare neuronale –, che *precede* di circa mezzo secondo (per la precisione 550 millisecondi) ogni concreta effettuazione dell'atto motorio, ma precede *anche* e soprattutto (di 200 millisecondi) la “coscienza” associata all'affioramento dell’“intenzione” (ovvero della mira, del progetto, del proposito) di “voler” eseguire, se non addirittura di aver “deciso” di compiere, l'atto intenzionalmente programmato senza influssi esterni.

Di qui, la messa in questione del ruolo “causale” (o meglio causativo-causante) di ogni *rappresentazione* cosciente degli atti *ancora* da compiere, il cui autentico *punto d'avvio* appare invece, sulla base della verifica empirica, alcunché di “inconscio”, di “non cosciente”, sottraendo in tal modo alla coscienza qualsiasi ruolo sorgivo o assoluto nel “dare inizio” a una qualsivoglia azione non costretta da fattori estrinseci. Il suddetto potenziale, oltretutto, non risulta *mai* associato a sindromi o patologie che si manifestano, notoriamente, tramite atti motori inconsulti o compulsivi, i quali restano per così dire un mero affare muscolare, in quanto del tutto slegati da corrispondenti attività neuronali specifiche e soprattutto da ogni formulazione intenzionale.

9 A. Benini, *Neurobiologia della volontà*, Cortina, Milano 2022, pp. 69 sgg.

10 B. Libet, *Do We Have Free Will?*, in R. Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002, pp. 551-564.

Sennonché, Libet prende acutamente in esame anche una prestazione comportamentale *diversa* da quella dell'esecuzione (ovvero della realizzazione e della "messa in pratica") di atti circoscritti, quantunque ad essa strettamente correlata: la *sospensione* dell'esecuzione stessa. Pur non risultando del tutto soddisfacente dal punto di vista di una più fine articolazione fenomenologica, giacché accosta o aggrega fenomeni anche molto differenti, la prospettiva di Libet fa in generale riferimento alla distinzione capitale tra il "dare inizio" a un atto motorio e il "controllarne" o "gestirne" la *performance* all'interno di una cornice più ampia, non meramente legata ad un evento motorio puntuale. Rispetto a un atto, anche molto semplice – e a prescindere dalla precedenza dell'attività cerebrale inconscia sulla coscienza dell'intenzione di fare o di agire, che induce Libet a *negare* un vero e proprio libero arbitrio (cioè una sorgente di spontaneità cosciente e assoluta) e a "retrocedere" in modo paradossale fenomeni come la decisione, la scelta, il volere, radicandoli altrove rispetto alla coscienza –, vi sono sempre molteplici alternative alla sua piana e incoercita *effettuazione*. Il soggetto può infatti *bloccare* o *interrompere* l'esecuzione (contravvenendo ad ogni sua supposta urgenza ed eventualmente disponendone il rinvio o il differimento) e addirittura *evitare* di compiere (o di rinnovare) un determinato atto, facendo in qualche modo esperienza di un "veto" di sé a sé, ossia vietando, inibendo, proibendo, impedendo, contrastando se stesso, senza ora voler richiamare e mettere a tema tutti i complessi fenomeni correlati a questa pratica comportamentale, ossia il divieto, il comando, la parola, la forza e la volontà che, rispettivamente, associamo al vietare, inibire, impedire, proibire, contrastare un atto e la sua esecuzione.

Poiché, in particolare, la forma di controllo e di gestione degli atti che consiste non già nel potere di compiere ed eseguire, bensì in quello di *non* compiere e di *non* eseguire, non si associa (come invece la positiva effettuazione di un atto volontario) a un analogo evento neurofisiologico sottostante (inconscio e temporalmente precedente), la conclusione di Libet, che ha dato luogo anche a controversie e fraintendimenti, è che tutti noi siamo bensì liberi di "sospendere", ma *non* di "prendere", decisioni. Allorché, a precedere l'astensione da un atto, è *proprio* il potenziale di prontezza motoria, che indica, nel soggetto, il prepararsi, l'accingersi, il disporsi all'imminente esecuzione dell'atto stesso, l'*evento* di interruzione che *segue* il potenziale (rapportandosi ad esso in guisa di un "no") indica che tale

potenziale (cioè l'evento neurofisiologico di ordine *non* cosciente), non solo non è deterministicamente *costrittivo*, ma è qualcosa che può essere, per così dire, messo in parentesi, esattamente come la susseguente coscienza della decisione di compierlo, ovvero dell'intento di eseguirlo, di dargli seguito.

Tutto questo, naturalmente, ha senso esclusivamente a patto di non fare della sospensione della decisione, daccapo, un'altra decisione. Se quest'ultima è infatti definita dalla cornice temporale, ovvero dalla scansione di potenziale-coscienza-azione, allora la sospensione – che non prevede *nessuna* delle tre – non solo non è un mero impulso coattivo, ma *nemmeno* è una decisione, cosicché non si presenta nei termini di una volontà generale, né di un volere specifico. E infatti, la sospensione che cerchiamo adesso di ascoltare e di porre in relazione alla cura e alla sua libertà (di sospendere se stessa), non ha nulla a che vedere con l'assolutezza e l'arbitrio di un inizio metafisico, né tanto meno con l'apparato rappresentativo e coscienziale che definisce da sempre la soggettività in termini volontaristici e per così dire “decisionali”¹¹.

Se la coscienza stessa, nella controversa prospettiva di Libet, non è mai qualcosa che dà avvio, la consapevolezza (*non* la coscienza) può nondimeno “disinnescare” la pulsione stessa al dare avvio – all'iniziare continuamente le cose più disparate –,

11 Molto sarebbe da dire sulla “terzietà” della sospensione rispetto alla contrapposizione “binaria” tra decisione e non decisione, volere e non volere. Una terzietà che fa della sospensione qualcosa di paradossale, nel senso di una terza forza (o istanza) distinta, ma non separata dal fare e dal non fare. Un'istanza il cui carattere puramente neutralizzante non equivale né all'arresto, né all'esitazione, o peggio all'infinita oscillazione tra due poli unilaterali: forza e resistenza, iniziativa e inerzia, positivo e negativo, attivo e passivo e via dicendo. A prescindere dal rischio puramente nominalistico di queste classificazioni – e posto che tutto ciò che si manifesta e viene esperito come attivo, passivo o neutralizzante, è tale solamente in un punto di incontro e di relazione tra le diverse istanze –, non c'è dubbio che la quotidianità offra molto più facilmente un accesso osservativo e discorsivo alle contrapposizioni (a ciò che è “solo” agente ed effettuante, ovvero a ciò che è “solo” paziente e ricevente) e che il più ampio spazio di gioco di tali contrapposizioni sia invece spesso inappariscente e resti finanche del tutto inapparente. Ciascuno, infatti, sperimenta, denomina e crede di poter comprendere gli opposti (inclusi gli esiti della loro contrapposizione), laddove invece la disattivazione di ogni tensione binaria è molto più difficile da esperire, osservare e pensare, esattamente come la sospensione dell'opposizione, ossia la possibile fuoriuscita dal continuo rincorrersi, senza costrutto, di spinta e contospinta, e più in generale di qualsiasi polarità “energetica” meramente purificante e, in ultima analisi, paralizzante.

ripetendo ogni volta, coattivamente, qualcosa come l'intenzione di un nuovo inizio¹², che finisce per rovesciarsi fatalmente nell'eterna ripetizione dell'uguale o dell'identico. In altri termini, e del tutto a prescindere dal discorso generale circa l'"efficacia causale" di una "volontà cosciente", controllare, resistere, opporsi, mettere da parte, omettere, evitare, intermettere (di compiere), non assecondare il compimento e infine fermare, arrestare, bloccare un intero processo, affinché esso *non* accada ancora o non accada sempre di nuovo, rappresentano in qualche modo non solo e non tanto l'*unico* spazio di libertà a noi concesso, bensì la vera e autentica essenza della libertà umana, che nella sua "finitudine" non è mai un'assoluta libertà di propendere e di fare, ma è sempre, piuttosto, una libertà di *non* fare, ovvero, si sarebbe tentati di dire, la libertà *del* non fare, del non dire, del non pensare, del non agire, nel senso equivoco di questo genitivo: una libertà che ha ad oggetto la negazione (o meglio la positiva negazione della sospensione), ma anche una libertà che appartiene in ogni sua fibra a un evento di sospensione. La libertà si misura qui a partire da una destituzione e non da un inizio per così dire costitutivo e costituente. Dallo scioglimento di un vincolo, dunque, e non dalla sua instaurazione. Che invece ciascuno si trova a sperimentare, con ogni evidenza, come già sempre accaduta, come ciò su cui non si può smettere di "lavorare" e come ciò rispetto a cui non si può non rapportarsi e prendere posizione, ovvero assumere, all'interno di una cura, la propria postura nel mondo.

Il tema, qui, non è la causazione sorgiva (che al contrario, e per definizione, per ogni vivente o creatura senziente risulta sempre coprodotta, interdipendente, condizionata), bensì l'interruzione della catena causale, cioè la fuoriuscita – anche

12 È peraltro interessante rimarcare la distinzione, nel discorso dello stesso Libet, tra *awareness* e *conscious function*, che si spinge fino alla proposta (cfr. B. Libet, o. c., p. 559) di «revisit the concept of awareness», posto che «awareness is a unique phenomenon in itself, distinguished from the contents of which one may become aware» (*ibidem*). Cfr. ancora *ibidem*: «One need not think of awareness of an event as restricted to one detailed item of content in the whole event. / The possibility is not excluded that factors, on which the decision to veto (control) is *based*, do develop by unconscious processes that precede the veto. However, the *conscious decision to veto* could still be made without direct specification for that decision by the preceding unconscious processes. That is, one could consciously accept or reject the program offered up by the whole array of preceding brain processes. The *awareness* of the decision to veto could be thought to require preceding unconscious processes, but the *content* of that awareness (the actual decision to veto) is a separate feature that need not have the same requirement».

solo precaria e temporanea – dal ciclo o dalla ruota, apparentemente inarrestabile, di atti che si susseguono e si rinnovano sulla base di una sequenza essenzialmente costrittiva e perciò non libera. La libertà, vorremmo dunque suggerire, non risiede tanto, o non soltanto, nel rendere possibile alcunché, quanto (anche) nel rendere impossibile, ossia non più o non ancora possibile la sua ripetizione, in quel disapprendere che è un apprendere a non tornare, sempre di nuovo, nel qui e nell'ora di una reiterazione circolare fatta di inizi soltanto apparenti¹³.

13 Come la domanda interiore non può rappresentare un punto di partenza, bensì un ausilio e uno strumento che fa seguito a una disponibilità all'ascolto di sé (ossia riuscire a stare con le cose così come sono, anziché schivarle nella diversione), la sospensione che interrompe e riconverte il pensiero, la parola e l'azione, è l'unica e autentica possibilità di entrare in relazione con se stessi, che è il vero senso della conoscenza e della cura di sé. Prima di domandare e prima ancora di poter rivolgere a noi stessi un invito e un'esortazione a conoscerci e a prenderci cura di noi stessi, noi siamo già la risposta a ciò che ci ha colpito e che *adesso* ci concerne, richiedendo un'adesione equanime e intermedia tra l'essere meramente cosciente e l'essere solamente stordito. Non solo nella forma della responsabilità verbale, della responsabilità etica, della responsabilità religiosa e del responso normativo, ma anche e soprattutto in quello etimologico del *respondere*, cioè del ricevere e replicare, del ricambiare e rilanciare, del richiamare e riunire, che fanno della libertà umana un gioco di "sponda" e mai lo scocco di una percussione che dà inizio al gioco del mondo. La verità accade sempre come correzione dell'errore, l'identità come assunzione della differenza. Nella sospensione avvertiamo e sappiamo che siamo qualcosa di più (o qualcosa di meno), anche se non sappiamo esattamente che cosa siamo (quando sei, non sai, quando sai, non sei), cosicché ogni consapevolezza di sé è essenzialmente aperta, o meglio sporta sul futuro, ossia indirizzata alla declinazione del "ciò che siamo" nella forma di un "ciò che saremo" o avremo avuto l'opportunità di essere. Come quando l'essere madre o padre cessa di rappresentare una condizione e diventa invece un compito: quello di saper diventare (e restare) un padre o una madre, assumendone il compito e il processo, anziché coincidere con uno stato o un possesso. In questo iato che "scheggia" il presente, si inseriscono la spaziosità e il lenimento di ogni sospensione della coazione (cioè della cattiva presenza che scade in inane presente o a mera presenzialità), apprendo così l'*esperienza* del cambiamento insito in ogni rinnovata o rilanciata cura di sé e del mondo. Esattamente come quando si sperimenta il mutamento delle proprie idee, oppure si riconosce una persona o un finanche un albero o un crinale di collina per ciò che esso non ci sembrava potesse mai essere, per ciò che esso, però, poteva essere e finora non era mai stato, vincolandoci così alla sua illusoria sembianza. Il carattere di "proprietà" di tale esperienza sospensione e reindirizzamento di uno sguardo non più reificante, non significa né appropriazione, né possesso, ma piuttosto l'assunzione "in proprio" dell'esperienza stessa. Ossia, ancora una volta, il lasciarsi riguardare e concernere dalla sospensione dell'esperienza (nel senso equivoco di questo genitivo) e di conseguenza dalla sua riconversione a un diradamento del proprio poter essere veramente e propriamente liberi (cioè, nei termini qui proposti, sospensivi e responsivi). Una radura in cui si riprende fiato e in cui l'essere più proprio si fa luogo di una libertà che ha finalmente un suo spazio e un suo tempo, entrambi distanti dall'assolutezza di un inizio illusoriamente avulso da ciò che lo circonda, come anche dall'ineluttabilità di un compimento privo

Come che sia degli esiti della riflessione di Libet, alla quale sono seguite molte discussioni e nuovi esperimenti (come quello, per molti versi discordante, di Aaron Schurger), nonché agli evidenti limiti della cornice artificiale (sperimentale-laboratoriale) in cui essa si è sviluppata e infine alla straordinaria complessità (anche motoria) di schemi comportamentali non riducibili alla mera correlazione lineare tra variazioni neurofisiologiche e atti che risultano privi di complessità relazionale (si pensi, al contrario, alla concomitanza di atti motori che ricorre nella quotidianità della cura oppure alle performance peculiari e talora irripetibili che appartengono alla sfera sportiva o a quella artistica, in tutta la straordinaria varietà percettivo-motoria di eventi, talora indimenticabili, che al loro interno hanno luogo; ma si pensi anche alla differenza che intercorre tra la decisione di eseguire o non eseguire un atto ‘semplice’ e la scelta, invece, tra *quale* di due o *più* atti eseguire o non eseguire), come che sia, dicevamo, di tutto ciò, le conseguenze di questi spunti relativi alla libertà positivamente negativa di sospendere e lasciar andare meriterebbero una ben più ampia analisi in riferimento a quello che chiameremmo il lato o il versante “in ombra” della cura, ossia la faccia concava della sua convessità, una sorta di negativo fotografico dell’immagine piena, se non satura, che normalmente amiamo associare alla “cura” in tutte le sue dimensioni di preoccupazione, sollecitudine, fervore, assistenza, accudimento e persino di terapia e risanamento in senso sanitario, dimensioni basate molto spesso sul fare e sull’aggiungere, piuttosto che sul togliere e sul dedicare attenzione, per così dire non in battere, ma in levare. Dimensioni che pure – solo che ci si rifletta – dovrebbero presupporre, soprattutto in ambito medico, un’attenzione e una consapevolezza devolute a un essenziale non fare e saper tralasciare, ossia al passo indietro che non sfocia certo nel disimpegno, bensì consente, al contrario, di non aggiungere impegni ponderosi e talora insormontabili a ciò che è già di per sé massimamente impegnativo, cioè la malattia.

Curare in senso autentico (curarsi, prendersi cura, prendere in cura) presuppone l’essere consapevoli di *quando* non intervenire, di *che cosa* non porre in essere, di *come* non gravare, del *perché* astenersi dal fare. E in questo senso, la *cura*

di qualsivoglia apertura consapevole. Su questi temi, cfr. A. Ardovino, *Dal cammino dell’identità all’identità come cammino*, in L. Di Profio (a cura di), *Pedagogia dell’identità: l’enigma dell’essere*, Mimesis, Milano-Udine 2022.

mundi – e in particolare l’aver cura di sé e degli altri con i quali siamo al mondo (e che troviamo oppure accogliamo nel mondo e ai quali, presto o tardi, anche riconsegniamo il mondo), così come ogni procurarsi cose del mondo – è al tempo stesso cura del corpo, della parola e dell’anima, intesa qui nel senso del tutto ampio di uno spazio di consapevolezza che nutre e sostiene la libertà e la capacità, quando occorre, di sospendere tutto ciò che è inutile e persino dannoso, nocivo, non salutare, facendo così del mondo (celeste e terrestre, mortale e immortale) non già un mondo incatenato ad automatismi di stimoli e pulsioni, bensì un mondo via via più diradato, alleggerito, sfrondato dalle mere costrizioni, fisiche e mentali. In una parola: un mondo sospeso, cioè un mondo in cui l’esercizio della cura assuma anzitutto il carattere di una sospensione liberante, di uno svuotamento librantesi (oscillante, bensì, ma mai titubante o tentennante, ovvero semplicemente pendente e vacillante), il quale, anziché riempire e accumulare, sa sgomberare e fare spazio e fare luce, facendosi esso stesso – in quanto *consistente* vacuità e *positiva* negatività di una “cura” liberata (librantesi *adesso* nel suo essere elemento di liberazione e non di nuovi vincoli)¹⁴ – lo spazio (la dimensione, il tempo, la luce) di una radura fatta di respiro, intervallo, sospensione, anziché l’asfissiante recinto performativo di atti (e di detti e fatti) che creano sofferenze senza costrutto, proprio nella loro inconsistente pienezza e nella loro negativa, e talora ottusa, positività.

14 Per un ascolto dell’articolazione unitaria della temporalità della cura come l’“adesso raccogliente(si)-incontrante(si)”, ossia come l’unico, unitario, unificante e originario movimento dell’“ad-esso” (*ad-ipsum*), entro il quale e come il quale l’essere-nel-mondo può accadere “in proprietà” e pervenire a se stesso (raccogliendosi in se stesso e incontrandosi in un ad-esso che non è né un “ora” né un “sempre”, né “momento” né “istante”, né intra- né extra-temporale), mi permetto di rinviare a A. Ardovino, *Lichtung. Rileggere Heidegger*, in A.L. Siani (a cura di), *Ragione estetica ed ermeneutica del senso. Per Leonardo Amoroso*, ETS, Pisa 2022, pp. 359-368.

Tornare alla terra e agli antenati: *libatio*, rammemorazione e redenzione nell'etica della responsabilità di Walter Benjamin

ANNA NUTINI¹

Sommario: 1. Sentieri obliqui. Breve premessa sul problema della morale in Benjamin. 2. Oltre le antinomie della morale kantiana: dal soggetto alla collettività. 3. Tecnica e *libatio* in *Strada a senso unico*: per una dilatazione dei confini della responsabilità all'organico. 4. Il *Passagenwerk*: responsabilità verso l'inorganico e memoria sociale. 5. Destare i morti: la responsabilità verso la dimensione spettrale nelle tesi *Sul concetto di storia*. 6. Conclusioni. L'azione morale come *Geistesgegenwart* e lettura divinatoria.

Abstract: Reconstructing the traits of moral reflection in the work of Walter Benjamin is a daunting task that can only begin with the critical confrontation that the Berlin thinker has with the Kantian legacy. This challenge leads Benjamin to categorically reject the autonomous status of morality and to reveal the irreducible link it maintains with the dimensions of history, politics and theology. Only on condition of understanding this hybrid and radical approach it is possible to map out the cluster that supports Benjamin's ethics, whose cornerstone ultimately rests upon the commitment that human community must undertake to expand the boundaries of its responsibility towards the universe of which it is a temporary guest, including and restoring dignity to all those figures of otherness that have been relegated to marginalization by the oppressors. Humanity is called, in fact, to redeem the oppressed, the *Namenlosen*, the struggles of past generations, the planet and the cosmos in which it dwells and, finally, even the forgotten objects

1 Ricercatrice indipendente e già allieva del corso di perfezionamento in Teoria Critica della Società - Università degli Studi di Milano-Bicocca.

in the whirlwind exchange which the blind logic of consumption obeys to. In pages crossed by an extraordinary lucidity, which is the result of the analysis of the dark times that the world is going through, Benjamin warns that this task urgently requires a reversal of the role of technology, which must cease to be an instrument of domination of nature and become vice versa support for it, thus inaugurating an unprecedented relationship between organic and inorganic, past and present time, world of the living and spectral dimension.

Keywords: *Walter Benjamin, Ethics, Responsibility, Eingedenken, Erlösung.*

1. Sentieri obliqui. Breve premessa sul problema della morale in Benjamin

Nella vasta ed eterogenea produzione di Walter Benjamin risulta assai difficile incontrare testi esplicitamente o esclusivamente dedicati a questioni morali. Una peculiare sensibilità per questioni di ordine etico compare, tuttavia, nei primi scritti, in stretta connessione con tematiche di natura religiosa ed educativa. Fra essi spiccano i frammenti giovanili, che attestano il progetto di dedicare una specifica sezione del proprio lavoro teorico alla morale, se non addirittura di redigere un saggio sistematico ad essa dedicato. Tuttavia, un simile programma non solo sembra essere presto abbandonato, ma appare – come vedremo – già sul nascere destinato al fallimento.

Questa circostanza non deve, tuttavia, spingere a concludere sbrigativamente che Benjamin non si sia occupato di etica e che non abbia raggiunto dei risultati degni di nota in tale ambito. Occorre, piuttosto, dotarsi di una certa pazienza e predisporre a percorrere sentieri obliqui, per rintracciare le venature della riflessione morale di Benjamin all'interno delle questioni che lo hanno maggiormente impegnato². Un simile lavoro consente di pervenire a spunti di riflessione e a nuclei teorici di estremo interesse, specie per l'attualità che essi dimostrano di fronte alle sfide che presenta lo scenario globale attuale.

² Un simile programma è stato intrapreso da Bruno Moroncini. Cfr. B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Guida, Napoli 1984.

L'ipotesi che in questa sede si intende proporre si articola, pertanto, in tre snodi principali:

1. Benjamin ha affrontato diffusamente nella sua opera temi di ordine etico estremamente innovativi e accomunati da una questione fondamentale, quella della *responsabilità*.
2. Il nucleo dell'etica benjaminiana si può individuare nell'impegno ad allargare i confini del concetto e della pratica della responsabilità.
3. Benjamin non ha *deliberatamente* dato vita a uno specifico progetto dedicato all'etica perché si è reso conto e si è sempre più convinto che questa fosse un precipitato della politica, a condizione che quest'ultima venisse animata dalla teologia.

Come noto, Benjamin era intenzionato a scrivere un'opera dedicata alla *Politica*. Era stato a seguito di alcuni stimolanti incontri con Ernst Bloch che Benjamin aveva, infatti, cominciato a delineare un simile progetto³. Il pensatore berlinese non avvertì, invece, se non nei primi anni della sua attività intellettuale, l'esigenza di stendere una *Morale*. È possibile, pertanto, che le due circostanze possano essere collegate fra loro: proprio perché Benjamin si impegnò sempre più a misurarsi con questioni di ordine politico e teologico, egli abbandonò il progetto di stesura di un saggio sulla morale, perché ormai gli appariva in modo sempre più chiaro che le prime potessero assorbire e risolvere i temi di ordine etico che gli stavano a cuore.

Una conferma della correttezza dell'ipotesi appena delineata è desumibile dal fatto che proprio nel testo *Strada a senso unico*, che segna una svolta in direzione di una definizione e di una radicalizzazione delle posizioni politiche di Benjamin, è possibile apprezzare le sue più penetranti e originali riflessioni in ambito morale, segnatamente per quanto riguarda il tema della responsabilità. Tali riflessioni vengono poi sviluppate da Benjamin negli anni successivi e vengono ad arricchirsi e ad articolarsi, raggiungendo nelle tesi *Sul concetto di storia* una formulazione di sorprendente attualità.

3 Cfr. H. Eiland – M.W. Jennings, *Walter Benjamin. Una biografia critica*, Einaudi, Torino 2016, pp. 114-117.

2. Oltre le antinomie della morale kantiana: dal soggetto alla collettività

Come precedentemente accennato, è sicuramente negli scritti giovanili che Benjamin sembra maggiormente intenzionato a tentare la strada di un confronto diretto e sistematico con questioni di ordine etico, sebbene una simile iniziativa sia strettamente connessa alla riflessione sul ruolo della religione e al tema della gioventù. In tale quadro, naturalmente, lo stimolo di partenza è rappresentato dalla ineludibile eredità della morale kantiana, della quale Benjamin giunge a individuare precocemente le basi contraddittorie. Due, infatti, sono i problemi fondamentali della morale kantiana agli occhi del giovane Benjamin: il primo è rappresentato dall'autonomia dell'etica – un'autonomia che egli ritiene insostenibile – e il secondo dall'impostazione soggettivistica che sorregge la speculazione morale kantiana.

Nel breve *Dialogo sulla religiosità contemporanea*, risalente al 1912, si può notare l'atteggiamento critico con cui Benjamin si avvicina a tali questioni. In questo scritto, infatti, egli dichiara il proprio «orrore dell'immagine di autonomia etica»⁴, mette in discussione la dottrina di Kant perché «la sua famosa autonomia morale trasformerebbe l'uomo in una macchina di lavoro per scopi che si condizionano a vicenda in una serie infinita»⁵ e giunge alla conclusione che «l'autonomia morale è un assurdo»⁶.

Nello scritto *L'insegnamento della morale*, risalente all'anno successivo, Benjamin, occupandosi di educazione, torna sulla questione della presunta autonomia della morale e sottolinea come sia impossibile impartire precetti morali senza rinviare ad assunti privi di carattere morale, riportando come esempio tipico l'assurda situazione in cui si cerca di convincere i fanciulli a mettere in pratica determinati precetti morali mostrando loro i benefici di tipo egoistico se ne possono

4 W. Benjamin, *Opere complete*, vol. I, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2010, p. 125.

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*. Secondo Thomas Regehly è possibile associare le tesi esposte dal personaggio del dialogo che viene indicato con il pronome «io» alle posizioni di Benjamin: «I personaggi [del dialogo] includono un "io", al quale in un primo momento si contrappone un "lui", che però dopo poche frasi diventa "l'amico". Il tono della conversazione è amichevole, ma privo di compromessi. L'amico si mostra scettico e panteista, amante della vita, monista e pseudodemocratico. L'io reca i tratti di Benjamin e ragiona in base a un'impostazione metafisica, umanistica, dualistica e – in modo allusivo – elitaria» (T. Regehly, *Schriften zur Jugend*, in B. Lindner (Hrsg.), *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2011, S. 107-118; la traduzione è mia).

ricavare⁷. Benjamin conclude la riflessione individuando le condizioni di possibilità di un'educazione morale solo all'interno di una «collettività morale»⁸.

Questo iniziale cenno alla collettività consente di ipotizzare che il motivo dell'insofferenza di Benjamin verso la possibilità di trattare la morale come una regione autonoma consista proprio nel rifiuto di concepire una sfera morale privata separata da una sfera pubblica e politica. Più avanti, nel saggio del 1926 dedicato alle lettere di Lenin a Maksim Gor'kij, infatti, affermerà che «il momento "privato" e quello "pubblico" non sono adiacenti tra loro come la camera da letto e l'ambulatorio nell'appartamento di un medico, ma sono *intessuti l'uno nell'altro*. Dove il fatto più privato ha luogo pubblicamente, anche le cose pubbliche sono decise privatamente, e comportano così una *responsabilità* fisica, politica che è qualcosa di completamente diverso da quella metaforica e morale. La persona privata si assume la *responsabilità* degli atti pubblici, poiché è sempre sul posto. Le rivoluzioni statuiscono sempre da questa *responsabilità*»⁹ (*Verantwortung*¹⁰). Ritroveremo questa apologia della trasparenza anche in un'altra opera fondamentale per la radicalizzazione della posizione politica di Benjamin, ossia il saggio sul surrealismo, dove egli tesse l'elogio delle architetture di vetro che rendono possibile osservare integralmente l'assenza di vizi degli inquilini: «vivere tra pareti di vetro è una virtù rivoluzionaria per eccellenza. Anche questa è una forma di ebbrezza, è un esibizionismo *morale* di cui abbiamo grande bisogno»¹¹.

Tornando allo scritto giovanile sull'educazione morale, è di estremo interesse notare che questo breve saggio si conclude con un auspicio che sarà sviluppato con sempre maggiore determinazione da Benjamin, ovvero la necessità di collegare la morale alla storia: «si deve sperare che l'insegnamento della morale rappresenti il trapasso verso un nuovo insegnamento della storia, in cui allora anche il presente

7 W. Benjamin, *Opere complete*, vol. I, cit., pp. 161-162.

8 *Ivi*, p. 160. Per un'analisi approfondita del confronto di Benjamin con la concezione kantiana e coheniana di moralità e del ruolo cruciale in esso rivestito dalla dimensione comunitaria si rimanda al secondo capitolo del volume di D.A. Contadini, *Il compimento dell'umano. Saggio sul pensiero di Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 33-50.

9 W. Benjamin, *Opere complete*, vol. II, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2001, p. 486. I corsivi sono miei.

10 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, herausgegeben von H. Tiedemann-Bartels, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972, S. 52.

11 W. Benjamin, *Opere complete*, vol. III, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2010, p. 204. Il corsivo è mio.

trovi un suo inquadramento nella storia della cultura»¹².

Gli aspetti problematici della morale kantiana e il nesso fra morale, storia e politica emergono ancora nei frammenti giovanili sulla storia, risalenti agli anni compresi fra il 1916 e il 1921. Di particolare interesse è il frammento 65, che attesta come fra l'estate e l'autunno del 1918 Benjamin fosse impegnato a raccogliere una serie di appunti per dar vita a un «sistema di filosofia morale»¹³. Prendendo in esame queste annotazioni, colpisce anzitutto osservare che Benjamin collega strettamente le partizioni di tale sistema a quello che definisce «il problema del tempo storico»¹⁴, che a sua volta «dev'essere concepito in correlazione con quello dello spazio storico»¹⁵.

È stato giustamente notato da Gianfranco Bonola e Michele Ranchetti, curatori dell'edizione critica delle tesi *Sul concetto di storia*, che questi frammenti attestano «la fedeltà di Benjamin ad alcuni motivi e prese di posizione che, maturati in anni giovanili, si ritroveranno nelle tesi *Über den Begriff der Geschichte*»¹⁶. Benjamin, infatti, sotto l'influsso evidente della filosofia kantiana, distingue un'«etica pura»¹⁷ e un'«etica applicata»¹⁸, una «morale pura»¹⁹ da una «morale applicata»²⁰. È, però, interessante notare che, a fianco della sezione relativa all'etica applicata, compaiono categorie riconducibili alla storia e alla politica, ossia la «Storia»²¹, lo «Stato»²², la «dottrina della rivoluzione»²³, la «dottrina dell'anarchia»²⁴, e, a fianco della

12 W. Benjamin, *Opere complete*, vol. I, cit., p. 163. La spinta verso un simile slittamento fu probabilmente condizionata anche dall'influenza di Heinrich Rickert – alle cui lezioni partecipò il giovane Benjamin – e della scuola kantiana del Baden, che aveva intrapreso – come ricordano Howard Eiland e Michael W. Jennings – una «svolta verso la storia dei problemi (*Problemgeschichte*)» che potesse superare lo stesso Kant. Cfr. H. Eiland – M.W. Jennings, *Walter Benjamin. Una biografia critica*, cit., p. 24.

13 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 276 (n. 91).

14 *Ibidem*.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem* (n. 89).

17 *Ivi*, p. 277.

18 *Ibidem*.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

24 *Ibidem*.

sezione destinata alla morale applicata, categorie riconducibili all'ambito teologico: le dottrine del «giudizio universale»²⁵ e della «teocrazia»²⁶. Questo abbozzo di sistema, che dovrebbe costituire l'ossatura del saggio dedicato alla morale, sembra pertanto attestare in modo chiaro che, nella mente del giovane Benjamin, le questioni di ordine morale non possano essere risolte se non spostando l'orizzonte della riflessione su di un piano storico, politico e teologico²⁷. Un ulteriore passo sembra legittimare l'ipotesi che Benjamin ritenesse assurdo concepire la morale all'infuori della storia intesa, appunto, *more theologico*. Egli, infatti, conclude bruscamente i propri appunti, affermando che «“Filosofia morale” è una stupida tautologia. Morale non è altro che il rifrangersi dell'azione nella conoscibilità; qualcosa nell'ambito della conoscenza»²⁸.

La riconduzione della sfera morale alla questione della 'conoscibilità' (*Erkennbarkeit*²⁹) è un segnale estremamente importante, che indica anzitutto il tentativo di Benjamin di attuare una revisione del programma critico kantiano. La sostantivazione del verbo (in questo caso *erkennen*, riconoscere), che Benjamin attua in diverse occasioni, denota, infatti, – come ha evidenziato Stefano Marchesoni – l'intenzione di «spostare l'attenzione dal piano fattuale in cui incontriamo un determinato fenomeno [...] al piano trascendentale in cui reperirne le condizioni di possibilità»³⁰. Ma se l'orizzonte è quello della dimensione trascendentale di matrice kantiana, la riformulazione benjaminiana mira a sganciare quella dimensione dal soggetto, per collocarla in una «sfera impersonale che sta al di qua del dualismo soggetto-oggetto»³¹. La conoscibilità si caratterizza, quindi, come «un'esperienza impersonale, capace di produrre una temporalità propria, incentrata sull'adesso»³².

25 *Ibidem*.

26 *Ibidem*.

27 Anche Didier Contadini nota che, se negli scritti giovanili l'impegno è rivolto alla «costituzione etica della società», successivamente emerge un «nuovo ambito, la storia, in cui Benjamin riconosce la vera posta in gioco di una riflessione che si vuole anche effettuale» (D.A. Contadini, *Il compimento dell'umano*, cit., p. 9).

28 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 278.

29 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, S. 93.

30 S. Marchesoni, *Conoscibilità e leggibilità*, in A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino 2018, p. 31.

31 *Ivi*, p. 32.

32 *Ivi*.

Nella produzione benjaminiana matura, la conoscibilità si fonderà con la leggibilità ed entrambe diventeranno le modalità specifiche in cui si danno le immagini dialettiche³³. In questo modo «nell'adesso della conoscibilità, non è in gioco solo il presente, ma un incontro fulmineo tra un momento del presente e un momento del passato. Ciò significa che la conoscibilità presuppone [...] un atto di rammemorazione»³⁴.

Torneremo più avanti ad affrontare in modo più approfondito la questione della rammemorazione. Per il momento, è utile constatare che in Benjamin la possibilità di trattare questioni di ordine morale appare precocemente condizionata dalla necessità di ripensare il tempo storico e sembra già far presagire il compito di un riscatto del passato che emerge da una sfera pre-soggettiva.

3. *Tecnica e libatio in Strada a senso unico: per una dilatazione dei confini della responsabilità all'organico*

Se è necessario constatare che questioni di ordine etico vanno ricostruite tramite una sorta di 'seconda navigazione' che attraversi le costellazioni benjaminiane è, purtuttavia, anche vero che ci sono due testi in cui le implicazioni etiche del pensiero politico benjaminiano emergono in modo netto. Al tempo stesso, però, laddove le riflessioni etiche di Benjamin si mostrano con maggiore chiarezza, risulta evidente che esse scaturiscono da un terreno politico. I due testi in cui questa miscela alchemica produce i suoi esiti più felici sono il breve frammento *Al planetario*, e quello straordinario, disperato e, al tempo stesso, potente appello che Benjamin ci ha lasciato in eredità prima di togliersi la vita a Port Bou pur di non cadere in mano ai nazifascisti, le tesi *Sul concetto di storia*.

Nelle poche righe che compongono il frammento intitolato *Al planetario* sono condensati principi etici che possiedono un'originalità e un'attualità straordinarie. Il testo è un tassello di quell'innovativo assemblaggio di geroglifici urbani che compone il testo *Strada a senso unico*. Questo volume, che Fredric Jameson ha definito nel suo recente libro dedicato a Benjamin «montaggio eisensteiniano delle

33 Cfr. *ibidem*.

34 *Ibidem*.

attrazioni»³⁵ capace di «dare assuefazione»³⁶, è il *fructus primus* dell'incontro con Asja Lācis (alla quale è anche dedicato) e segna una fondamentale accelerazione nel processo di radicalizzazione dell'impegno politico del pensatore tedesco.

In *Al planetario* Benjamin recupera alcuni temi del pensiero nietzschiano – quello dell'ebbrezza³⁷ e quello della fedeltà alla terra – smontandone, tuttavia, il titanismo e il superomismo, atteggiamenti verso cui nutre una netta antipatia. In tal modo, Benjamin riesce a fare di quei concetti dei nuovi strumenti di un'etica che, ben lungi dal volere superare o potenziare l'umano, mette in discussione i rigidi confini di questa stessa categoria. Se la definizione dell'umano, sino all'auspicio dell'avvento del superuomo, nella storia del pensiero occidentale è stata un dispositivo di oppressione e di dominio, l'etica benjaminiana mira, viceversa, a sfumare i confini dell'umano, a rendere questa categoria accogliente e permeabile alla commistione con un'ampia gamma di figure dell'alterità dalle quali l'umanità stessa dipende e soltanto tutelando le quali può ambire a salvarsi. Il monito del filosofo di Röcken a sposare un'incondizionata fedeltà alla terra viene così raccolto da Benjamin per creare un'alternativa radicale alla celebrazione della volontà di potenza, la cui esplosione nei primi decenni XX secolo ha prodotto inquietanti e tragici effetti.

Benjamin individua, infatti, nella prima guerra mondiale l'evento che ha smascherato in modo definitivo il tradimento dell'umanità nei confronti del pianeta che la ospita e dell'universo in cui quest'ultimo è inserito³⁸. La tecnica è stata lo strumento tramite cui l'uomo ha tentato il «corteggiamento del cosmo»³⁹, ma tale espansione è stata intrapresa dalla classe dominante e, quindi, condotta obbedendo alla logica del profitto⁴⁰. Il risultato è che la stessa tecnica si è ritorta contro l'uomo, trasformando il sodalizio fra umanità e cosmo in un «mare di sangue»⁴¹. L'imperialismo⁴², in particolare, secondo Benjamin, ha orientato la tecnica verso un fine scellerato. Per il filosofo berlinese, quindi, la tecnica non

35 F. Jameson, *Dossier Benjamin*, Treccani, Roma 2022, p. 67.

36 *Ivi*, p. 53.

37 Cfr. W. Benjamin, *Strada a senso unico*, a cura di G. Schiavoni, Einaudi, Torino 2006, p. 70.

38 Cfr. *ibidem*.

39 *Ivi*, p. 71.

40 Cfr. *ibidem*.

41 *Ibidem*.

42 Cfr. *ibidem*.

costituisce l'origine del problema, ma è l'utilizzo che di essa fa un determinato sistema economico a trasformarla in uno strumento infernale.

Con una mossa che mira a spezzare quel nesso gerarchico di matrice aristotelica che associa forme del dominio politico e forme del dominio familiare e allestendo un efficace parallelo con le nefaste dottrine della “pedagogia nera”, Benjamin individua la comune radice del paradigma patriarcale e del modo di produzione capitalista, abitato da una strutturale fame imperialista. L'educazione non è «dominio dei bambini da parte degli adulti»⁴³, ma «del rapporto tra le generazioni»⁴⁴. Allo stesso modo, la tecnica non deve essere «dominio della natura»⁴⁵, ma «dominio del rapporto tra natura e umanità»⁴⁶, aprendo in tal modo la strada ad un'etica della responsabilità che si traduce nell'impegno a smontare l'apparente naturalità della volontà di potenza. Benjamin riesce così a dimostrare che essa, lungi dal costituire, come voleva Nietzsche, il nocciolo a partire dal quale scaturiscono i rapporti di dominio a cui fanno riferimento precise prospettive, risulta essere, viceversa, un ingrediente fondamentale dell'ideologia riconducibile a determinati rapporti di potere che si configurano a partire da un preciso modello economico. Ciò che appariva naturale o metafisico si rivela quindi storico, ciò che sembrava primario e originario risulta essere secondario e derivato.

Parallelamente, l'etica della responsabilità benjaminiana prevede l'invito rivolto all'uomo a riconoscere la sua vulnerabilità e l'importanza vitale della trama di rapporti che intrattiene con l'ambiente che lo ospita. Così, quando Benjamin ricorda che l'umanità – in senso biologico – esiste sulla terra da millenni, non perde l'occasione di ricordare che l'umanità – in senso etico – è solo all'inizio del processo che la porterà a realizzarsi⁴⁷. La tecnica può, quindi, passare da mezzo per sfruttare l'organico a strumento per allargare i confini della responsabilità all'ambiente in cui si trova immersa l'umanità – un ambiente al cui destino quest'ultima è inevitabilmente legata.

Una cifra fondamentale del pensiero benjaminiano risulta pertanto essere – come ha indicato Didier Contadini – «il tentativo di formulare in termini positivi le relazioni sia interumane che dell'uomo con l'elemento naturale, relazioni che

43 *Ibidem.*

44 *Ibidem.*

45 *Ibidem.*

46 *Ibidem.*

47 Cfr. *ibidem.*

l'ordine vigente e dominante vuole rimangano impensabili o impensate»⁴⁸. In un simile quadro, la tecnica rappresenta, quindi, un'occasione per costruire un rapporto nuovo fra umanità e natura. Le rivolte che hanno fatto seguito alla prima guerra mondiale costituiscono, agli occhi di Benjamin, un primo tentativo di riappropriarsi di quel rapporto e di curarlo⁴⁹. Coerentemente con la precedente individuazione della patologia cosmica nel monopolio della tecnica da parte della classe dominante, per Benjamin l'efficacia della terapia è direttamente proporzionale alla possibilità che sia la classe sfruttata – segnatamente, il proletariato – a ristabilire il corretto rapporto fra umanità e natura, ad assicurare la possibilità di una «guarigione»⁵⁰. Senza questa condizione, «nessun arzigogolo pacifista»⁵¹ porterà a un autentico risanamento: se non si muta la struttura economica che alimenta la fame imperialistica, gli appelli alla pace rimarranno *flatus vocis* impotente di fronte al «delirio dell'annientamento»⁵². Accostato a queste righe, l'importante frammento in cui Benjamin definisce la politica «umanizzazione non accresciuta»⁵³ restituisce in modo netto quale sia la direzione dello sforzo che impegna il pensatore berlinese nella ricostruzione di un orizzonte etico all'interno di un secolo in cui l'umanità sembra dirigersi rapidamente verso il baratro⁵⁴. Come ha sottolineato Contadini, in questo frammento «troviamo sinteticamente espresso l'intimo nesso che Benjamin riconosce esistere tra il compito della politica e la concezione etica del mondo che ha bisogno di affermarsi»⁵⁵.

48 D.A. Contadini, *Il compimento dell'umano*, cit., pp. 7-8.

49 Cfr. W. Benjamin, *Strada a senso unico*, cit., p. 71.

50 *Ibidem*.

51 *Ivi*, p. 72.

52 *Ibidem*.

53 W. Benjamin, *Opere complete*, vol. VIII, a cura di H. Riediger e E. Ganni, Einaudi, Torino 2014, p. 95.

54 A tale proposito risulta più convincente la proposta di Massimo Palma, che traduce questo importante frammento «*Erfüllung der ungesteigerte Menschhaftigkeit*» preferendo all'espressione «non accresciuta» che compare nelle *Opere complete* l'opzione «non potenziata», che presenta il vantaggio di rimarcare il gesto anti-nietzschiano contenuto in questa definizione benjaminiana. Parimenti interessanti sono le riflessioni di Palma circa la scelta di Benjamin di utilizzare il termine *Menschhaftigkeit*, nel quale «la desinenza allude a un'adesione, ma anche a una presa in carico dell'esser uomo». Si tratta di una pista che ben si concilia con l'ipotesi qui presentata della convergenza dell'etica e della politica benjaminiana sulla questione della responsabilità. Cfr. M. Palma, *Postfazione*, in W. Benjamin, *Senza scopo finale. Scritti politici (1919-1940)*, a cura di M. Palma, Castelvecchi, Roma 2017, pp. 259-293.

55 D.A. Contadini, *Il compimento dell'umano*, cit., p. 7.

Il tema della responsabilità verso la terra è in realtà presagito nel paragrafo XIV di uno dei brevi saggi che compongono *Strada a senso unico* intitolato *Kaiserpanorama. Viaggio nell'inflazione tedesca*. Qui Benjamin fa riferimento alla tradizione della *libatio*, una pratica tipica della religiosità greco-romana, in cui egli ritiene sia racchiusa una «remotissima esperienza morale»⁵⁶. Da questo rituale – scrive Benjamin – «sembra giungerci come un monito a guardarci dal gesto dell'avidità nell'accogliere ciò che riceviamo con tanta ricchezza dalla natura»⁵⁷. Questa usanza prescriveva, infatti, di non raccogliere i chicchi d'uva caduti e le spighe dimenticate nei campi, «che devono tornare in pro alla terra o agli antenati dispensatori di benefici»⁵⁸. Questo perché, secondo Benjamin, «alla madre terra, noi non siamo in condizione di regalare niente del nostro»⁵⁹. Perciò – prosegue – «ci si addice mostrare rispetto nel prendere, rendendo ad essa, ancor prima di impossessarci di quel che ci spetta, una parte di tutto ciò che riceviamo»⁶⁰. Per contrasto, invece, Benjamin prevede un tempo in cui l'uomo si approprierà dei «doni della natura solo predando»⁶¹, staccando i frutti dalle piante quando sono «ancora acerbi per piazzarli vantaggiosamente sul mercato»⁶². Come vedremo a breve, Benjamin svilupperà ulteriormente il tema della responsabilità che lega la generazione presente alla terra e agli antenati.

Nel saggio del 1928 sul *Surrealismo*, invece, l'operazione di risoluzione della morale nella storia e nella politica assume tratti radicali, tramutandosi in necessità di «allontanare la politica dalla metafora morale»⁶³. Questa svolta si colloca nell'ambito della critica serrata che Benjamin intraprende nei confronti della socialdemocrazia, responsabile di avere rinunciato a sostenere la causa della classe sfruttata e di avere sostituito una battaglia di natura esclusivamente morale al programma politico rivoluzionario⁶⁴. L'esigenza di liberare la politica dai lacci del moralismo è così forte che Benjamin arriva addirittura ad ammettere l'impiego del

56 W. Benjamin, *Strada a senso unico*, cit., p. 20. Il corsivo è mio.

57 *Ibidem*.

58 *Ibidem*.

59 *Ibidem*.

60 *Ibidem*.

61 *Ibidem*.

62 *Ibidem*.

63 W. Benjamin, *Opere complete*, vol. III, cit., p. 213.

64 Cfr. *ivi*, pp. 208-209, 212. Questa critica tornerà anche nelle *Tesi*, in particolare nella XII. Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 43.

«culto del male»⁶⁵ come «prassi (ancorché romantica) per disinfettare e isolare la politica da ogni forma di diletterismo morale»⁶⁶. Risulta così confermato il rifiuto del filosofo berlinese verso l'autonomia della morale, che, svuotata di contenuto politico, degrada in moralismo. La lotta per contrastare questa deriva deve, tuttavia, anche associarsi alla denuncia della ancor più inquietante esaltazione della spinta alla sopraffazione realizzata da un gruppo di uomini sugli altri. Il compito di ripensare il rapporto fra politica e morale, che Benjamin definisce ora come una questione «cruciale»⁶⁷, avrà come sbocco la necessità di definire a partire dalla politica, ovvero dallo schieramento a fianco degli oppressi, di coloro ai quali è stata tolta la voce, i valori morali.

4. Il *Passagenwerk*: responsabilità verso l'inorganico e memoria sociale

Abbiamo sin qui cercato di mostrare come il concetto di “responsabilità” vada progressivamente allargandosi nell'arco della produzione benjaminiana. Il saggio su Kraus, risalente al 1931, racchiude in una formula di straordinaria efficacia la *ratio* di questa operazione: «l'inumano sta tra noi come messaggero di un più reale umanesimo»⁶⁸. In Benjamin, infatti, non solo l'universo dell'organico, la natura e gli antenati, meritano la nostra cura, ma anche le cose inanimate, gli oggetti materiali, risultano suscettibili di essere riscattati: «noi vogliamo leggere la vita odierna e le forme odierne nella vita e nelle forme apparentemente secondarie e perdute»⁶⁹. Egli giunge, addirittura, a riconoscere il potenziale rivoluzionario del recupero degli oggetti trascurati. In fondo, l'intero *Passagenwerk* costituisce l'esito dell'applicazione di questo immane sforzo: una raccolta di materiali, di resti e rovine del secolo concluso che, opportunamente selezionati e assemblati dalla teoria critica, possono sprigionare fantasmi ed energie rimasti sino a quel momento sopiti.

La metodologia impiegata da Benjamin, ispirata – come noto – anche al concetto di “monade”, desunto dalla metafisica leibniziana, è quella di un'analisi

65 W. Benjamin, *Opere complete*, vol. III, cit., p. 209.

66 *Ibidem*.

67 *Ivi*, p. 212.

68 W. Benjamin, *Opere complete*, vol. IV, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2002, p. 357.

69 W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2010, p. 512. Si noti il passaggio dall'“io” al “noi”, coerente con la scelta di pensare la moralità in chiave collettiva.

micrologica, in cui l'esame del «piccolo momento singolo»⁷⁰ permetta di «scoprire [...] il cristallo dell'accadere totale»⁷¹, che sfoci poi in un procedimento che prevede di «adottare nella storia il principio del montaggio»⁷², ovvero di accostare i frammenti raccolti per generare un effetto rivoluzionario. Il *passage* è l'emblema di questa operazione. In quanto elemento architettonico, esso racchiude come una monade le trasformazioni sociali e politiche che hanno caratterizzato il XIX secolo; al tempo stesso, il *Passagenwerk*, in quanto opera «rimasta allo stato di torso»⁷³, è un'immensa architettura aperta composta da «minuscoli elementi costruttivi, ritagliati con nettezza e precisione»⁷⁴ e assemblati in modo tale da generare un risveglio, uno *choc* critico dal sonno in cui il XIX secolo, con le sue fantasmagorie, ha fatto sprofondare le masse⁷⁵. In questo modo, Benjamin vuole esaminare come è avvenuto il passaggio «dalla fase premoderna a quella moderna della società capitalista, nel periodo in cui la città, e in particolare la “Parigi, capitale del XIX secolo”, si appresta a diventare un grande meccanismo al servizio della merce e del consumo di massa»⁷⁶. Lo scopo che innerva l'opera non è, quindi, solo descrittivo e analitico, ma critico e politico, perché Benjamin mira a rompere l'incantesimo della merce e a dissipare la fantasmagoria che ha ammantato la vita nella metropoli, trasformata in una costante fiera del capitalismo⁷⁷.

Il *passage*, galleria ricoperta da un tetto di vetro le cui pareti sono costituite da vetrine in cui sono messe in mostra le merci, è l'antenato del grande magazzino, delle grandi esposizioni⁷⁸. Quando questi ultimi hanno preso il sopravvento, i *passages* sono stati dimenticati, si sono trasformati in «caverne con i fossili di un mondo scomparso»⁷⁹, che attestano la presenza del «consumatore dell'epoca preimperiale

70 *Ivi*, p. 515

71 *Ibidem*.

72 *Ibidem*.

73 G. Gurisatti, *Passage*, in A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, cit., p. 135.

74 W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 515.

75 Cfr. *ivi*, p. 215; ma anche *ivi*, p. 432, dove Benjamin afferma: «ciò che s'intende operare nelle pagine che seguono è un esperimento di tecnica del risveglio: il tentativo di prendere atto della svolta copernicana e dialettica della rammemorazione».

76 G. Gurisatti, *Passage*, cit., p. 135.

77 Cfr. W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 435.

78 Cfr. *ivi*, p. 44 e, più in generale, tutto il convoluto A [*Passages, magasins de nouveauté<es>, calicots*], pp. 41-65, e il convoluto G [*Esposizioni, pubblicità, Grandville*], pp. 179-211. Cfr. anche *ivi*, pp. 179-211, 509 e 876.

79 *Ivi*, p. 604.

del capitalismo, l'ultimo dinosauro d'Europa»⁸⁰ e gli oggetti in essi esposti sono stati abbandonati all'usura del tempo. Ecco come, nei primi appunti di stesura dell'opera, Benjamin descrive «l'ambiente di un *passage*»⁸¹: «mondo organico e mondo inorganico, miseria infima e lusso sfrontato si ritrovano l'uno accanto all'altro nel più contraddittorio dei legami, le merci sono appese o ammassate l'una accanto all'altra in modo così sfacciato da far pensare alle scene dei sogni più intricati»⁸². Il *passage* rappresenta il «paesaggio originario del consumo»⁸³.

Nel convoluto R troviamo, poi, una descrizione altrettanto suggestiva, che vale la pena citare per intero:

sulle pareti di queste caverne la merce prolifera come una flora immemorabile, intrecciando, come un tessuto ulcerato, i rapporti più sregolati. Un universo di affinità misteriose si schiude in essa: la palma e lo spolverino, l'asciugacapelli e la Venere di Milo, le protesi e il portacarte. L'odalisca fa la posta accanto al calamaio e delle adoranti sollevano la patera in cui noi buttiamo cicche come olocausto. Queste vetrine sono un rebus. È come se avessimo sulla punta della lingua la chiave che ci permette di decifrare il significato del becchime per gli uccelli nella vaschetta di fissaggio, i semi dei fiori accanto al binocolo, della vite spezzata sullo spartito e il revolver sulla boccia del pesciolino rosso. Del resto, nulla di tutto questo sembra nuovo. I pesci rossi provengono forse da un bacino inaridito da un pezzo, il revolver era un *corpus delicti* e difficilmente gli spartiti hanno potuto evitare che la loro precedente proprietaria morisse di fame, quando le sono venuti a mancare gli ultimi allievi⁸⁴.

Il *passage* è, quindi, – come nota acutamente Giovanni Gurisatti – da un lato «luogo aurorale della fantasmagoria capitalista»⁸⁵ e prototipo della «trasfigurazione

80 *Ibidem*.

81 *Ivi*, p. 899.

82 *Ibidem*.

83 *Ibidem*.

84 *Ivi*, p. 604.

85 G. Gurisatti, *Passage*, cit., p. 136. Cfr. W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 611, dove Benjamin afferma: «non declino, ma improvviso mutamento dei *passages*. Di colpo divennero lo stampo, da cui si ottenne l'immagine del moderno. Con sufficienza il secolo rifletteva qui il suo passato più recente».

culturale-feticistica dell'oggetto-merce nell'idolo di un nuovo rituale collettivo»⁸⁶; dall'altro, però, «con un ribaltamento che ne fa una tipica immagine dialettica [...] acquista una potenzialità utopica ed eversiva»⁸⁷. Superato da più moderni templi del consumo, si è trasformato in deposito «in cui le cose (e le soggettività) scartate e rimosse dal super-mercato»⁸⁸ sono sottratte e affrancate dal circolo infernale del consumo. I *passages* rappresentano, quindi, la «rovina di ieri in cui si risolvono gli enigmi dell'oggi»⁸⁹. Essi sono tracce dei processi latenti che hanno portato alla colonizzazione con cui il consumo ha raggiunto ogni angolo della città; ma, al tempo stesso, la loro fuoriuscita dal vortice ammaliante di quel meccanismo fa di essi elementi anomali e sovversivi. Si spiega, così, anche la grande importanza che Benjamin attribuiva alla figura del collezionista, la cui attività consiste precisamente nel sottrarre gli oggetti al circolo economico capitalista⁹⁰.

Nell'attenzione di Benjamin verso gli oggetti trascurati è possibile rinvenire senz'altro l'influenza del surrealismo⁹¹, ma anche delle teorie di due storici dell'arte. Innanzitutto, quella di uno degli esponenti di maggiore spicco della scuola viennese, Alois Riegl, il quale sosteneva che in determinate epoche, come ad esempio il Tardoantico, il Barocco, la modernità precapitalistica, l'espressione artistica arrivasse a produrre opere «imperfette, approssimative, nelle quali viene alla luce una volontà artistica non meno significativa»⁹². Questa impostazione conduce, quindi, a riconoscere dignità anche alla marginalità, alla frammentarietà e all'incompletezza⁹³. Il programma benjaminiano di riscatto degli oggetti reca certamente anche un'impronta del concetto di *Nachleben*, che Benjamin aveva tratto dalle dottrine dello storico dell'arte Aby Warburg, il quale a sua volta aveva elaborato le proprie idee «a contatto con l'ambiente viennese»⁹⁴. Tale concetto,

86 G. Gurisatti, *Passage*, cit., p. 136.

87 *Ibidem*.

88 *Ibidem*.

89 R. Tiedemann, *Introduzione*, in W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. XIV. Per un'analisi più approfondita del tema del collezionismo in Benjamin si rimanda al capitolo di Andrea Pinotti dedicato a questo concetto in A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, cit., pp. 27-30.

90 Cfr. W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 214.

91 *Ivi*, p. 512.

92 Cfr. H. Eiland – M.W. Jennings, *Walter Benjamin, una biografia critica*, cit., p. 206.

93 Cfr. *ibidem e ivi*, p. 357.

94 *Ivi*, p. 245.

infatti, già in Warburg aveva non soltanto un connotato estetico, ma anche una coloritura sociale. Esso designa la sopravvivenza della cultura dell'antichità nelle epoche posteriori, capaci di conservare e reinventare gli artefatti delle epoche precedenti⁹⁵. In tal modo, egli giungeva a concepire l'opera d'arte «come funzione della memoria sociale»⁹⁶. L'esito di questa riformulazione appare quantomai interessante, perché sembra porre le basi per rintracciare, in Benjamin, un'etica dell'inorganico, che si configura come responsabilità politica nei confronti del mondo degli oggetti negletti.

A completare questa originale teoria e ad accentuarne il respiro sociale e politico contribuì senz'altro, infine, la teoria marxiana del feticismo della merce⁹⁷, che Benjamin aveva inizialmente conosciuto tramite *Storia e coscienza di classe* di György Lukács⁹⁸. La teoria dell'«enigma del feticcio merce»⁹⁹, per cui il «valore trasforma ogni prodotto di lavoro in un geroglifico sociale»¹⁰⁰ che gli uomini non riescono più a decifrare, deve avere prodotto una vera e propria folgorazione in Benjamin. Il compito del critico diventa, pertanto, quello di svelare l'arcano dell'oggetto-merce, rompendo l'incantesimo che fa apparire la merce come un oggetto *prima facie* innocuo. Ma se per Marx l'arcano della merce genera un abbaglio¹⁰¹, per Benjamin la decifrazione del geroglifico sociale può generare anche un ritorno alla lucidità. Nel *Passagenwerk*, proprio sotto l'influsso della dottrina marxiana¹⁰², questa operazione politica viene concepita nei termini di un risveglio

95 Cfr. *ivi*, p. 271.

96 *Ibidem*.

97 Cfr. W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., pp. 408-409. Cfr. H. Eiland – M.W. Jennings, *Walter Benjamin. Una biografia critica*, cit., p. 135. Cfr. anche R. Tiedemann, *Introduzione*, cit., p. XXII.

98 Cfr. H. Eiland – M.W. Jennings, *Walter Benjamin. Una biografia critica*, cit., pp. 188-189 e 205-206. Cfr. anche R. Tiedemann, *Introduzione*, cit., p. XXII.

99 K. Marx, *Il Capitale*, Libro primo, a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 125.

100 *Ivi*, p. 106.

101 Cfr. *ivi*, p. 125.

102 Cfr. W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 523. Benjamin cita una lettera a Ruge in cui Marx afferma che «Il nostro motto deve ... essere: riforma della coscienza, non attraverso dogmi, ma attraverso l'analisi della coscienza mistica oscura a se stessa, sia che si presenti in modo religioso o in modo politico. Apparirà chiaro allora come da tempo il mondo possieda il sogno di una cosa della quale non ha che da possedere la coscienza, per possederla realmente». Naturalmente il riferimento al sogno non è debitore esclusivamente nei confronti della teoria marxiana, ma anche dell'importante influenza che ha esercitato su Benjamin il movimento surrealista e, tramite di esso,

dal sonno prodotto dal trionfo incalzante del capitalismo. Benjamin, infatti, afferma che «la svolta copernicana nella visione storica»¹⁰³ deve essere così realizzata: il rapporto col passato «deve capovolgersi e il passato deve diventare rovesciamento dialettico, l'irruzione improvvisa della coscienza risvegliata. La politica consegue il primato sulla storia. [...] C'è un sapere non ancora cosciente di ciò che è stato, la cui estrazione alla superficie ha la struttura del risveglio»¹⁰⁴.

L'espansione della responsabilità alla sfera dell'inorganico si affianca quindi a una lettura sociologica che precorre gli sviluppi più recenti degli studi sulla società dei consumi. In Benjamin gli strumenti della teoria marxiana vengono, infatti, ripensati per spostare l'attenzione dalla sfera della produzione a quella del consumo, della quale egli analizza le forme fantasmagoriche: dalla moda come ciclo infernale in cui l'identico riesce a camuffarsi e ad apparire nuovo, fino alle grandi feste del capitalismo, le esposizioni universali, in cui trionfa il «sex appeal dell'inorganico»¹⁰⁵. Il compito della teoria critica è, allora, quello che va in direzione opposta: recuperare in chiave rivoluzionaria gli oggetti del passato, risvegliare la «collettività sognante»¹⁰⁶, che «non conosce nessuna storia»¹⁰⁷, in modo tale che essa si riappropri della memoria collettiva degli oggetti e degli spazi tramite cui i rapporti sociali vengono riprodotti e ristrutturati questi ultimi tramite un processo rivoluzionario.

5. Destare i morti: la responsabilità verso la dimensione spettrale nelle tesi *Sul concetto di storia*

Se *Strada a senso unico* rappresenta il tentativo di trovare una risposta politica adeguata alle «notti di sterminio dell'ultima guerra»¹⁰⁸, le tesi *Sul concetto di storia* rinnovano questo impegno di fronte al nuovo precipitare della situazione

la dottrina psicoanalitica del sogno. Sul tema del rapporto tra sogno, veglia e risveglio si veda anche il relativo capitolo di M. Guerri, *Sogno e risveglio*, in A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, cit., pp. 147-150.

103 W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 432.

104 *Ivi*, p. 433.

105 *Ivi*, p. 84. Cfr., in generale, il convoluto B, dedicato alla moda, *ivi*, pp. 66-86.

106 *Ivi*, p. 611.

107 *Ibidem*.

108 W. Benjamin, *Strada a senso unico*, cit., p. 71.

internazionale¹⁰⁹. Questo testo è, pertanto, contrassegnato dall'urgenza di ampliare ulteriormente i confini dell'etica della responsabilità, in modo da tirare il «freno a mano d'emergenza»¹¹⁰ per impedire che l'umanità corra verso l'abisso. In questo scritto la responsabilità, infatti, si dilata anche all'interno della dimensione della temporalità, sfaldando i confini fra presente e passato, fra l'al di qua e l'aldilà, sino a includere, quindi, «il passato oppresso»¹¹¹ e gli spettri che lo popolano.

Il riscatto del passato costituisce, in realtà, un compito che Benjamin ha – come abbiamo visto – sin dagli anni giovanili sentito la necessità di formulare teoricamente. Benjamin era però consapevole che una simile operazione dovesse implicare un ripensamento radicale delle categorie tutt'altro che neutrali – il «*continuum* della storia»¹¹², il «tempo omogeneo e vuoto»¹¹³ – con cui la temporalità viene tradizionalmente concepita. Questo lavoro impegna Benjamin durante tutto l'arco della sua produzione, ma trova nelle tesi lo spazio per una trattazione specifica. Per il pensatore berlinese, il passato, lungi dal costituire una dimensione risolta e irrecuperabile, è «carico di *adesso*»¹¹⁴. Ciò significa che siamo chiamati a presentarci all'«appuntamento misterioso tra le generazioni che sono state e la nostra»¹¹⁵, a proseguire le lotte delle classi sfruttate o a riscattare quanti sono stati sommersi dalla storia, perché «neppure i morti saranno al sicuro dal nemico, se vince»¹¹⁶. Il lavoro del «materialista storico»¹¹⁷, quindi, è tutt'altro che un esercizio meramente intellettuale e si configura, viceversa, come un'azione politica che è in grado di «scardinare il *continuum* della storia»¹¹⁸, di permettere che il presente

109 Si fa qui, naturalmente, riferimento all'imminente scoppio della seconda guerra mondiale e al profondo sconcerto generato dal patto Ribbentrop-Molotov. È bene, tuttavia, ricordare – come fanno Gianfranco Bonola e Michele Ranchetti – che «le tesi [...] non possono ridursi ad una motivazione improvvisa, un evento scatenante, fosse pure, com'è stato suggerito da chi ha incontrato Benjamin in quei mesi, il patto germano-sovietico» (G. Bonola – M. Ranchetti, *Introduzione*, in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. VII).

110 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 101. Cfr., su questo tema, il saggio di M. Löwy, *La rivoluzione è il freno di emergenza*, Ombre Corte, Verona 2020.

111 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 53.

112 *Ivi*, p. 47.

113 *Ivi*, p. 45.

114 *Ivi*, p. 47.

115 *Ivi*, p. 23.

116 *Ivi*, p. 27.

117 *Ivi*, p. 23.

118 *Ivi*, p. 47.

porti a compimento il passato, ossia che il passato agisca sul presente. Ciò spiega la circostanza, solo apparentemente singolare, che la nostra responsabilità, che si traduce in impegno e lotta politica, è risvegliata, per Benjamin, non dall'«ideale dei discendenti liberati»¹¹⁹, ma dall'«immagine degli antenati asserviti»¹²⁰.

Per spiegare il modo in cui il passato ridesta il senso di responsabilità nel presente, Benjamin fa riferimento a una serie di valori – «fiducia, coraggio, gaiezza, astuzia, perseveranza»¹²¹ – che «operano a ritroso nella lontananza del tempo»¹²². Benjamin impiega in questo caso il verbo *zurückwirken*, che sarebbe riduttivo tradurre semplicemente con 'agire a ritroso', perché *wirken* non significa semplicemente agire, ma rendere effettivo, inverare, portare a realizzazione. Quindi, anche le lotte perdute non sono mai tali definitivamente, perché è possibile mettere «sempre di nuovo in discussione ogni vittoria che mai sia toccata a chi ha il potere»¹²³.

La sovversione attuata da Benjamin delle categorie tramite cui il tempo storico viene abitualmente concepito reca le tracce di un'eco marxiana. Come afferma Maurizio Guerri, «è proprio in Marx che Benjamin incontra una cesura rispetto alla concezione lineare della storia e l'anacronismo come elemento costitutivo della comprensione materialistico-dialettica della storia»¹²⁴. Nella *Prefazione alla prima edizione del Capitale* Marx aveva ricordato che l'oppressione attuale è sempre anche frutto di una serie strutture anacronistiche che continuano a operare nel presente: «Le nostre sofferenze vengono non solo dai vivi, ma anche dai morti. *Le mort saisit le vif!*»¹²⁵. Partendo da assunti diversi, il giovane Nietzsche era arrivato a una conclusione simile. Nella seconda delle *Considerazioni inattuali*, intitolata *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, – testo che costituisce uno dei principali riferimenti all'interno delle tesi di Benjamin¹²⁶ – Nietzsche individuava i pericoli dello storicismo imperante nella cultura ottocentesca. In particolare, egli rifletteva sui pericoli della «storia monumentale»¹²⁷, che tende a fornire un'immagine edulcorata del passato, omettendone alcuni accadimenti. Egli aveva notato che una

119 *Ivi*, p. 43.

120 *Ibidem*.

121 *Ivi*, p. 25.

122 *Ibidem*.

123 *Ivi*, p. 25.

124 M. Guerri, *Sogno e risveglio*, cit., p. 148.

125 K. Marx, *Il Capitale*, Libro primo, cit., p. 33.

126 Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 43.

127 F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1988, p. 23.

simile impostazione storiografica finisce per legittimare il «motto [...]: lasciate che i morti seppelliscano i vivi»¹²⁸.

Ma, se per Marx e Nietzsche i fantasmi degli oppressori continuano a infestare il presente degli oppressi, per Benjamin può anche accadere che i fantasmi degli oppressi vengano a farci visita per chiedere un riscatto e per turbare il sonno degli oppressori di oggi¹²⁹. Il celebre «angelo della storia»¹³⁰ della tesi IX, che volge lo sguardo verso il passato, alle macerie prodotte dagli oppressori, vorrebbe, infatti, non solo «riconnettere i frantumi»¹³¹, ma anche «destare i morti»¹³². Per Benjamin, che fa esplicitamente riferimento a Marx, è «la classe oppressa che lotta»¹³³ che viene incaricata del compito di farsi «classe vendicatrice, che porta a termine l'opera di liberazione in nome delle generazioni di sconfitti»¹³⁴. Per Benjamin non può essere, infatti, – come voleva Nietzsche – l'affermazione della vita (che, nella veste di volontà di potenza, si tramuta facilmente in sopraffazione e dominio) il criterio chiamato a decidere l'utilità o il danno della storia¹³⁵, ma la «lotta di classe»¹³⁶. Dietro le derive delle varie forme dello storicismo che Nietzsche definisce storia monumentale, antiquaria e critica, e che contesta limitandosi, tuttavia, a concepire come posizioni di natura meramente intellettuale, si celano, invece, gli interessi degli oppressori, che intendono censurare le rotture, le rivolte, le sofferenze degli oppressi e trasformano la storia in un museo e in un «corteo trionfale»¹³⁷, che viene

128 *Ibidem*.

129 Questa stessa idea è, però, già presente in Marx. È forse superfluo ricordare che il *Manifesto del partito comunista* si apre con l'assimilazione del comunismo a uno spettro che si aggira per l'Europa.

130 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 35-37.

131 *Ibidem*.

132 *Ibidem*.

133 *Ivi*, p. 43.

134 *Ibidem*.

135 Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., pp. 28-29: «Non è la giustizia che siede qui a giudizio; ancor meno è la clemenza che pronuncia qui il giudizio: ma soltanto la vita, quella forza oscura, impellente, insaziabilmente avida di se stessa. Il suo verdetto è sempre inclemente, sempre ingiusto, poiché esso non è mai scaturito da una pura fonte di conoscenza; ma nella maggior parte dei casi il verdetto risulterebbe uguale, se fosse la stessa giustizia a pronunciarlo. [...] Ci vuole molta forza per poter vivere e per dimenticare, in quanto vivere ed essere ingiusti sono una cosa sola».

136 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 25.

137 *Ivi*, p. 31.

spacciato come «patrimonio culturale»¹³⁸.

A tale proposito – come segnalano Bonola e Ranchetti – risulta estremamente significativa la scelta del termine *Eingedenken* da parte di Benjamin, per indicare il compito che giunge alle generazioni presenti dal passato. Si tratta di un termine desueto, tradotto generalmente nelle edizioni italiane con la parola «rammemorazione»¹³⁹, che Benjamin preferisce ad *Andenken*, «semplice, ufficiale commemorazione»¹⁴⁰. Il primo termine indica, infatti, «l'atto di ricordare con intensa partecipazione momenti importanti del vissuto soggettivo o collettivo»¹⁴¹. Come si può notare, il concetto di *Eingedenken* è accomunato, quindi, al concetto di conoscibilità, già menzionato in precedenza, per il fatto di implicare l'emersione da un piano pre-soggettivo. La rammemorazione si caratterizza, perciò, come un'attività che si colloca al di là della sfera della volontà soggettiva¹⁴², rinforzando la dimensione irriducibilmente collettiva, sociale e, pertanto, politica, dell'etica della responsabilità benjaminiana già emersa nei testi esaminati in precedenza.

Il fatto che Benjamin avverta come inscindibile il nesso fra dimensione etica, politica e teologia trova, del resto, un ulteriore riscontro nella sinergia attivata nelle tesi dall'accostamento dei termini *Eingedenken* ed *Erlösung* (redenzione). Quest'ultimo viene da Benjamin recuperato dall'ambito della teologia¹⁴³ ed è

138 *Ibidem*.

139 Per altre proposte di traduzione di questo termine si veda S. Marchesoni, *Memoria, ricordo, rammemorazione*, in A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, cit., p. 112.

140 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 49 (n. f).

141 *Ibidem*.

142 Sull'influenza esercitata dalla *mémoire involontaire* di Proust e da Bloch su questo concetto si veda sempre il capitolo di Marchesoni *Memoria, ricordo, rammemorazione*, cit., pp. 111-112. Oltre all'influenza proustiana sul carattere aintenzionale della rammemorazione in Benjamin, Fabrizio Desideri e Massimo Baldi hanno anche individuato in quest'ultima «la traduzione più pertinente dell'*anamnesis* platonica». In tal modo Benjamin proseguirebbe il compito indicato nella *premessa* al libro sul Barocco di salvare i fenomeni alla luce dell'idea. Cfr. F. Desideri – M. Baldi, *Benjamin*, Carocci, Roma 2010, p. 175.

143 Per quanto riguarda il nesso a lungo discusso fra politica e teologia nel pensiero benjaminiano, riportiamo l'equilibrata riflessione di Bonola e Ranchetti: l'«ambivalenza delle tesi, intravista da molti e tematizzata ricorrentemente come un'irrisolta alternativa tra prospettive inconciliabili quali il materialismo storico e il messianismo politico, pur derivando da una lettura concettuale corretta, si rivela in realtà filologicamente falsa, perché all'interno della cultura ebraica è tutt'altro che assurdo pensare il messianismo in termini storico-politici così terreni e concreti da poter ipotizzare anche una qualche forma di materialismo messianico o di messianismo materialistico». I due curatori ricordano, inoltre, che oggi, nel quadro della mutata congiuntura storica, «non soltanto l'ispirazione

indice – come osserva Gurisatti – tanto della partecipazione di Benjamin al «clima “neomessianico” di crisi ed emergenza diffuso nella Germania d’avanguardia (politica e artistica) degli anni Venti e Trenta»¹⁴⁴, quanto della sua sensibilità alle «suggestioni della mistica ebraica, in particolare della teoria catastrofica della apocalittica messianica, che avrebbe trovato nell’amico Gershom Scholem [...] il suo massimo interprete»¹⁴⁵. Il termine compare nella tesi II, dove Benjamin si rivolge direttamente ai lettori, invitandoli a rispondere, ossia a farsi responsabili: «il passato reca con sé un indice segreto che lo rinvia alla redenzione. Non sfiora forse anche noi un soffio dell’aria che spirava attorno a quelli prima di noi? Non c’è, nelle voci cui prestiamo ascolto, un’eco di voci ora mute?»¹⁴⁶. La nostra generazione ha la responsabilità di dare una risposta alle voci che provengono dal passato – e a tale proposito si ricordi che, laddove Benjamin menziona la responsabilità, egli sceglie di utilizzare il termine *Verantwortung*¹⁴⁷, che, anche in tedesco, contiene il verbo ‘rispondere’ (*antworten*), come l’italiano ‘responsabilità’, che deriva dal latino *respondeo*, ossia ‘rispondere’.

Redenzione significa, quindi, rispondere all’appello che ci invita a restituire la voce a coloro ai quali gli oppressori la hanno sottratta, a portare avanti le loro lotte e far sì che i loro sacrifici non siano stati vani; le generazioni passate – prosegue Benjamin – hanno il «diritto»¹⁴⁸ a interpellarci dal passato, ad attendersi che noi proseguiamo il lavoro da esse iniziato. Anche qui, si noti che Benjamin sceglie di usare il termine *Anspruch*, che implica l’idea di un’autentica e spontanea rivendicazione dal basso, e non *Recht*, che invece coincide con l’ingiunzione violenta che precipita dall’alto sugli oppressi¹⁴⁹.

teologica e quella marxista-rivoluzionaria di questo testo non vengono più rivendicate l’una contro l’altra, né percepite in totale opposizione, [...] ma addirittura [...] esse oggettivamente si ravvicinano fino a formare un unico fronte di resistenza contro l’avanzare dell’insinuante convinzione di una fondamentale insensatezza degli eventi storici» (G. Bonola – M. Ranchetti, *Introduzione*, cit., pp. XV-XVI). Su questo aspetto si veda anche il saggio *Teologia e antifascismo in Walter Benjamin* all’interno di M. Löwy, *La rivoluzione è il freno di emergenza*, cit., pp. 100-113.

144 G. Gurisatti, *Nichilismo messianico*, in A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, cit., p. 127.

145 *Ibidem*.

146 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 23.

147 Preferendolo al termine *Haftung*, che appartiene al lessico giuridico.

148 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 23.

149 Si veda l’utilizzo del termine *Recht* già in *Per la critica della violenza*. Qui Benjamin contrappone alla violenza mitica che pone il diritto la violenza divina che lo annienta. La prima incolpa e castiga,

Ad ogni generazione è assegnata, quindi, una «*debole* forza messianica»¹⁵⁰: un suggestivo ossimoro con cui Benjamin, come in *Al Planetario*, avverte che la responsabilità che spetta all'umanità non conferisce a quest'ultima alcuna posizione privilegiata nel cosmo, ma anzi le rammenta la propria fragilità e i legami di dipendenza che possiede con l'ambiente in cui dimora. Il riscatto che ogni generazione può realizzare non ha la potenza distruttiva, infatti, dell'intervento «*risolutivo*»¹⁵¹ del Messia, ma ne anticipa comunque l'avvento.

Al termine di questo percorso all'interno della produzione benjaminiana, che non ha la pretesa di essere esaustivo¹⁵², si può osservare come il tentativo di mappare le stelle principali che trapuntano l'etica della responsabilità benjaminiana dimostri come i concetti etici, in Benjamin, non costituiscano mai costellazioni autonome, ma emergano dalla contaminazione con la riflessione politica e teologica e con la rielaborazione critica del concetto di storia¹⁵³. Il riconoscimento consapevole, da parte di Benjamin, della necessità di adottare una simile impostazione metodologica trova riscontro nei materiali preparatori delle tesi, dove egli afferma: la «connessione tra storiografia e politica è identica a

la seconda purga ed espia. Cfr. W. Benjamin, *Opere complete*, vol. I, cit., pp. 467-488. Anche questo noto saggio costituisce un passaggio decisivo per l'analisi del rapporto fra etica e politica in Benjamin, specialmente per quanto riguarda il concetto di giustizia, che viene qui contrapposta al diritto. Cfr. M. Guerri, *Violenza*, in A. Pinotti (a cura di), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, cit., pp. 171-174. Proprio in questo contrasto è possibile intravedere una tappa fondamentale del percorso che condurrà Benjamin ad assorbire la dimensione etica nelle questioni della storia, della politica e della teologia. Sulle matrici soreliane del tema del conflitto «fra diritto [Recht], e morale, fra validità universale delle leggi e la rivendicazione [Anspruch] di giustizia» e della riconduzione del diritto alla sfera degli interessi egoistici si veda anche A. Honneth, *Zur Kritik der Gewalt*, in B. Lindner (Hrsg.), *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, cit., S. 197-198 (La traduzione è mia).

150 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 23.

151 G. Gurisatti, *Nichilismo messianico*, cit., p. 128.

152 Il volume di Moroncini, al cui interno vengono presi in considerazione importanti testi che in questa sede non sono stati trattati, come ad esempio il saggio sulle *Affinità elettive*, lo scritto sulla teoria della critica romantica, il libro sull'*Origine del dramma barocco*, costituisce in tal senso un prezioso strumento. Cfr. B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, cit.

153 Tali conclusioni risultano coerenti con l'analisi di Contadini, che nota che «l'esigenza di esplorare le profondità metafisiche del tempo storico e le sue implicazioni etiche, nonché il significato stesso della definizione del tempo come storia, porta Benjamin a esprimere l'esigenza di un cambiamento urgente, in cui siano tenuti assieme concetti di ordine teologico-metafisico e di ordine etico-morale» (D.A. Contadini, *Il compimento dell'umano*, cit., p. 9).

quella teologica tra rammemorazione e redenzione»¹⁵⁴.

Una possibile conferma della lettura appena proposta e, nella fattispecie, della derivazione delle categorie etiche benjaminiane da categorie politiche proviene dal fatto che, nelle *Tesi*, Benjamin trova lo spazio per annotare che la rammemorazione è la chiave per la felicità¹⁵⁵. Non solo, quindi, per Benjamin, come nella tradizione filosofica antica, virtù e felicità coincidono (l'azione morale, virtuosa, è la condizione per il raggiungimento della felicità), ma è impossibile concepire l'azione etica all'infuori dello spazio, ma in Benjamin, soprattutto, del *tempo politico*: l'azione morale coincide con l'impegno politico, ossia l'impegno a rispondere nel momento esatto, a non lasciare cadere nel vuoto il riscatto che ci chiedono i *Namenlosen*¹⁵⁶.

L'azione etica virtuosa coincide, quindi, con l'attività di ridestare i morti. Ciò che nell'etica viene tradizionalmente definito vizio, in Benjamin diventa 'pericolo' e consiste precisamente nella possibilità che la classe dominante si appropri del passato per addomesticarlo, per disinnescare la carica rivoluzionaria in esso contenuta: l'«attimo del pericolo [...] minaccia tanto l'esistenza stessa della tradizione quanto i suoi destinatari. Per entrambi il pericolo è uno solo: prestarsi ad essere strumento della classe dominante»¹⁵⁷. Occorre, pertanto, come Brecht ricorda nelle *Domande di un lettore operaio*¹⁵⁸, sabotare la parata mistificante dei vincitori, svelare come essa sia stata possibile grazie allo sfruttamento degli oppressi e ridare voce a quanti nella storia hanno perso, per non rendere vano il loro sacrificio.

154 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 74.

155 Cfr. *ivi*, p. 23.

156 Cfr. *ivi*, p. 30. Gli esiti della presente analisi convergono con la riflessione di Moroncini: «Lavorare sui resti, nei quali il passato morto testimonia il suo desiderio di non voler morire prima d'aver ricevuto giustizia, ma insieme si rifiuta di essere trascinato nel futuro suo malgrado, ancora sotto tutela, attraverso la parola altrui, è il compito di un pensiero, il cui orizzonte più proprio sia la sfera etica» (B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, cit., p. 13).

157 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 27.

158 Cfr. B. Brecht, *Poesie 1933-1956*, Einaudi, Torino 1977.

6. Conclusioni. L'azione morale come *Geistesgegenwart* e lettura divinatoria

L'etica della responsabilità benjaminiana, nata sotto il cielo cupo delle due guerre mondiali che hanno scosso il “secolo breve”, conserva un'inquietante attualità anche per il nostro secolo. Le dense righe che compongono la tesi XI non possono che lasciare stupefatto il lettore di oggi per la loro straordinaria lungimiranza. Benjamin riesce qui a mostrare come la responsabilità verso la natura e quella verso gli oppressi abbiano una stessa radice. L'ideologia che accompagna il modo di produzione capitalistico celebra i «progressi del dominio della natura»¹⁵⁹ dietro e grazie ai quali si perpetuano i «regressi della società»¹⁶⁰; mentre, invece, in quel sistema economico «sfruttamento della natura»¹⁶¹ e «sfruttamento del proletariato»¹⁶² sono intimamente connessi. Se, dunque, al «concetto corrotto di lavoro»¹⁶³ fa da *pendant* un concetto di natura intesa come risorsa a cui l'uomo può attingere illimitatamente e in modo sregolato, occorre ripensare il lavoro come quell'attività che, «ben lontano dallo sfruttare la natura, è in grado di sgravarla delle creazioni che, in quanto possibili, sono sopite nel suo grembo»¹⁶⁴.

Il monito che Benjamin consegna alla nostra generazione, pertanto, è che la storia è costantemente attraversata dal pericolo che ogni immagine passata possa «scompare con ogni presente che non si sia riconosciuto inteso in essa»¹⁶⁵. Come noto, la dottrina benjaminiana della «non-definitività»¹⁶⁶ del passato aveva generato in Max Horkheimer un netto rifiuto. Questi non aveva esitato a definirla «idealistica»¹⁶⁷: «gli uccisi sono veramente uccisi»¹⁶⁸ – aveva bruscamente affermato. Eppure, Benjamin riesce a realizzare un'acrobazia concettuale di straordinaria efficacia critica: idealistica e ideologica è, invece, la tesi che vuole mascherare il carattere aperto del passato, per depotenziare le tensioni insite nel presente:

159 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 41.

160 *Ibidem.*

161 *Ibidem.*

162 *Ibidem.*

163 *Ibidem.*

164 *Ibidem.*

165 *Ivi*, p. 27.

166 *Ivi*, p. 261.

167 *Ibidem.*

168 *Ibidem.*

In realtà non vi è un solo attimo che non rechi con sé la *propria chance* rivoluzionaria – essa richiede soltanto di essere intesa come una *chance* specifica, ossia come *chance* di una soluzione del tutto nuova, prescritta da un compito del tutto nuovo. Per il pensatore rivoluzionario la peculiare *chance* rivoluzionaria trae conferma da una data situazione politica. Ma per lui non trae minor conferma dal potere delle chiavi che un attimo possiede su di una ben determinata stanza del passato, fino ad allora chiusa. L'ingresso in questa stanza coincide del tutto con l'azione politica; ed è ciò per cui essa, per quanto distruttiva possa essere, si dà a riconoscere come un'azione messianica¹⁶⁹.

Se, dunque, l'azione politica rivoluzionaria è l'immersione nel passato al fine di risvegliare i morti, il corrispettivo etico di questa mossa trova riscontro in quella che Benjamin, nel *Passagenwerk*, definisce «la forma tra le più alte di comportamento adeguato»¹⁷⁰, ossia il mantenimento tenace della «presenza di spirito»¹⁷¹ (*Geistesgegenwart*¹⁷²). Questo atteggiamento indica, quindi, la disponibilità ad allargare i confini della responsabilità a dimensioni dell'alterità che sono state rese marginali, a sintonizzarsi con esse e a cogliere nell'orizzonte del presente l'occasione propizia per riscattarle. La presenza di spirito, poi, è immediatamente anche «categoria politica»¹⁷³ dal momento che – nota Benjamin citando Turgot – «la politique a toujours besoin de prévoir, pour ainsi dire, le présent»¹⁷⁴. Il comportamento morale del politico si configura, così, come una «lettura, che è in ogni caso divinatoria»¹⁷⁵. Nelle *Tesi*, Benjamin torna ancora a riproporre la figura dell'indovino, per ricordare che, in base ai precetti della Torah, «agli ebrei era vietato investigare il futuro»¹⁷⁶.

169 *Ivi*, p. 55.

170 W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 526.

171 *Ibidem*.

172 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. V, herausgegeben von R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982, S. 587.

173 W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 537.

174 *Ibidem*.

175 *Ivi*, p. 575. Questo riferimento alla lettura non può non richiamare il concetto di “leggibilità” precedentemente menzionato. Per quanto riguarda, invece, il riferimento all'arte divinatoria, può essere evocativo ricordare che il verbo *respondere*, in latino, da cui viene “responsabilità”, indica anche l'attività degli aruspici, ossia quella di fornire, per l'appunto, responsi.

176 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 57.

Solo attraverso la rammemorazione, infatti, è possibile liberare il futuro dall'incantesimo in cui l'umanità è intrappolata¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Cfr. *ibidem*.

La cura «estrema» come rinuncia a sé. Heidegger, Agostino e l'«avere se stessi»

SEBASTIANO GALANTI GROLLO¹

Sommario: 1. La «preoccupazione» e l'insicurezza della vita cristiana. 2. L'«avere se stessi» e la rinuncia a sé.

Abstract: This essay examines Heidegger's concept of "care", with particular reference to his interpretation of the "Confessions" of Augustine in the early Freiburg lecture course of 1921. First, I show that Heidegger develops the concept of care by focusing on the Augustinian analysis of temptations, which essentially characterize christian life. Then, I discuss the way in which Heidegger identifies in care the fundamental determination of human existence. Finally, I point out that "having oneself", which for Heidegger indicates the enactment of factual life, entails a renunciation of oneself.

Keywords: *Heidegger, Augustine, Care, Authenticity, Experience.*

Il concetto di «cura» ha un'indiscutibile centralità nel pensiero di Martin Heidegger, in particolare in *Essere e tempo*, ma già in alcuni dei primi corsi tenuti a Friburgo dal 1919 al 1923 esso comincia ad acquisire una notevole rilevanza². In quelle lezioni Heidegger tenta faticosamente di elaborare una *sua* "grammatica" filosofica, nel cui ambito la nozione di cura assume un rilievo inedito, in particolare nel corso del semestre estivo del 1921 dedicato all'interpretazione del libro X delle

1 Professore associato di "Filosofia teoretica" presso l'Alma Mater Studiorum - Università di Bologna.

2 Per un'accurata ricostruzione cfr. A. Caputo, *La formazione del concetto di "cura" in Heidegger (1919-1926). Fonti, stratificazioni, scelte lessicali*, «Logoi.ph», VI, 15, 2020, pp. 98-160.

Confessioni di Agostino³. Infatti, è attraverso un confronto serrato con le pagine agostiniane, specie con quelle che trattano delle diverse *tentationes* a cui è soggetta la vita cristiana, che Heidegger ha modo di individuare nella cura *la* determinazione fondamentale dell'esistenza umana. Nel contempo, però, egli attua una peculiare "torsione" dell'impostazione agostiniana e più latamente cristiana, che lo conduce a una sorta di "pelagianesimo", la cui espressione più compiuta si troverà nell'opera del 1927. Tale inversione non è però ancora presente nell'interpretazione di Agostino, dove l'«avere se stessi», che per Heidegger indica l'«attuazione» della vita effettiva, si traduce nella *rinuncia* a sé, che sola consente di pervenire propriamente a se stessi. In questo senso, l'ipseità non può essere oggetto di possesso ma soltanto l'esito di una cura «estrema» nel senso dell'*espropriazione*, ovvero di una radicale conversione, tale da comportare il congedo dalla centralità dell'io.

1. La «preoccupazione» e l'insicurezza della vita cristiana

Nei primi corsi friburghesi e sino a *Essere e tempo* Heidegger fa ricorso a vari termini per esprimere il concetto di cura, tra i quali i più rilevanti sono sicuramente *Bekümmerng*, che tra l'altro "traduce" l'agostiniana *inquietudo*, e *Sorge*, che si imporrà nell'opera del 1927, oltre al latino *cura*.⁴ Se nelle lezioni del 1919/20 sui *Problemi fondamentali della fenomenologia* Heidegger ritiene che grazie al cristianesimo si sia prodotta una peculiare «accentuazione» (*Zugespitztheit*) della vita effettiva nel «mondo del sé» (*Selbstwelt*) e nelle «esperienze interiori»⁵, che si rivelano (agostinianamente) come una *terra difficultatis*⁶, nelle lezioni

3 Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe Bd. 60, Klostermann, Frankfurt a.M. 1995-2011²; tr. it. di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003, pp. 205-379.

4 Si noti peraltro che il termine neotestamentario per «cura» è *merimna*, che viene reso anche con *sollicitudo*. Su questo cfr. R. Bultmann, *Merimnao, promerimnao, merimna, amerimnos*, in G. Kittel – G. Friedrich (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di F. Montagnini, G. Scarpato e O. Soffritti, Paideia, Brescia 1971, Vol. VII, pp. 65-80.

5 Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Gesamtausgabe Bd. 58, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993; tr. it. di A. Spinelli e J. Pfefferkorn, *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, a cura di F.G. Menga, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 47 sg. Nelle citazioni dai testi di Heidegger ci si è talora discostati dalle traduzioni italiane.

6 Cfr. *Conf. X*,16,25: «io certo, Signore, su ciò m'affatico, su me stesso m'affatico [*laboro in me*

immediatamente successive egli introduce una connessione tra la «preoccupazione» (*Bekümmern*) e il «mondo del sé», in quanto distinto dal «mondo-ambiente» (*Umwelt*) e dal «mondo degli altri» (*Mitwelt*):

il sé, nell'esperire se stesso, è la realtà originaria. Fare esperienza non è acquisire nozioni, ma il vitale essere coinvolti, l'essere preoccupati, cosicché il sé è costantemente co-determinato da tale preoccupazione [*Bekümmern*]. [...] Ogni realtà riceve il proprio senso originario dalla preoccupazione del sé. [...] La preoccupazione del sé è una costante cura [*Sorge*] intorno allo scivolar via dall'origine [...]; la preoccupazione è sempre sul punto di cadere al di fuori della via dell'attuazione⁷.

In questo passo emerge già l'idea heideggeriana – in realtà agostiniana, come vedremo in seguito – di una “caduta” del sé *da se stesso in* una molteplicità di impegni e distrazioni, tale per cui il sé, nel tentativo di sottrarsi all'*insicurezza* del vivere, si disperde nelle preoccupazioni mondane, senza propriamente «attuarsi». Di qui il compito della filosofia, che è chiamata a «suscitare l'essere preoccupato», cioè a far sì che la vita si ridesti dal suo inconcludente affannarsi, e quindi a «rendere insicuro l'esserci attuale nel suo fondamento»⁸. In questo senso, Heidegger ritiene che la filosofia debba «preservare l'effettività della vita», dunque la sua costitutiva *insecuritas*, in modo tale da mantenere «la preoccupazione per l'esperienza effettiva della vita [*faktische Lebenserfahrung*]»⁹. Peraltro, egli ritiene che sia stato proprio Agostino a vedere «nell'*inquietum cor nostrum*» la grande incessante inquietudine

ipso]: sono divenuto a me stesso terra di pena [...]; ma cosa può essermi più vicino di me stesso?» (per la traduzione delle *Confessiones* si è fatto riferimento all'edizione a cura di M. Simonetti, tr. it. di G. Chiarini, Mondadori/Valla, Milano 1992-1997). È interessante notare che anche Heidegger considera la vita come «qualcosa da cui non abbiamo assolutamente alcuna distanza [...], perché noi stessi siamo essa» (M. Heidegger, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., pp. 24 sg.).
7 M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Gesamtausgabe Bd. 59, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993; tr. it. di A. Canzonieri, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, a cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata 2012, p. 144.

8 *Ibidem*, p. 145. Nelle lezioni del semestre estivo del 1923 egli si riferirà al «comprendere» nei termini di un «esser-desto» da parte dell'esserci (cfr. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe Bd. 63, Klostermann, Frankfurt a.M. 1988; tr. it. di G. Auletta, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1992, p. 24).

9 *Ibidem*, p. 144.

[*Unruhe*] della vita»¹⁰, cioè quella *tribulatio* che è propria dell'esistenza.

Peraltro, il termine *Bekümmern* assume in Heidegger un duplice significato, come “preoccupazione” (*inquietudo*) – affanno, angoscia – e come “sollecitudine” (*sollicitudo*) – nel senso del “farsi carico” di qualcuno o qualcosa¹¹ –, dando luogo a un'ambiguità che si ritroverà nella nozione cruciale dell'«avere se stessi». Ma già nell'esergo delle lezioni del 1920 vi è un riferimento alla cura di sé: *internus homo, sui ipsius curam omnibus curis anteponit*. Si tratta di una citazione dal *De imitatione Christi*¹², attribuito a Tommaso da Kempis, un testo che ha avuto una profonda influenza sulla spiritualità cristiana¹³. Il fatto che Heidegger si richiami a questo passo non deve sorprendere, poiché esso esprime la necessità che l'essere umano ritorni in sé, nell'interiorità – nel «mondo del sé», per dirlo in termini heideggeriani –, riprendendosi dalla dispersione nel molteplice. Tuttavia, tale “ritorno” non ha nulla a che vedere con l'amore egoistico di sé, che tradizionalmente va sotto il nome di *philautia*, dal momento che l'interiorità è il “luogo” di Dio; in questo senso, è solo grazie al *raccoglimento* e alla *semplificazione* interiore¹⁴ che Dio può essere incontrato. Peraltro, la cura di sé è richiesta *ora*, poiché il tempo prezioso è per l'appunto il *presente*¹⁵.

10 M. Heidegger, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 49. Cfr. *Conf.* I,1,1. Inoltre, Heidegger sostiene che nell'*inquietum cor nostrum* – che egli separa regolarmente dal *donec requiescat in te* – si presenta un nuovo «sentimento della vita» (*Lebensgefühl*) (cfr. M. Heidegger, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 165).

11 Cfr. A. Caputo, *La formazione del concetto di “cura” in Heidegger*, cit., p. 104, dove si propone un parallelo con Kierkegaard, al quale tuttavia Heidegger non fa mai riferimento quando parla di cura. Su questo si veda anche G. Pattison, *Heidegger, Augustine and Kierkegaard: Care, Time and Love*, in C.J.N. de Paulo (edited by), *The Influence of Augustine on Heidegger. The Emergence of an Augustinian Phenomenology*, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 2006, pp. 153-186, in part. pp. 170 sgg.

12 Cfr. *De imitatione Christi* II,5.

13 Cfr. A. Larivée – A. Leduc, *Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources gréco-chrétiennes du souci chez Heidegger. Éclaircissement d'un passage d'Être et temps (§ 42 note 1)*, «Philosophie», 69, 2, 2001, pp. 30-50, in part. pp. 32 sg. Si veda anche F. Camera, *La critica heideggeriana al concetto di religio e il problema del cristianesimo*, in L. Illetterati – A. Moretto (a cura di), *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2004, pp. 43-63, in part. p. 46.

14 Cfr. *De imitatione Christi* I,3.

15 Cfr. *De imitatione Christi* I,23. Si veda anche Mt 6,24-34, a cui si riferisce Kierkegaard nei discorsi edificanti dal titolo *Il giglio del campo e l'uccello nel cielo*, dove sottolinea che i gigli e gli uccelli sono nella gioia perché liberi dalle preoccupazioni per il domani: «che cos'è la gioia [...]? È essere davvero presenti a se stessi. Ma l'essere davvero presenti a se stessi è questo “oggi”, è *essere* oggi».

Tuttavia, già nelle lezioni del 1920/21, dedicate all'interpretazione delle epistole paoline, Heidegger segnala che, «nella sua cura autosufficiente, l'esperienza effettiva della vita *de-cade* costantemente nella significatività»¹⁶, ritenendosi appagata nel suo attaccamento alle cose, per cui questo stesso «decadimento» (*Abfall*) rimane nascosto e inavvertito. È qui all'opera la ricerca di una rassicurazione nei confronti dell'*insecuritas* che è propria della vita, dalla quale si vuole distogliere lo sguardo (rimozione). Ma questa tranquillità apparente ha un prezzo, che è il nascondimento di sé a se stessi, da cui consegue l'incapacità di avvertire l'inquietudine che è costitutiva del vivere stesso; non per nulla, nel riferirsi all'«esserci preoccupato [*bekümmert*]», Heidegger fa ricorso anche all'espressione «esserci inquietato [*beunruhigt*]»¹⁷, che indica la condizione più propria dell'esistere.

Richiamandosi a un passo della prima lettera ai Tessalonesi, Heidegger denuncia che «coloro che in questo mondo trovano quiete e sicurezza sono coloro che si attaccano al mondo, poiché esso offre loro pace e sicurezza. [...] Non possono salvare se stessi perché non hanno se stessi, perché hanno dimenticato il proprio sé»¹⁸. Colui che si disperde nel molteplice si mostra dunque *incurante* (*unbekümmert*), poiché non ha una cura autentica per se stesso e quindi ha perduto se stesso. Occorre invece «riflettere sulla propria vita e sulla propria attuazione. Coloro “che dicono: pace e sicurezza” [...] si consacrano totalmente a ciò che la vita arreca loro [...]. Sono catturati da ciò che la vita offre, mentre, quanto al sapere di se stessi, sono nelle tenebre»¹⁹. Facendo ricorso a un'espressione assai pregnante, Heidegger osserva che essi «rimangono impantanati nel mondano»²⁰, restando imprigionati nel loro vano affaccendarsi.

Si tratta dunque di comprendere che «per la vita cristiana non c'è alcuna sicurezza; e la costante insicurezza è anche il tratto caratteristico di tutte le “cose aventi un significato fondamentale” della vita effettiva»²¹. Il vivere è caratterizzato

[...]. Quanto più è vero che sei oggi, quanto più sei completamente presente a te stesso nell'essere oggi, tanto più il giorno dell'infelicità, il domani, non esiste per te. La gioia è il tempo presente» (S. Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo. Discorsi 1849-1851*, a cura di E. Rocca, Donzelli, Roma 2011, p. 63).

16 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 48.

17 *Ibidem*, p. 87.

18 *Ibidem*, p. 144. Cfr. *1 Ts* 5,3.

19 *Ibidem*, p. 146. In altri termini, essi «fuggono via da se stessi» (*ibidem*, p. 197).

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*, p. 146.

da una costitutiva *insecuritas*, per cui i cristiani non possono acquietarsi in un *sapere* che garantisca loro che la salvezza si è ormai definitivamente compiuta²². A questo proposito, nelle lezioni del semestre estivo del 1920 Heidegger aveva sostenuto che «il rigore della filosofia [...] tende a suscitare l'essere preoccupato [*Bekümmertsein*] nel suo continuo rinnovamento all'interno dell'effettività dell'esserci e a rendere insicuro l'esserci *attuale* nel suo fondamento»²³. È per l'appunto *ora* che si è chiamati a trasformare la propria vita, assumendosi la responsabilità di ciò che si è; in questo senso, «i chiamati devono vivere [...] la cura perdurante, l'autentica appropriazione nell'esperienza effettiva della vita, cioè la temporalità»²⁴ – in quanto temporalità *kairológica*²⁵.

Tuttavia, in più occasioni Heidegger ammette che è stato grazie alla lettura di Agostino che per la prima volta ha definito l'esistenza come *cura* (*Sorge*)²⁶. In particolare, nel libro X delle *Confessiones* Agostino conduce la ricerca di Dio rivolgendosi alla *vita beata*, dove però ciò che conta – almeno per Heidegger – è il *modo* in cui ciascuno vi si rapporta in ogni momento, per cui occorre domandarsi non tanto che cosa essa sia, quanto «*come* essa sia avuta. [...] Appropriarsi dell'“avere” in modo tale che l'avere diventi un “essere”»²⁷. A questo proposito, Heidegger sottolinea che, «indicata formalmente, la *beata vita* in quanto tale e riguardo al “come” del suo esserci è una sola. In senso proprio qui si tratta del singolo, di *come* egli se ne appropria. Ce n'è *una sola* genuina»²⁸. La *vita beata* comporta dunque un «rinvio radicale al sé, fatticità autentica. – Qualcosa che di per sé non può affatto essere assunto da altri»²⁹. In particolare, Heidegger declina l'agostiniano «cercare la vita» in termini di «cura [*Bekümmern*] per la vita»³⁰. Si tratta evidentemente

22 Al riguardo, Heidegger parla di un «sapere dell'inquietudine (“la certezza dell'eternità” – non inerte), che non si ferma e non lascia riposare» (*ibidem*, p. 184).

23 M. Heidegger, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*, cit., p. 145 (ultimo corsivo nostro).

24 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 182.

25 È lo stesso Heidegger a segnalare che il «*kairos* [è] decisivo» (*ibidem*, p. 197).

26 Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1993¹⁷; tr. it. di P. Chiodi riv. da F. Volpi, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, § 42, p. 242. Altrove egli confessa che «il confronto col cristianesimo ha accompagnato in modo nascosto il mio intero cammino» (M. Heidegger, *Besinnung*, Gesamtausgabe Bd. 66, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997, p. 415).

27 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 253.

28 *Ibidem*, p. 256.

29 *Ibidem*, p. 254.

30 *Ibidem*, p. 251.

della cura nel senso dell'impegno, della *sollicitudo* nei confronti della vita beata; in effetti, egli spiega che «è il voler gioire il motivo dello sforzo e dell'affaccendarsi [...]: “delectatio finis cura”»³¹. Al contrario, coloro che «cadono [*cadunt*] là dove possono e ne sono paghi»³² si dimenticano di ciò che solo potrebbe renderli felici, «non se lo pongono di fronte da sé, in quanto “possibilità”, in modo sufficiente per potersene appropriare. Se ne curano talmente poco che esso [...] non è affatto presente in senso autentico»³³. È infatti sempre *possibile* essere noncuranti, affannandosi dietro al meramente disponibile; in questo modo, essi

prendono per autentico ciò per cui si danno premura in quel momento, senza porsi domande, cioè vogliono udire qualcosa *a quel proposito*. Ciò significa che in fondo non sono affatto in grado di udire, ossia di *mantenersi aperti*; sono solo ansiosi di apprendere ciò che fa loro «comodo» e non sanno trasformare ciò che odono in ciò che, forse, non fa loro «comodo», ma di cui devono davvero preoccuparsi [*bekümmern*]³⁴.

Infatti, costoro «sono più intensamente occupati in altre cose»³⁵, e quindi non hanno occhi per la verità che è Dio, poiché rifuggono da quell'“apertura” che sola potrebbe mostrar loro il vero. Si tratta di una dispersione nel molteplice – *in multa defluximus*³⁶ –, di una vera e propria caduta che deriva dal «peso» di cui la vita è fatta: *oneri mihi sum*³⁷. Se dunque per un verso «ci dissolviamo in molteplici cose e siamo completamente assorbiti nella distrazione», per altro verso siamo chiamati a lottare contro la «dispersione» (*Zerstreuung*)³⁸, facendo appello alla

31 *Ibidem*, p. 254. Cfr. *Enarrationes in Psalmos* VII,9.

32 *Conf.* X,23,33.

33 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 257.

34 *Ibidem*, p. 263.

35 *Conf.* X,23,33.

36 *Conf.* X,29,40. Il tema della dispersione è ricorrente nelle *Confessiones*. Cfr. ad es. *Conf.* II,1,1: «mi raccogli dalla dispersione [*dispersio*] in cui mi sono dilacerato allorquando, allontanandomi da te, l'Unico, sono svanito nel molteplice [*in multa*]».

37 *Conf.* X,28,39. Per Agostino, l'anima tende verso ciò che ama: «il mio peso è il mio amore; è lui che mi porta, dovunque vado» (*Conf.* XIII,9,10).

38 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 265. Al riguardo, Kierkegaard ricorda che è necessario gettare ogni preoccupazione in Dio (cfr. 1 Pt 5,7), poiché «se non si getta incondizionatamente *su Dio* ma altrove, non ci si libera incondizionatamente della pena, e quella in un modo o nell'altro torna, per lo più sotto forma di una pena ancora più grande e amara. Perché

continentia, mediante la quale ci raccogliamo in unità³⁹. Nel sottolineare, sulla scorta di Agostino, che «la vita non è propriamente nient'altro che una costante tentazione»⁴⁰ – da non intendersi però in senso *morale*⁴¹ –, Heidegger pone l'accento sul suo essere lacerata, dato che essa è attraversata dalla «conflittualità» (*Zwiespaltigkeit*)⁴². Tuttavia, persino nel *defluxus*, nell'affannarsi compulsivo in vista delle cose, il fine è sempre la *delectatio*, solo che in questo caso essa è il fine della cura *inautentica*.

Di qui la tesi heideggeriana per cui la «caratteristica fondamentale» della vita effettiva è «il *curare* (*l'essere preoccupati*), inteso come *vox media in bonam et in malam partem*: c'è una cura genuina e una non genuina (quest'ultima è l'«affaccendarsi»)»⁴³. In altri termini, la *Bekümmernung* è una sorta di *tensione* o «direzione» della vita verso qualcosa – in cui poter trovare la *dilectatio* –, che però può essere declinata in due modi diversi: nel senso dell'*uti*, che concerne le cose in quanto mezzi, o in quello del *frui*, che invece riguarda ciò a cui si aspira di per sé⁴⁴.

gettare via la pena, ma non su Dio, è “distrazione”. [...] Invece gettare ogni pena incondizionatamente su Dio è “raccolgimento”. E tuttavia [...] è un *raccolgimento* con cui ti liberi incondizionatamente di ogni pena» (S. Kierkegaard, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo*, cit., pp. 66 sg.).

39 Infatti, Heidegger segnala che non si tratta tanto di un'«astinenza» – poiché in questo caso «va perduto proprio il senso positivo» della *continentia* –, quanto del «tenere unito» (*ibidem*, p. 265).

40 *Ibidem*. Cfr. *Conf. X, 28, 39*. In *Essere e tempo* Heidegger affermerà che «l'essere-nel-mondo è in se stesso *tentatore*» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 38, p. 217), ma già nelle lezioni su Agostino egli sostiene che «la *tentatio* è un *esistenziale* genuino» (M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 327).

41 In effetti, Heidegger ritiene che le analisi agostiniane non possano essere considerate come delle «mere riflessioni cavillose di un pedante “moralista”», perché altrimenti si perde «l'autentica direzione del comprendere» (*ibidem*, p. 270).

42 Cfr. *ibidem*, p. 266.

43 *Ibidem*, p. 346. Heidegger si riferisce alla cura come *vox media* anche in una nota del *Natorp-Bericht*: «se si assume l'“aver cura” [*Sorgen*] come *vox media* [...], allora la preoccupazione [*Bekümmernung*] è la cura [*Sorge*] dell'esistenza» (M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, in *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Gesamtausgabe Bd. 62, Klostermann, Frankfurt a.M. 2005, pp. 341-419; tr. it. di A. Ardovino e A. Le Moli, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica*, «FIERI. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi», 3, 2005 (*Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, a cura di P. Palumbo), pp. 165-198, qui p. 194).

44 Cfr. *De doctrina christiana I, 4, 4*: «godere [*frui*] significa aderire con amore a qualcosa per se stessa; usare [*uti*] invece significa indirizzare ciò di cui facciamo uso al conseguimento di ciò che amiamo». Al riguardo, Heidegger sottolinea che per Agostino «nel godere dobbiamo avere le cose

A questo proposito, Heidegger spiega infatti che «*uti e frui* costituiscono il *curare*. – La direzione fondamentale della *vita*: la *delectatio*. – La *tentatio* è contenuta nella *delectatio* stessa. Essa ha le possibilità decisive del *defluxus* e della *continentia*»⁴⁵.

Per quanto concerne la cura inautentica, essa si attua nel *timere* e nel *desiderare*, dato che «le molte significatività in cui vivo [...] sono ora *prospera* ([...] portare nella direzione della significatività), ora *adversa* ([...] decorrenti in senso contrario a ciò a cui si aspira)»⁴⁶. Quanto invece alla cura autentica, essa mira alla vera felicità, che può essere conseguita solo nell'amore per Dio; al riguardo, Agostino osserva che «il nemico della nostra vera felicità ci incalza [...] per costringerci a staccare [*deponamus*] la nostra gioia dalla tua verità riponendola [*ponamus*] nella menzogna degli uomini»⁴⁷. Heidegger “traduce” in termini di *cura* quelli che per lui sono i due concetti chiave di questo passo: «*deponere*: “spostare altrove” [*wegverlegen*] la direzione della *cura*, ovvero spostare l'apprezzamento e la determinazione del *finis*. *Ponere*: “porre all'interno” [*hinverlegen*] dell'opinione degli uomini»⁴⁸. Di conseguenza, «questo affaccendarsi in vista della lode, cioè dell'“essere tenuti in considerazione” nel mondo degli altri [*Mitwelt*], è una *cura* che mira al piacere (agli altri)», i quali «diventano poi essi stessi importanti»⁴⁹. Nel preoccuparmi

eterne e immutabili. Il giusto comportamento nei confronti delle altre cose è l'*uti*» (M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 347). Su questo cfr. J.K.A. Smith, *Confessions of an Existentialist: Reading Augustine after Heidegger*, in C.J.N. de Paulo (edited by), *The Influence of Augustine on Heidegger*, cit., pp. 221-257, in part. pp. 237 sgg.

45 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 349.

46 *Ibidem*, p. 267. In un'altra pagina Heidegger ritorna sulla «*dispersione*, che si fonda ugualmente sulla tendenza fondamentale del *timere* e *desiderare*. Entrambe le cose nella *cura* del *mondano*» (*ibidem*, p. 321). Alla concezione agostiniana del mondo Heidegger farà cenno anche in *Dell'essenza del fondamento*, segnalando che il termine *mundus* «viene impiegato in *due* significati *diversi*. Nel primo caso *mundus* significa qualcosa come *ens creatum*, nel secondo, invece, vuol dire: *habitare corde in mundo*, nel senso di *amare mundum*, che equivale a *non cognoscere Deum*» (M. Heidegger, *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; tr. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987-1994³, p. 101). Cfr. H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Springer, Berlin 1929; tr. it. di L. Boella, *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, SE, Milano 1992-2001², p. 77, dove si segnala che in quelle pagine Heidegger «si riferisce unicamente alla chiarificazione del *mundus* in quanto *habitare corde in mundo*, e l'altro concetto di mondo viene nominato, ma non interpretato». Si noti peraltro che nelle *Confessiones* Agostino utilizza in prevalenza il termine *sacculum*.

47 *Conf.* X,36,59.

48 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., pp. 298 sg.

49 *Ibidem*, p. 298.

dell'opinione altrui, nel lasciarmi «distogliere dalla gioia preoccupata in senso genuino»⁵⁰, mi dimentico che Dio può essere trovato solo *in interiore homine*; è chiaro che da qui alla denuncia dell'omologazione e del dominio del «si» impersonale, di cui Heidegger parla in *Essere e tempo*⁵¹, il passo è breve.

Inoltre, riferendosi alla denuncia agostiniana della «mancanza d'amore e di casto timore per te»⁵², Heidegger chiosa che ciò comporta uno «spostare via la cura dalla direzione verso il *summum bonum*»⁵³, espressione che di lì a poco sarà oggetto di una critica serrata, poiché a suo avviso si tratta di una delle più nefaste persistenze della concezione neoplatonica nel pensiero di Agostino. Come detto in precedenza, soltanto la *continentia* consente di raccogliersi e di riprendersi dalla dispersione; secondo Heidegger, si tratta per l'appunto di un «contro-movimento [*Gegenbewegung*] contro la dispersione»⁵⁴, che consente al sé di tornare a se stesso, di «avere se stesso» propriamente, autenticamente (*eigentlich*)⁵⁵. Tuttavia, la possibilità di riprendersi non deve limitarsi a condurre alla “solitudine” del sé, ma è in vista dell'amore per Dio: infatti, Heidegger specifica che «nella *continentia*, che nell'esperienza della *tentatio* costituisce la modalità e la direzione del superare e del frenare il decadimento», non è inclusa soltanto l'astensione dall'amore per le cose, ma anche «la direzione genuina della cura dell'amore»⁵⁶, che è rivolta a Dio. Tuttavia, resta sempre la possibilità della caduta, che – come paventa Heidegger – può rivelarsi rovinosa:

nella cura estrema, più decisiva e più pura di se stessi sta in agguato la possibilità della caduta più abissale e del vero e proprio perdere se stessi. (Abissale perché non si arresta più in nessun luogo [...]). La cura di sé stessi appare facile e comoda, in quanto «egoismo» risulta interessante e ponderata, ma al tempo stesso dannosa [...]: un pericoloso individualismo. [...]). Agostino vede chiaramente la difficoltà e l'aspetto in definitiva «angosciante» dell'esserci in un siffatto avere se stessi (nella

50 *Ibidem*, p. 301.

51 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 27, pp. 157 sgg.

52 *Conf. X*, 36, 59.

53 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 298.

54 *Ibidem*, p. 265.

55 Su questo cfr. A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini, Milano 1998, p. 24, dove si sottolinea il debito heideggeriano nei confronti della «fenomenologia della dispersione» di Agostino.

56 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., pp. 302 sg.

piena fatticità)⁵⁷.

Certo, la preoccupazione per se stessi può tramutarsi nell'amore egoistico di sé (*philautia*), ma per Heidegger una simile preoccupazione autocentrata, così come la dispersione nel molteplice, è una modalità della caduta; a tale riguardo, egli distingue infatti tra l'«amore autentico» (*eigentliche Liebe*) e l'«amore di sé» (*Eigenliebe*), che «tende ad assicurare il proprio essere»⁵⁸. Tuttavia, il punto cruciale è che la distinzione tra cura *autentica* (propria) e *inautentica* riguarda la possibilità di «avere se stessi»:

nell'attuazione [*Vollzug*] concretamente genuina dell'esperienza si dà la possibilità del decadimento [*Abfall*], però nella cura più propria e radicale di se stessi si dà nel contempo l'«occasione» piena, concreta ed effettiva di pervenire all'*essere* della vita più propria. Decisivo è dunque l'effettivo avere se stessi nel dare-forma alla possibilità [...] in quanto «occasione» [...] dell'afferrare l'autentica direzione della cura del proprio esserci effettivo⁵⁹.

Peraltro, Heidegger precisa che l'avere se stessi è il modo di *essere* del sé, in quale può conseguire la propria ipseità cogliendo l'«occasione» in cui è posto *di fronte* a se stesso. In particolare, è nell'«autocompiacimento» che il sé avverte di essere assegnato a se stesso:

l'avere se stessi [...] è cura per l'*essere* di se stessi. [...] Nascosto in ciò sta l'autocompiacimento. La *molestia* lo accompagna. Nella cura di sé [*Selbstbekümmern*] il sé – nel «come» del suo essere più proprio – dà forma sia alla possibilità radicale del decadimento sia all'«occasione» di conquistarsi. Dobbiamo cercare di conquistare una *vita bona*. La nostra vita deve dunque in qualche modo *riguardare* noi stessi⁶⁰.

57 *Ibidem*, p. 307.

58 *Ibidem*, p. 370.

59 *Ibidem*, p. 311. Già nelle lezioni sui *Problemi fondamentali della fenomenologia* Heidegger aveva notato che l'avere se stessi «non è un guardare fisso un oggetto, [...] ma il processo vivente dell'acquistare e perdere la familiarità con la stessa vita concretamente vissuta» (M. Heidegger, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 131).

60 *Ibidem*. Si noti che in *Essere e tempo* Heidegger evita di impiegare l'espressione «cura di sé»

Ciò significa che l'autentica cura di sé e il riferimento *esclusivo* a se stessi, in termini di autocentratura o «autocompiacimento» – concetto sul quale dovremo tornare –, differiscono radicalmente. A tale riguardo, Heidegger nota che «il genuino *amor sui* è amore di se stessi. Ciò induce in tentazione, ed è per questo che proprio qui si giunge a una *molestia* perniciosa»⁶¹. Tuttavia, poiché nell'aver se stessi «il singolo può contare solo su se stesso»⁶², gli altri sembrano uscire di scena, sebbene Heidegger sottolinei che anche agli altri ci si può rapportare in modo autentico, sì da volere il bene dell'altro; in effetti, dal momento che «ogni amore racchiude in sé una certa benevolenza (*benevolentia*) per colui che è amato», occorre riconoscere che «l'amore autentico tende fundamentalmente al *dilectum, ut sit*. Amore significa volere l'essere dell'amato. [...] L'amore relativo al mondo degli altri ha il senso di aiutare l'amato a conquistare l'esistenza, affinché pervenga a se stesso»⁶³.

2. L'«avere se stessi» e la rinuncia a sé

Al termine delle lezioni del 1921 vi è un passo in cui Heidegger contrappone la concezione agostiniana del sé al *cogito* cartesiano, sostenendo che «i pensieri di Agostino sono stati annacquati da Descartes. La certezza di sé e l'«avere se stessi» [*Sich-selbst-Haben*] nel senso di Agostino sono qualcosa di completamente diverso dall'evidenza cartesiana del «cogito»»⁶⁴. In altri termini, Heidegger intende mostrare che nelle *Confessiones* di Agostino è presente un modalità del tutto peculiare di «auto-possessione», che si traduce – come diremo meglio in seguito –

(*Selbstsorge*) – né fa ricorso al termine *Selbstbekümmern* –, ritenendo che si tratti di una tautologia (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 41, p. 235). Su questo cfr. A. Larivée – A. Leduc, *Le souci de soi dans «Être et Temps». L'accentuation radicale d'une tradition antique?*, «Revue philosophique de Louvain», 100, 4, 2002, pp. 723-741, in part. pp. 735 sgg.

61 *Ibidem*, p. 373.

62 *Ibidem*.

63 *Ibidem*, pp. 370 sg. Si tratta di una chiara anticipazione dell'«aver cura» (*Fürsorge*) degli altri in modo autentico di cui Heidegger tratterà in *Essere e tempo* (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 26, p. 153).

64 *Ibidem*, p. 378. Per il celebre argomento del *si fallor, sum*, cfr. *De civitate Dei* XI,26. Tuttavia, Heidegger sostiene che «è completamente sbagliato rappresentarsi il radicale avere se stessi come un solipsismo iperreflesso» (M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 325).

in una forma di rinuncia a sé, assai distante dall'autocentratezza del *cogito*. A tale riguardo, occorre segnalare che nelle lezioni del 1923/24, dal titolo *Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Heidegger tratta della concezione cartesiana del *verum* in quanto *certum*, sostenendo che in essa, proprio a causa della centralità dell'essere umano, che Descartes colloca «nelle vicinanze di Dio», è presente «un estremo pelagianesimo del conoscere teoretico»⁶⁵. Ma la questione è che lo stesso Heidegger – *contra* Agostino – ricade in una sorta di “pelagianesimo” (certo non del «conoscere teoretico»), incentrato sulla capacità dell'esserci di avere propriamente se stesso, senza alcuna necessità della *grazia*⁶⁶.

Seguendo Agostino, Heidegger ritiene che l'aver se stessi sia possibile solo nell'acuta percezione della condizione di *infirmetas* e di *insecuritas* che pertiene essenzialmente al vivere, la quale induce a un'interrogazione rivolta a se stessi; è in questo senso che Agostino parla di una «minaccia dell'aver-se stessi – nella piena fatticità»⁶⁷. Si tratta dunque di mettersi radicalmente in questione, in un'inesausto esame di sé che solo può condurre una vita piena. È nella ricerca di Dio che Agostino perviene alla *rinuncia* a sé, ed è proprio su tale ricerca che Heidegger si sofferma, denunciando il fatto che Dio non può essere acquisito come un possesso stabile, come se fosse una sorta di “oggetto”, *presente* all'interno dell'anima, in cui trovare la quiete; secondo Heidegger, in tale orientamento verso il *summum bonum* si rivelerebbe l'influenza deleteria del neoplatonismo sul pensiero agostiniano. Al contrario, occorre rendere se stessi presenti *dinanzi* a Dio, mettendosi in questione

65 M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe Bd. 17, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994; tr. it. di M. Pietropaoli, *Introduzione all'indagine fenomenologica*, Bompiani, Milano 2018, p. 477. In un'altra pagina egli si richiama nuovamente ad Agostino, domandandosi «in quale senso la verità in genere appartenga all'“esserci”». È la questione agostiniana del *rapporto tra veritas e vita*» (*ibidem*, p. 261), che però è centrale anche per Heidegger, poiché la verità è tale solo se mette in questione la vita stessa, tanto da renderla “insicura” (come si diceva in precedenza).

66 Cfr. C. Esposito, *Quaestio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino*, in L. Alici – R. Piccolomini – A. Pieretti (a cura di), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Augustinianum, Roma 1993, pp. 229-259, in part. pp. 245 sg. Si veda anche J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Puf, Paris 2008; tr. it. di M.L. Zannini, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, Jaca Book, Milano 2014, p. 223, dove si sostiene che, «al contrario di Heidegger, sant'Agostino vede che la pretesa “autenticità” (che bisogna intendere più esattamente come l'appropriazione di sé ad opera del sé) non si realizza precisamente con la volontà».

67 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 311.

– *quaestio mihi factus sum*⁶⁸ –, ed è qui che sorge la preoccupazione, la *cura* per se stessi. In questo modo, «la domanda “dove trovo Dio?” è ribaltata nella discussione delle condizioni dell’esperienza di Dio, che confluisce nel problema “chi sono io stesso?”»⁶⁹.

Bisogna dunque comprendere quale sia il modo autentico in cui il sé deve porsi di fronte a Dio⁷⁰. A tal fine, Heidegger distingue due sensi della *fruitio Dei*: l’uno riguarda la possibilità di “riposare” in Dio, intendendo quest’ultimo come *qualcosa* di presente all’interno dell’anima; l’altro – a cui ovviamente egli si sente più prossimo – è invece incentrato sull’inquietudine (*Unruhigkeit*), e sarebbe questo secondo senso, a detta di Heidegger, quello propriamente agostiniano. Infatti, per un verso egli ritiene che la *fruitio Dei*, intesa nel senso del rapportarsi al *summum bonum* – che è tale sulla base di un’*assiologia*, cioè di un ordinamento valoriale, ma in realtà ontologico⁷¹ –, non consenta realmente al sé di avere una cura autentica per se stesso, poiché essa «si pone in ultima analisi in antitesi con l’aver il sé [...]. A ciò è connesso il fatto che per Agostino lo scopo della vita è la *quies*»⁷². Per altro verso, però, Heidegger sostiene che «la “fruitio” di Agostino

68 *Conf.* X,33,50. Jean Greisch ritiene che l’espressione *quaestio mihi factus sum* indichi il lato «comprendivo» – riferito cioè alla «comprensione» – della prova a cui la vita è sottoposta, mentre *oneri mihi sum* ne rappresenti il lato «affettivo» (cfr. J. Greisch, *L’Arbre de vie et l’Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l’herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Cerf, Paris 2000, p. 233).

69 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 263.

70 Su questo punto Heidegger tornerà nei seminari su Lutero tenuti a Marburgo nel 1924, in cui afferma che «l’oggetto della teologia è Dio; il suo tema, l’uomo nel “come” del suo essere-posto dinanzi a Dio» (M. Heidegger, *Das Problem der Sünde bei Luther*, in B. Jaspert (hrsg. von), *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951*, Elwert, Marburg 1996, pp. 28-33; tr. it. di A. Ardovino, *Il problema del peccato in Lutero*, in A. Ardovino, *Interpretazioni fenomenologiche del cristianesimo*, Lateran University Press, Roma 2016, pp. 259-270, qui p. 262).

71 Cfr. F. Van Fleteren, *Augustine: Confessiones X*, in F. Van Fleteren (edited by), *Martin Heidegger’s Interpretations of Saint Augustine. Sein und Zeit und Ewigkeit*, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 2005, pp. 3-25, in part. p. 10.

72 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 348. Cfr. *Conf.* I,1,1. Riferendosi all’interpretazione heideggeriana di Agostino, già Pöggeler segnalava che «nel quietismo della *fruitio Dei*, che ha la sua origine nel pensiero neoplatonico, egli non coglie più l’esperienza fattuale della vita» (O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1990; tr. it. di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991, p. 44). In realtà, la quiete non sembra essere un possesso stabile nemmeno per Agostino, il quale conclude il libro X (cfr. X,43,70)

non è quella specificamente plotiniana, culminante nella contemplazione, bensì è radicata nella concezione peculiarmente cristiana della vita effettiva»⁷³. Di là dal privilegio attribuito alla contemplazione, ciò che davvero conta è che la *fruitio Dei* avvenga nell'attuazione del sé; in questo modo, «il sé conquista piuttosto la condizione di attuazione dell'esperienza di Dio. Nel darsi da fare per la vita relativa al sé, Dio è presente. In quanto oggetto nel senso della *facies cordis*, Dio agisce nella vita autentica dell'uomo»⁷⁴. A scanso di equivoci, è bene precisare che qui Dio non è certo «presente» come *qualcosa* di coglibile in termini oggettivi, ma come Colui che dà senso all'intera esistenza – «agendo» in essa –, e che può essere incontrato solo rivolgendosi al proprio cuore.

Tuttavia, il cuore di Agostino trema al cospetto di Dio, e Heidegger interpreta tale tremore come un'indicazione della *fruitio Dei* autentica; riferendosi al *tremor cordis sui*⁷⁵, egli nota infatti che «si tratta di un fenomeno che è costitutivo della cura di se stessi: il “timor” genuino. Lo scostarsi da ciò è un allontanar-si dal “caste timere te”, dal puro temere Dio»⁷⁶. In altri termini, il modo in cui è attuata l'autentica *fruitio Dei* è il *timor castus*, che dev'essere distinto dal *timor servilis*, poiché «chi ha iniziato ad aspirare al bene per amore del bene stesso vive nel puro timore. [...] Questo timore non ha la direzione del “tenersi alla larga”, bensì dell’“attirare a sé”. [...] Il puro timore fa tutt'uno con la fiducia»⁷⁷. Al contrario, il *timor servilis* è la mera e «servile» paura di essere puniti da Dio. Ma il punto cruciale è che per Heidegger «il *timor castus* è il “timore relativo al sé”»⁷⁸, ovvero l'autentica preoccupazione per se stessi. Ciò significa che «in questa esistenza autentica il timore più radicale è

– quindi lo stesso itinerario verso Dio – con una citazione tratta dal salmo della lontananza (cfr. *Psalmos* 22,27). Si potrebbe dire che nella *vita beata* l'anima è da un lato acquietata, nella misura in cui ha superato l'attaccamento alle cose del mondo, ma dall'altro lato rimane inquieta, poiché corre pur sempre il rischio di perdere Dio.

⁷³ *Ibidem*. Su questo cfr. R. Coyne, *Heidegger's Confessions. The Remains of Saint Augustine in Being and Time and Beyond*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2015, pp. 65 sg.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 367. Cfr. *Sermones* LIII,11,12: «rivolgi il tuo pensiero alla faccia del tuo cuore».

⁷⁵ Cfr. *Conf.* X,39,64.

⁷⁶ M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 373. Cfr. *Conf.* X,36,59.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 376. Heidegger si soffermerà su questa distinzione anche nelle lezioni del semestre estivo del 1924 (cfr. M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Gesamtausgabe Bd. 18, Klostermann, Frankfurt a.M. 2002; tr. it. di G. Gurisatti, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017, p. 207). Si veda anche M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 40, p. 232.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 377.

costitutivo della cura»⁷⁹.

Tale timore è provocato dalla messa in questione di se stessi, da quella che Agostino chiama *veritas redarguens*, distinguendola dalla *veritas lucens*⁸⁰. Compare qui il tema agostiniano dell'*aversio a Deo*, del distogliersi dalla verità che è Dio. Infatti, costoro amano la verità quando risplende su di loro, ma la odiano quando li rimprovera, e quindi «l'amano quando si scopre, e la odiano quando li scopre [...]: come non vogliono essere scoperti da lei, lei li scoprirà a loro dispetto»⁸¹. Al riguardo, Heidegger osserva che

essi la amano se viene loro incontro rilucendo, in vista di un comodo, estetico gioire di essa [...]; però la odiano se li incalza da vicino. Quando essa li riguarda e li scuote, mettendo in questione la loro propria fatticità ed esistenza, allora è meglio chiudere in tempo gli occhi sulla verità⁸².

Ciò significa che, nel rifiutarsi di affrontare la verità, la vita *si chiude* in se stessa: «è indubbio quindi che gli uomini desiderino che la “verità” diventi loro manifesta, [...] eppure essi stessi si occludono [*riegeln sich ab*] a tale eventualità»⁸³. Si tratta di quella che per Heidegger è l'«esperienza fondamentale dell'“essere nascosti a se stessi” [...] – l'occlusione [*Abriegelung*]».⁸⁴

79 *Ibidem*, p. 331.

80 Cfr. *Conf.* X,23,34. Questa distinzione rimanda al passo giovanneo (cfr. *Gv* 3,21), richiamato all'inizio del libro X (cfr. *Conf.* X,1,1), in cui si parla del «fare la verità» (*facere veritatem*), ovvero della verità come qualcosa che si *fa*. Si noti peraltro che tale distinzione è stata ripresa anche da Levinas, là dove afferma che «nel libro X delle sue *Confessioni* Sant'Agostino oppone alla *veritas lucens* la *veritas redarguens* – la verità che accusa o che rimette in questione» (E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982-1986²; tr. it. di G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1986, p. 196).

81 *Conf.* X,23,34.

82 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 260.

83 *Ibidem*.

84 *Ibidem*, p. 323. Su questo Heidegger tornerà nelle lezioni del 1921/22, parlando del «terzo carattere del senso di riferimento della cura» cioè per l'appunto l'«occlusione» o «chiusura» (*Abriegelung*) della vita in se stessa: «nella cura la vita si chiude contro se stessa e tuttavia, proprio in questa chiusura, non può liberarsi di sé» (M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe Bd. 61, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985; tr. it. di M. De Carolis, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1990, p. 138).

Ma la messa in questione dell'io, e quindi la possibilità di pervenire autenticamente a se stessi, si realizza in modo eminente nella terza delle tre *tentationes* esaminate da Agostino, ovvero l'*ambitio saeculi*, che segue alla *concupiscentia carnis* e alla *concupiscentia oculorum*⁸⁵. Riferendosi alle prime due forme della *tentatio*, Heidegger sostiene infatti che «nell'attuazione dell'esperienza il sé in quanto sé non si articola in termini attuativi [*vollziehend*]: nella *concupiscentia carnis (voluptas)* il sé «si dissolve [...] nell'«avere a che fare con», ovvero in ciò con cui ha a che fare», mentre nella *concupiscentia oculorum (curiositas)* il sé «non si dissolve, ma tantomeno giunge a se stesso»⁸⁶. Se dunque in queste *tentationes* «il sé è vissuto dal mondo», ciò non accade nell'*ambitio saeculi (superbia)*, in cui il sé «si articola in termini conformi all'attuazione, in quanto ne va espressamente di esso medesimo»⁸⁷. In particolare, è in quello che Heidegger chiama «autocompiacimento» (*Selbstwichtignahme*)⁸⁸ – letteralmente il “darsi importanza” di fronte a se stessi – che il sé può davvero perdersi o ritrovarsi. Infatti, nell'autocompiacimento il sé «si ante-pone il suo proprio mondo del sé e lo prende ancora decisamente sul serio»⁸⁹. Inoltre, in questa peculiare configurazione dell'*ambitio saeculi* il mondo degli altri è come interiorizzato, nel senso che l'anima non desidera di essere temuta (*timeri velle*) o amata (*amari velle*) dagli altri, ma mira unicamente all'approvazione da parte di se stessa. Ne consegue che tale forma di autocompiacimento non è rivolta al mondo degli altri, dato che prescinde dalle lodi altrui, ma al mondo del sé; in questo senso, Heidegger sottolinea che «il *gaudium (delectatio)* si dirige verso il mondo del sé»⁹⁰.

Proprio qui, nella massima espressione dell'autocentratezza dell'io, Heidegger individua la possibilità dell'avere se stessi in modo autentico, poiché è solo

85 Cfr. *Conf.* X,30,41. È interessante notare che secondo Heidegger «Agostino non caratterizza questi fenomeni solo in termini obiettivi – ossia come fenomeni che in qualche modo accadono –, ma la sua esposizione si mantiene sempre nell'atteggiamento fondamentale [*Grundhaltung*] della *confessio*: egli cioè confessa come “da” e “in” tali fenomeni gli vengano tentazioni, e come si comporti (o tenti di comportarsi) nei loro confronti» (*ibidem*, p. 272).

86 *Ibidem*, p. 292. Per quanto concerne i sensi, la tentazione consiste nel «mettere da parte le possibilità e nell'insediarsi saldamente nel *reale*, nel significativo» (*ibidem*, p. 281). Cfr. M. Fritsch, *Cura et Casus: Heidegger and Augustine in the Care of the Self*, in C.J.N. de Paulo (edited by), *The Influence of Augustine on Heidegger*, cit., pp. 89-113, in part. pp. 105 sg.

87 *Ibidem*.

88 Cfr. *ibidem*, p. 297.

89 *Ibidem*, p. 306.

90 *Ibidem*, p. 304.

ritornando in me stesso (*in te redi*), riprendendomi dalla dispersione nel molteplice, che posso infine abbandonare me stesso e rinunciare a fare di me un idolo, un falso Dio. Ma posso anche – e non vi è alcuna garanzia che ciò non accada – attribuire a me stesso quell'importanza che, inevitabilmente, mi porterà a perdere me stesso, ed è per questo che l'aver se stessi è «angosciante»⁹¹. Infatti, nel compiacersi di se stesso, il sé si sbarra la strada per poter gioire in Dio, precludendosi così la vera felicità. Al contrario, «nella modalità in cui il sé, relativamente alla prestazione, non assegna più nulla a se stesso – proprio allora tutto è abbandonato nel gioire dinanzi a Dio»⁹². L'attuazione *autentica* del sé è esattamente qui, nel *non* attribuirsi più alcuna importanza, nel rinunciare a se stessi, nel farsi niente di fronte a Dio⁹³; solo così il sé può avere autenticamente se stesso. Nel riferirsi all'autocompiacimento, Heidegger si richiama al passo agostiniano in cui si specifica che esso «rende vani [*inanescent*] quanti si compiacciono di sé»⁹⁴, sostenendo che nell'essere interiormente compiaciuti di se stessi ci si «svuota» di se stessi dinanzi a Dio; infatti, «mediante questo “movimento” nascosto tutto cade nel vuoto, *inanescent*, e ogni cosa è radicalmente privata di validità rispetto al *summum bonum* (dinanzi a Dio)»⁹⁵. Si tratta di una *kenosis* radicale, che rappresenta l'unica possibilità di aversi in modo autentico.

Ora, Heidegger chiama questa *rinuncia* a sé la «cura [*Bekümmierung*] estrema, più decisiva e più pura di se stessi», nella quale – come detto in precedenza – «sta in agguato la possibilità della caduta più abissale e del vero e proprio perdere se stessi. (Abissale perché non si arresta più in nessun luogo [...])»⁹⁶. Ed è proprio considerando la necessità della rinuncia a sé che si comprende perché per Heidegger l'aver se stessi di Agostino è radicalmente diverso dal *cogito* cartesiano⁹⁷. L'autentica “autoaffezione” del sé è il suo gioire in Dio, non la certezza di sé che deriva dalla

91 Cfr. *ibidem*, p. 307.

92 *Ibidem*, p. 306.

93 Heidegger sottolinea infatti che «dinanzi a Dio l'uomo, quanto al suo significato, è un “nulla”» (*ibidem*, p. 300). Anche Hannah Arendt, sempre riferendosi ad Agostino, porrà l'accento sull'abnegazione di sé, sottolineando che l'amore di Dio comporta la dimenticanza di se stessi (cfr. H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, cit., p. 38).

94 *Conf. X*, 39, 64.

95 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 307.

96 *Ibidem*.

97 Cfr. *ibidem*, p. 378.

riflessione. Se dunque da un lato il *cogito* è *presenza* di sé a sé⁹⁸, dall'altro lato la *vera* ipseità – quella che si *fa*, che *fa* se stessa, in un “fare” del tutto peculiare – è invece un assentarsi; se infatti ci si libera da quell'ingombro che l'io è *per se stesso*, non si ha più la pretesa di essere qualcuno o qualcosa. Di conseguenza, l'“auto-possesso” si configura come una radicale *espropriazione*, come un congedo dalla centralità dell'io.

Heidegger pone inoltre l'accento sulla *molestia* che a suo avviso caratterizza *essenzialmente* il vivere, dal momento che non è possibile affrancarsi una volta per tutte dalle tentazioni. Si noti peraltro che la *molestia* non è tanto un «peso obiettivo», da cui liberarsi, quanto un'«occasione» per riprendersi, e quindi occorre «afferrarla in termini *esistenziali*»⁹⁹. In altri termini, essa non indica dei contenuti oggettivabili, ma contrassegna «un “come” dell'esperire, [...] una minaccia dell'avere se stessi»¹⁰⁰. Si tratta dunque di una

molestia per la vita, qualcosa che la aggrava; e l'elemento autentico della molestia sta proprio nel fatto che essa può aggravare, dove questo «potere» è costituito dalla stessa attuazione dell'esperienza di volta in volta data. Di conseguenza, questa possibilità «cresce» *quanto più la vita vive*; questa possibilità cresce *quanto più la vita perviene a se stessa*¹⁰¹.

In effetti, le due ultime determinazioni sono tra loro connesse, dal momento che la prima concerne l'attuazione dell'esperienza, nel senso che la *molestia* cresce «quanto più il *curare* si stabilisce in ogni direzione», cioè rivolgendosi di volta in volta «al mondo-ambiente, al mondo degli altri e al mondo del sé»¹⁰². Riguardo alla seconda determinazione, essa indica che «l'*essere* della vita consiste in qualche

98 «L'essere della *res cogitans* (della coscienza) significa essere semplicemente presente [*Vorhandensein*]» (M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit, Gesamtausgabe*, Bd. 64, Klostermann, Frankfurt a.M. 2004, p. 102).

99 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 325. In effetti, «la “molestia” va definita in termini esistenziali: non “peso” – in senso greco-ascetico –, bensì occasione della serietà» (*ibidem*, p. 338).

100 *Ibidem*, p. 311.

101 *Ibidem*, p. 308. Su questo cfr. D. Dahlstrom, *The Phenomenological Reformation in Heidegger's Early Augustine Lectures*, in C.J.N. de Paulo (edited by), *The Influence of Augustine on Heidegger*, cit., pp. 187-219, in part. pp. 215 sgg.

102 *Ibidem*, p. 309.

modo anche nel suo essere-avuta», e quindi la *molestia* cresce «quanto più la vita esperisce che nella sua piena attuazione propria ne va di essa stessa, del suo essere»; di conseguenza, la vita «è tale che il suo essere *si fonda* su un radicale avere se stessi»¹⁰³. In questo senso, Heidegger “traduce” tale nozione nelle *sue* categorie, là dove afferma che «il senso della *molestia* si determina in base all’autentico “come” della vita stessa»¹⁰⁴. Ed è proprio a causa della *molestia* che l’aver se stessi è contrassegnato dall’insicurezza, poiché

non ho mai la possibilità di richiamarmi a un momento per così dire «fissato» in cui possa sostenere di avere penetrato me stesso. Già l’attimo successivo può smentirmi, rivelandomi come del tutto diverso. Perciò l’«avere me stesso» – nella misura in cui è attuabile – si dà sempre solo nel corso e nella direzione di questa vita, un avanti e indietro¹⁰⁵.

Nel segnalare che per Agostino l’essere umano può conoscere se stesso solo nella *tentazione*¹⁰⁶, e che l’autentica tentazione è «la *tentatio tribulationis*, la quale fa sì che l’uomo metta in questione se stesso»¹⁰⁷, Heidegger afferma che «proprio nella cura più radicale di se stessi, che è quella genuina, [si] sprigiona la *forza più inquietante* della *tentatio*, sicché solo qui si giunge alla situazione più radicale dell’esperienza di sé»¹⁰⁸. Per questo, egli sottolinea ancora una volta la necessità di mettere in questione l’io: «che cosa sono io? *Quaestio mihi factus sum*. [...] “Vita” – un “come” dell’essere, che consiste precisamente nell’esperire le *tentationes*. È una *tentatio*, costituisce la possibilità del perdersi e del conquistarsi»¹⁰⁹. Ma la possibilità di conquistare se stessi è demandata all’azione della *grazia*, poiché l’io non è nella condizione di *sapere* se la direzione della cura – il suo modo di relazionarsi alle

103 *Ibidem*, p. 310.

104 *Ibidem*.

105 *Ibidem*, p. 279. Cfr. *Conf.* X,32,48: «nessuno deve sentirsi sicuro in questa vita che è stata detta tutta una tentazione: non è detto che chi poté diventare da peggiore migliore, non possa anche tornare da migliore peggiore».

106 «L’uomo non si conosce affatto se non si conosce nella *tentatio*. Si vede il senso storico fondamentale del *discere*, che si realizza nell’esperienza storica, concreta ed effettiva di se stessi. La *tentatio* è un concetto specificamente storico» (*ibidem*, p. 349). Cfr. *Sermones* II,3,3.

107 *Ibidem*.

108 *Ibidem*, p. 323 (parentesi quadre nel testo).

109 *Ibidem*, p. 313.

determinazioni mondane, agli altri e a se stesso – è quella autentica, che lo porterà alla *vita beata*. Agostino afferma infatti che il fine della cura è conosciuto solo da Dio, il quale «guida il giusto dinanzi a sé nella sua coscienza stessa, ove nessun uomo vede, ma solo colui che [...] vede ciò in cui ognuno trova piacere. Il piacere è infatti il fine dell'affanno [*finis enim curae delectatio est*]»¹¹⁰. Lo stesso Heidegger, commentando questo passo, osserva che «nella coscienza è Dio stesso che ci si rivolge e vede la nostra cura e la nostra meta»¹¹¹. Il fine della cura rimane dunque inaccessibile all'io, il quale non ha nessuna certezza che la sua condotta di vita – per quanto virtuosa possa essere – lo porti alla salvezza; in effetti, poiché «l'attuazione dell'esperienza è di per sé sempre nell'insicurezza», si corre costantemente il «pericolo di cedere alla “corrente” e di cadere nel non genuino»¹¹². È questa per Heidegger la fatticità del sé, il quale non può contare su nessun «sostegno»¹¹³; di qui l'autentica preoccupazione, che è destinata a non trovare alcuna risoluzione.

Richiamandosi alla concezione agostiniana per cui l'anima non è in grado di salvare se stessa, Heidegger sostiene che l'io non può pervenire a se stesso con le sue sole forze; si tratta di un “anti-pelagianesimo”¹¹⁴ che sottrae al sé la possibilità di riprendersi dal decadimento contando solo sui suoi mezzi. Ma già nelle lezioni del semestre immediatamente successivo, dal titolo *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, Heidegger sostiene in modo esplicito che la filosofia, in quanto radicale interrogazione di sé, rappresenta quel movimento «contro-rovinante» che permette all'esserci di riprendersi dal «roviniò» (*Ruinanz*), cioè dalla dispersione nelle determinazioni mondane. Infatti, egli afferma che «una *motilità* [*Bewegtheit*]

110 *Enarrationes in Psalmos* VII,9. Ciò significa che l'anima umana, a causa della sua *angustia* – della sua ristrettezza – rimane oscura a se stessa: «la mente è troppo angusta per comprendere se stessa» (*Conf.* X,8,15). D'altronde, la necessità di *mundare* lo sguardo per poter vedere Dio – e quindi la propria anima – è chiaramente affermata da Agostino: «purifichi l'occhio con cui potrà vedere Dio [...] perché ha gli occhi sporchi» (*Tractatus in Joannis Evangelium* I,19). Su questo Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., pp. 366 sgg.

111 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 346.

112 *Ibidem*, p. 269. Cfr. *Conf.* X, 35, 57: «Altro è rialzarsi prontamente, altro è non cadere».

113 Cfr. *ibidem*, p. 165.

114 Cfr. R. Coyne, *A Difficult Proximity: The Figure of Augustine in Heidegger's Path*, «The Journal of Religion», 91, n. 3, 2011, pp. 365-396, in part. p. 394. Si noti peraltro che nel *Natorp-Bericht*, perorando la causa di un'interpretazione dell'«antropologia agostiniana» che non si limiti a ricondurla alla psicologia o alla teologia morale, Heidegger afferma che una simile interpretazione dev'essere incentrata sugli «scritti della polemica antipelagiana» (M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica*, cit., p. 179).

contro-rovinante è quella dell'*attuazione dell'interpretazione filosofica* in quanto essa si attua nell'appropriata *modalità d'accesso della problematicità*. È proprio nell'interrogare che la vita effettiva perviene alla sua autodatità genuinamente sviluppabile»¹¹⁵. Ciò significa che non è necessario confidare in un intervento esterno, cioè nell'azione di un Altro – nella grazia –, per contrastare la tendenza al decadimento che caratterizza essenzialmente il vivere, la cui dinamica è interamente autoreferenziale¹¹⁶.

Pur riconoscendo che alcuni caratteri essenziali dell'esistenza umana sono stati portati alla luce dall'esperienza cristiana – in quanto «pre-teoretica» –, Heidegger intende dunque affrancarsi da ogni riferimento confessionale, persino là dove parla della tentazione, che a suo avviso non comporta necessariamente un rimando all'esperienza religiosa. In effetti, egli sostiene che per comprendere «il carattere della *tentazione* [...] non occorre che sia viva una qualche esperienza fondamentale di tipo religioso. Va detto però che solo attraverso il cristianesimo diviene visibile la tentazione come carattere della motilità»¹¹⁷. Nell'ammettere il suo debito nei confronti del cristianesimo, Heidegger si spinge sino a proporre un'interpretazione dell'esistenza che è del tutto *immanente* alla vita – non ai contenuti del vivere, ma alla sua interna dinamica –, al punto tale da prescindere da quel “Tu” di fronte al quale l'io di Agostino si confessa¹¹⁸. Certo, il *confiteri* rimane pur sempre l'«atteggiamento fondamentale»¹¹⁹, ma è come se per Heidegger la *confessio* dovesse compiersi davanti a se stessi.

115 M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, cit., p. 181.

116 Di qui la rilevanza della concezione aristotelica della *kinesis*, a cui Heidegger farà ricorso per esprimere la specifica motilità della vita.

117 M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, cit., p. 183.

118 Cfr. C. Esposito, *Heidegger: da Agostino ad Aristotele*, «FIERI. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi», 3, 2005 (*Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, a cura di P. Palumbo), pp. 63-84, in part. p. 72.

119 Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 272.

Jan Patočka: la cura dell'anima come «vita nella verità»

GIUSEPPE D'ACUNTO¹

Sommario: 1. Lo «sguardo in ciò che è». 2. L'istanza smisurata.

Abstract: This contribution enucleates Jan Patočka's concept of «care of the soul», starting from some of his writings on ancient philosophy, dedicated to Socrates and Plato, and then examining a collection of his texts, more recently published by us, in which the problem in question is treated in the broader framework of the historical-cognitive path described by Europa.

Keywords: *Care of the Soul, Asubjective Phenomenology, Socratic Irony, Self-sacrifice, Fate of Europe.*

1. Lo «sguardo in ciò che è»

Il tema della «cura dell'anima» funge da filo conduttore di tutta la riflessione di Patočka². Limitandoci solo a due suoi studi di filosofia antica, esso occupa il capitolo V della monografia su *Socrate* (1947), nonché i capitoli V, VI, VII e VIII di *Platone e l'Europa* (1973). Nel primo luogo appena menzionato, il filosofo ceco muove dal rilevare come il termine “anima” assuma, in Socrate, un significato completamente nuovo rispetto alla tradizione a lui precedente. Mentre, infatti,

1 Comitato direttivo del “Centro per la Filosofia italiana”; già docente di “Filosofia morale” presso l'Università Europea di Roma.

2 Cfr. C. Croce, *L'ombra di pólemos, i riflessi del bios. La prospettiva della cura a partire da Jan Patočka e Michel Foucault*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 21 e 53.

nella civiltà omerica, l'anima non è che un'ombra che resta quando il corpo muore, in Socrate, essa, in quanto costitutiva del profilo individuale dell'io, è portatrice, invece, «di un destino interiore, della sorte interiore dell'uomo».

L'anima decide su di sé e, per raggiungere questo fine, possiede una forza che è propria solo di se stessa – vale a dire la conoscenza della verità, la forza di distinguere il bene dal male³.

Ricordando che l'anima, in Patočka, rappresenta un «movimento originario di schiusura», la «correlazione tra uomo e mondo in una dimensione di prassi relazionale», l'attenzione privilegiata che le viene accordata dipende proprio dal fatto che egli, distinguendo fra anima e soggetto, vuole «scalzare il *cogito* dalla centralità che esso ha assunto nella filosofia moderna»⁴. In tal senso, l'anima, essendo connotata da Patočka da un profilo “estatico” e “asoggettivo”, è perfettamente in linea con la curvatura – appunto “asoggettiva” – che egli intende imprimere alla sua prospettiva fenomenologica.

[Spostarsi sul terreno dell'asoggettività] significa [per Patočka] guadagnare il suolo originario in cui il *sum*, l'esistenza e i suoi movimenti appaiono: il suolo in cui le cose si mostrano a un io che, venendone sollecitato, si predispone a prendersene cura⁵.

3 J. Patočka, *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, a cura di G. Girgenti, tr. it. di M. Cajthaml, Bompiani, Milano 2003, p. 353.

4 C. Croce, *L'ombra di pólemos, i riflessi del bios*, cit., p. 23. «L'anima, come le altre cose, fa parte del mondo, mentre il soggetto – a partire da Cartesio – è un qualcosa che si mette a parte e si oppone a tutto il resto» (J. Patočka, *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, tr. fr. di E. Abrams, Millon, Grenoble 1990, p. 292).

5 C. Croce, *L'ombra di pólemos, i riflessi del bios*, cit., pp. 74-75. Sul carattere “asoggettivo” della prospettiva fenomenologica di Patočka, cfr., di quest'ultimo, *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e la possibilità di una fenomenologia “asoggettiva”* e *Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e l'esigenza di una fenomenologia “asoggettiva”*, in J. Patočka, *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, a cura di G. Di Salvatore, Fondazione Centro Studi Camprostrini, Verona 2009, pp. 261-283 e 285-311. Per tre contributi di letteratura secondaria su questo punto, cfr., invece: A. Pantano, *Dislocazioni. Introduzione alla fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka*, Mimesis, Milano-Udine 2011; M. Smargiassi, *Fenomenologia asoggettiva e corporeità in Jan Patočka*, «Dialegesthai. Rivista di filosofia» (dialegesthai@mondodomani.org), 17, 2015; nonché L. Učník – I. Chvatík – A. Williams (a cura di), *Asubjective Phenomenology: Jan Patočka's Project in the Broader Context of his Work*, Bautz, Nordhausen 2015.

La «cura dell'anima» si configura così, in Patočka, anche – e soprattutto – come una *cura mundi*, perché, nel suo «andare oltre la sfera della coscienza trascendentale husserliana per risalire al fondo della manifestazione del mondo» e, quindi, al di qua del momento in cui il soggetto funge da principio costituente di esso, egli giunge a prospettare il mondo stesso «in quanto sinonimo della totalità o dell'essere»⁶.

Tornando al volume *Socrate*, partiamo dal fatto che il filosofo in questione è, per Patočka, il massimo esempio di quello slancio esistenziale, animato da una forte tensione morale e civile, da lui definita, appunto, come «cura dell'anima». Cosa per cui il filosofo ceco stesso si è meritato l'appellativo di «Socrate di Praga»⁷.

Si parte da quei due dialoghi platonici, il *Carmide* e il *Gorgia*, nei quali Socrate si presenta nelle vesti di un medico dell'anima: come colui che, curando per mezzo del *logos*, di un *logos* corrosivo e demistificante, rende fluida quell'ostinatezza e quella sicurezza di sé che gli viene opposta dai suoi interlocutori. Nel complesso della strategia argomentativa socratica, Patočka assegna una grande importanza all'*élenchos*, ossia al momento della confutazione. Questo è il primo passo nella «cura dell'anima», il cui orizzonte ultimo è di indurre l'interlocutore di turno alla conversione morale⁸. «Esso mostra che il sapere che presumeva esserci in realtà

6 C. Rocca, *I motivi di una "filosofia fenomenologica"*, introduzione a M. Carbone – C. Croce (a cura di), *Pensare (con) Patočka oggi. Filosofia fenomenologica e filosofia della storia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012, pp. 11-13, p. 12. Inoltre, circa il fatto che, secondo Patočka, Husserl, «pone[ndo] un apparente (la coscienza) come fondamento ontologico ed esplicativo dell'apparire», non cerca mai di «portare alla luce un apparire "asoggettivo"», la cui struttura viene da Patočka «per lo più identificata con il mondo», cfr. R. Terzi, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 171-172.

7 Cfr. S. Camilleri, *Jan Patočka. Neo Socrate tra vita nella verità e cura dell'anima*, «Linea Tempo. Rivista online di ricerca storica, letteratura e arte» (www.lineatempo.eu), 18, 2011, pp. 1-5. Su Socrate, il quale, «più che essere indagato nella sua realtà storica, è preso [da Patočka] a modello di uno stile filosofico [...] che, coniugando impegno intellettuale e prassi esistenziale, fa della filosofia una scelta di vita», cfr. C. Croce, *Patočka e la cura dell'anima. Dall'ascesa verticale al movimento orizzontale*, «Fogli Campostrini», 2 [interamente dedicato a Patočka], 2012, pp. 108-121, p. 108. A conferma di tutto ciò, M. Palouš, *Le message socratique de Jan Patočka pour le XXI^e siècle. Relire les textes de Patočka sur la Charte 77 trente ans après*, «Tumultes», 1, 2009, pp. 311-328, rileva come i testi redatti dal filosofo ceco per il manifesto politico di dissenso «Charta 77» siano ispirati a un gesto di appello profondamente socratico.

8 Sulla «conversione socratica», vista non come «un cambiamento improvviso, in seguito al quale ci troviamo trasformati in un essere perfetto», ma come un «essere in cammino», un «sentire che si è sempre in cammino, per tutto il tempo della propria vita», cfr. J. Patočka, *Remarques sur le problème de Socrate*, «Revue de Philosophie de la France et de l'Étranger», 4-6, 1949, pp. 186-213,

non sussiste, e mette in atto una pungente incertezza, mostra la vacuità che emerge da questo svelamento»⁹.

Ebbene, il filosofo ceco individua proprio in questa «vacuità» il “luogo” in cui si condensa tutta la questione socratica, perché è a partire dalla sospensione di ogni sicurezza naturale, dalla rinuncia a tutti i fini immediati, che può essere finalmente posta la domanda sul bene e sulla vita autentica: sulla vita che fa della consapevolezza e dell'esame di sé stessa il suo più alto *télos*¹⁰. Il sapere di non-sapere socratico viene visto così come il «sapere della domanda», inteso come quella forza attiva che, mantenendoci in prossimità del fine essenziale, segna il momento dell'«emergere della nostra persona come veramente essente»¹¹: l'«emergere del nostro nuovo volto»¹².

Patočka passa poi a prendere in considerazione un'altra figura tipica della ricerca socratica per mezzo del *logos*: l'ironia. Di quest'ultima egli afferma che essa «appartiene essenzialmente all'attività pedagogica di Socrate, ossia alla cura dell'anima»¹³. «L'ironia di Socrate è data semplicemente dal fatto che tutta la vita umana diventa per lui domanda»¹⁴.

L'insegnamento che essa ci dispensa è che ciò che è più importante nella vita è un qualcosa di completamente diverso rispetto a tutto quello che a noi poteva sembrare a prima vista, per cui sua caratteristica strutturale è l'ambivalenza, ossia il giocare sempre su due piani distinti, tra una prospettiva ingenua e un'altra di forma riflessa. «L'ironia di Socrate è sempre in via; [...] [ciò che essa esprime è la] necessità

p. 197.

9 J. Patočka, *Socrate*, cit., p. 371. Sulla «cura dell'anima» come «la scoperta, attraverso l'*élenchos*, del vero essere della persona»: una scoperta che deve mettere capo a «una conquista filosofica che abbraccia l'intera vita», cfr. J. Patočka, *Remarques sur le problème de Socrate*, cit., p. 213.

10 Patočka interpreta il tema socratico della “vita interrogata” come quel movimento di ricerca del senso che è conseguente all'esperienza della sua perdita. Perdita, la quale, però, «non è la caduta nel “non senso”, ma l'accesso alla qualità di senso implicata nella ricerca stessa» (P. Ricoeur, *Prefazione* a J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, a cura di M. Carbone, Einaudi, Torino 2008, pp. XXVII-XXXVII, p. XXXIV).

11 J. Patočka, *Socrate*, cit., p. 377.

12 *Ibidem*, p. 385. Su questa caratteristica del «sapere della domanda» di Socrate, cfr. anche J. Patočka, *Platonismo negativo*, in *Platonismo negativo e altri frammenti*, a cura di F. Tava, Bompiani, Milano 2003, pp. 87-211, laddove si dice che da una tale forma di sapere il filosofo greco emerge come un uomo “sovrano” e «completamente libero» (p. 109).

13 J. Patočka, *Socrate*, cit., p. 395.

14 *Ibidem*, p. 399.

di cercare sempre di nuovo»¹⁵.

Passando al secondo testo indicato all'inizio, *Platone e l'Europa*, qui, il tema della «cura dell'anima» viene trattato, prima che in Socrate e in Platone, in Democrito. Cosa che provoca in noi una certa sorpresa, perché l'atomismo antico è sempre stato presentato come il prototipo di ogni materialismo¹⁶. Ebbene, poiché l'anima, per Democrito, è un principio attivo orientato «verso l'essere-allo-scoperto delle cose, verso il loro totale svelamento», verso la loro presenza a noi non deformata o falsata, aver cura di essa è aver cura della verità di ciò che si manifesta, di «ciò che si mostra in quanto presente».

Prendersi cura dell'anima significa, in Democrito, preoccuparsi che essa sia in grado di vivere a contatto con ciò che è eterno, affinché il pensiero, la parte dell'anima che conosce ciò che è, ciò che è presente, sia in grado di vivere in questo grande presente¹⁷.

Ora, per l'uomo greco, questo «grande presente» altro non è che il divino, per cui chi entra in contatto con quest'ultimo è colui che, coltivando i beni dell'anima a dispetto di quelli del corpo, può «assumere, almeno per breve tempo, il modo di essere che è proprio del dèi»¹⁸.

Democrito dice che i beni dell'anima sono qualcosa di divino, mentre colui che si occupa delle cose del corpo ha cura solo dell'umano¹⁹.

Passando a Platone, Patočka mette subito in chiaro la differenza che corre fra lui e Democrito, quanto al tema che stiamo trattando. Partendo dal fatto che la «cura dell'anima» sta al centro della riflessione di entrambi, mentre, per il secondo, essa

15 J. Patočka, *Socrate*, cit., p. 405. L'ironia socratica, nell'interpretazione che ne dà Patočka, è oggetto di analisi nel volume di S. Pagano, *L'ironia socratica (alla luce di recenti studi)*, Aracne, Roma 2009.

16 Al riguardo, in J. Patočka, *Europa e post-Europa. L'epoca europea e i suoi problemi spirituali*, in *Europa e post-Europa*, a cura di V. Mori, tr. it. di F. Frairopi, Gangemi, Roma 2018, pp. 59-147, leggiamo: «Ci siamo ormai abituati a non riconoscere più un'opposizione assoluta tra la filosofia di Platone e quella di Democrito» (p. 100).

17 J. Patočka, *Platone e l'Europa*, a cura di G. Reale, tr. it. di M. Cajthaml e G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 107.

18 J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 90.

19 J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 110.

ha per fine la conoscenza, per il primo è, invece, l'unico modo, per l'anima stessa, di diventare ciò che non è ancora completamente: «una, senza contraddizioni [...] e, pertanto, dimorante a contatto con qualcosa che dura, che è stabile»²⁰.

Il filosofo ceco afferma che, in Platone, la «cura dell'anima» si manifesta in tre modi: come progetto cosmo-ontologico che verte sulla totalità dell'ente, come progetto sulla comunità, su una comunità dove Socrate, o qualsiasi altro uomo giusto come lui, non sia costretto a morire e, infine, come ciò che dischiude quel che l'anima è in sé stessa. Prima di passare a trattare ognuno di questi tre modi, Patočka, definendo la «cura dell'anima» come «il seme da cui è nata [...] l'Europa», ossia come «ciò che, in un certo senso, ha reso quello che è la storia europea»²¹, la intende come una vita che ci proietta nel «presente dell'universo», che è fondata sullo «sguardo in ciò che è» e che può essere anche vista come uno sviluppo dell'«idea del regno di Dio sulla terra»²². Oggi, invece, la «cura dell'anima» ha subito una «grande trasformazione»: è stata sostituita dalla preoccupazione per il «*dominio del mondo*», per cui, davanti ai nostri occhi, assistiamo, inermi, alla «*sparizione dell'Europa*, forse per sempre»²³.

Veniamo così al primo modo in cui si manifesta la «cura dell'anima», in Platone. Poiché, prendendoci cura dell'anima, noi ci prendiamo cura, al tempo stesso, anche di ciò di fronte a cui il mondo appare, si manifesta, ecco che il nostro obiettivo altro non è che di risolvere questo mondo, per quanto ci è possibile, in una «*visione* di ciò che è»²⁴, intesa come un qualcosa di cui possiamo rendere pienamente ragione. E qui c'è un riferimento di Patočka alle cosiddette «dottrine non scritte» di Platone, ossia a quegli insegnamenti orali, da lui riservati alla stretta cerchia degli allievi, su

20 *Ibidem*, p. 115.

21 *Ibidem*, pp. 119 e 137. Sul germe socratico dell'Europa, individuato da Patočka nel motivo della «cura dell'anima», cfr. N. Frogneux, *Le mythe de Socrate comme germe de l'Europe. Quelques traits de sa problématique selon Jan Patočka*, «Revue philosophique de Louvain», 109, 2011, pp. 7-25.

22 J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., pp. 118-119. A proposito di quest'ultimo punto, in J. Patočka, *Saggi eretici di filosofia della storia*, cit., si legge che l'unità dell'Europa occidentale è una versione cristiana dell'idea del *sacrum imperium*: l'idea di «una comunità fondata direttamente sulla verità che non è di questo, ma dell'altro mondo, le cui norme e il cui prototipo sono forniti dalla storia e dal potere divini, e non umani, potere e storia divini che intervengono nell'umano e lo traggono a sé» (p. 90).

23 J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 119. Di una «dissoluzione spirituale dell'epoca europea», così che la situazione attuale deve dirsi «precisamente post-europea», Patočka parla anche in *Europa e post-Europa. L'epoca europea e i suoi problemi spirituali*, cit., pp. 68 e 88.

24 J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 125.

cui, come si sa, disponiamo solo di testimonianze indirette. La tesi cosmo-ontologica che abbiamo appena riferito non è stata, infatti, mai pienamente esplicitata dal filosofo ateniese in forma scritta. E ciò perché egli, credendo fortemente nella filosofia come «*prassi vivente*», «*non voleva semplicemente trasmettere questo sistema come qualcosa di compiuto, che fosse passibile di entrare nella tradizione*».

La cura dell'anima, la cui pratica consiste in un'opera di investigazione continua, include in sé anche [...] la scintilla che si nutre di se stessa, e in questa scintilla c'è qualcosa che si scopre, qualcosa che si mostra, c'è in lei uno *sguardo* che non può essere affidato alla parola, nella misura in cui questa è essenzialmente equivoca, ambigua²⁵.

Passando al secondo modo in cui si manifesta la «cura dell'anima», in Platone, esso ha a che fare con il problema della vita del filosofo nella città, in quanto solo lui, all'interno della comunità, rappresenta quel punto di vista che coincide con l'ideale di una vita autentica. Ebbene, egli, proprio in nome di questo ideale, deve essere pronto, in ogni momento, a sacrificare la propria esistenza, abbracciando uno stile di vita che implica abnegazione ed estrema rinuncia a sé²⁶. In tal senso, sono proprio i filosofi coloro che, vivendo per la comunità, rendono possibile lo Stato di giustizia, ossia «uno Stato fondato su una *autorità spirituale* legata alla giustizia in quanto ἀρετή fondamentale»²⁷.

25 *Ibidem*, p. 126.

26 «Filosofare presuppone un atto di coraggio, un'assunzione risoluta di rischio, consistente nel legare la propria vita a una speranza che può rivelarsi fuorviante e irrealizzabile» (J. Patočka, *Kapitoly ze současné filosofie [Capitoli della filosofia contemporanea]*, in *Sebrané spisy [Scritti scelti]*, vol. 1: *Péče o duši I [La cura dell'anima]*, a cura di I. Chvatík e P. Kouba, Oikumene, Praha 1996, pp. 85-100, p. 87). Inoltre, circa il sacrificio, il filosofo ceco, in *Liberté et sacrifice*, cit., definendolo come «l'annuncio di una trasformazione del rapporto umano con la verità» (p. 273), afferma che, in esso, «c'è (*es gibt*) l'essere: l'essere si "dona" a noi, non più nel ritiro, ma espressamente» (p. 266). Sul tema del sacrificio, in Patočka, cfr., nell'ordine: S.A. Matrangolo, *Concezione del mondo e storicità in Jan Patočka. Per una fenomenologia del sacrificio*, «Bollettino filosofico», vol. XXVII, 2011-2012, pp. 289-412; S.A. Matrangolo, *Coscienza, fenomeno e sacrificio in Jan Patočka*, in F. Bonicalzi – S. Facioni (a cura di), *L'intrico dell'io*, Jaca Book, Milano 2014, pp. 191-207; C. Perryman-Holt, *Jan Patočka and the sacrificial experience*, «The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy», vol. XVI [interamente dedicato a Patočka], 2015, a cura di L. Hagedorn e J. Dodd, pp. 23-30; M. Koci, *Sacrifice for nothing: the movement of kenosis in Jan Patočka's thought*, «Modern Theology», 4, 2017, pp. 594-617.

27 J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 137.

Il punto è che Atene, ai tempi di Platone, attraversava una fase di declino, ossia non era più capace di operare quella sintesi fra autorità e libertà con cui si era distinta in passato, diventando la *polis* più importante del mondo greco. Declino rappresentato esemplarmente dal destino cui era andato incontro Socrate. È così che Platone coltiva il progetto di uno Stato in cui il filosofo possa essere al servizio degli altri attraverso il suo lavoro di ricerca continua. Progetto che ruota, appunto, intorno al problema dell'anima e della cura di essa.

Infine, circa il terzo modo in cui si manifesta la «cura dell'anima», in Platone, va detto che egli è il primo a intendere l'immortalità in un modo completamente nuovo rispetto alla tradizione. Se, infatti, in Omero, l'anima, sopravvivendo nel modo labile di una semplice ombra, è un qualcosa che può essere vista dall'esterno, in Platone essa è, invece, una forma solida che vive nell'interiorità, così che il suo destino dopo la morte diviene una parte integrante della terapia generale e della cura di se stessi.

In sostanza, per guadagnare una definizione complessiva della «cura dell'anima», in Patočka, sulla base di quanto abbiamo visto fin qui, possiamo dire che egli la intende come la forma pratica di quella scoperta dell'universo che, realizzatasi per la prima volta nell'antica filosofia ionica, avrebbe poi trovato la sua più compiuta realizzazione «nella forma dell'ideale filosofico della vita nella verità»²⁸: ideale che, in Occidente, si sarebbe protratto fino a Husserl.

2. L'istanza smisurata

Passiamo ora a esaminare quel testo di Patočka che, sotto il titolo editoriale di *La cura dell'anima*, raccoglie tre scritti del filosofo ceco, nonché la trascrizione di quattro suoi seminari: gli uni e gli altri sviluppano, naturalmente, il tema indicato dal titolo, ma i secondi lo fanno, in particolare, nel quadro più ampio del cammino storico-conoscitivo descritto dell'Europa.

Il primo dei tre scritti si intitola *L'anima in Platone* (1972). Qui, il riferimento di partenza è ai dialoghi aporetici di quest'ultimo, nei quali l'anima viene presentata come ciò nel cui segno la filosofia, intesa come quel sapere che si dispiega nella

28 J. Patočka, *Saggi eretici di filosofia della storia*, cit., p. 91.

chiarezza, «determina la vita e il modo adeguato di essere per l'uomo»²⁹.

La configurazione platonica dell'anima con cui poi si confronta Patočka è quella, di taglio ontologico e cosmologico, che è contenuta nel *Fedro*, dove essa è definita come un qualcosa che si caratterizza per un movimento che si autodetermina e che dipende da se stesso. Ebbene, il mettersi in movimento da sé dell'anima vuol dire che essa copre l'ambito di oscillazione fra due regioni antinomiche: la regione della purezza, dell'unità e dell'uguaglianza, da un lato, e la regione della disarmonia, della molteplicità e della confusione, dall'altro. Il che implica che l'uomo dispone della possibilità di determinarsi in uno dei due seguenti modi: di ascendere allo stato dell'essere vero e dell'esistenza autentica (il mondo delle idee) oppure di cadere nello stato di indeterminatezza e di impurità dell'essere non-vero (il mondo dell'apparenza)³⁰.

Lo stesso celebre mito della caverna si può comprendere, per Patočka, solo a partire da questo doppio movimento dell'anima. Attraverso di esso, vengono prospettate, infatti, due condizioni umane estreme e antitetiche: l'una rappresentata dalle ombre evocatrici di una luce intermittente che proviene da una fonte indiretta e l'altra rappresentata dalla visione pura della sorgente di ogni luce, quale si dischiude al culmine dell'ascesa³¹. Ebbene, proprio dalla tensione che si istituisce fra queste due condizioni scaturisce una contraddizione, la quale, propiziando il risveglio dell'anima, in un primo tempo intorpidita, accende in essa «l'impulso alla singolarità, agli enti, all'essere, alla conoscenza e alla verità»³².

Ora, Patočka paragona, molto significativamente, la concezione platonica che vede l'uomo come posto di fronte a due possibilità fondamentali a ciò che Kierkegaard chiama "esistenza", nel senso che il filosofo danese, proprio come

29 J. Patočka, *L'anima in Platone*, in *La cura dell'anima*, a cura di S.A. Matrangelo e B. Penna, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 29-49, p. 30.

30 In F. Karfík, *Jan Patočkas Deutung der platonischen Bestimmung der Seele als Selbstbewegung*, «Listy filologické/Folia philologica», 2, 1993, pp. 128-168, questa alternativa viene così prospettata: mentre, da un lato, abbiamo una via per conseguire la «misura» del nostro essere e, quindi, anche «la possibilità di essere uno con se stessi, ossia di *essere veri*», dall'altro, si dà, invece, per noi, la «caduta in un modo d'essere contraddittorio e non unificato, il quale, in realtà, è solo una *parvenza del vero essere*» (p. 131).

31 Sulla filosofia di Platone come una "decisione per la luce", cfr. J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., laddove leggiamo: «La nuova idea di Platone è la volontà di abbandonare il seno della madre terra [rappresentata dalla caverna], per mettersi sulla pura "via della luce"» e ciò al fine di «subordinare l'elemento orgiastico alla responsabilità» (p. 115).

32 J. Patočka, *L'anima in Platone*, cit., p. 40.

Platone, parla di essa come di una sintesi fra tempo ed eternità, nonché come di un qualcosa che si autodetermina e che si mette in movimento da sé³³.

Il secondo scritto, *Comenio e l'anima aperta* (1970), dedicato al famoso pedagogista boemo e scritto in occasione del tricentenario della sua morte, è incentrato sulla contrapposizione fra «anima chiusa» e «anima aperta»³⁴. La prima coincide con quell'idea dell'anima che è diventata a tal punto comune nel nostro tempo che noi non ce ne facciamo una rappresentazione diversa. Tale idea si afferma, in Europa, tra il tardo Medioevo e l'inizio della modernità, scalzando un'altra, consolidata, concezione dell'anima: la concezione cristiana dell'anima. Qui, quest'ultima si presenta come «aperta», in quanto è posta di fronte a un qualcosa che la sovrasta completamente e rispetto a cui si coglie come manchevole: il suo creatore, dalla cui rivelazione la redenzione finale di essa interamente dipende.

Il concetto di «anima chiusa» è strettamente collegato così con il nascere e con l'affermarsi dell'immagine moderna del mondo, ossia con il progetto del dominio assoluto di quest'ultimo attraverso la conoscenza: progetto che, costruito sul modello matematico, ha la sua ragion d'essere in una concezione dell'esistenza intesa in chiave soggettivistica.

Contro il concetto di mondo che emerge dall'operazione metodica del soggetto conoscente, il quale brama il governo umano su tutto (e si configura, pertanto, come un soggetto violento), Comenio vuole edificare un'immagine del mondo che emerga da Dio stesso. Un'immagine in cui sarà dunque esclusa ogni *violentia*, in quanto il creatore vede e conosce naturalmente le cose nella loro profondità e non solo in relazione a se stesse³⁵.

Per il pedagogista boemo, il punto è, allora, che la coscienza deve imboccare una strada completamente nuova, così che, sulla base di «una riforma unitaria

33 Cfr. *ibidem*, p. 48. Circa il fatto che il richiamo di Patočka a Kierkegaard è prospettato, soprattutto, nei termini di una fenomenologia della vita, al cui centro c'è il concetto di automovimento dell'esistenza umana, cfr. É. Gontier, *Existencia y praxis: una reflexión fenomenológica entre Kierkegaard y Patočka* (2011), in <http://www.sorenkierkegaard.com.ar/es/jornadask>.

34 Patočka viene definito come «il più significativo studioso di Comenio del XX secolo» da K. Schaller, *In Welt und Wahrheit leben. Der Bildungsbegriff in Leben und Werk von Jan Patočka*, «Phänomenologische Forschungen», 5, 2000, pp. 23-44, p. 23.

35 J. Patočka, *Comenio e l'anima aperta*, in *La cura dell'anima*, cit., pp. 51-66, pp. 60-61.

ed efficace della sua luce spirituale», essa possa innescare, in sé stessa, una svolta fondamentale, «attraverso una disciplina di concentrazione dello sguardo consapevole, metodicamente purificato e chiarificato», nonché «attivamente elaborato». «In Comenio è presente questa volontà di rivolgimento. Nel suo caso si relaziona per principio all'anima intera»³⁶.

E proprio per questo motivo, da Comenio ci viene una limpida lezione, di grande attualità, in particolare, per il nostro presente. In un tempo, come il nostro, in cui l'«anima chiusa» non è «più sufficiente a soddisfare le pretese poste dall'epoca post-europea»³⁷, ecco in che modo il pedagogista boemo può essere visto come il modello di quella svolta e conversione spirituale di cui noi, quanto mai, proprio oggi, avremmo un grande bisogno.

L'educazione in vista di un'epoca nuova non può essere realizzata dall'anima chiusa, in quanto non è edificabile laddove l'uomo è visto come cosa tra le cose, come forza tra le forze. Questa educazione non sarà una dottrina che rende il soggetto capace del dominio del mondo, del suo incorporamento e sfruttamento, ma una dottrina che lo apre a darsi e a donarsi, a prendersi cura e a custodire. Questa dottrina non inocula unicamente conoscenze e abilità, ma lavora con pazienza affinché si comprenda che l'anima ha il suo centro al di fuori delle cose [...] e che perciò trova se stessa laddove attraversa, dissemina e consegna³⁸.

Il terzo scritto, *Vita nell'equilibrio e vita nell'ampiezza* (1939), contiene una prefigurazione della distinzione fra «anima chiusa» e «anima aperta», nella

36 *Ibidem*, p. 63. Circa il fatto che l'interesse di Patočka per la pedagogia di Comenio sarebbe dovuto proprio alla forte presenza, in essa, di questa «volontà di rivolgimento», cfr. K. Schaller, *Patočka interprète de Comenius: sa pédagogie du revirement*, in H. Declève (a cura di), *Profils de Jan Patočka*, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1992, pp. 65-93. Qui, leggiamo che ciò che, più di tutto, Patočka rinviene, in Comenio, è il profilo di un razionalismo «altro» rispetto a quello che sarà poi dominante nell'Europa occidentale: un razionalismo «dal volto umano».

37 J. Patočka, *Comenio e l'anima aperta*, cit., p. 64.

38 *Ibidem*, pp. 65-66. Circa questa affermazione secondo cui l'anima avrebbe «il suo centro al di fuori delle cose», Patočka, in un altro suo testo (*Il mondo naturale e la fenomenologia*, a cura di A. Pantano, Mimesis, Milano-Udine 2003), precisa che un tale «centro» è costituito dalla Terra, intesa come «sostrato immobile di ogni movimento e attività» (p. 99), come «ciò su cui si fonda la nostra azione orientata e orientante» (p. 97), nonché come quell'«orizzonte naturale nei cui confronti assumiamo in ogni istante un atteggiamento e una posizione» (p. 98).

contrapposizione che viene istituita fra i due concetti che compaiono nel titolo. Qui, mentre la prima coincide con il livello ordinario della vita quotidiana, «il livello della prudente non-verità che dissimula alla vista le vere altezze e i veri pericoli della nostra esistenza», la seconda, lasciandosi dietro di sé ogni stato di rassicurante equilibrio, coincide, invece, con la consapevolezza del fatto che la nostra vita deve portare su di sé, in ogni istante, «tutto il peso del mondo»³⁹, nonché che la verità, presupponendo lo scarto e la differenza assoluta, corrisponde al «livello della non-adequazione»⁴⁰.

Vivere nell'ampiezza significa mettere alla *prova* se stessi, implica una *protesta*. Nell'ampiezza l'uomo si espone a quelle possibilità estreme che, nella vita quotidiana, rappresentano mere possibilità astratte e lontane. Nell'ampiezza l'uomo protesta contro quelle possibilità usuali e ovvie. [...] [Qui, lo spirito] è un rapporto al mondo, un vivere a partire dalla comprensione dell'intero mondo – dalla comprensione che si raggiunge nell'ampiezza. È un'interpretazione universale che non proviene dalla luce intellettuale, ma dalla vita che impatta contro la dura roccia dei nostri limiti⁴¹.

E arriviamo così alla trascrizione dei quattro seminari, tutti tenuti, in forma clandestina, nello stretto giro di tempo del mese di ottobre del 1973. Nel primo di essi, Patočka si interroga sul fenomeno della decadenza nell'universo, stando anche alle risultanze che ci vengono dalla teoria fisica dell'entropia. Certamente, un tale fenomeno non è originario, ma è derivato, nel senso che presuppone una certa comprensione metafisica dell'ente: una comprensione che ci riporta all'antichità greca, dove l'anima, fungendo da «comprensione presupposta a tutto ciò che è essente»⁴², agisce, appunto, da indice discriminante fra il tempo, in cui le cose vanno incontro alla corruzione e alla decadenza, e l'eternità.

Nel secondo seminario, l'oggetto di riflessione è costituito dalla tecnica moderna,

39 J. Patočka, *Vita nell'equilibrio e vita nell'ampiezza*, in *La cura dell'anima*, cit., pp. 67-77, pp. 72-73.

40 J. Patočka, *Il problema della verità dal punto di vista del platonismo negativo*, in *Platonismo negativo e altri frammenti*, cit., pp. 213-331, p. 259.

41 J. Patočka, *Vita nell'equilibrio e vita nell'ampiezza*, cit., pp. 74-75.

42 J. Patočka, *Quattro seminari sul problema dell'Europa*, in *La cura dell'anima*, cit., pp. 95-153, p. 100.

vista come «un modo particolare di comprensione di ciò che è»⁴³: comprensione che non lascia-essere le cose, ma che, spremendo da esse tutto quel che si vuol ottenere, fa sì che il mondo si mostri soltanto come «un insieme di commissioni, di ordini e niente più»⁴⁴. L'istituirsi del regime della tecnica presuppone così che il mondo si strutturi nel segno della relazione fra soggetto e oggetto, dove il primo va a prendere quel posto che, nell'antichità greca, era occupato dall'anima. È nel segno di essa che si consuma, infatti, l'atto di nascita della filosofia, la quale, esattamente all'opposto dell'individualismo del pensiero moderno, si presenta come quel «particolare tipo di relazione alla totalità che *si interroga* su questa totalità»⁴⁵.

Il motivo da cui muove il terzo seminario è dato, invece, dal principio secondo cui la storia, come noi la concepiamo, «è essenzialmente storia europea»⁴⁶. In Europa, il *continuum* storico si pone a un livello molto profondo e coincide con un «movimento dell'essere» che è «in qualche modo unitario»: unità la quale rimane, per noi, «tuttavia un mistero»⁴⁷. In tal senso, quando noi osserviamo i fenomeni storici retrospettivamente, non troviamo mai cause, ma solo motivazioni, «essendo la motivazione il modo in cui una causa esiste nel mondo spirituale»⁴⁸.

E a questo punto, si presenta un tema molto caro a Patočka, il quale, in queste pagine, ha già fatto, più d'una volta, la sua comparsa: il tema del sacrificio, inteso come ciò attraverso cui si manifesta un qualcosa di nuovo nella storia, in cui questo qualcosa «viene improvvisamente fuori dal nascondimento».

Improvvisamente si scopre che quello che appariva come lo scopo originario, il cosiddetto mondo migliore, era in realtà solo un pretesto affinché si mostrasse

43 *Ibidem*, p. 112.

44 *Ibidem*, p. 113. Circa il fatto che, per Patočka, la tecnica moderna fa leva su una «“interpretazione” dell'essere», «occultante» e «incomprensiva», che può essere definita nei termini di una «metafisica del meccanicismo», nel segno di quel principio detto, da Heidegger, della «calcolabilità universale», cfr. J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, cit., p. 78. Ricordiamo che, per Patočka, è proprio il sacrificio quella manifestazione della libertà umana che intende sottrarsi al dominio incondizionato che è esercitato dalla tecnica moderna sull'ente. Su questo punto, cfr. J. M. Esquirol, *Tecnica e sacrificio in Jan Patočka*, in D. Jervolino (a cura di), *L'eredità spirituale di Jan Patočka. A vent'anni dalla scomparsa*, Cuen, Napoli 2000, pp. 65-76.

45 J. Patočka, *Quattro seminari sul problema dell'Europa*, cit., p. 122.

46 *Ibidem*, p. 132.

47 *Ibidem*, p. 133.

48 *Ibidem*, p. 135.

qualcosa di nascosto. Così, colui che è disposto a sacrificarsi offre un nuovo motivo di comprensione dell'essere, a se stesso ma anche agli altri – forse agli altri più che a se stesso⁴⁹.

Ora, proprio il tema del sacrificio ci conduce al quarto e ultimo seminario. Qui, dell'uomo che si sacrifica si afferma che egli, dicendo categoricamente “no!”, mostra non solo che la libertà è, in concreto, un qualcosa di negativo, ma anche, e al tempo stesso, che questo negativo si fa carico di un'istanza smisurata di positività.

Il sacrificio puro è una relazione al bene. È ciò che fonda questa relazione, nonché ciò che fonda un terreno per la giustizia. È questo il senso più proprio di questo rivolgimento⁵⁰.

49 *Ibidem*, p. 140.

50 *Ibidem*, p. 149. E «rivolgimento» nel senso che esso «segna una conversione (*metanoia*) reale del soggetto, il quale non è più passivo di fronte al mondo, ma afferma la sua opposizione e dice “no” a ciò che non si dà come un'interrogazione autentica» (P. Souq, *Le sacrifice du sujet chez Jan Patočka. Vers une ontologie réaliste*, «Alter. Revue de phénoménologie», 27, 2019, pp. 83-99).

Biopolitica, immunizzazione e comunità ai tempi del Covid-19. La prassi istituyente di Roberto Esposito come mediazione tra la politica e la vita

STEFANO TINA¹

Sommario: 1. Immunizzazione e biopolitica. 2. Biopolitica affermativa *vs* Antropologia filosofica nichilistica. 3. Un nuovo modo di vivere la dimensione individuale e sociale: il binomio *immunitas-communitas*. 4. Il crocevia tra politica e vita: il pensiero istituyente. 5. Conclusioni.

Abstract: The pandemic crisis from Covid-19 and the related biosecurity devices have highlighted the great political transformation, connected to the progressive lost of legitimacy of institutional powers and a clear overthrow from the right to health to a legal obligation. Under the pressing media, health and institutional terrorism, in fact, individuals, perceiving the threat to their health, have put aside social relations by accepting limitations on their freedom that never, in the past, they would have thought of welcoming and making them own. All this implies the loss of the mediation element located between the dimension of life and that of power and it is in this track that Roberto Esposito's thinking is placed. In the immune paradigm he identifies the most significant explanation to understand and overturn the prerogatives of twentieth-century biopolitics which passing through an affirmative biopolitics, based on an establishing practice capable of preserving the critical and productive character of the political dimension, keeping innovation and conservation together. An affirmative biopolitics of life and not of life which, far from sonorous declarations, in the binomial *immunitas-*

1 Laureato in Pedagogia presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi", Roma.

communitas, is able to offer a vision of living the individual and social dimension never seen before.

Keywords: *Biopolitics, Immunization, Community, Munus, Conflict, Institution..*

1. Immunizzazione e biopolitica

Con la pubblicazione di *Immunitas* nel 2002 e di *Bios. Biopolitica e filosofia* uscito due anni dopo, Roberto Esposito inizia a sviluppare il proprio pensiero in riferimento al concetto di biopolitica, individuando nel paradigma immunitario la spiegazione più significativa per comprendere e rovesciare le prerogative della biopolitica del Novecento. Egli propone una biopolitica affermativa che, nel binomio *immunitas-communitas*, è in grado di offrire una visione inedita del vivere la dimensione individuale e sociale. Il carattere negativo dell'*immunitas* non riguarda il solo ambito sociale e politico, dal momento che la sua forma originaria rimanda alla dimensione biologica e biomedica. L'immunità, infatti, afferisce alla capacità – naturale o stimolata – di un organismo di resistere a un contagio, a un'infezione, delineandosi, in questo modo, come una forma di protezione della vita che, dinnanzi al pericolo che la nega, ossia la morte, organizza un sistema di autodifesa. Allora, il filosofo individua in questo concetto il punto di progressiva unione e, al tempo stesso, di progressiva convergenza tra biologia e politica, in una dialettica inclusiva ed esclusiva dove si situa la nozione di negazione, cuore della filosofia di Esposito. Dunque, secondo quest'ultimo, è possibile pensare una biopolitica che non si fermi alla mera comprensione dello *status quo* ma che, invece, rappresenti la pratica; una biopolitica affermativa in grado di superare anche la riflessione agambeniana² destituente in favore di una prassi istituyente,

2 Per Agamben la politica da sempre ha imprigionato la vita e l'unico modo per poter ripensare la politica moderna occidentale è il suo arresto definitivo. Una politica diversa può esser cercata solo nel collasso biopolitico del *bios* nella *zoé*: «[...] dobbiamo oggi ritrovare la via di un'altra politica, di un altro corpo, di un'altra parola. A questa indistinzione di pubblico e privato, di corpo biologico e di corpo politico, di *zoé* e *bios* non mi sentirei di rinunciare per nessuna ragione. È qui che devo ritrovare il mio spazio – qui, o in nessun altro luogo. Solo una politica che parta da questa coscienza

capace di preservare, nella contrapposizione stessa tra potere costituente e potenza destituente, il carattere critico e produttivo della dimensione politica, tenendo insieme origine e durata, innovazione e conservazione: l'una finalizzata al potenziamento dell'altra. Quindi, affermativa in quanto tenta, prima di tutto, di sottrarsi al negativo della pura decostruzione e, pertanto, il carattere negativo racchiuso in ogni forma di *immunitas* è la forma di realizzazione della vita stessa, tanto a livello biologico quanto a livello politico, dal momento che lo scopo basilare di ogni sistema immunitario è di difendere la vita da sé stessa. In ogni vita è presente una zona di separazione, assai labile, tra la vita e la morte contro cui la vita combatte continuamente ma, al tempo stesso, si lega per sopravvivere³.

Nondimeno, oltre a questo carattere protettivo dell'*immunitas*, essenziale alla sopravvivenza dell'organismo, per Esposito, ogni biopolitica di stampo immunitario si espone ad un capovolgimento che sfocia nel suo contrario: il sistema di protezione della vita arriva a negare la vita stessa. Ciò succede perché ogni immunità è al contempo autoimmunità, ovvero una guerra civile giocata a livello biologico e politico. È bene evidenziare che, tuttavia, Esposito di fronte a questo rischio non propone di accantonare ogni discorso immunitario, bensì di comprendere, anche alla luce dell'attuale pandemia, il rapporto che intercorre tra conservazione e negazione della vita e quali sono gli effetti che scaturiscono da tale relazione in riferimento al nostro vivere individuale e comunitario. Il pericolo, infatti, è che invece di adeguare la protezione a quello che è il rischio reale, si tenda a adeguare la percezione del rischio al crescente bisogno di protezione che, inevitabilmente, diverrebbe uno dei maggiori rischi, sia a livello biologico che a livello politico.

Con *Immunitas*, scritto dopo l'attacco dell'11 settembre 2001, ciò che colpisce Esposito è il *Patriot Act*⁴, ovvero la sospensione delle libertà civili al fine di prevenire il terrorismo. Non si tratta di un'iniziativa del tutto nuova, dal momento che

può interessarmi» (G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, pp. 107-108).

3 La logica del vaccino, ad esempio, protegge l'organismo da un elemento patogeno esterno attraverso l'introduzione dell'elemento stesso. Si preserva la vita attraverso l'immissione, a piccole e ripetute dosi, dell'elemento di morte.

4 Si tratta di una legge federale statunitense che, rafforzando il potere dei vari corpi di polizia e antispionaggio americani – al fine di prevenire il rischio di attacchi terroristici – determina l'indebolimento della privacy e delle libertà dei cittadini. Nello specifico, sono state autorizzate intercettazioni telefoniche, accesso a dati personali, etc.

nell'Occidente contemporaneo erano già presenti lotte contro epidemie, contro l'immigrazione clandestina, etc. La logica di base che accomuna queste lotte è quella dell'immunizzazione, con il preciso intento di sconfiggere il "nemico" ancor prima che si presenti, proteggendo le potenziali vittime prima che ci siano vittime reali. La vita, pur fondandosi sul desiderio e la capacità di sperimentare il nuovo e di affrontare il rischio, quando ripiega su sé stessa, proteggendosi dai pericoli esterni e cercando un ancoraggio nella conservazione, si trova già in una fase di decadenza. L'immunizzazione ossessiva, in tal senso, è il segnale di una società malata e in fase di arretramento e, pertanto, Esposito sostiene che la malattia «rappresenta, per l'organismo, il rischio di non poter più affrontare rischi»⁵. È necessario, dunque, comprendere la meccanica immunitaria per difendersi da essa, ovvero per attuare una immunizzazione dall'eccesso di immunizzazione stessa. Il sistema immunitario, per il filosofo napoletano, rappresenta il punto di unione tra «entità, specie, generi diversi e interrelati come sono l'individuale e il collettivo, il maschio e la femmina, l'uomo e la macchina» e, conseguentemente, è il punto di unione e di tensione di tutti i linguaggi della contemporaneità⁶. Infatti, nella logica dell'immunizzazione dalla quale è difficile uscire è incatenato chi modifica il proprio corpo per mezzo dell'ingegneria genetica o della chirurgia plastica, con lo scopo di renderlo immune dalle insidie della vita – malattia, invecchiamento, morte – ma anche chi, in nome dell'autenticità, immunizza il proprio corpo rispetto alla pervasività dei dispositivi tecno-scientifici.

Con *Bios. Biopolitica e filosofia*, Esposito si confronta con la concezione biopolitica foucaultiana, tracciando la storia di questo concetto da prima di Foucault, per poi compierne un confronto. Pur riconoscendo al filosofo francese il pregio di aver portato il concetto di biopolitica alla massima espansione, Esposito si interroga se la biopolitica interessa un governo "della vita" o "sulla vita", in quanto è a partire da questo interrogativo che potrebbe manifestarsi la distinzione biopolitica – politica nel nome della vita – e biopotere – politica che comanda sulla vita –, anche se i significati presenti sono tra loro talmente difforni che «questi concetti risultano ancora enigmatici»⁷. Tuttavia, l'idea di biopotere insita nella politica liberale moderna non può esser semplicemente ridotta ad un intervento

5 R. Esposito *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, p. 172.

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*.

che mira al miglioramento delle condizioni di vita del popolo. Questo può essere solo uno degli aspetti, dal momento che si configura anche come il risultato di un processo storico che include, inoltre, l'idea di governo delle anime da parte della pastorale cristiana. Secondo Esposito, infatti, «il processo generale di custodia e potenziamento della vita [...] non è separabile da un effetto contrapposto che sembra restaurare, a livello di massa, la pratica sovrana di decisione di morte»⁸. Pertanto, il concetto di biopolitica si è sempre fondato, nel corso della storia, sull'esistenza di due entità distinte e insieme separate – gli individui e il potere – che, a un certo punto, entrano in relazione tra loro con un terzo elemento, la legge. Il filosofo, allora, riprende il concetto dei campi di sterminio di Foucault, ossia il campo come il risultato dell'incontro della biopolitica con il razzismo nel momento in cui la salute e la presunta purezza della razza rappresentano l'obiettivo politico supremo al quale può essere sacrificata una vita considerata non valida e, dunque, «non degna di essere vissuta». Tuttavia, nell'analisi della biopolitica nazionalsocialista, egli si discosta, in parte, dall'interpretazione foucaultiana, analizzando il fenomeno per mezzo del paradigma immunitario. In questa biopolitica si rilevano i tre dispositivi immunitari di: assoluta normativizzazione della vita, – controllo della popolazione attraverso una scrupolosa legislazione e il coinvolgimento dell'apparato medico-sanitario; doppia chiusura del corpo – superamento della concezione dualistica dell'uomo e la riduzione dell'individuo alla sua corporeità; soppressione anticipata della nascita – sterilizzazione forzata di centinaia di migliaia di individui giudicati inadatti alla procreazione. Pertanto, nel regime biopolitico contemporaneo il potere sovrano non si manifesta nella facoltà di dare la morte, bensì nell'annullare prematuramente la vita. Dunque, se il rapporto tra nuda vita e politica si situa in una relazione di inclusione escludente, il campo di concentrazione è lo spazio in cui la sovranità si esercita come «decisione sul valore e disvalore della vita» e dove la biopolitica si trasforma in tanatopolitica⁹. Inoltre, Esposito, allo stesso modo di Agamben, tiene a precisare che la biopolitica non si dissolve con la fine del nazismo. Era presente prima della follia nazista e lo è dopo, anzi, secondo Esposito,

8 *Ibidem*, p. 79.

9 Nel settembre del '34 fu approvato il decreto sull'aborto obbligatorio per i genitori degenerati; nel giugno del '35 quello sulla castrazione degli omosessuali; nel febbraio del '36 si decise di sterilizzare le donne di età superiore ai trentasei anni mediante l'uso dei raggi X. Quando la pratica di sterilizzazione fu estesa ai prigionieri si scatenò una vera propria battaglia politico-sanitaria, vale a dire tanatopolitica. Cfr. R. Esposito, *Bios*, cit., p. 185.

si è addirittura espansa¹⁰. Se il fenomeno del nazismo può ritenersi concluso, ciò che permane sono i suoi dispositivi immunitari di assoluta normativizzazione della vita, di controllo medico-scientifico della popolazione e di soppressione anticipata della nascita, che espandono il proprio raggio d'azione. A tal proposito, in una lezione tenuta il 15 gennaio 2020 a Palazzo Ducale a Genova, dal titolo *Biopolitica e nazismo*, Esposito sottolinea che, in realtà, il nazismo con il suo concetto di razza biologica, tocca ancora oggi la dimensione della vita, la vita biologica. Il nazismo, infatti, utilizza un lessico politico che rimanda alla medicina, ad un potere medico e militare chiamato a salvaguardare la vita del Reich, lo Stato da curare che necessita di interventi chirurgici finalizzati ad estirpare il cancro della società. Inoltre, il nazismo vedeva la politica come medicina, il cui risultato fu il genocidio ad opera di quei medici, arbitri di vita e di morte, che stabilivano chi era destinato alle camere a gas, dove Auschwitz divenne il più grande laboratorio di genetica al mondo.

Nondimeno, emergono anche problemi nuovi all'orizzonte che, ponendo al centro del dibattito la "questione etnica" richiedono risposte rapide: la migrazione di massa dall'emisfero meridionale, sconvolto dalle guerre e colpito dalla crisi economica e la conseguente sindrome securitaria dell'emisfero settentrionale. Non solo ciò, in quanto anche l'impatto del progresso tecnico e lo sviluppo incontrollato delle biotecnologie, con tutti gli annessi problemi etico-sociali, mette in luce il venir meno delle tradizionali forme di partecipazione politica, ovvero la crescita di una richiesta di gestione individuale sul proprio corpo da parte di soggetti sempre meno inclini a farsi rappresentare dalle tradizionali istituzioni statali, politiche e sindacali. Dunque, l'immunità, benché necessaria alla nostra vita, se sospinta oltre il limite viene imprigionata in uno spazio che la rende quasi impossibile, determinando il venir meno della libertà e, conseguentemente, il *munus*, ovvero il dono di sé, viene meno, rendendo irrealizzabile la *communitas*, l'incontro con l'altro¹¹. Infatti, se l'immunità racchiude la vita in uno spazio protettivo, la comunità e il fare comunità – l'aprirsi all'altro, il fare relazione –, è quanto può liberarci dall'ossessione di sicurezza. Siamo di fronte a un drammatico auto-rovesciamento, ossia il tentativo di difendere la vita finisce con il divenire tanto protettivo da determinare l'isolamento della vita stessa e, in questo modo, con il contrarla in sé stessa.

10 R. Esposito, *Bios*, cit., p. 146.

11 Si pensi, ad esempio, a quando, per un eccesso di difesa dei propri confini, l'altro viene perseguitato, oppure non viene accolto rimanendo bloccato in mare aperto nella totale e perfetta indifferenza.

2. Biopolitica affermativa vs Antropologia filosofica nichilistica

Al centro dell'analisi di Esposito si situa l'idea di una biopolitica che, rappresentando una pratica reale tipicamente moderna, evidenzia l'importanza di «penetrare all'interno della scatola nera della biopolitica e rovesciarne uno a uno i presupposti bio-tanatologici», ossia prendere le categorie e i modelli biopolitici «convertendone la declinazione immunitaria, cioè auto negativa, in una direzione aperta al senso più originario e intenso della *communitas*»¹². In questo modo, egli sostiene che sarà possibile «tracciare i primi lineamenti di una biopolitica finalmente affermativa: non più sulla, ma della vita»¹³. Esposito osserva che, nella visione immunitaria della vita tipicamente hobbesiana, la vita richiede strategie esterne a essa in grado di proteggerla, ovvero una politica che, proteggendo la vita naturale in modo artificiale, ne nega la naturalità stessa per compensare l'incapacità di preservarsi da sola, in modo naturale. La politica, dunque, ha il compito di cancellare la dimensione comunitaria della vita degli uomini, finendo con il desoggettivizzare il soggetto stesso nel momento in cui viene meno il nesso tra proprietà e corpo¹⁴. Pertanto, Esposito si focalizza sul concetto di “negatività che nega”, ovvero la negatività che, per tentare di affermare, deve negare una precedente negazione. In estrema sintesi, il filosofo critica la visione della negatività che è originariamente posta andando alla ricerca di una “positivizzazione del negativo”. Differentemente, infatti, la “negativizzazione del positivo” sarebbe l'elemento cruciale, nella contemporaneità, del paradigma dell'immunità, in cui risulta centrale il concetto di paura. Quest'ultima, infatti, ha sempre rappresentato – ancor di più nella modernità – l'elemento negativo quale forza motrice del funzionamento dell'autodifesa, nell'assicurare la propria vita a spesa di quella altrui. Il cuore del paradigma immunitario è racchiuso, dunque, nella risposta protettiva nei confronti di un rischio, di una minaccia, di un contagio, ovvero di ciò che prima era sano e sicuro e che, ora è esposto a una contaminazione che rischia di annientarlo. Dunque, l'immune deve essere sempre pronto, tenendo sempre sotto controllo il male, per potersi attivare nel momento in cui deve contrastarlo

12 R. Esposito, *Bios*, cit., p. 171.

13 *Ibidem*, p. 172.

14 *Ibidem*, pp. 66-68.

opponendosi ad esso:

attraverso la protezione immunitaria la vita combatte ciò che la nega, ma secondo una strategia che non è quella della contrapposizione frontale, bensì dell'aggiramento e della neutralizzazione. Il male va contrastato ma non tenendolo lontano dai propri confini. Al contrario includendolo all'interno di essi. La figura dialettica che così si delinea è quella di un'inclusione escludente o di un'esclusione mediante inclusione. Il veleno è vinto dall'organismo non quando è espulso al suo esterno, ma quando in qualche modo viene a far parte di esso. [...] Più che a un'affermazione, la logica immunitaria rimanda a una non negazione, alla negazione di una negazione. Il negativo non soltanto sopravvive alla sua cura, ma ne costituisce la condizione di efficacia¹⁵.

Pertanto, si attuano le tre strategie: di esclusione mediante inclusione, di protezione mediante trattenimento e di compensazione tramite sottrazione. Proprio in riferimento a quest'ultima, Esposito situa la sua critica all'antropologia filosofica immunitaria e nichilistica. Con il termine "compensare" si indica l'operazione di bilanciare una situazione di squilibrio a causa di una mancanza, ed è proprio questa carenza che viene criticata da Esposito, in quanto la compensazione si fonda su di un carattere negativo. In questo modo, per Esposito la compensazione rientra nell'immunizzazione in virtù di una visione positiva del negativo:

il negativo non è soltanto pareggiato, ma adoperato – reso produttivo – ai fini della sua stessa neutralizzazione. [...] Ciò in cui l'antropologia novecentesca si riconosce non è il raddoppiamento dell'uomo su sé stesso – ma la piega, o la piaga, che lo rapporta all'altro da sé. [...] È questo il passo avanti, anzi laterale, compiuto dall'antropologia nel momento in cui cerca l'uomo non in ciò che egli è, ma in ciò che non è. [...] in un "non" interno, nel "non" che egli è – che lo costituisce in quanto tale rendendolo mai coincidente con sé stesso¹⁶.

Conseguentemente, partire dal vuoto significa vedere nella sua negazione

15 R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, p. 10.

16 *Ibidem*, p. 99.

l'unica via di uscita, riproponendo la logica immunitaria nella quale avviene «l'assunzione del negativo come l'unica forma che può proteggere l'uomo dalla sua stessa negatività»¹⁷. In tal senso, l'antropologia filosofica avrebbe proiettato la logica immunitaria nell'uomo stesso, in quanto quest'ultimo può sopravvivere solo negando la propria vita, ovvero impedendole di espandersi, poiché fin dall'inizio è sottoposto a un'infinità di stimoli e pulsioni incontrollate. Dunque, per proteggere una vita indifesa, l'individuo deve difendersi e per difenderla deve governarla e dirigerla e, pertanto, la nega in quanto mera vita incontrollata: la nega per proteggerla e per riaffermarla. Allora, l'ispirazione nichilistica dell'antropologia filosofica risiede nel negativo accettato all'origine e ammesso come la forza interna dell'umanità, in quanto «nel nucleo profondo dell'antropologia filosofica torna a profilarsi la figura del niente. Costruita per immunizzare l'uomo dalla mancanza che lo incalza, essa la riproduce potenziata dentro di lui»¹⁸.

Concludendo, per Esposito è evidente che un'antropologia nichilista può dar vita solamente a un'antropologia immunitaria e immunizzante, a una politica nichilista, a una biopolitica negativa contrapposta a ogni forma di *communitas* e, pertanto, risultano inaccettabili le idee dell'antropologia filosofica per la quale «è l'eccesso di comunità il pericolo da cui la politica deve proteggere la vita umana»¹⁹. Così facendo, le istituzioni, a seguito della deriva immunitaria che le caratterizza, non fanno altro che annientare ogni possibile comunità, in quanto «l'istituzione collega coloro che si riconoscono in essa nella condivisione di una stessa estraneità. Nell'istituzione gli uomini sono accomunati dalla loro estraneità – vale a dire immunizzati rispetto a ciò che hanno in comune»²⁰. Appare evidente, inoltre, come la critica di Esposito sia rivolta non solo al paradigma immunitario – fondato sul concetto di individuo –, bensì anche al fatto che in ogni individualismo, in ogni soggettivismo si annida l'immunizzazione preventiva della comunità, considerata un qualcosa di pericoloso e da cui è indispensabile proteggersi.

17 *Ibidem*, p. 100.

18 *Ibidem*, p. 111.

19 *Ibidem*, p. 115.

20 *Ibidem*, p. 129.

3. Un nuovo modo di vivere la dimensione individuale e sociale: il binomio *immunitas-communitas*

Arriviamo, dunque, ad attuare una prima distinzione tra i due termini *immunitas* e *communitas*, dove il primo è la forma privativa della *communitas*, intesa come «quella relazione che, vincolando i suoi membri a un impegno di donazione reciproca, ne mette a repentaglio l'identità individuale»²¹. Parafrasando Esposito:

L'*immunitas*, proteggendo colui che ne è portatore dal contatto rischioso con coloro che ne sono privi, ripristina i confini del “proprio” messi a repentaglio dal “comune”. Ma se l'immunizzazione implica una sostituzione, o contrapposizione, di modelli privatistici o individualistici a una forma di organizzazione di tipo comunitario – qualunque significato si voglia attribuire a tale espressione – è evidente la sua connessione strutturale con i processi di modernizzazione²².

Tuttavia, questa contrapposizione dell'immune lascia presupporre quanto in realtà egli stesso nega, risultando derivato e internamente abitato dal suo opposto, ovvero la comunità – negata – manifesta la propria presenza fondante:

il negativo dell'*immunitas* – vale a dire la *communitas* – non soltanto non scompare dal suo ambito di pertinenza, ma ne costituisce contemporaneamente l'oggetto e il motore. Ciò che va immunizzata, insomma, è la comunità stessa in una forma che insieme la conserva e la nega – o meglio la conserva attraverso la negazione del suo originario orizzonte di senso. Da questo punto di vista si potrebbe arrivare a dire che l'immunizzazione, più che un apparato difensivo sovrapposto alla comunità, sia un suo ingranaggio interno. [...] Per sopravvivere, la comunità, ogni comunità, è costretta a introiettare la modalità negativa del proprio opposto; anche se tale opposto resta un modo di essere, appunto deprivativo e contrastivo, della comunità stessa²³.

21 R. Esposito, *Bios*, cit., p. 47.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*, p. 48.

Esposito chiarisce che, la comunità non deve essere considerata una proprietà dei soggetti che accomuna, o il prodotto dalla loro unione, così come non può essere pensata come una qualità aggiuntiva alla natura del soggetto. Che cosa si intende allora per *communitas* secondo Esposito? Partendo dall'etimologia del sostantivo *immunitas* e dall'aggettivo *immunis*, entrambi risultano essere vocaboli privativi, derivando il proprio senso da ciò che negano, ovvero il *munus*. Quest'ultimo è l'onere, il dovere nei confronti dell'altro dal quale l'immune è dispensato; un'esenzione che si configura come un privilegio, ovvero l'esenzione rispetto a una regola osservata da tutti tranne che dal dispensato; come un elemento di comparazione, in quanto, sostiene Esposito, rappresenta la diversità rispetto alla condizione altrui. In tal senso, la condizione di immunità dell'immune – privato del dovere di quei compiti che rappresentano il comune – è la particolarità propria di un singolo o di un collettivo, è il non comune, assumendo, tra l'altro, un carattere anti-comunitario che interrompe il circuito della donazione reciproca, cui rimanda il significato più originario della *communitas*. Infatti, i membri della comunità sono legati dall'onere della restituzione del *munus* che li definisce in quanto tali. Definendo con *comune* tutto ciò che non è proprio, che non è privato, il *munus* rimanda all'idea di dovere:

la specificità del dono espresso dal vocabolo *munus* – rispetto all'uso del più generale *donum* – ha appunto l'effetto di ridurre la distanza iniziale e di riallineare anche questa significazione alla semantica del dovere. [...] Una volta che qualcuno abbia accettato il *munus*, è posto in obbligo (*onus*) di ricambiarlo [...] Questo [il *munus*], insomma, è il dono che si dà perché si *deve* dare e *non si può non* dare. [...] il *munus* indica solo il dono che si dà, non quello che si riceve. Esso è proiettato tutto nell'atto transitivo del dare. Non implica in nessun modo la stabilità di un possesso – e tanto meno la dinamica acquisitiva di un guadagno – ma perdita, sottrazione, cessione: è un “pegno”, o un “tributo”, che si paga in forma obbligatoria. Il *munus* è l'obbligo che si è contratto nei confronti dell'altro e che sollecita una adeguata disobbligazione. La gratitudine che *esige* nuova donazione²⁴.

24 R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006, p. XI.

4. Il crocevia tra politica e vita: il pensiero istituyente

Le due entità istituzione e vita non possono essere pensate come poli divergenti, in quanto sono «i due lati di un'unica figura che delinea il carattere vitale delle istituzioni e la potenza istituyente della vita»²⁵. Conseguentemente, le istituzioni si collocano nel mezzo, nel crocevia della relazione tra *nomos* e *bios*, rappresentando il punto di passaggio in cui il diritto e la politica modellano le società. Allora, il compito principale delle istituzioni, oltre a permettere alla società la sua convivenza all'interno di un territorio, è quello di assicurare il prolungamento della vita che, in nessun modo, può essere ricondotta a mera sopravvivenza o, sulla scorta di Benjamin e Agamben, a nuda vita²⁶. La vita umana, infatti, non può coincidere con la semplice vita biologica, in quanto è fatta di desideri, di pulsioni, di progetti che vanno ben oltre i bisogni primari; anche se violata, è una *forma di vita*, poiché appartiene all'insieme delle relazioni sociali, politiche e culturali ed è questa rete di rapporti che costituisce l'essere umano e che, egli stesso, a sua volta istituisce. Pertanto, è importante proteggere la *prima vita* – la nascita – ma è altrettanto indispensabile salvaguardare la *seconda vita*, ovvero quella istituita e che istituisce, la vita con gli altri in grado di determinare il senso più intimo e significativo della *communitas*. Dunque, alla luce dell'attuale pandemia è urgente istituire una vita nuova, ancor prima di qualsiasi altra necessità di natura economia, politica o sociale, in quanto è dalla vita che quest'ultime traggono il proprio senso. Per far ciò è necessaria una “prassi istituyente”, come la definisce Esposito, capace di riconoscere la dialettica, insita nelle istituzioni, tra ciò che è dentro e fuori di esse,

25 R. Esposito, *Istituzione*, il Mulino, Bologna 2020, p. 7.

26 Secondo Agamben, sovranità e biopotere non si escludono, anzi, la politica si fonda sulla produzione di una nuda vita che viene volutamente estromessa dal potere sovrano, il quale, tuttavia, ne fa l'oggetto delle sue decisioni; si attua un'esclusione politica che serve, paradossalmente, a includere ciò che viene espulso. La nuda vita rappresenta lo spazio di intervento immediato del potere e, nella modernità diviene il soggetto e l'oggetto dell'ordinamento politico, il luogo stesso in cui quest'ultimo si organizza. Tutto è oggetto del potere del sovrano, la cui volontà diventa immediatamente legge, pertanto, ogni cosa, a cominciare dalla stessa vita biologica, è immediatamente politica. Pertanto, secondo Agamben, l'essenza della politica occidentale vede il sovrano esercitare il potere sulla vita dei propri sudditi senza che vi sia una mediazione politica, quindi, al di fuori dell'ordinamento giuridico in cui si colloca. Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, e G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

oltrepassando il limite di considerarle come un qualcosa di meramente statico e statale. È urgente riconoscere e validare tutta una serie di istituzioni che, potremmo definire, anti-statali o extra-statali come, a titolo esemplificativo, possono esserlo i movimenti di protesta che presentano anche una minima forma di organizzazione, capaci, tuttavia, di esprimere una profonda energia istituyente e, per questo, non possono essere ignorate. Nondimeno, la storia ci insegna la persistenza di una contrapposizione tra istituzioni e movimenti: le prime irrigidendosi e chiudendosi in sé stesse hanno arrestato la dinamica sociale, mentre i movimenti, dal canto loro, hanno assunto una tonalità radicalmente anti-istituzionale. Il culmine di questa deriva si è toccato, nel nostro Paese, negli anni Settanta, quando alcuni movimenti extra ed anti-istituzionali hanno scelto la lotta armata. Il presupposto, del tutto falso, su cui questa scelta si fondava era che le istituzioni fossero irrimediabili e che, dunque, andassero distrutte. Di conseguenza, l'incapacità da parte delle istituzioni – chiuse nella loro autoreferenzialità – di parlare alla sfera sociale da un lato, e l'incapacità da parte dei movimenti di protesta di saldarsi in un fronte coeso e incisivo, hanno determinato la rottura tra la politica e la società. Ciò che è mancato, rileva Esposito, è stato l'elemento intermedio in grado di favorire una «dialettica politica di rinnovamento, integrando tenuta istituzionale e mutamento sociale»²⁷ capace di pensare insieme istituzioni e movimenti. I protagonisti degli anni di piombo, infatti, sono stati: le istituzioni che – con la loro rigidità – hanno escluso ogni possibilità di critica esercitando un potere finalizzato al rispetto delle regole dettate da loro stesse e i movimenti anti-istituzionali che, per l'appunto, contestandone la legittimità, si sono caratterizzati per una posizione rivoluzionaria rispetto al potere costituente, evocando una potenza destituyente:

[...] l'intero dibattito contemporaneo sull'istituzione, sdoppiato nei due fronti radicalmente contrapposti. Da un lato la sua assunzione "catechontica", cioè difensiva, orientata al necessario mantenimento dell'ordine; dall'altro l'opzione messianica per la sua destituzione. Il contratto tra istituzioni e movimenti, trova in questa dicotomia la propria genesi²⁸.

A partire dal decennio successivo questa interpretazione ha cominciato a

27 *Ibidem*, p. 21.

28 *Ibidem*, p. 38.

declinare, mettendo in luce il possibile esito istituzionale di alcuni movimenti ed il carattere potenzialmente dinamico di alcune istituzioni. Uno degli elementi che, più di tutti gli altri, ha ritardato un nuovo pensiero delle istituzioni è l'idea che esse si identificassero con lo Stato, che non potessero esserci istituzioni fuori o contrastanti con esso. A tal proposito, il giurista italiano Santi Romano, nel suo scritto *L'ordinamento giuridico*, afferma che ogni associazione provvista di una qualche organizzazione – perfino una formazione rivoluzionaria tesa a rovesciare uno Stato – può essere considerata un'istituzione²⁹. Ciò vale, ad esempio, tanto per enti inclusi nello Stato come regioni, province e comuni, quanto per le istituzioni religiose o le ONG, ovvero istituzioni private con finalità pubbliche. Per questo motivo si avverte la necessità di costruire le opportune intermediazioni tra istanze diverse e, il più delle volte, contrastanti. Dunque, all'interno di uno spazio intermedio fra istituzione e vita, è possibile collocare delle prassi vitali, non private, e forme di potere statale flessibili, in grado di dialogare con forme di auto-organizzazione comunitarie che, a loro volta, non richiedono leggi coercitive:

L'istituzione prevede sempre un terzo che garantisca un interesse generale, mediando il potenziale contrasto tra interessi particolari. In essa, tra l'uno e l'altro c'è sempre un diaframma impersonale che filtra l'immediatezza del faccia a faccia, impedendo che l'incontro a due possa degenerare in scontro violento³⁰.

Pensando all'attuale situazione pandemica, il concetto di salute pubblica rappresenta questo spazio comune da difendere, ad esempio, attraverso l'utilizzo di una mascherina per proteggere gli altri: una scelta fatta per la comunità e non solo per noi stessi e per lo Stato. Tuttavia, si tratta di un atto che, a detta di Esposito, non deve divenire un'istituzione troppo rigida, in quanto:

Istituire vuol dire inaugurare un elemento prima inesistente. Da questo punto di vista la prassi istituente allude a un inizio che muta, anche radicalmente, il quadro precedente, immettendo in esso una novità. Ma, contemporaneamente, la novità istituita, più che un divenire, è uno “stato”, un'entità destinata a “stare”,

29 *Ibidem*, pp. 48-52.

30 *Ibidem*, p. 56.

resistendo alla dissoluzione³¹.

Relativamente al concetto di “prassi istituyente”, Esposito evidenzia come Merleau-Ponty, a partire dalla metà del secolo scorso, introduca una profonda differenza con il concetto di potere costituente. Quest’ultimo, infatti, sia nella sua declinazione di destra che di sinistra, rimanda ad una “creazione dal nulla”, differentemente dalla prassi istituyente che si configura come un processo capace di inserire il nuovo in qualcosa di già istituito, dunque «la novità, insita nell’attività umana, che non perda il contatto con le radici»³². L’istituzione, per il filosofo francese, nascendo sempre da un pregresso, crea stabilità e rafforza la creazione senza proclami e profezie e, in tal senso, la prassi istituyente svela il centro vuoto che, di volta in volta, può essere riempito solo da quelle forze che prevalgono in quel dato momento, prima di essere sostituite da altre, altrettanto sostituibili³³. Un centro conteso da interessi e valori contrastanti che, in questo modo, assicura alla società un’identità in perenne trasformazione, in conseguenza dei rapporti di forza che si generano tra le sue parti contrastanti. Di tale dialettica il potere è insieme espressione e governo. È l’emergere di un qualcosa da qualcos’altro che viene trasformato e, pertanto, il pensiero istituyente – modificando l’oggetto che istituisce – vede la soggettività sgorgare dalla sua prassi. Diversamente dal potere costituente – presuppone un soggetto già esistente –, quindi, il pensiero istituyente istituisce il nuovo e, conseguentemente, la soggettività deriva dai medesimi meccanismi istituzionali ai quali partecipa.

Come mirabilmente sostenuto dal conflittualista Lefort³⁴, allievo di Merleau-

31 *Ibidem*, p. 68.

32 *Ibidem*, p. 54.

33 R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020, pp. 13-14.

34 Lefort rifiuta l’interpretazione della modernità come tempo della spolitizzazione, in quanto è un tempo in cui la politica si emancipa da ogni fondamento trascendente e, pertanto, il pensiero lefortiano si colloca nel punto di divisione tra la prospettiva di Heidegger e quella di Deleuze. Infatti, nel rapporto tra politica e ontologia, egli rifiuta la distanza heideggeriana e l’assoluta sovrapposizione deleuziana, a favore di un conflitto persistente che le collega e le distanzia a vicenda. In tal senso, Lefort prende le distanze dal pensiero destituyente di Heidegger e quello costituente di Deleuze a favore di un pensiero istituyente. Per Lefort, dunque, la differenza è l’istituzionalizzazione politica di una società, da sempre separata da sé stessa, in quanto è l’assenza di fondamento della società a determinare la necessità della sua instaurazione politica: non essendo fondato in una sostanza che gli fornisce un’identità presupposta, l’essere sociale va politicamente istituito. Cfr. R. Esposito,

Ponty, punto di raccordo e tensione tra istituzioni e società è la politica, che detiene il compito di “istituire il sociale” – termine con cui non vuole intendere un’istituzione politica situata nella società, bensì che la società è istituita dal politico – e, come l’istituzione è sempre politica, così la politica è sempre istituyente. Ciò che caratterizza il potere istituente del politico sulla società – tenendo salde istituzioni, società e politica, ma dividendole in parti contrapposte in termini di valori e interessi – è il conflitto³⁵, ovvero l’elemento riscontrabile nella divisione tra la politica e la società e che la percorre fin dal momento del suo sorgere, ma di cui essa non è inizialmente consapevole. Il ruolo della politica, dunque, è quello di rivelare alla società il principio che le dà forma, ossia il conflitto tra parti avverse. Questo vale per tutte le società – sempre attraversate dal conflitto – anche se sono differenti i modi con cui possono rapportarsi a esso, ovvero cercando di neutralizzarlo, cancellarlo oppure, nel caso delle democrazie moderne, riconoscerlo come inevitabile e produttivo³⁶. La presa di coscienza, da parte della società, di essere divisa scaturisce dalla prassi istituente e ciò permette di chiarire la complessità del nesso politica-società. Si tratta di due entità che non possono pensarsi separate l’una dall’altra pur senza coincidere; la politica si esercita nella società e viceversa e l’una non può esistere senza l’altra. Nel mantenere in equilibrio le forze avverse, arginando e tenendo sotto controllo le tendenze opprimenti degli uni e le spinte radicali degli altri, il processo istituente permette di tenere unita la separazione

Pensiero istituente, cit., pp. 84-85.

35 Padre del pensiero politico moderno, Macchiavelli è stato il primo teorizzatore del carattere produttivo del conflitto politico nella società, nonché il primo pensatore del pensiero istituente. Diversamente da Hobbes – l’ordine scaturisce dall’estinzione del conflitto –, infatti, Macchiavelli ritiene che, il conflitto rappresenti il cuore dell’ordine politico, dunque originario, ossia istituente in quanto non proceduto da nulla e insuperabile perché connesso all’attività politica. Non a caso, nell’opera *Il Principe* il conflitto tra nobili e popolari o tra Repubblica e Principato, rappresenta il cuore dell’opera per far emergere la complessità insita nella realtà – una realtà legata tanto al passato quanto al presente e proiettata verso il futuro, in grado di manifestare una dinamica esperienziale lunga più di cinque secoli – e, dunque, non un ostacolo da esser superato. Inoltre, le parti tra loro in conflitto ne sono l’effetto e non la causa; non l’uno contro l’altro ma l’uno dentro l’altro in una dialettica infinita tra ordine e conflitto. Per Machiavelli, i poli estremi dell’istituzione – intesa non solo come organizzazione statale ma anche come ogni tipo di relazione sociale – sono rappresentati dall’ordine conflittuale e dal conflitto ordinato. Cfr. E. Balibar, *L’Europe, l’Amérique, la guerre*, La Découverte, Paris 2003; tr. it. di S. Bonura, *L’Europa, l’America, la guerra*, Manifestolibri, Roma 2003, pp. 111-117, e R. Esposito, *Istituzione*, cit., pp. 61-64.

36 R. Esposito, *Pensiero istituente*, cit., pp. 89-90.

presente nella società, in quanto rappresenta, insieme al legame, l'altro elemento del dispositivo istituyente. Appare evidente, allora, come l'istituzione politica segni la differenza tra una società democratica e una totalitaria, contrapposte dal ruolo giocato dal potere e dal conflitto che ne è all'origine:

nella società totalitaria lo spazio del potere è riempito una volta per tutte da un unico partito e dal suo capo, in quella democratica esso è, per così dire, un posto vuoto e, dunque contendibile, occupato di volta in volta, ma sempre nello scontro politico³⁷.

Tuttavia, in una società democratica il potere è espressione della sfera sociale, in quanto è il risultato del confronto e dello scontro tra le diverse parti sociali che manifestano contrapposti valori e interessi e, pertanto, il potere – interno alla dinamica sociale – plasma la società e il suo stesso funzionamento, dotandola di una sua configurazione istituzionale. In particolar modo, è interessante rilevare come in una società autoritaria il conflitto sia azzerato dal potere, differentemente da una società democratica dove, quest'ultimo, è in funzione del conflitto e dove le istituzioni rappresentano i luoghi in cui vige il rapporto tra conflitto e potere. Dunque, «l'istituzione è ciò che garantisce al conflitto politico di continuare a svolgere il proprio ruolo attivo e regolativo all'interno della società»³⁸, tenendo insieme gli interessi contrapposti e garantendo che il conflitto politico non degeneri in violenza. In tal senso, l'antagonismo non può ritenersi l'elemento distruttivo della società, in quanto è la sua stessa espressione ed è solo per mezzo del conflitto che una società può auto-riconoscersi. Ecco perché la società non può essere il risultato, secondo la teoria hobbesiana, di un contratto tra individui che scelgono di fuoriuscire da uno stato di conflitto naturale, in quanto la società è originaria e lo stato sociale è istituito dal conflitto.

Il dar vita a una nuova vita è un atto istituyente, ovvero che dà inizio a ciò che non esisteva, tuttavia, questa vita originaria viene successivamente istituita una seconda volta, basti pensare, ad esempio, alla scuola attraverso la quale, la vita originaria si istituzionalizza di nuovo, senza abbandonare i percorsi precedentemente attivati. Pertanto, così come l'istituzione deve vitalizzarsi attraverso i suoi contenuti sociali,

37 R. Esposito, *Istituzione*, cit., p. 59.

38 *Ibidem*, p. 61.

allo stesso modo, la vita deve mantenere ben saldo il rapporto con le istituzioni che la circondano e, in tal senso, vita ed istituzioni non possono essere pensate come contrapposte tra loro. Allora, il concetto ripreso da Esposito di *vitam instituere*, ci invita a pensare questi due poli come perfettamente intrecciati tra loro, in una relazione racchiusa sempre più nel termine biopolitica. L'emergenza da Covid-19 ha messo ancor di più in luce il legame tra politica e vita: una vita attaccata dal virus che ha innescato una serie di dispositivi di natura biopolitica e immunitaria e che ha richiesto l'intervento massivo delle istituzioni, mostrando, palesemente, la fusione tra istituzioni, politica e vita.

In precedenza, con *La volontà di sapere*, Foucault aveva attenzionato il concetto di vita come il centro delle strategie e delle lotte politiche; una politica in grado di investire, nella sua interezza, la vita biologica attraverso la sostituzione delle norme ai dispositivi giuridici della legge³⁹. A tal proposito, inoltre, Foucault accenna alla

39 Per Foucault, l'obiettivo cardine della disciplina è il governo degli individui, affinché operino come il potere vuole per mezzo di tre strumenti: sorveglianza gerarchica, sanzione normalizzatrice ed esame. Con particolare riferimento alla funzione normalizzatrice, si intende una società in cui interagisce la norma della disciplina e la norma della regolazione. La disciplina normalizza gli individui attraverso l'integrazione dell'osservazione con l'oggettivazione, ovvero da un lato li costringe a seguire determinati schemi operativi e dall'altro li oggettiva. La norma, secondo Foucault, si distingue dalla legge, proprio per la sua peculiarità di differenziare gli individui in relazione a ciò che essi fanno e a ciò che essi sono. La normalizzazione, allora, mette in luce la funzione coercitiva della vita sociale e, sovrapponendo una propria norma artificiale e razionalizzata, piega gli individui di una data società a ritmi, tempi e spazi, in un continuo processo di adattamento alla norma, da parte dei singoli, che viene loro imposta dall'esterno. Il biopotere, dunque, mira a gestire e a regolare i processi biologici, attraverso dei controlli regolatori e, indirizzando i processi vitali, li regola e li dirige verso la loro conclusione naturale, strutturando gli ambienti affinché risultino congeniali allo sviluppo di una specifica forma di vita, considerata "normale" per il funzionamento dell'intera società. Per Foucault, dunque, lo Stato interviene per normalizzare e moralizzare e non tanto per giudicare e punire ed è per questo che si vuole colpire certi individui che escono dalla normalità, attribuendo loro il distintivo di pericoloso. Di un individuo, infatti, non si attesta la malattia o la responsabilità, piuttosto la normalità, cercando di punire soprattutto colui che sfugge alla produttività, al lavoro e che rompe il patto. Nell'epoca della normalizzazione ogni individuo deve trovare la sua collocazione nella società; deve produrre e lavorare per essere inserito nel sistema di controllo. Dunque, tutte quelle scienze che si occupano dell'uomo – medicina, psichiatria, psicologia, economia, criminologia, etc. –, dalla nascita alla morte, in realtà svolgono una funzione di controllo dell'individuo per la società normalizzatrice in cui vive. In questa società l'individuo non è insignificante per il potere, è una forza attiva di lavoro, ha un'utilità sociale per cui il potere, per mezzo di "un'ortopedia sanitaria" messa in atto da un insieme di istituzioni, sorveglianza, addestra e educa gli individui, per renderli meno pericolosi e più facilmente capaci di obbedire. Concludendo,

distinzione dei due termini *zoé* e *bíos*⁴⁰ in riferimento alla nozione delle tecniche della vita, ossia ai modi con cui la vita può essere condotta e, pertanto, risulta essere decisivo il *bíos* – la maniera di vivere come oggetto di tecniche – e non la *zoé*, ossia la qualità di essere vivente. Dunque, siamo in presenza di un passaggio dal *bíos*, collegato all'arte del vivere, al *bíos* come esercizio ed esperienza di sé, che è un elemento fondante del processo di soggettivazione⁴¹. Diversamente, per Agamben⁴² il presupposto affinché la vita diventi l'oggetto dell'esercizio del potere risiede nella possibilità di separare, nell'uomo, l'elemento biologico naturale (*zoé*) dalla forma di vita specifica che gli individui conducono (*bíos*). Questa politicizzazione della vita rappresenta l'evento decisivo della modernità, che «segna una trasformazione radicale delle categorie del pensiero classico»⁴³. Roberto Esposito, invece, mostra

allora, dal potere visibile del monarca si giunge al potere disciplinare e capillare; dal macropotere giuridico al micropotere, dove le procedure di normalizzazione assoggettano sempre più quelle della legge e del diritto, giungendo, così, al biopotere sociale. Cfr. M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, Seuil-Gallimard, Paris 1997; tr. it. di M. Bertani e A. Fontana, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, Feltrinelli, Milano 1998; M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu en justice*, ciclo di conferenze inedito tenuto all'Université Catholique de Louvain, su invito dell'École de Criminologie della Faculté de Droit, nel 1981; M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, a cura di V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2017; M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; tr. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976, e M. Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, ed. stabilita sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, a cura di M. Senellart, Seuil-Gallimard, Paris 2004; tr. it. di M. Bertani e V. Zini, *La nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005.

40 Per indicare la parola vita i Greci utilizzavano i termini *zoé* – il semplice fatto di vivere, comune a tutti gli esseri viventi – e *bíos*, la maniera di vivere propria di un singolo o di un gruppo.

41 Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003.

42 Secondo Agamben, la politica si fonda sulla costituzione di una “nuda vita” che viene volutamente estromessa dal potere sovrano, il quale, tuttavia, ne fa l'oggetto delle sue decisioni. Di conseguenza, l'essenza della politica occidentale vede il sovrano esercitare il potere sulla vita dei propri sudditi senza che vi sia una mediazione politica, quindi, al di fuori dell'ordinamento giuridico in cui si colloca. In questo senso, la relazione di sovranità è una relazione di eccezione in cui si attua una esclusione politica che serve, paradossalmente, a includere ciò che viene espulso. Lo stato d'eccezione permanente è il cuore della politica occidentale e conduce all'isolamento della nuda vita che è l'oggetto preferito delle strategie di governo. Cfr. B. Casalini – L. Cini, *Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze University Press, Firenze 2012, pp. 227-228.

43 G. Agamben, *Homo sacer*, cit., p. 7.

come il *bíos* perda il suo significato originario di “forma di vita”. «La politica penetra direttamente nella vita, ma nel frattempo la vita è diventata altro da sé»⁴⁴ e, allora, oggi *bíos* significa vita generica, il correlato di una politica-tecnica nella quale alcune questioni “biologiche” diventano immediatamente politiche e viceversa. *Bíos*, dunque, significa, in particolar modo, vita che non è più attribuibile ad alcun soggetto, “vita del mondo” che si esprime nel paradigma della carne e dell’incarnazione, ovvero come «possibilità biopolitica della trasmutazione, ontologica e tecnologica, del corpo umano»⁴⁵.

Dunque, Esposito sostiene che, l’analisi foucaultiana ha lasciato intendere le istituzioni come opposte alla vita e identificabili con la sovranità – assumendo un ruolo di sorveglianza e non di potenziamento –, tralasciando l’importante relazione tra vita e politica, anzi giungendo a sostenere una loro sovrapposizione reciproca: «o la vita risulta catturata da un potere destinato ad esercitare una violenza su di essa, o è la politica a essere deformata, e in ultima analisi sorpassata da una vita insofferente di ogni vincolo formale»⁴⁶. Proprio su questa deriva, secondo Esposito, si attesta il punto cieco, nonché l’impossibilità dell’*institutio vitae*, di tutta la filosofia politica contemporanea. Tuttavia, egli scorge nella Arendt⁴⁷ il

44 R. Esposito, *Bíos*, cit., p. 5.

45 *Ibidem*, p. 184.

46 R. Esposito, *Istituzione*, cit., p. 133.

47 Arendt tiene disgiunta la politica dalla vita biologica, sostenendo come unica forma politica valida quella della *pòlis* greca che, a sua volta, separa il privato – limitazione della libertà personale a causa dello svolgimento del lavoro necessario per garantire la sopravvivenza – dal pubblico – ambito puramente politico, lo spazio in cui era possibile agire e parlare insieme ad altri, lasciando un segno duraturo del nostro passaggio –, l’*idion* dal *koinón*. Con la modernità e l’uscita della vita biologica dalla sfera privata, la Arendt propende verso un’idea di politica fondata sulla libertà e la spontaneità. In riferimento a quest’ultima, appare importante il concetto arendtiano di “nascita” e alla sua rilevanza politica, in quanto paradigma della spontaneità e della capacità sorgiva di ogni agire; l’elemento differenziale, la soglia in cui il *bíos* si oppone alla *zoé*, ovvero la semplice vita biologica. Allora, dal momento che l’azione è l’attività politica per eccellenza, la natalità può essere considerata al centro del pensiero politico, nonché l’input per il suo stesso carattere innovativo. Diversamente, la mortalità e la paura della morte inducono ad una politica conservativa. È qui, dunque, che la prospettiva della Arendt si distanzia dalla biopolitica moderna – riferita alla vita del genere umano nel suo complesso – e la sua attenta riflessione sul rapporto tra nascita e politica la porta a rilevare come il nazionalsocialismo abbia utilizzato la nascita e la sua stessa soppressione per inaridire l’agire politico, per rifondare l’ordine sociale e politico. In tal senso, il totalitarismo, sia nazista che stalinista, secondo la Arendt annienta ogni possibile forma di singolarità e di spontaneità; spersonalizza e de-individualizza, riducendo gli individui a semplici rappresentanti

più vigoroso pensiero istituyente del Novecento: le istituzioni politiche devono poter essere costruite per far fronte all'impatto del tempo, difese dalla pressione della vita. La filosofa e politologa tedesca, infatti, rifiutando ogni teoria di stampo contrattualistico a favore del principio di separazione dei poteri, sostiene la necessità di avere una molteplicità di istituzioni, diverse tra loro, al fine di non favorire una concentrazione di potere. Differentemente da Foucault – la repressività delle istituzioni non da libero corso alla vita –, nell'analisi della Arendt la vita biologica investe la politica rimuovendola: l'attività politica, se invasa dai bisogni della vita, rischia di contrarsi e, pertanto, l'una inizia dove termina l'altra e viceversa. Dunque, oltre ad una prassi istituyente flessibile e decentrata, è fondamentale un pluralismo istituzionale, cosciente dei conflitti che pervadono la società e pronto a prendervi parte attivamente. Tuttavia, istituire le istituzioni, attraverso una rivitalizzazione che passa dalla vita, non è sufficiente: è necessario, infatti, istituire la vita stessa, ovvero il «soggetto e l'oggetto di istituzione, istituyente e istituita»⁴⁸:

[...] la vita umana è fin dall'inizio e in ogni caso istituita, vale a dire inscritta in un tessuto storico e simbolico da cui non può prescindere. L'istituzione della vita [...] non è un'opzione soggettiva nella nostra disponibilità, ma un dato di fatto che qualifica da sempre la vita umana rispetto alle altre specie viventi⁴⁹.

della specie, esseri inutili e perfettamente sostituibili l'uno con l'altro. La novità assoluta dei regimi totalitari, secondo la filosofa tedesca, è racchiusa nel concetto di "totalità", non coincidente con l'"unità" dello Stato ma con la società di massa rappresentata ideologicamente e coercitivamente, senza l'insieme di tutte le istituzioni che formano il tessuto delle relazioni umane. Lo Stato non riconosce alcuna articolazione tra la pluralità degli ambiti della vita individuale e associata e, utilizzando coattivamente l'ideologia e il terrore, crea un'istituzione capace di garantire l'assoluta discrezionalità dell'agire in un quadro formale di legalità procedurale. Concludendo, per la Arendt il totalitarismo rappresenta la distruzione dell'idea della sfera pubblica della *pólis* greca e del suo aspetto più peculiare: la partecipazione diretta dei membri della comunità ai processi decisionali. La *pólis*, infatti, rappresenta il modello di una forma di comunità basata sull'«organizzazione delle persone così come scaturisce dal loro agire e parlare insieme», ed è proprio il venir meno di questo spazio pubblico che priva gli uomini della possibilità di un confronto dialogico sui principi normativi della vita pubblica. Cfr. R. Esposito, *Bios*, cit.; H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 1991, e H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1999.

48 R. Esposito, *Istituzione*, cit., p. 148.

49 *Ibidem*, p. 149.

A questo proposito, l'esito catastrofico del nazismo è stato dovuto ad un'assolutizzazione della vita, al suo primato assoluto che, eliminando tutte le differenze poste al suo interno, ha finito per annientare non solo ciò che le si è opposto ma anche sé stessa. Dunque, questa distruzione altro non è che il risultato di una lacerazione del rapporto istituzione-vita, in quanto una vita de-istituzionalizzata e coincidente con sé stessa, incapace di riconoscere le sue differenze interne, tende inevitabilmente ad implodere. Una vita siffatta, allora, necessita di un pensiero istituyente in grado di valorizzare "l'impersonale", di salvaguardare le differenze, favorendo ciò che l'ultimo Foucault ha evidenziato con il concetto di "governo di sé"⁵⁰. Si tratta, inoltre, di integrare i due paradigmi – istituyente e biopolitico – facendo sì che, quest'ultimo, non sia percepito come un potere assoluto sulla vita né,

50 Nel corso tenuto al Collège de France del 1983 *Il governo di sé e degli altri*, Foucault pone l'accento sulla necessità per la politica di costituire un'etica, nel rapporto di sé con sé e nel governo di sé, per meglio governare gli individui, passando per una forma capace di re-inventarsi, di rielaborarsi. Si tratta di un modello di costituzione del soggetto che presuppone l'esercizio, la pratica, l'addestramento, l'*askesis*, il cui fine ultimo, oltre alla costituzione di sé, è quello di fornire all'individuo i *logoi*, ovvero tutti quei discorsi che risultano veri perché improntati alla ragione. In tal senso, l'*askesis* dà forma all'integrazione positiva della verità all'etica e apre la possibilità per il soggetto di farsi attore di una verità assunta e praticata come scelta di vita. L'obiettivo è fare del sé un dispositivo di soggettività, ponendo l'etica come una norma che il soggetto deve sempre porsi per poter esercitare una libertà attiva, riducendo il divario tra l'individuo e i dispositivi di potere. È necessaria, tuttavia, la presenza di una guida, di un maestro di etica, in grado di sollecitare la soggettivazione etica indispensabile ad un buon governo. Un maestro di verità, un filosofo che pratica la filosofia come *parresia*, proprio come nell'antichità il filosofo guidava il discepolo alla costituzione del sé. A tal proposito, Foucault volge la sua analisi alle *Lettere* di Platone in cui si ritrova la necessità per la città di una guida morale per dar vita al discorso del vero in politica. Con particolare riferimento alla lettera VII, la filosofia si iscrive nella dimensione politica, esercitando forme diverse che vanno dal dare consigli a chi governa al persuadere la cittadinanza intera. Pertanto, si configura come un'attività rivolta all'anima di chi deve governare, affinché governi bene sé stesso e gli altri, affinché si prenda cura di sé stesso e degli altri modificando la relazione instaurata con sé stesso e con gli altri. La cura di sé è etica in sé stessa, ma implica rapporti complessi con l'altro, perché per un uomo veramente libero è importante saper governare la famiglia, la comunità, la città, occupando con capacità il posto appropriato. La cura di sé mira sempre al bene altrui, così come mira a gestire al meglio le relazioni di potere per non sfociare nel dominio cercando di limitare e controllare il potere. Cfr. M. Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, ed. stabilita sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, a cura di F. Gros, Gallimard, Paris 2008; M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres, II, Cours au Collège de France, 1983-1984*, Gallimard, Paris 2009, e M. Foucault, *Antologia. L'impazienza della libertà*, a cura di V. Sorrentino, Feltrinelli, Milano 2021.

tantomeno, una vita libera da ogni potere⁵¹. La nozione di biopolitica, infatti, è stata quasi sempre associata al venir meno della mediazione istituzionale e, parallelamente, ad una connessione diretta tra la politica e la vita. Tale interpretazione, però, lascia intendere delle istituzioni che non sono in grado di assimilare i processi vitali e una vita incapace di riconoscersi come istituyente e istituita; una politica che opprime la vita e una vita incapace di relazionarsi con la politica.

Concludendo, la via da percorrere, per Esposito, passa per il pensiero istituyente, in quanto è in grado di confrontarsi con questa duplice esigenza: l'istituzionalizzazione dei movimenti – per acquisire forza e durata – e la mobilitazione delle istituzioni per rivitalizzarsi e ritrovare la loro potenza creativa. La gestione amministrativo-sanitaria della pandemia, in particolar modo, ha reso il concetto di biopolitica ancor più evidente: una politica che ormai si esercita in maniera sempre più diretta sul corpo, seppur volta a salvaguardare la vita, risulta assai invadente e alla quale non siamo mai stati abituati. Nella crisi che ha colpito l'intero globo, le istituzioni appaiono indispensabili nel fronteggiare l'emergenza sanitaria, economica, sociale e politica. Tuttavia, troppo di frequente, la loro inadeguatezza le ha fatte percepire come le uniche responsabili di quanto è accaduto. È possibile affermare che, tale diffidenza è, in buona sostanza, l'esito della perdurante contrapposizione tra istituzioni e movimenti. Appare necessario, allora, disinnescare questa opposizione controproducente, che vede da un lato le istituzioni chiamate a rin vigorirsi attraverso il recepimento delle istanze vitali della società e, dall'altro, una vita umana che, in quanto vita istituita, non può essere l'alternativa della politica. Ecco perché, allora, una rilettura originale del processo istituyente – inteso come una prassi innovativa – ci esorta a ripensare completamente la relazione costitutiva tra istituzione, politica e vita, che si sviluppano e prendono forma in una dialettica conflittuale e prolifica.

5. Conclusioni

A partire dal XIX secolo, l'individuo acquista sempre più una maggior rilevanza per la sua natura biologica e si rende “necessario” controllare tutti quei fattori che possono influenzarne la vita e la salute. Tuttavia, se la prerogativa della sovranità era il potere assoluto sul diritto di morte, con la biopolitica si afferma il diritto di

51 R. Esposito, *Istituzione*, cit., p. 155.

vita dello Stato che, attraverso una gestione strategica dei processi biologici, diviene il garante della salute e della salvezza pubblica. Il paradigma biopolitico, infatti, ha letteralmente investito e stravolto il sistema di tutela della salute, spostando l'interesse dalla funzione terapeutica della medicina a quella preventiva, coinvolgendo gli stili di vita quotidiani. In questi due anni di pandemia, dove la distanza fisica e psichica hanno giocato un ruolo non di poco conto, emerge l'importanza delle istituzioni, tanto per la cura del corpo quanto per la ripresa economica del Paese. È nelle istituzioni, infatti, che ricerchiamo costantemente la sicurezza per i vaccini ma, allo stesso tempo, verso le stesse istituzioni sfoghiamo la nostra rabbia, la nostra delusione, la pretesa legittima di poter mantenere vivi i nostri diritti.

Il Covid-19, oltre a colpire il singolo stravolgendo la sua vita, le sue relazioni, i suoi affetti, ha avuto un ulteriore impatto negativo sui governi democratico-liberali, rappresentando, il più delle volte, il pretesto per estendere il potere dell'esecutivo, istituendo azioni di sorveglianza e controllo senza delle garanzie attendibili. C'è da rilevare, tuttavia, che la pandemia, in fondo, non ha fatto altro che mettere ancora di più in luce le tensioni tra dimensione decisionale e discussione parlamentare, nonché lo sconfinamento della medicina dal proprio campo d'azione che, con un potere autoritario e una funzione normalizzatrice, si inserisce di prepotenza nella sfera dell'economia politica, affermandosi, all'interno della società, come un'autorità medica generale, il centro del potere decisionale riguardo alla salute di una comunità globale. Nondimeno, dall'avvento del Covid-19, abbiamo assistito ad una ribalta sulla scena mediatica di scienziati, virologi, biologici, esperti di salute pubblica che hanno avuto un ruolo decisivo nella risposta al virus, contribuendo all'esercizio di un potere, a volte arbitrario che, trovando linfa vitale dallo stato d'eccezione e coniugando politica, medicina e biologia, attua decreti di urgenza e dichiara stati di emergenza incalzando uno dei principi cardine della democrazia: la separazione del potere esecutivo da quello legislativo, con la conseguente prevaricazione del primo sul secondo⁵².

Le conseguenze biopolitiche della pandemia, infatti, più che mettere in luce la competizione tra i diversi partiti, hanno coinvolto in maniera conflittuale il rapporto tra la politica e la società, tra le istituzioni e i movimenti di protesta. Una biopolitica che ha palesato ancor di più il processo di spoliticizzazione della

52 Cfr. R. Esposito, *Istituzione*, cit., pp. 13-20, e G. Agamben, *A che punto siamo? La pandemia come politica*, Quodlibet, Macerata 2021.

politica e di biologizzazione della vita. Dunque, il concetto di diritto alla salute – in riferimento al concetto di integrità fisica e di capacità produttiva – indica un cambiamento nelle attenzioni politiche statali e una diversa destinazione delle risorse economiche. La salute diviene la finalità principale dell'azione di governo, in grado di spiegare la potenza onnipervasiva dei processi di medicalizzazione quali funzioni di normalizzazione del corpo-popolazione. È la biopolitica, la politica del *bios*, della vita in comune, è la politica dei corpi!

In questi due anni di pandemia, quello che il più delle volte è mancato ai governi, oltre a errori di valutazione, ritardi, mancate assunzioni di responsabilità e contraddizioni, è stata la capacità di distinguere le modalità protettive da quelle costrittive della vita individuale e collettiva. L'attenzione si è concentrata maggiormente sulla valutazione della minaccia e, solo raramente, si è attuata una reale valutazione del rischio-beneficio conseguente alla minaccia stessa. È doveroso riscontrare che, tuttavia, i partiti politici, relativamente alla gestione dei problemi dell'intera popolazione, hanno ceduto il proprio campo d'azione e di conflitto evidenziando ancor di più un processo di spoliticizzazione in atto oramai da tempo. L'antagonismo politico, infatti, lungi dal ritenersi un elemento distruttivo, rappresenta l'espressione e il mezzo attraverso il quale una società può auto-riconoscersi. Una politica che, da più di un secolo, è assoggettata a dinamiche economico-finanziarie globali, ha esibito in questi due ultimi anni un ulteriore e preoccupante arretramento, delegando la protezione della vita della popolazione alla competenza di medici, biologi e virologi che, di fatto hanno iniziato, indirettamente, a gestire l'intera società. Un simil governo, fatto di tecnici e specialisti, limita la sua stessa *governance*, dal momento che le decisioni assunte sul futuro di un'intera società devono essere il frutto di confronti e scontri continui. La medicalizzazione della politica e della società, in tal senso, si caratterizza sempre più per un'incitazione del vivente, attraverso meccanismi migliorativi della vita situati all'interno di strategie biopolitiche che, attraverso una responsabilizzazione del singolo rispetto alla propria salute, intende sempre più mettere a profitto comportamenti auto-normati. Con questo sconfinamento del sapere tecnico la democrazia è chiamata a fare i conti, trovando il giusto equilibrio al fine di preservare il suo significato più profondo, lasciando alla politica la responsabilità delle proprie decisioni.

Tra la politicizzazione della medicina e la medicalizzazione della politica, appare necessario un rigenerarsi nell'evoluzione del fare società. I conflitti stagnanti tra le rappresentanze sindacali che si interrogano sul tema fabbrica-salute, o sulle

questioni relative al telelavoro-lavoro agile, ad esempio, evidenziano la necessità di un rinvigorirsi delle istituzioni intese come l'elemento di mezzo, la mediazione indispensabile e insostituibile situata tra la dimensione della vita e quella del potere. Inoltre, negli attuali governi democratico-liberali è facilmente riscontrabile un clima di torpore nei riguardi della politica, a cui segue una risposta di stampo populista fatta, per lo più, da entusiasmi retorici e passeggeri che non hanno nulla a che vedere con i partiti politici di una volta. Si tratta di movimenti costituiti da individui che, contestando e rifiutando l'autorità, presumono di riappropriarsi della propria vita; le sperimentazioni di democrazia diretta e assembleare si moltiplicano e, attraverso manifestazioni altisonanti, esprimono nell'immediato la loro pluralità, rifiutando ogni forma di dialogo e confronto giustificandosi con il non volersi omologare alla controparte. È evidente come questo corpo di individui – svuotato del potere di rappresentanza –, riproduce in maniera esemplare la tecnica di una pratica governamentale neoliberale opposta alla rappresentanza; una pratica in grado di sollecitare la libertà individuale orientandola verso una continua competitività dimenticandosi, in tal modo, del bene comune.

Tuttavia, si riscontra negli odierni movimenti un particolare interesse al voler istituire, creare una forma fondata sul rinnovamento continuo al fine di non presentare le medesime forme anti-istituzionali tipiche di cinquant'anni fa. Si tratta di una forma di pensare le istituzioni che, facendo tesoro delle sconfitte passate, si fonda su strategie in continuo divenire, modellabili e, quindi, capaci di promuovere l'inclusione nella dimensione politica⁵³. Appare evidente come sia indispensabile valorizzare il ruolo e le possibilità dei movimenti locali, intesi come il nutrimento per una democrazia capace di concepire e attuare strumenti e pratiche in grado di favorire la partecipazione e la cittadinanza attiva – integrando la tenuta istituzionale al mutamento sociale –, nonché un'intelligibilità in grado di andare ben oltre la mera idea di potere inteso nei termini di proibizione e repressione. È indispensabile, allora, trovare punti e momenti di incontro tra due polarità distanti, partendo da ciò che è essenziale ai tempi della distanza fisica della nuda vita, senza rinunciare, per restare in vita, all'altra vita, quella con gli altri, cui ci lega il senso più intimo di fare comunità.

53 R. Esposito, *Istituzione*, cit., pp. 155-163.

Per una ecologia medica: dal paternalismo al personalismo metodologico nel rapporto medico-paziente

MAURO BONTEMPI¹

Sommario: 1. Medicina e complessità antropologica. 2. La relazione medico-paziente: sintesi storica dei principi caratterizzanti. 3. L'identità del medico. 4. Il medico e l'intervento sul malato. 5. Un intervento determinato dal dolore. 6. La cura come intervento di speranza. 7. La dimensione identitaria del paziente. 8. Il paziente come soggetto altro da sé. 9. Il paziente come soggetto alla ricerca della compassione. 10. Conclusione: comprendere, compattare, condividere.

Abstract: The Covid-19 pandemic confirms – with the starkness of daily evidence as well as numbers – the need for a personal and humanizing change in medicine, from diagnostics to curative medicine. And this can be achieved through a reintroduction of human virtues. This essay, by rapidly reviewing the evolution of the approach between doctor and patient, tries to collect some trend lines emerged in the last century to define the structure of a model of ecological and personalized medicine where the patient is a person (in the ethical-moral sense) and the protagonist, together with the doctor, of the therapeutic “alliance” but also on the design of new policies, systems and services.

Keywords: *Bioethics, Medical Anthropology, Medical Psychology, Covid19, Medical History, Personalism.*

1 Dottore di ricerca (Ph.D.) presso l'Istituto di Studi Politici “S. Pio V”, Roma; membro del comitato scientifico del Centro Studi Femininum Ingenium (CSFI).

1. Medicina e complessità antropologica

Grande fortuna ha avuto, sin dall'uscita del volume da cui trae il titolo, la definizione di *Secolo Breve* che lo storico inglese Eric Hobsbawm attribuisce al Novecento: secondo questa tesi, come è noto, il primo conflitto mondiale avrebbe segnato uno spartiacque nella interpretazione e nella autorappresentazione dell'uomo e delle sue "conquiste"², ponendo in crisi, la presunzione di una oggettività pura, scevra da qualsiasi coinvolgimento soggettivo³. Non è un caso, quindi, che, anche in campo medico, in coincidenza proprio del primo dopoguerra, la narrazione del positivismo scientifico (oggettivista, perfettista e atomistico) abbia progressivamente ceduto il posto ad un reinserimento dell'elemento soggettivo, sostanzialmente mediante tre percorsi convergenti: il recupero filosofico della funzione del clinico e della medicina; la definizione della medicina antropologica (Weirsaker) e della antropologia medica (Laín Entralgo); ed infine, un ripensamento radicale dell'agire medico ove la conoscenza scientifica e l'abilità tecnica si integrano con l'umanità del malato.

Sulla scorta dell'ippocratico *medice cura te ipsum* viene ad imporsi così una riflessione radicale sul rapporto tra medico e paziente, che in queste pagine potremo solo di abbozzare.

Riprendendo quanto già accennato, se la visione positivista, concentrandosi esclusivamente su ciò che risulta scientificamente trasmissibile aveva *de facto* escluso l'*ethos*, a partire dagli anni Venti del Novecento si riscopre che «nell'unione dei compiti di scienza e filosofia – afferma Jaspers – risiede la condizione essenziale che rende oggi possibile [...] la preservazione dell'idea di medico. La pratica del medico – conclude – è concreta filosofia»⁴. In questa visione, il clinico è chiamato ad andare "oltre" il laboratorio, attraverso l'esperienza medica ed il contatto con l'interiorità del paziente. Avviene così una sorta di capovolgimento dell'ordine di

2 Cfr. E.J. Hobsbawm, *Il secolo breve, 1914-1991: l'era dei grandi cataclismi* (1994), Rizzoli, Milano 1995.

3 Il principio di indeterminazione della fisica quantistica ed il teorema di incompletezza nel campo della logica negano l'influenza del rapporto fra colui che effettua la misurazione e l'esito finale: la soggettività (o l'imperfezione) dell'operatore non può essere (sempre) dimenticata o eliminata nel riscontro dei dati. Vedi: M. Pennacchini, *Idee per il rinnovamento della medicina*, Società Editrice Universo, Roma 2012, p. 29.

4 K. Jaspers, *Il medico nell'età della tecnica*, Raffaello Cortina, Milano 1991, p. 66.

importanza rispetto all'approccio positivista: ora è il clinico ad avere una speciale primazia rispetto alla tradizionale concettualizzazione dello scienziato/ricercatore⁵. Ne scaturisce una rinnovata attenzione per la soggettività del malato all'interno del processo conoscitivo e diagnostico. La figura mitica di Chirone, medico e malato allo stesso tempo, esprime metaforicamente il significato profondo della medicina ove «la possibilità di curare è condizionata alla capacità di percepire la propria ferita, vale a dire alla conoscenza del limite e alla disposizione a imparare da esso»⁶.

Proseguendo oltre, in questa rapido excursus storico-filosofico rispetto alla evoluzione dell'arte medica, è interessante accennare alla posizione di Foucault rispetto alla nascita della clinica: secondo il pensatore francese un ruolo centrale è rappresentato dal diffondersi dell'anatomia patologica, sostituendo all'uomo un articolato sistema di vasi e tessuti compromessi. Quella che Foucault chiama l'inversione nella struttura della finitudine, trasformando l'umanità, limitata e finita ma desiderosa e "capace" di aprirsi all'ultraterreno, in un soggetto "per la morte", da esorcizzare e bandire dal proprio orizzonte quotidiano: saremmo così giunti alla «cadaverizzazione della vita»⁷. In questa visione, si passa da una medicina "delle malattie" ad una medicina "delle reazioni patologiche". La medicina ora non ha più segreti (almeno sul piano anatomico) ma finisce per *vedere solo ciò che vuole vedere*⁸.

Il pessimismo di Foucault è stato in parte rimodulato da Weizsacker, Jaspers, Laín Entralgo e Rof Carballo. Più precisamente è nella scuola di Heidelberg che si sviluppa la *Medizinische Anthropologie* (Weizsacker, Siebeck, Schwarz) attorno agli anni Trenta del Novecento, mentre, coniugando medicina e filosofia, nel corso del decennio successivo, saranno Laín Entralgo e Rof Carballo ad elaborare quella che diventerà l'antropologia medica, con una maggiore attenzione agli aspetti culturali, per un verso, e sul piano filosofico, ad una maggiore aderenza alla fenomenologia e all'ermeneutica. Ne deriverà un pensiero connotato da una maggiore apertura alla trascendenza ed alla speranza. Su di esso, svolgeremo di seguito alcune rapide riflessioni.

5 Secondo il principio di falsificabilità, all'interno della logica scientifica le ipotesi sono soggette a costanti e spesso radicali "messe in questione": la scienza progredisce, infatti, grazie alla «sostituzione di congetture confutate con altre ancora confutabili, ma non allo stesso modo delle precedenti». A questo proposito si veda anche C. Veronesi, *Il falsificazionismo di Popper*, «MATEpristem», 02/04/2011, <<http://matematica.unibocconi.it/>>.

6 M.T. Russo, *La ferita di Chirone*, Vita e Pensiero, Milano 2006, p. 3.

7 M. Foucault, *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino 1969, pp. 223/190.

8 M.T. Russo, *La ferita*, cit., p. 21.

Rof Carballo, ad esempio, articola la propria riflessione attorno alla consapevolezza che l'uomo nasce in uno stato di indefinitezza, a partire dal quale emergono progressivamente i contorni della propria identità grazie al contatto con l'altro. Anche nel mito di Chirone, del resto, ritroviamo complessità e contraddizioni tipiche dell'uomo. Non è un caso che la scienza medica trovi proprio in lui, nel centauro esperto di musica e medicina, medico e malato allo stesso tempo, la propria scaturigine. Dal mito di Chirone e di Orfeo, Carballo elabora due caratteristiche proprie dell'*ars medica*, l'esperienza manuale, che si esprime nella "carezza", e la seduzione del linguaggio come pratica taumaturgica (sia come parola, sia nel silenzio-significativo). C'è infine un terzo mito, quello di Tiresia, ove si confrontano il saper *vedere* ed il *non saper vedere* la debolezza dell'uomo. L'antropologia, ultimamente, ha proprio questo scopo: quello di essere levatrice rispetto alla medicina, sebbene essa spesso consideri gli elementi propri dell'antropologia medica come scartabili ("tafani"). Nelle scienze, ad esempio, si assiste al continuo riemergere di elementi ritenuti secondari per l'affermazione di nuove teorie. Ebbene, l'antropologia medica svolge proprio questo ruolo maieutico rispetto alla medicina: la obbliga a ripensare se stessa.

Su questo punto, Laín Entralgo – sul pensiero del quale torneremo spesso nella nostra indagine – propone un ripensamento della nozione di malattia come una realtà personale e una risposta biografica del soggetto ad essa, non come mera reazione patologica: «In quanto natura, l'essere umano è *soggetto-a-malattie*, ma in quanto persona è *soggetto-di-malattie*, ossia possiede ed auto possiede la malattia, perché se ne appropria positivamente o negativamente»⁹. Sull'altro lato, quello del clinico, il medico è caratterizzato dal connotato generico della "riflessività", ossia della consapevolezza della complessità di ciò che intendiamo per "salute" e "malattia". E ciò allo scopo non di problematizzare necessariamente l'arte medica bensì per tener sempre presente il necessario approccio "umanistico" alla materia.

È questo il significato profondo di una "scienza operativa" come è la medicina. Il dialogo, gli aspetti biografici contribuiscono alla definizione di un sapere poliforme: clinico, patologico e antropologico. Tale è il contenuto di quella che Pedro Laín Entralgo definisce "antropologia medica"¹⁰, all'interno della quale tutti

⁹ *Ibidem*, p. 24.

¹⁰ Antropologia medica definita altrove come una «molteplicità di indirizzi teorici e di ricerca che, sulla base dell'impianto dialogico dell'antropologia, connette utilmente la sfera degli orientamenti culturali con le scienze della medicina» (G. Di Cristoforo, *Prefazione* a E. Longo – D. Volpini,

gli aspetti dell'agire medico sono ordinati e coordinati sulla base di una prospettiva di studio che si muove secondo un preciso ordine sequenziale nel rapporto medico-paziente: l'anamnesi, il richiamo delle conoscenze reciproche rispetto alla dicotomia "salute/malattia", l'atto medico vero e proprio.

Attorno al tema dell'intimità (così come su molti altri aspetti medico-filosofici) la riflessione di Laín Entralgo si fa molto acuta e originale, giacché connette ciò che il soggetto possiede, che gli è proprio e lo connota rispetto agli altri, e ciò che realizza pienamente l'individuo con ciò che questi patisce. Il proprio corpo è la prima realtà con la quale ciascuno entra in contatto, anche in senso diversificante rispetto all'altro: «io – scrive in *Antropología médica* – ho un corpo che appartiene al mio essere»¹¹. Al sapere scientifico, quindi, l'approccio antropologico sostenuto dall'autore spagnolo, sottolinea la centralità dell'elemento biografico del paziente attraverso l'esperienza discorsiva induttiva e quella fenomenologica. Si pensi, ad esempio, al momento dell'anamnesi, ove il paziente non rileva solo il sintomo in sé ma il modo in cui viene trasmesso, con l'emergere, d'altra parte, degli aspetti più critici: anzitutto, la difficoltà di discernere nel paziente la trasmissione oggettiva dalla interpretazione del sintomo e, in secondo luogo, la capacità molto soggettiva di introspezione da parte del malato rispetto alla sua situazione clinica. Ciò non toglie che tali rischi si riconnettono in qualche modo a quell'aspetto biografico, centrale nell'antropologia medica.

In tema, poi, del significato da attribuire alla malattia Laín Entralgo si domanda provocatoriamente: «In quanto umana, che cos'è la malattia? Per un uomo, cosa vuol dire essere malato?»¹². Si tratta di un'autentica esperienza umana che non può ridursi semplicemente ad un deficit organico. L'universo della malattia (che analizzeremo successivamente), infatti, possiede diverse sfaccettature (psico-organiche, sociali, storiche, personali) che necessitano di un ascolto e di un approfondimento attento rispetto al contesto e alla storia personale del paziente. E se i processi patologici possono essere descritti in termini fisiologici, la malattia e l'esperienza di essa possono scoprirsi anche come un fenomeno sociale e culturale. La cultura, nel senso più ampio del termine (che comprende non solo l'etnia, ma anche la classe, il sesso e altri attributi sociali), influisce *volens nolens* sul modo in

Medicina e cultura, Aracne, Roma 2012, p. 13).

11 P. Laín Entralgo, *Antropología médica para clínicos*, Salvat, Barcelona 1985, p. 78.

12 *Ibidem*, p. 144.

cui i pazienti comprendono la loro malattia, come rispondono, comunicano e influiscono sulla loro vita.

Conclusa la fase conoscitiva, nell'approccio di Laín Entralgo subentra poi il momento diagnostico: una diagnosi "integrale", perché oltre a sviscerare completamente l'aspetto conoscitivo vi congiunge l'elemento etico o etico-religioso. In tal senso, l'antropologia medica si richiama alla *philia iatrikè* nella definizione del rapporto medico-paziente come «mutua, vera connessione del medico [di curare] e del malato [di essere curato]»¹³: l'atto medico come atto umano non può non essere anche etico. Eticità che si traduce, nell'arte terapeutica, in due ordini di principi riconducibili al medico ed al paziente: nei confronti del primo, sul piano strettamente operativo, si invoca l'uso della massima capacità tecnica nella realizzazione del vero e autentico bene del paziente; al secondo si richiede invece lealtà e fiducia nei confronti del medico, nonché una «affettuosa distanza» nel caso di trattamenti prolungati¹⁴.

2. La relazione medico-paziente: sintesi storica dei principi caratterizzanti

La dimensione paternalistica

Secondo il modello ippocratico, il medico è un "interprete" (quindi, etimologicamente anche il "mediatore") delle manifestazioni naturali, investigabili e spiegabili razionalmente¹⁵: egli sente con tutta evidenza l'altissimo compito di procurare un bene oggettivo, ripristinando l'ordine, sconvolto dalla malattia, tra la natura e l'uomo. Il medico non può che essere un "bene-fattore". Nel quadro di questa visione etica, di tipo naturalistico, il medico è quindi anche una sorta di

13 P. Laín Entralgo, *El medico y el enfermo*, Guadarrama, Madrid 1969, p. 6.

14 M. Pennacchini, *Idee per il rinnovamento della medicina*, cit., p. 41.

15 Fu Anassagora nel V sec a.C. a staccarsi per primo dal ricorso ai miti per comprendere e spiegare la realtà. Dati osservabili ed esperienza che a partire dalla spiegazione della lucentezza della luna, aprirono la strada alla nascita del metodo scientifico, che basandosi sull'esperienza e l'osservazione diretta, induce a ipotesi non fantastiche, ma verosimili, razionalmente valide e che servono al proseguimento dell'indagine della natura, alla ricerca di tecniche con cui operare e costruire.

sacerdote, un mediatore con la divinità capace di esercitare un potere sulla vita e sulla morte: in sintesi, il dovere del medico è fare il bene del paziente e il dovere di questi è di accettarlo.

La responsabilità morale, la certezza che il medico operi per il bene del malato, nel corso dei secoli si è affermata come la connotazione principale dell'autorità anche morale del medico e della sua sostanziale impunità giuridica nello svolgimento delle sue funzioni.

Ad un'autorità del medico così configurata corrisponde, necessariamente, il dovere di obbedienza da parte del malato: l'unico obbligo morale del malato è quello di ubbidire.

Ciò per un verso rafforza il carisma del medico ma inevitabilmente accresce lo iato tra questi e il paziente, il quale gioca un ruolo del tutto subalterno rispetto al professionista deciso a curare “nonostante” il paziente.

Dal modello ippocratico a quello cristiano

Una iscrizione rinvenuta nei primi anni Novanta del secolo scorso racconta la storia di un medico del II sec. A. C. descritto con i connotati dell'uomo probo e disponibile, talmente attento e ben disposto nell'esercizio della sua professione fino al punto di aprire un ambulatorio medico per esercitare autonomamente la professione medica senza fini speculativi. Dal testo si ricava la grande fiducia che la figura del medico ricopre nella cultura classica. La rilevanza “pubblica” del suo ruolo si ritrova anche nel fatto che le diagnosi avvengono alla presenza di spettatori (dovendo anche sostenere il proprio punto di vista dinanzi ai colleghi) ricalcando, in qualche modo, lo stile del “filosofo”, oltre all'estrazione sociale e alla formazione culturale, comuni tra queste due figure.

Nella letteratura greca, tra il I ed il III secolo d.C., il medico è per antonomasia l'uomo retto, equilibrato, empatico, mite, forte d'animo ma riservato nei modi, un uomo colto ma senza ostentazione: nella predisposizione delle cure ai malati questi si serve degli strumenti e delle tecniche all'avanguardia, unendo alla professionalità tecnica la sensibilità umana¹⁶.

16 Per una ricognizione sulle iniziative a favore dei malati nel Cristianesimo antico si rinvia al seguente saggio: M. Maritano, *Assistenza e cura dei malati nel Cristianesimo antico*, «Giornale di storia della medicina», 24/1, 2012, pp. 441-466.

Rispetto a questo contesto, il Cristianesimo conferisce universalità e quindi maggior vigore all'etica ippocratica: la medicina e la salute sono essenzialmente doni di Dio; il medico ha l'obbligo morale di non vanificare il tale ricchezza e di far fruttare il talento verso dell'ars medica con studi severi, approfonditi e con la piena adozione personale delle norme dell'etica medica. Il paradigma di fondo rimane inalterato: il medico continua ad essere la coscienza del malato.

A partire, poi, dal Basso Medioevo la nascita delle università e l'equiparazione del chirurgo al medico conferirono alla figura del medico una più ricca, consapevole e articolata definizione delle proprie prerogative scientifiche e professionali.

Dalla prospettiva empirica-illuminista all'affermazione del principio della interiorità-sensibilità

Con l'età moderna comincia a scalfirsi il modello ideale di autorità *latu sensu*. Il "potere assoluto" del medico-sovrano¹⁷ e la sua signoria carismatica si trasformano in dominazione burocratica o legale. L'obbedienza del malato non è più morale e assoluta ma circoscritta al perimetro giuridico-formale che la professione medica stabilisce ex ante, a cui naturalmente contribuisce, dal punto di vista accademico, la diffusione delle facoltà di medicina all'interno delle università europee. Indubbiamente la professionalizzazione dell'*ars medica* irrobustì l'approccio paternalistico, istituzionalizzandolo al punto da divenire "etichetta", il *medicus politicus* ovvero il *gentleman*. La nascita dell'ordine professionale corrispose, non a caso, con l'affermazione degli assolutismi europei, determinando così un primo iato tra favorevoli (liberali) e contrari (la classe medica) al monopolio corporativo: "Il popolo non è in grado di giudicare i meriti del medico" e quindi le leggi di mercato non possono trovare applicazione in materia di servizi "essenziali" (diremmo oggi, anche alla luce della pandemia da Covid-19).

Fino agli anni Ottanta del Novecento, al paternalismo medico s'informerà

17 Rodrigo de Castro, medico del XVII secolo, nell'opera *Medicus politicus* sosteneva che il medico avesse potere sul corpo umano così come il sovrano ne ha sullo stato e Dio sul mondo. R. de Castro, *Medicus-politicus: sive, De officiis medico-politicis tractatus, quatuor distinctus libris: in quibus non solum bonorum medicorum mores ac virtutes exprimentur, malorum vero fraudes et imposturae deteguntur*, Ex Bibliopolio Frobeniano, 1614.

sostanzialmente il rapporto di beneficenza tra medico e paziente, con la conseguente asimmetria fra i due soggetti, ove il secondo continuerà ad essere considerato non autonomo perché incapace di recepire e comprendere con maturità il proprio stato di salute.

Più recentemente, le forme di paternalismo, tipiche del welfare state, sono state definite come un misto di beneficenza e potere, secondo la nozione di Dworkin come «il rifiuto di accettare o acconsentire a desideri, scelte e atti di un'altra persona, per il bene della persona stessa»¹⁸. Indubbiamente tale approccio si presenta almeno sotto due forme: una più rigida, secondo la quale esiste un diritto del medico di impedire ai pazienti adulti azioni dannose contro se stessi; un'altra più morbida formulazione dello stesso principio sostiene la legittimità dell'intervento del medico solo quando il paziente fosse incapace di prendere una decisione pienamente consapevole e competente in materia. Agevole sul piano teorico, tale distinzione risulta assai complessa nella prassi medica, dovendo individuare, caso per caso, sia il grado di consapevolezza, sia il livello di strumentazione conoscitiva del paziente, consentendo di determinare la fattispecie di intervento del medico. Alla luce di queste ultime considerazioni, una definizione di paternalismo medico capace di conservare la complessità e le asprezze della sua declinazione pratica è quella di Gracia, secondo il quale esso si può configurare come «il rifiuto di accettare o assecondare i desideri, le scelte e le azioni delle persone che godono di una sufficiente informazione e della capacità o competenza adeguata, per il bene stesso del paziente»¹⁹.

Nel corso dei secoli si è ritenuto che il paternalismo fosse l'unico modo per esercitare il principio di beneficenza. In realtà, già a partire dall'evoluzione del pensiero etico moderna e contemporanea, si è andata affermando viepiù la necessità di coniugare (o tentare di articolare) il diritto-dovere del medico a “fare il bene” del paziente con un altro principio altrettanto importante: quello, in capo al paziente, di essere “autonomo”, ossia di veder rispettato il proprio diritto ad assumere delle scelte mature e consapevoli rispetto al proprio stato di salute, sulla base di una comunicazione “accessibile” da parte del medico circa la propria situazione e gli scenari possibili rispetto alle diverse scelte di cura.

18 G. Dworkin, *Paternalism*, in R. Wasserstrom (a cura di), *Morality and the Law*, Wadsworth Pub. Co., Belmont (California) 1971, p. 108.

19 D. Gracia, *Fondamenti di bioetica. Sviluppo storico e metodo*, San Paolo, Torino, 1993, p. 132.

Il principio di autonomia

Come abbiamo visto, con l'epoca moderna si determina in campo medico un cambio di paradigma rispetto ad uno stato di "minorità non dovuta" da parte del paziente nei confronti del medico, consentendo al primo di assumere la giusta parte di peso e responsabilità delle decisioni che lo riguardano direttamente. Ciò pone in crisi il modello classico dell'etica medica, secondo il quale il malato è per definizione in condizione di "minorità", per l'incapacità di definire autonomamente i fini e i mezzi più opportuni per gestire il proprio stato di salute.

Risulta evidente, d'altro canto, che la malattia rappresenti un limite all'autodeterminazione del soggetto poiché, modificando l'intenzionalità, interferisce sulle capacità di comprensione della propria situazione e rappresenta, al tempo stesso, un controllo interno ad un'azione moralmente autonoma rispetto ad essa.

La malattia, quindi, è in grado di interferire profondamente con l'autenticità di una persona. In tal senso, il modello di autonomia occupato a difendere i diritti del soggetto rischia di finire per sottovalutare il potere distruttivo della sofferenza umana.

L'autodeterminazione del paziente, in quanto articolazione fondamentale dei suoi diritti (per capire la differenza del paradigma, basti pensare che nel modello tradizionale si parla solo di doveri del medico e non di diritti del paziente) diventa un criterio qualitativo nel rapporto di cura. L'intervento sanitario non può più essere deciso unilateralmente dal medico, che si basa sul suo sapere professionale, ma deve essere individuato insieme al paziente, spesso con un faticoso processo di negoziazione.

Superato il paternalismo benevolo, la figura del medico nel modello della bioetica diventa un'autorità "democraticamente" condivisa; il "buon paziente" è un soggetto partecipante alla decisione. Il cardine di questa strutturazione concettuale è il consenso informato, che si traduce, ad esempio, nella formulazione proposta dal Comitato nazionale per la bioetica, «in una maggiore partecipazione del paziente alle decisioni che lo riguardano»²⁰. La qualità dell'addetto medico si arricchisce di una nuova componente: è definito come buono l'intervento sanitario che ha anche

20 Comitato nazionale per la bioetica, *Informazione e consenso all'atto medico*, 1992, <https://bioetica.governo.it/media/1836/p10_1992_informazione-e-consenso_it.pdf>.

una correttezza formale, vale a dire il rispetto delle procedure volte a far partecipare il paziente alle scelte diagnostiche e terapeutiche.

Accanto alle tavole dei diritti e al principio di autonomia, inoltre, emerge anche un nuovissimo concetto: la *privacy*, che tenta di creare e di difendere uno spazio incompressibile e riservato attorno alla persona umana.

Il principio di autonomia, le carte dei diritti, l'emergente concetto di *privacy* hanno prodotto non solo un cambiamento etico, ma anche una rivoluzione giuridica: il medico gradualmente dismette i panni autorevoli e impunibili del "sacerdote della salute", per indossare quelli del tecnico che stipula un contratto con il proprio cliente.

La società civile impone anche al medico rapporti di diritto positivo in luogo dell'antico privilegio terapeutico: questi non può più intervenire sul corpo di una persona senza il suo permesso – salvo nei casi di impossibilità oggettiva e nel rispetto del doppio principio della tutela della salute individuale e collettiva (come all'articolo 32 della Costituzione) – e, quindi, l'esercizio di qualsiasi forma di paternalismo medico deve essere, in qualche modo, autorizzato dal paziente sulla base di un consenso esplicito e informato al trattamento medico.

Abbiamo raggiunto così un punto cruciale nell'evoluzione del rapporto di cura: la necessità di rispettare il principio di autonomia e la pratica del consenso libero e informato in qualche modo sposta la sede del processo decisionale dal medico in direzione di un'area più vicina al paziente.

3. L'identità del medico

Si ammette generalmente che ogni tecnica praticata metodicamente, e, ugualmente, ogni azione realizzata in base a una scelta, mirino ad un bene: perciò a ragione si è affermato che il bene è ciò cui ogni cosa tende. Ma tra i fini c'è un'evidente differenza: alcuni infatti sono attività, altri sono opere che da esse derivano. Quando ci sono dei fini al di là delle azioni, le opere sono per natura di maggior valore delle attività. E poiché molte sono le azioni, le arti e le scienze, molti sono anche i fini: [...] della medicina il fine è la salute [...].²¹

21 Aristotele, *Etica Nicomachea*, Libro I, Cap. 1 <<http://www.ousia.it/content/Sezioni/Testi/AristoteleEticaNicomachea.pdf>>.

Alla luce della citazione di Aristotele e passando in rassegna le varie epoche storiche, abbiamo rapidamente scorso le fasi di trasformazione della scienza clinica: da una concezione paternalista (genitoriale o sacerdotale) della funzione e del ruolo del medico a forme sempre più vicine a dinamiche di tipo contrattualistico; dal medico-sacerdote, al quale il paziente affida ciecamente la propria esistenza, al suo opposto, il medico “erogatore di servizi quanto più accurati”, uno specialista dinanzi al quale il paziente/consumatore esercita un ruolo sempre più crescente.

Ciò che possiamo rilevare è che, in modo singolare, alcune interpretazioni tendenzialmente “deumanizzanti” nel rapporto medico-paziente non sembrano ridursi nel corso del tempo ma semmai cambiano di forma. Infatti, mentre il paternalismo poteva conservare alcuni caratteri di umanità derivanti dal rapporto interpersonale (sebbene sbilanciato a favore del medico) e da una piattaforma di valori condivisi (pur impliciti), l’approdo contrattualista, impoverendo di umanità i soggetti coinvolti, riduce l’empatia e mantiene il rapporto su un sinallagma efficientista. Il medico, nella definizione di Jaspers, passa dall’essere un soggetto impersonale all’interno di una collettività ad un “tecnico” che la società individua come rappresentante della salute pubblica²².

In risposta a tale andamento torna alla mente la nozione di “ecologia dell’uomo” formulata da papa Benedetto XVI e ripresa dal suo successore: una medicina ecologica²³, ovvero una “ecologia della medicina”, capace di prendere in considerazione, nuovamente, la centralità della persona, nel rapporto di cura, ove la salute del paziente possa coniugarsi con l’eccellenza tecnica ed il rispetto nella relazione interpersonale²⁴. In questo senso, il personalismo – come vedremo – diviene un incontro tra la “fiducia” del paziente e la “coscienza” del medico.

Edmund Pellegrino individua le sei virtù del medico (del “clinico”), ragionando in termini etimologici, come colui che sta presso il letto del paziente, che si china sull’infermo²⁵: fedeltà, benevolenza, onestà intellettuale, coraggio, compassione,

22 K. Jaspers, *Il medico nell’età della tecnica*, cit., pp. 47-48/115.

23 Cfr. S. Morini, *Medicina ecologica: una proposta*, «MEDIC. Metodologia didattica e innovazione clinica», 20/1, 2012.

24 Sulla riflessione bioetica in chiave cristiana fondamentale è stato il contributo di Elio Sgreccia. Per una riflessione sul suo contributo si veda la raccolta di saggi commemorative da parte dell’Associazione Scienza & Vita: *Vita, ragione e dialogo. Scritti in onore di Elio Sgreccia*, Cantagalli, Siena 2012.

25 E.D. Pellegrino, *Professionalism, Profession and the Virtues of Good Physician*, «The Mount Sinai Journal of Medicine», 69/6, 2002, pp. 378-384.

veridicità. Più semplicemente, le virtù necessarie all'umanizzazione del medico sono: l'umiltà, la prudenza, la collaborazione, proposte sulla base di quella *entrapelia* di aristotelica memoria.

Al medico di oggi, però, è richiesto un plus opinabile: non solo la cura della salute e la prevenzione o la cura della malattia, ma perfino di impedire la morte, continuamente esorcizzata e rifiutata, come se non fosse un evento biologico naturale e inevitabile della vita stessa. Anche su questo punto torneremo in seguito.

Ciò che finora risulta evidente è che la fisionomia del medico-clinico è oggetto di rapidissimi e radicali cambiamenti, grazie anche alle risultanze della biologia molecolare e della genetica applicata alla medicina: da disciplina basata sulla terapia *ex post*, la medicina potrebbe divenire una disciplina basata sulla prevenzione *ex ante*, sulla prevenzione genetica.

4. Il medico e l'intervento sul malato

Una delle tendenze più preoccupanti della tecnomedicina consiste nella trasformazione del medico in erogatore di prescrizioni: in proposito Jasper parla di medici collettivisticamente impersonali e medici individualisticamente impersonali²⁶. Del resto, Platone stesso aveva suddiviso tra medici schiavi e medici liberi²⁷. Oggi, poi, i pazienti sono più sensibili ai temi della salute, della prevenzione e della cura.

Stando troppo chini (dove il termine “clinico”) sul corpo del malato, si rischia di vederlo «una massa materiale estranea come un paesaggio lunare»²⁸. Al contrario, il corpo stesso del paziente – ricorda Laín Entralgo – in qualche modo «parla»: le sue parole sono «qui... adesso... puoi»²⁹. L'invalidità è l'espressione principale di questo corpo: un “non-potere fare” ancorché parziale (perché solo nella morte diviene definitivo) che rischia di trasformarsi in un “non-poter sperare” o nell'acuirsi del senso della minaccia e della precarietà. Più sottilmente, il malato diviene quasi ostaggio di un corpo che, se fino ad allora

26 K. Jaspers, *Il medico nell'età della tecnica*, cit., pp. 47-48.

27 Platone, *Le Leggi*, 720a-720e.

28 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 431.

29 P. Laín Entralgo, *La relación medico-enfermo. Historia y teoría*, «Revista de Occidente», 1964, pp. 275-276.

lo aveva portato ad esistere senza nulla chiedere, ora, prepotentemente, chiede, pretende l'attenzione del soggetto malato: la vita cambia radicalmente, perché il corpo "assorbe" completamente l'individuo ed il mondo con la sua spazialità, le relazioni tra gli oggetti si perdono e si allontanano. Il malato sembra abbandonare progressivamente la sincronia con le dinamiche del mondo. Ed in questa nuova dimensione ci si trova dinanzi al bivio: alienazione o sfida? Sfida alla propria libertà e alla propria storia precedente, "da sani".

L'etimologia di "intervenire" mostra i due aspetti fondamentali dell'atto medico: "trovarsi in mezzo" ovvero "accadere, succedere". Intervenendo sul malato, il medico, per un verso si trova sul campo di battaglia che contrappone malattia e malato, dall'altro è chiamato a "far accadere", ad operare terapeutamente. Associabili, per certi versi, al momento della diagnosi e della prognosi, queste prime due connotazioni del rapporto tra medico e paziente ci conducono al cuore dell'approccio clinico olistico e umanizzante sostenuto in questa sede. Al medico-clinico viene chiesto non solo un "intervento" ma anche una "narrazione" di questa esperienza: sia un *facere* che un *non facere* ma soprattutto una medicina narrativa.

D'altro canto, tra gli effetti della progressiva "tecnologizzazione" del processo diagnostico, c'è anche la "declinicizzazione" della diagnosi. L'anamnesi è affidata a test di laboratorio, riducendo la medicina spesso ad una mera notificazione di accertamenti tecnici. Il medico tende a deresponsabilizzarsi rispetto all'esito diagnostico, mentre il paziente non può far altro che accettarne le risultanze, chiedendo, tutt'al più, al medico una "traduzione" e una previsione circa l'evoluzione dell'eventuale malattia. Ciò che *prima facie* doveva essere un alleato per la medicina e per il clinico, la tecnologia medica, si è spesso rivelata una causa di atrofizzazione dell'esercizio clinico³⁰. Per ovviare a questo processo apparentemente irreversibile che coinvolge i due attori fondamentali (e modelli archetipici) del processo clinico (medico e paziente) può essere utile guardare da un'altra prospettiva il processo diagnostico. Fondamentale per il medico, anzitutto, è la comprensione e l'applicazione appropriata delle conoscenze biomediche e psicosociali. Sul piano propriamente tecnico-professionale i due compiti principali del clinico sono: acquisire le conoscenze relative al proprio campo d'azione e sviluppare strategie

30 F. Trimarchi, *Il camice strappato. "Sostanze e accidenti" nella medicina clinica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, p. 69.

personali per imparare continuamente a gestire l'enorme numero di informazioni che lo accompagnerà nel corso della carriera scientifica. La conoscenza richiede una grande abilità di contestualizzazione nell'ambito medico. Ciò, a sua volta, richiede la capacità di comunicare efficacemente con ogni paziente, sulla base – per quanto possibile – del retroterra culturale del soggetto coinvolto. Purtroppo, i miglioramenti nella comunicazione tra i medici e i pazienti, che richiedono precisi tempi tecnici per intervistare efficacemente i soggetti coinvolti e comprenderne i bisogni, non hanno mantenuto il passo con i progressi tecnologici nella medicina. È indubbiamente sempre più arduo per i medici provvedere alle varie fasi del consulto: costruire e sostenere relazioni di fiducia per ascoltare e comprendere le preoccupazioni del paziente; ottenere le loro richieste; introdurre strategie diagnostiche e di trattamento; informare i pazienti sulla loro salute o malattia; verificare l'adesione ai piani di trattamento e valutare i risultati degli interventi. Condizione necessaria (ancorché non sufficiente, *et pour cause*) per il buon esito del percorso terapeutico è il rapporto di fiducia tra medico e paziente, ove il malato non può che desiderare (e pretendere) di essere trattato con rispetto, di essere ascoltato e compreso da medici professionalmente competenti e sensibili.

In questo quadro, un sistema di cura efficace coinvolge quattro elementi fondamentali, che possono essere classificati come cognitivi, affettivi, comportamentali e sociali. Le strategie cognitive incoraggiano il dialogo, in modo da espandere la comprensione della condizione dei pazienti e permettere di prendere decisioni mediche informate. Stesso discorso vale per i meccanismi affettivi e l'empatia. Le strategie di cambiamento comportamentale mirano alla disponibilità del paziente a cercare un trattamento o ad alterare i comportamenti, mentre quelle sociali coinvolgono la famiglia o la comunità del paziente in collaborazione (ovviamente) con il paziente per migliorare i risultati della salute³¹. La cosiddetta “intervista motivazionale” è un metodo di consulenza particolarmente efficace per monitorare il comportamento del paziente mentre, sul piano diagnostico, l'intervista medica iniziale permette la raccolta di dati, favorisce la costruzione di relazioni e una prima “educazione” dei pazienti rispetto al quadro clinico generale del malato. In questo contesto, la comunicazione non verbale è una componente importante del colloquio: l'attenzione ai propri processi mentali

31 Cfr. J.M. Shorey – J.J. Spollen – S.W. Fletcher – L. Park, *Approach to the patient*, UpToDate, Waltham, MA 2014 < www.uptodate.com > .

durante un'intervista migliora la comprensione del paziente, riduce il pregiudizio e può contribuire all'esito positivo della terapia.

Nel corso della fase diagnostica e terapeutica, allo scopo di preservare la centralità del paziente, non può essere mai obliterato il rispetto dei valori dei pazienti, delle preferenze e delle necessità da questi espresse. Fermo restando tale principio, su di esso si incardinano tutta una serie di elementi che il medico (ovvero, l'equipe clinica) è chiamata a mettere in campo nell'ambito del coordinamento della cura e integrazione dei servizi terapeutici, quali: la diffusione di informazioni accurate, tempestive e appropriate circa la malattie e le implicazioni a lungo termine; l'aumento, per quanto possibile, del comfort fisico; il supporto emozionale per alleviare paure e ansia; il coinvolgimento di famiglie e amici nel percorso terapeutico. A fronte di ciò, è sempre necessario ricordare che la comprensione e il rispetto dei valori, delle preferenze e delle esigenze espresse dai pazienti sono fondamentali sia sul piano dell'interazione del paziente e del medico, sia dal punto di vista terapeutico.

La partecipazione dei pazienti nei confronti del proprio percorso terapeutico è assai variabile da persona a persona. La malattia spesso rende i soggetti più passivi di quanto sarebbero in altre circostanze, delegando gli altri a prendersi cura di loro e prendere decisioni in loro vece. È evidente che i pazienti maggiormente coinvolti nel loro processo di cura possono avere un miglior recupero, sebbene sia un dato molto soggettivo, legato a fattori culturali, psicologici ed emotivi. Gli approcci decisionali condivisi possono aiutare il medico e il paziente, insieme, a chiarire le opzioni, i risultati, le incertezze e i valori.

I pazienti, ad esempio, e le loro famiglie percepiscono di essere in "buone mani" se la cura che ricevono sembra effettivamente coordinata e integrata in un sistema coerente di cura e consapevole delle proprie esigenze e circostanze individuali. Al contrario, l'assistenza che sembra non coordinata – non importa quanto "eccellente" essa sia – non instilla i sentimenti di fiducia o di fiducia. Al paziente "in corsia" spesso sembra che nessuno sia responsabile o, ancor peggio, almeno sul piano emotivo, che la responsabilità della propria salute sia talmente diffusa e parcellizzata da non poter pretendere una risposta definitiva da alcuno. I pazienti, quindi, possono essere esposti alla interpretazione di informazioni eccessivamente tecniche e "oscuri", e talvolta da messaggi contraddittori. In questo senso, la tecnologia non aiuta affatto ed è il contatto diretto con il personale sanitario a giocare un ruolo fondamentale. D'altro canto, essa, come già accennato, ci

consente di avere accesso quasi immediato a quantità enormi di informazioni che gli stessi pazienti ricercano, generalmente: spesso sono proprio loro a richiedere maggiori informazioni di quanto non ottengano, sebbene le esigenze individuali varino in modo significativo con l'età, il sesso e altri fattori socioeconomici. Le necessità informative cambiano anche nel corso di una malattia e in funzione dello stato di salute percepito dal paziente stesso. I pazienti hanno bisogno di tempo per ascoltare, assimilare ed elaborare le informazioni che vengono fornite, provenienti spesso da fonti diverse: essi confrontano e testano, con prove ed errori, le fonti di cui possono fidarsi sulla base della qualità delle informazioni ricevute.

Da parte loro, i medici sono chiamati a fare chiarezza sul piano informativo ed aiutare a sostenere il carico emotivo che deriva dalla comunicazione medica. Infatti, è l'apprensione che spesso accompagna e amplifica la malattia. La malattia impone un carico emotivo e psicologico sui pazienti e sulle loro famiglie che sono spesso pesanti come quello fisico. Quando questi bisogni vengono riconosciuti e affrontati, i pazienti vivono diversamente la dimensione della sofferenza e possono avere una maggiore spinta a progredire nel processo di guarigione: ciò di cui hanno bisogno è un'autentica espressione di preoccupazione³² e cura da parte dei propri affetti, dei medici e del personale sanitario.

5. Un intervento determinato dal dolore

In ogni epoca la malattia costituisce un'esperienza che investe l'uomo nella sua dimensione globale, sincronica e diacronica: la malattia, cioè, coinvolge tutta l'umanità della persona ma anche il suo vissuto. La combinazione dei due aspetti, a seconda dei casi, ingenera maggior paura, angoscia, ansia, tensione, irrequietezza sino alla depressione e alla disperazione.

Con la diffusione di una cultura globale della prevenzione è il soggetto sano e non più sofferente (paziente, dal latino *patior*) ad essere il "fruitore" della comunicazione medica. Risultato ineccepibile, se non fosse che proprio in questo modo si perde definitivamente il discrimine fra sano e malato, rendendo la medicina una presenza quotidiana fino al punto di divenire una ossessiva

32 Con un neologismo sarebbe più corretto parlare di "per-occupazione" e non tanto di lodevole ma forse sterile preoccupazione.

esigenza, quella di una impossibile eterna perfezione psicofisica.

Su questo sfondo, la dimensione del "sofferente" può assumere i connotati drammatici che un autore ha così descritto:

Il sofferente chiede qualcosa, ma non conosce perfettamente ciò di cui ha bisogno. Non si tratta semplicemente di ignoranza sul piano scientifico o di imperizia tecnica. È tutto il suo mondo precedente che è stato messo in scacco dall'evento patologico. Egli abita un mondo nuovo [...] non cessa di sperare in un assoluto che sia principio di una cura appassionata per l'uomo, apre dunque una lotta contro il male ed un contenzioso con l'antico alleato. Questi non deve, non può rinnegare la sua parola amica e le sue promesse. Alla denuncia ostinata, elevata da un uomo che non intende arrendersi e mollare la presa neppure di fronte ad un interlocutore potente ed astuto, Dio risponde confessando la propria "sconfitta"³³.

Le reazioni dinanzi al dolore sono diverse: il rimpianto, la sfida, l'ottimismo acritico, la ricerca del colpevole, un attivismo rassicurante, la fede venata di malinconia. Il segno o il sintomo possono essere criteri per stabilire una diagnosi o monitorare il progresso del paziente. Le differenze individuali rispetto alle risposte e alla comunicazione del dolore rendono difficile una valutazione obiettiva della situazione patologica e complicano il compito della gestione del dolore. Anche gli atteggiamenti dei medici verso il dolore variano. La gestione del dolore è – o, almeno, dovrebbe essere – una parte continua della cura del paziente. In che modo? Chiedere ai pazienti di valutare il livello di dolore – ad esempio, su una scala da uno a dieci, o con l'aiuto di un dispositivo analogico visivo – può aiutare la comunicazione da parte dei pazienti ospedalizzati, sul piano pratico, potrebbero aver bisogno di aiuto per mantenere l'igiene personale, mangiare, muovere o camminare.

Le esperienze individuali sono condizionate dal contesto culturale ma il legame fra l'uomo (contemporaneo) e la sofferenza è innegabile. Ogni individuo segue delle dinamiche molto soggettive e tortuose che influenzano il proprio stato di salute. Il dolore è un'esperienza soggettiva che può verificarsi, in particolare nelle sue manifestazioni croniche, anche in assenza di elementi fisiologici che spiegano la sua persistenza o la gravità. Il combinato disposto, quindi, della

33 P. Cattorini – R. Mordacci (a cura di), *Modelli di medicina*, Europa Scienze Umane, Milano 1993, p. 29/87

soggettività di valutazione, da una parte, e della variabilità nella evoluzione della malattia, dall'altra, generano una grande disparità tra gli individui nel modo in cui sperimentano il dolore generato da ciò che sembra essere stimoli simili. C'è una tensione continua tra l'esperienza del dolore del paziente e l'insistenza del clinico su elementi oggettivi, che possano giustificare le sofferenze lamentate dal paziente stesso, sulla base delle quali distinguere tra una sofferenza "reale" e una "indotta". Eric Cassell sostiene che il dovere di alleviare la sofferenza (in particolare di quella causata da un dolore molto intenso) è così fondamentale che il vero test di efficacia di un modello sanitario dovrebbe essere la sua adeguatezza alla terapia del dolore³⁴. La tesi di Cassell è che la medicina (e la formazione medica), continui a soffrire delle conseguenze negative del dualismo cartesiano, dimenticando che sono persone, non corpi, coloro che soffrono. La sofferenza, anche prodotta dal dolore fisico, è vissuta dalle persone, e quindi è soggettiva. Ma se esistono mondi separati in modo permanente e categorico (almeno per Cartesio) la medicina dovrebbe appartenere al regno fisico, in quanto essa è, in fin dei conti, una scienza oggettiva³⁵. Di conseguenza, se la sofferenza è soggettiva e sperimentata nella coscienza del singolo paziente, non dovrebbe riguarda la medicina.

Il progressivo tramonto di questo approccio rigidamente cartesiano ha gettato una nuova luce sulla triangolazione paziente-dolore-cura. Non si tratta di una semplice acquisizione medica ma di una piccola rivoluzione antropologica. «La salute non analizza se stessa e neppure si guarda nello specchio. Solo noi malati sappiamo qualcosa di noi stessi»³⁶. Le parole di Zeno Cosini nel romanzo di Svevo rivelano un primo accenno di autocoscienza ma anche il sottile senso di vulnerabilità cui è sottoposto il malato: tra difesa e aiuto si articola l'espressione del malato. L'esperienza della malattia «si offre come permanente riserva di significati, come coagulo di simboli, che il mito lega nella coerenza di un racconto, che la poesia dischiude a rimani universali e che il pensiero filosofico sottopone a indagine radicale»³⁷.

Secondo il Centro Hastings (gruppo internazionale di medici che ha elaborato i cosiddetti Obiettivi della Medicina³⁸) «il sollievo del dolore e della sofferenza è

34 Cfr. J.E. Cassell, *The nature of suffering*, «The Hastings Center Report», 21/1991.

35 Cfr. R.M. Veatch, *The Patient-Physician Relation: The Patient as Partner. Part 2*, Indiana University Press, Bloomington 1991.

36 I. Svevo, *La coscienza di Zeno*, Mondadori, Milano 1990, p. 145.

37 P. Cattorini, *Malattia e alleanza*, Angelo Pontecorboli Editore, Firenze 2010, p. 27.

38 Tali sono: la prevenzione delle malattie e delle lesioni e la promozione e la manutenzione della

tra i compiti più antichi del medico e un obiettivo tradizionale della medicina. Per una serie di ragioni, però, la medicina contemporanea in tutto il mondo non soddisfa adeguatamente questo obiettivo»³⁹. Emerge quindi un invito alla classe medica ad adoperarsi per una maggiore educazione sulla gestione del dolore e sulle cure palliative, secondo un approccio più olistico nei confronti del dolore e della sofferenza, che consideri il paziente come un essere allo stesso tempo complesso e unico.

Posto che il sollievo del dolore e la riduzione della sofferenza a cui esso conduce rappresentano un valore etico, riflettendo sulla riscoperta della dimensione spirituale, il teologo Henri Nouwen fa riferimento alla consapevolezza del sentirsi “spezzato”. Il dolore tocca ogni individuo non certo come un “imprevisto” della vita ma col significato profondo di una incrinatura, più o meno profonda, della unicità della persona. Tuttavia, il modo in cui viviamo la sofferenza ed il dolore rivelano qualcosa di unico e totalmente personale del nostro essere⁴⁰ ed è proprio nella capacità di entrare nel dolore e di sottoporlo alla luce della “benedizione” (altra categoria nouweniana) che è possibile ritrovare il sentiero della vita⁴¹. «Figlio, non avviliti nella malattia, – si legge nel libro del *Siracide* – ma prega il Signore ed egli ti guarirà. Fa’ poi passare anche il medico – Il Signore ha creato anche lui – non stia lontano da te perché ne hai bisogno. Ci sono casi in cui il successo è nelle loro mani»⁴².

San Tommaso definisce la “persona” come ciò che vi è di più perfetto in tutta la natura⁴³. Perfezione non significa tuttavia immunità o immortalità.

salute; il sollievo del dolore e della sofferenza causati da malattie; la cura e la cura di coloro che hanno malattia e la cura di coloro che non possono essere curati; l’evitare la morte prematura e la ricerca di una morte pacifica. Cfr. *The Goals of Medicine: Setting New Priorities*, «The Hastings Center Report», 6/1996.

39 J. E Cassel, *Relief of Pain and Suffering: The Person in the Goals of Medicine*, cit., p. 245.

40 H. Nouwen, *Sentirsi amati* (1992), Queriniana, Brescia 2017, pp. 72 sgg.

41 *Salmo* 15 (16).

42 *Siracide* 38, 9.12-13.

43 La persona è un sussistente razionale, cioè un ente che ha l’atto di essere e sa di averlo (o ha la capacità di saperlo). Orbene se l’atto di suo già vive in tensione, nella persona questo tendere sarà consapevole e quindi pienamente soggettivo. Libertà è proprio questa soggettività dell’essere (soggettività non nel senso di riduzione dell’essere a essere di coscienza del soggetto, ma appartenenza dell’essere al soggetto). Vedi: P. Cantoni, *Persona e relazionalità in san Tommaso d’Aquino: aspetti filosofici e teologici*, <<http://www.opusmariae.it/wp-content/uploads/2013/02/Persona-e-relazione-in-san-Tommaso.pdf>>.

La perfezione a cui si riferisce l'Aquinate può tradursi con "completezza", alla stregua di quanto Cristo stesso afferma nel vangelo di Matteo ove invita i discepoli ad essere *teloi* così come lo è il Padre celeste⁴⁴: completi nella finitezza di una umanità che scopre proprio nella fragilità, una nascosta ricchezza perché custodita dalle mani di Dio Padre.

Non si tratta solo delle fragilità fisica ma delle tante forme di debolezza psicologica oltreché fisica, che segnano inevitabilmente la condizione umana dell'uomo post-moderno: un uomo in "crisi", che vive la malattia come un *vulnus* rispetto all'idea del sé "in salute".

Affrontare il tema della malattia e della relazione tra essa ed il paziente, significa posare lo sguardo sulla questione che interroga l'uomo da sempre: perché la sofferenza? Quale significato dare a questo "intruso" che provocatoriamente sfida l'equilibrio della creatura "perfetta"? «L'uomo soffre – scriveva Giovanni Paolo II nella *Salvifici doloris* – a motivo di un bene al quale egli non partecipa, dal quale viene, in un certo senso, tagliato fuori, o del quale egli stesso si sente privato [...] la sofferenza – scriveva ancora papa Wojtyła (che testimoniò sulla propria carne questa catechesi della sofferenza) – è qualcosa di ancora più ampio della malattia, di più complesso ed insieme ancor più profondamente radicato nell'umanità stessa»⁴⁵. Anche in questo senso la relazione medico-paziente, la relazione di cura, si svolge in chiave dialogica e talvolta dialettica, indotta tanto dal paziente quanto dal medico. Un dialogo socratico non solo fra i due protagonisti del rapporto di cura ma fra questi ed il mistero della sofferenza e della morte: l'"antica ferita" infatti interroga l'uomo ma lo porta anche ad aprirsi, ad ascoltare, ad oltrepassare il muro della materialità (e del materialismo) legato all'ineluttabile ciclo vitale per aprirsi all'Altro, a Colui che dà la vita. In questo contesto, la fede è e rimane un dono soprannaturale che, tuttavia, non può essere escluso o disatteso nel percorso terapeutico.

Cristo ha rivoluzionato radicalmente, una volta per tutte, il senso della malattia e della morte. La Risurrezione sconfigge la morte, ma anche la malattia perde quel significato di colpa inflitta da Dio all'uomo colpevole. Nel celebre episodio evangelico della torre di Siloe, Gesù ricusa ogni interpretazione "colpevolista" dei

⁴⁴ Matteo 5, 43-48.

⁴⁵ Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Salvifici Doloris* (1984), 5 <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris.html>.

farisei («[...] quei diciotto che morirono schiacciati sotto la torre di Siloe, pensate voi che fossero più colpevoli di tutti gli altri abitanti di Gerusalemme?»⁴⁶). D'altra parte, l'insegnamento di Cristo va ben oltre la pura analisi epistemologica. Le guarigioni compiute nella sua missione pubblica passano sempre attraverso la conversione del cuore o mediante la professione di fede nel Figlio di Dio. «Che cosa è più facile, dire – domanda provocatoriamente Cristo agli scribi e ai farisei – *Ti sono rimessi i tuoi peccati*, o dire: *Alzati e cammina?*»⁴⁷. Quale insegnamento trarne nel rapporto medico-paziente? La salute passa attraverso la comprensione, ossia, in altre parole, il processo di cura significa coinvolgere ed accogliere l'uomo nella sua completezza. La malattia o la disabilità non privano l'uomo del proprio valore inalienabile di persona *imago Dei*⁴⁸. Al contrario, dietro il salutismo ed il vitalismo imperanti in questa epoca sembra nascondersi proprio questo approccio sottilmente superomista. Eloquentemente è la dissonanza fra tecniche mediche sempre più sofisticate⁴⁹ ed il mondo della sofferenza (o la sofferenza del mondo) così presente nell'esperienza e nella percezione comune: una lotta senza soluzione di continuità fra l'uomo e la malattia.

«Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati; non sono venuto per chiamare i giusti, ma i peccatori»⁵⁰. Lo annuncia il Signore ai Discepoli per avvicinarli al senso profondo della Sua missione salvifica. I Vangeli sono costellati di episodi di risanamento esteriore congiunti, assai spesso, da una rigenerazione interiore del soggetto malato, a testimoniare il legame profondissimo tra il mondo della interiore ed esteriore della persona. Il legame di psiche e corpo della cultura greco-latina *mens sana in corpore sano*, assunto dal cristianesimo, tenta di saldare anche un altro binomio, *fnusis/nomos*, legge naturale e legge positiva. La bioetica e, più in generale, l'ars medica rappresentano uno dei terreni di elezione per l'espressione concreta delle dinamiche di questi complessi rapporti⁵¹.

46 Luca 13, 4.

47 Luca 5, 23.

48 L'eugenetica e l'eutanasia non sembrano affatto riconoscere tale valore ma al contrario paiono legati ad una visione efficientistica ed utilitaristica della vita.

49 Distingueremo tra "tecniche mediche" in senso neutro e "tecnomedicina" come assolutizzazione ideologica delle prime.

50 Marco 2, 17.

51 «Occorre nell'epoca contemporanea, rinsaldare l'unità ontologica tra corpo e persona che ha subito strappi molto forti e che proprio sul piano bioetico mostra i suoi frutti più deprecabili» (M.L. Di Pietro – D. Moltisanti, *Sul concetto "dignità"*, in *Scritti in onore di Elio Sgreccia*, cit., p. 143).

6. La cura come intervento di speranza

Non è questa la sede per una ricognizione, nemmeno superficiale, sul significato dell'esistenza umana nella filosofia del Novecento. Indubbiamente, in particolar modo con la diffusione sul piano filosofico dell'esistenzialismo, la riflessione sui temi della finitezza umana, dell'angoscia, della insensatezza, della vita-per-la-morte, probabilmente e quasi per reazione, – come abbiamo già notato – ha condotto a due radicalizzazioni opposte: il nichilismo della medicina “supererogatoria”⁵² ovvero, il suo opposto, il vitalismo insaziabile ed ingenuo proteso all'eterna giovinezza. La speranza cristiana spezza questo nodo gordiano che impedisce a paziente e malato di entrare in un rapporto “sano” con il proprio status psico-fisico. È nella speranza che si gioca questo rapporto. Marcel distingue in proposito: lo *sperare che* o *sperare in* (*espoir*) e lo *sperare tout court* (*espérance*). Nei primi due casi il paziente, pur confortato da questo sentimento, rischia di ingaggiare aspettative tali da “pretendere” qualcosa in cambio di un miglioramento della disposizione d'animo. La speranza pura non chiede e non pretende, ma si affida, cioè ripone nelle mani di un Altro la propria vita ed il proprio destino. Non solo. La speranza interpreta il dolore all'interno di un rapporto di amore con Dio che si traduce in fatti e incontri. San Tommaso, riflettendo sull'etimologia di *expectare* ne ricostruiva la provenienza⁵³ da *ex alio spectare*, ossia attendere il soccorso altrui per la conquista di un risultato altrimenti impossibile⁵⁴.

Cosa c'è di più impossibile, ossia che-lascia-senza-potere, della sofferenza? Eppure, in ultima analisi, è sempre valida la nota riflessione di Victor Frankl: «La maggior preoccupazione dell'uomo non è la ricerca del piacere o il tentativo di evitare il dolore, ma la comprensione del senso della sua vita. Ecco perché l'uomo è perfino disposto a soffrire, a condizione però di sapere che le sue sofferenze hanno un significato»⁵⁵.

«Cos'è mai il medico per il malato – si chiede Laín Entralgo nel suo *La espera y*

52 M.T. Russo, *La relazione medico-paziente*, cit, p. 112. Un medico inteso come un distributore automatico di prescrizioni, il primo, ovvero eterno Dorian Gray, il secondo.

53 Cfr. F. Riva, *Malattia, terapia e sofferenza. Gabriel Marcel e la Narrative Medicine*, Rivista di Filosofia Neo-scolastica, 2/2021, pp. 397-433.

54 Cfr. P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*, Revista de Occidente, 1957, p. 84.

55 V. E. Frankl, *L'uomo in cerca di senso. Uno psicologo nei lager e altri scritti*, FrancoAngeli, Milano 2017, p. 127.

la speranza – se non un uomo esperto nell'arte di rendere possibile, di dilatare e di migliorare le infrante speranza terrene di costui? Qualsiasi riflessione sul compito di curare dovrà tener conto, se aspira ad essere profonda, di questa condizione di “dispensatore di speranza” che distingue e nobilita il medico»⁵⁶. Non si tratta di filantropia o benevolenza da parte del medico, né di una interpretazione soggettiva dell'attività clinica, bensì proprio di una delle due componenti fondamentali della funzione medica. Non spetta certo al clinico dare fondamento alla speranza del paziente; tuttavia, non si può negare che i segni della provvidenza passino per il “tocco” dell'uomo, di quel medico che, entrando in relazione con il fratello, si lascia coinvolgere dallo stesso anelito di eternità a cui la speranza (cristiana) apre lo sguardo del *leb* biblico⁵⁷.

La Speranza è una bambina da nulla.../Questa bambina da nulla. /Lei sola, portando le altre, che traverserà i mondi compiuti. È lei, quella piccina, che trascina tutto.../ Perché la Fede non vede che quello che è./E lei vede quello che sarà. /La Carità non ama che quello che è./E lei, lei ama quello che sarà. Dio ci ha fatto speranza⁵⁸.

È Charles Peguy, con la sua proverbiale delicatezza e profondità, che descrive la speranza cristiana, sulla scorta, probabilmente, dell'affermazione paolina, *spe salvi facti sumus*. Ad essa si associa la perseveranza, che unisce nella traduzione dal greco due diversi usi presenti nel Nuovo Testamento: quello del verbo greco *hypomèno*, alla lettera «rimanere o stare sotto»⁵⁹, usato talvolta come «rimanere indietro»⁶⁰; e l'accezione, in assonanza con il sostantivo *hypomonè*, con il significato di «tener duro; perseverare; rimanere saldo»⁶¹ ovvero perseveranza coraggiosa, salda e paziente, che non si perde d'animo di fronte agli ostacoli e alle persecuzioni: «Noi ci vantiamo anche nelle tribolazioni – scrive San Paolo per incoraggiare la comunità

56 P. Laín Entralgo, *Prologo* in *La espera y la esperanza*, cit., p. 10.

57 «Per la Bibbia il cuore è una realtà più ampia, che include tutte le forme della vita intellettuale, tutto il mondo degli affetti e delle emozioni, nonché la sfera dell'inconscio in cui affondano le radici tutte le attività dello spirito» (M. Cocagnac). Sede della volontà, delle decisioni e dell'etica. Il cuore è, dunque, espressione anche della cosciente determinazione e dedizione della volontà. Cfr. G. Ravasi, *Cuore di carne*, <http://www.pozzodigiacobbe.it/Home/Il_Cuore_del_sito/CuoreDiCarne.html>.

58 C. Peguy, *La speranza bambina*, in *Il portico del mistero della seconda virtù*, Medusa, Milano 2014.

59 *Luca* 2,43.

60 *Atti* 17,14.

61 *Matteo* 24,13.

di Roma – ben sapendo che la tribolazione produce pazienza, la pazienza una virtù provata e la virtù provata la speranza. La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo che ci è stato dato»⁶².

7. La dimensione identitaria del paziente

Tra le altre definizioni di antropologia medica, una in particolare incrocia il rapporto medico-paziente in quell'area «di concetti e di valori cui fanno riferimento i problemi della persona umana sana o malata, vista nella sua interezza o globalità. In particolare, trovano posto in quest'area le problematiche legate agli eventi cruciali dell'esistenza umana – nascita, malattia, invecchiamento, morte – e quelle inerenti alla relazione interpersonale del curare o prendersi cura»⁶³. Si tratta di un campo d'azione molto ampio perché si concentra sulla «natura dell'uomo e del suo destino, del suo posto nel mondo e del suo ruolo nella società». Ed è proprio in forza di questa vocazione a coinvolgere la persona in tutte le sue manifestazioni che l'antropologia gode di una «precomprensione unificante di ciò che significa uomo»⁶⁴.

Orbene, riprendendo alcuni concetti espressi in precedenza in merito al rapporto tra la filosofia e l'antropologia, è ormai acclarato che tali discipline abbiano offerto o continuino a dare un contributo fondamentale in questo percorso di ridefinizione del paradigma clinico, superando la presunta divaricazione e autonomia fra sapere scientifico e sapere umanistico. Questo dialogo fra saperi (soprattutto laddove quello scientifico si ferma dinnanzi al mistero della malattia e della sofferenza) è fondamentale proprio in campo biomedico per un «supplemento di anima»⁶⁵, che riscopra la persona *imago Dei* al centro dell'*ars medica*.

Sull'uomo e la sua natura il cristianesimo – come già ampiamente argomentato

62 *Lettera ai Romani* 5,3-5.

63 G. Cosmacini – G. Gaudenzi – R. Satolli (a cura di), *Antropologia medica*, in *Dizionario di storia della salute*, Einaudi, Torino 1996, pp. 38-39.

64 M.T. Russo, *La ferita*, cit., p. 18.

65 Per usare un'espressione e un concetto caro a Giovanni Paolo I sin dall'inizio del suo pontificato (cfr. *Radiomessaggio del 27 agosto 1978*, https://www.vatican.va/content/john-paul-i/it/messages/documents/hf_jp-i_mes_urbi-et-orbi_27081978.html)

– pronuncia una parola chiara: l'uomo è corpo, anima e spirito⁶⁶. L'armonia, così come l'alterazione di una delle sue componenti, coinvolge la “uni-totalità” dell'individuo. Orbene, fermo restando che il concetto di anima (*psyche*) deriva direttamente dalla cultura classica all'interno di un rapporto circolare con il corpo (*soma*), nel cristianesimo Dio-Amore si fa carne (*sarx*) e l'uomo, già *imago Dei*, diviene pienamente *persona*. L'uomo, quindi, è una unità delle sue componenti fondamentali riassunte e consacrate dal concetto cristiano di persona. È però il corpo ad essere coinvolto inizialmente nella malattia: «La semiotica insegna che il corpo è nel segno ed il segno a sua volta sta nel corpo»⁶⁷. Nella storia della medicina il corpo ha “parlato” al medico inizialmente con il linguaggio della vita o della morte e solo recentemente ha interessato anche gli altri sensi: questo corpo «potenza di potenze, ossia condizione di qualsiasi altra possibilità, ma anche motivo di fragilità e vulnerabilità, fino all'impotenza assoluta della morte»⁶⁸.

Solo nell'uomo è possibile riflettere sulla corporeità attraverso la quale passano le percezioni e le sensazioni, il cui reticolato forma ciò che viene abitualmente definita la “biografia” del paziente: non una semplice elencazione di fatti e sensazioni bensì la loro elaborazione ed interpretazione da parte dell'io che riflette sul proprio stato di salute. È questo io personale a definire la componente antropologica della dignità della persona-malata. Il binomio inscindibile fra queste due componenti (la metafisica e la antropologica) dovrebbe scongiurare dai due pericoli maggiori e opposti che si annidano nel rapporto fra uomo e malattia: la negazione o l'evitamento del tema “malattia” dall'orizzonte umano ovvero, all'opposto, la difesa di un malinteso senso dell'autonomia soggettiva (del tipo “giù le mani dal mio corpo”), a cui potrebbe rispondere la medicina con un uguale e contrario *laissez-faire* nei confronti del malato (del tipo “non mi immischio”).

Dov'è la cura in questo contesto? Ma soprattutto cos'è l'altro in questo scenario? Per certo, la caratteristica fondamentale della persona è la consapevolezza del proprio possesso (oltre a dire “io sono me stesso” posso affermare “io sono mio”) e

66 *Prima Lettera ai Tessalonesi* 5, 23.

67 G.S. Rigo – G. Armocida, *Corpi a confronto: medico e paziente*, in S. Balbi – G. Tomei (a cura di), *Il corpo distante*, Insubria University Press, Varese 2010, p. 33.

68 M.T. Russo, *Così lontano, così vicino. Una lettura antropologica del corpo del malato*, in S. Balbi – G. Tomei (a cura di), *Il corpo distante*, cit., p. 39. Si veda in proposito la distinzione di Husserl tra corpo-fisico e corpo-vivente (E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965, pp. 530-540).

l'identità del malato passa attraverso il riconoscimento della sua unicità e "sacralità" che sul piano pratico può tradursi, ad esempio, nel diritto ad essere "toccato": un tocco fisico ma anche trascendente – sempre Entralgo – che diviene terapeutico, in certo senso, perché trasmette rispetto, empatia. C'è un diritto alla singolarità e alla riservatezza nei confronti del dolore che, per un apparente paradosso, trova applicazione nel momento del contatto tra medico e paziente.

Una lacerazione inferta al corpo ha riflessi sul piano psichico allo stesso modo in cui una patologia che interessa il sistema nervoso o la psiche produce sovente manifestazioni di tipo somatico. Il malato vive questo allontanamento dalla propria corporeità e la dicotomia tra corpo e mente quando si sente deprivato di quell'anelito di libertà, di vita e di "risurrezione", acclarato dall'approccio bio-psico-medico.

«Tratta il paziente come persona», questo tradizionale ammonimento rivolto ai medici risulta sovente retorico e nella pratica disapplicato piuttosto che un principio concretamente declinato in prassi medica. Ciò in parte può non sorprendere, se si pensa alle diverse e variabili matrici culturali su cui si è appoggiata l'evoluzione della conoscenza in medicina, che nel tempo ha incorporato anche altre "arti" quali la filosofia, la sociologia e la teologia.

«Il paziente ha quasi sempre paura, sebbene con diversa intensità, e si trova nelle tenebre e nell'ignoranza. Va dal dottore, che sa. Il paziente – si legge in un noto studio degli anni Sessanta – ha inoltre paura del futuro ed attende di essere confortato. Spesso soffre e spera che le sue sofferenze vengano alleviate. I pazienti devono affrontare il fatto che sono malati, ossia temporaneamente o forse definitivamente invalidi. Certi sono veramente riconoscenti quando il medico li autorizza, per così dire, ad essere malati; altri provano un profondo rancore»⁶⁹. Ammettendo pure che il disturbo cronico o grave segua un percorso logico (consapevole o inconscio) ed emotivo piuttosto simile a quello descritto da Balint, la ricostruzione complessiva dell'identità del paziente risente indubbiamente del tempo trascorso dalla sua pubblicazione: l'informazione medica, molto diffusa sui mezzi di comunicazione – specie sul web – ma non sempre scientificamente corretta, ha accresciuto notevolmente la cultura medica dell'uomo comune⁷⁰.

69 M. Balint, *Medico, paziente e malattia*, Feltrinelli, Milano 1961, pp. 294-295.

70 Non è infrequente che il paziente giunga dinanzi al medico con autodiagnosi fai-da-te! Ma su questo aspetto non intendiamo soffermarci in questa sede rinviando, almeno per una ricognizione sui numeri della medicina fai da te in Italia a: C. Panci, *La magia di Internet aiuterà la nostra*

8. Il paziente come soggetto altro da sé

C'è un dato rilevante e ineludibile, almeno nella interpretazione che Edith Stein fornisce dell'empatia: «Il mondo in cui vivo non è solo il mondo di corpi fisici, è anche un mondo di Soggetti estranei, oltre a me»⁷¹. Applicato al rapporto medico-paziente ciò significa, per un verso, che nessuno potrà mai veramente comprendere il senso profondo del mondo interiore dell'altro (prevalentemente il paziente, considerato che è questi il soggetto-oggetto richiedente cura) ma, al tempo stesso, che è proprio nella consapevolezza di questo senso di alterità che paziente e malato, ciascuno dalla propria parte, non possono non “incontrarsi/scontrarsi”. La scelta della polarità di questo confronto determinerà, sempre sulla scorta del pensiero della Stein, l'empatia nell'«essere a disposizione, il farsi capaci dell'altro uomo, [...] un essere a disposizione che ha la sua radice nella struttura ontologia e cognitiva dell'essere umano»⁷².

Il rapporto io-altro può essere interpretato in chiave di dominio, subalternità o parità: nella dinamica medico-paziente potrebbe tradursi nell'annullamento della personalità e delle istanze del paziente di fronte all'io del medico che, coscientemente o meno, si impone sul malato; ovvero può verificarsi il caso che sia il paziente stesso a lasciarsi totalmente conquistare dal medico-taumaturgo. Ricorrendo ancora una volta al pensiero di Laín Entralgo rispetto all'evoluzione teorica del concetto di alterità, il medico e pensatore iberico scriveva nel 1961 in *Teoría y realidad del otro*: «Vivir con lucidez este trance — déjese utilizar de nuevo el gran acierto verbal de Unamuno — consiste en sentir dramáticamente que el hombre es nosotros y nos-uno»⁷³. L'altro può essere “objecto”, “persona” o “prossimo”. Troppo spesso il rapporto medico-paziente è stato visto in chiave oggettivo-strumentale, senza particolare differenza fra i due attori: entrambi, infatti, possono impostare in questa chiave i loro rapporti secondo un mero rapporto di scambio.

L'allontanamento del medico dal paziente riflette anche lo sguardo della scienza che, allo scopo di mettere a fuoco aspetti sempre più microscopici della malattia, rischia di perdere di vista – come abbiamo già visto – la persona malata.

salute?, «Bollettino d'informazione sui farmaci», 5/2007, pp. 251-254.

71 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 1985, p. 70.

72 G. Venuti, *Il rapporto paziente-medico: la capacità di essere-con*, in M.G. Furnari (a cura di), *Il paziente, il medico e l'arte della cura*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, p. 94.

73 P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, II, «Revista de Occidente», 1968 (1961), p. 400.

Tale ribaltamento concettuale che è stato definito come la rimozione del soggetto (Spinsanti) produce come effetto che la giusta battaglia contro la malattia prevalga rispetto all'unità psico-fisica della persona malata.

9. Il paziente come "soggetto alla ricerca della compassione"

Aristotele scrive nella *Retorica*: «La compassione è una sorta di disagio a un apparente male, distruttivo o disturbato, che accade a qualcuno che non lo merita e che si potrebbe aspettare di accadere a se stessi o ad uno vicino a noi»⁷⁴.

Sulla scorta dell'affermazione aristotelica alcuni autori (come Martha Nussbaum)⁷⁵ descrivono la compassione come un'emozione rivolta ad un'altra sofferenza o sfortuna, sulla scorta di un'esperienza sperimentata: che non sia banale, ma grave; che sia indebita; e che potrebbe accadere a se stessi o ad uno dei propri cari. Da parte sua, Rousseau forniva una interpretazione ancora diversa del concetto come limite all'egoismo, perchè muove l'individuo verso l'altro in difficoltà, garantendo così la "conservazione della specie". Si tratta di una tendenza naturale ad una risposta affettiva all'altrui dolore, collegando la sensazione all'azione verso il malato, tesa a sollevarlo dall'afflizione⁷⁶.

Nella compassione roussoviana la pietà è un atteggiamento strettamente connesso alla compassione – in quanto coinvolge la consapevolezza di un'altra sofferenza – ma non si sovrappone ad essa poiché la pietà trova l'altro su un terreno morale o psicologico. Inoltre, la pietà non può essere connessa ad alcuna inclinazione verso un coinvolgimento positivo per il sofferente. La compassione è quindi legata più strettamente, piuttosto che alla pietà in sé, al rispetto nei confronti del malato. Ed è proprio in virtù del suo stretto legame con il rispetto, la compassione – e non la pietà – ha un ruolo cruciale nella concezione appropriata del buon medico. La comprensione della compassione, quindi, è simile ma anche distinta dall'empatia. L'empatia può essere inquadrata, infatti, come un impegno emotivo grazie al quale si arriva a fianco dell'altro, ma mentre l'empatia,

⁷⁴ Aristotele, *Retorica*, 2.8, 1385b13-16.

⁷⁵ Vedi di M.C. Nussbaum: *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2009; *La fragilità del bene: fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, il Mulino, Bologna, 2004.

⁷⁶ J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in *Discorsi*, Rizzoli, Milano 1997, *passim*.

in una certa misura, conduce ad una fusione tra i due soggetti, nella compassione rimane la distinzione. Il medico compassionevole non ha bisogno, per esempio, di piangere insieme a un paziente o comunque cercare di unirsi a lui, ma si sente mosso dal dolore del paziente e, da questa sensazione, cerca di contribuire ad alleviarne la sofferenza.

Se il medico stesso non può liberare il paziente dalla sofferenza, la compassione richiede che operi diligentemente per trovare la terapia o la strategia di cura più adatta. Una delle definizioni più celebri di Entralgo relativamente alla funzione del medico ovvero a ciò cui l'ars medica dovrebbe tendere è: «afable donacion de ayuda tecnica al semejante enfermo»⁷⁷, un aiuto ad un altro me stesso che tuttavia non può sfociare nella perdita di lucidità. D'altra parte, un atteggiamento pregiudizialmente guardingo del medico nei confronti di colui che accusasse un dolore, un malessere, una lacerazione della propria integrità psico-fisica, violerebbe l'obbligo di fornire assistenza medica adeguata.

La strada per la comprensione del dolore e per la sperimentazione delle tecniche curative passa attraverso l'umiltà ed il riconoscimento dell'*altro-me* sofferente. Autorevoli studi hanno dimostrato che non è un percorso condiviso e accessibile a qualunque clinico. La mancanza di compassione espone ad offese verso la dignità e la salute psicologica del paziente ma anche a scarse decisioni tecniche con conseguenze potenzialmente disastrose. È nella figura del medico compassionevole⁷⁸ che ritroviamo le caratteristiche proprie della *pietas* latina e cristiana.

In conclusione, è comune che si definisca "buono" un soggetto in base al livello di compassione con cui questi svolge la propria funzione nei confronti dei propri *stakeholders* (il buon genitore, per esempio, nei confronti dei suoi figli; il buon sacerdote verso i parrocchiani, etc.). Si tende invece ad ignorare la

77 P. Laín Entralgo, *La parábola y el silencio del médico*, in *Ciencia, técnica y medicina*, Alianza, Madrid p. 239.

78 In uno studio condotto in un importante ospedale israeliano, Shimon Glick e i suoi colleghi hanno scoperto l'identikit del "medico compassionevole empatico". Rispetto alla media del personale medico questi tende ad essere più giovane e con un basso livello di ansia. Questa tipologia di medici aveva sviluppato anche atteggiamenti meno stereotipati nei confronti dei pazienti, ed una maggiore propensione a consultare altri medici. Essi hanno più spesso riferito di aver una rilevante vita spirituale. Cfr: A. Jotkowitz – S. Shvarts (a cura di), *Autonomy, Altruism and Authority in Medical Ethics: Essays in Honor of Professor Shimon Glick*, Nova Science Publishers, Hauppauge (NY) 2015.

compassione nella selezione dei nostri medici, considerando questo tratto come una funzionalità accessoria e non un requisito fondamentale di cura. Il fatto che un medico sia un individuo compassionevole non è un plus non essenziale bensì il nutrimento dell'arte medica e la connotazione decisiva di un processo virtuoso che coinvolge il paziente nella scelta e nel “gradimento” del medico.

10. Conclusione: comprendere, compatire, condividere

La pandemia da Covid-19 ha riportato all'attenzione dell'opinione pubblica, oltretutto della comunità medico-scientifica, la centralità del rapporto umano tra medico e paziente ma anche le maggiori difficoltà di comunicazione, verbale e non verbale, tra i due protagonisti del piano di cura⁷⁹. Il contatto si è spesso ridotto al minimo, all'interno di un contesto in cui «il curante finisce con rappresentare l'unico e forse ultimo punto di contatto della persona malata con il mondo, sia fisico che degli affetti è [...] l'unica relazione possibile a cui affidare i pensieri, le preoccupazioni, le paure e le angosce, ma anche i loro desideri e loro volontà e talvolta pure una richiesta di senso e di significato»⁸⁰. D'altro canto, la pandemia ha proprio evidenziato «il limite ed i limiti; il limite della oggettiva condizione umana, della sua finitezza e i limiti della scienza e della medicina che si trovano ora ad operare in una condizione di incertezza di fronte ad una situazione nuova in assenza di certezze»⁸¹.

In precedenza, abbiamo sottolineato come uno degli esiti indiretti del primo conflitto mondiale è stata l'affermazione che non esistesse un mondo puramente oggettivo. Il soggetto, la persona tornava, così, al centro della scena scientifica: in

79 «La comunicazione medico-paziente, come sappiamo, si basava in buona parte su quella non verbale e in questo momento le nuove barriere impongono una grande riduzione di questa comunicazione non verbale. E anche quella verbale, cioè l'eloquio, viene stravolta moltissimo, perché la tonalità di voce diventa monotona e con una mascherina diventa difficile parlare, comprendersi, sia da parte del medico sia da parte del paziente». Cfr. *Qualità della comunicazione medico-paziente ai tempi del Covid-19*, La Stampa, 22 ottobre 2020 <<https://www.lastampa.it/scienza/2020/10/22/news/qualita-della-comunicazione-medico-paziente-ai-tempi-del-covid-19-1.39447718/>>.

80 P. Trenta, *La relazione medico paziente in tempi di covid-19*, «Italian Journal of Prevention, Diagnostic and Therapeutic Medicine», Vol. 3, Speciale Covid19 <<https://simedet.eu/wp-content/uploads/2020/04/La-relazione-medico-paziente-in-tempi-di-covid-19.pdf>>.

81 *Ibidem*.

ciò consiste il processo di umanizzazione della scienza; e la medicina è una scienza dell'uomo nella sua totalità⁸².

Analogamente, la pandemia da Covid-19 ha confermato – con la crudezza dell'evidenza quotidiana oltreché dei numeri – la necessità di una svolta personale ed umanizzante della medicina, dalla diagnostica alla curativa. E ciò può avvenire mediante una reintroduzione delle virtù umane. In tal senso, si è parlato di una medicina ecologica e personalizzata ove il paziente è *persona* (in senso etico-morale) e protagonista, assieme al medico, di quella “alleanza” terapeutica sostenuta dai fautori del cosiddetto approccio personalistico alla cura, anche nel campo della terapia del dolore e delle cosiddette cure palliative.

Nel corso delle epoche abbiamo visto come si è passati da una concezione paternalista (genitoriale o sacerdotale) del medico a forme sempre più vicine a dinamiche di tipo contrattualistico (chiamate anche informative o scientifiche): dal medico-sacerdote, al quale il paziente affida ciecamente la propria esistenza, al suo opposto, il medico erogatore di servizi quanto più accurati possibile, uno specialista dinanzi al quale il paziente/consumatore esercita un ruolo sempre più crescente. Quindi, se il medico galenico seguiva la teoria degli umori ed il medico scienziato dell'Ottocento adottava il metodo sperimentale, il medico contemporaneo è in grado di ricondurre le malattie ad un difetto del corredo genetico, così da prevederne l'insorgenza con anni di anticipo. Non meno evidenti sono le differenze sul piano terapeutico: dal ricorso ai salassi la terapia medica è giunta ai vaccini, agli antibiotici e all'ingegneria genetica. Cionondimeno, in modo singolare, alcune interpretazioni distorte del rapporto medico-paziente non sembrano tramontare nel corso del tempo, semmai cambiano di forma: infatti, mentre il paternalismo poteva conservare alcuni caratteri di umanità derivanti dal rapporto interpersonale (sebbene sproporzionato a favore del medico) e da una piattaforma di valori condivisi (pur impliciti), l'approdo contrattualista, impoverendo di umanità i soggetti coinvolti, riduce l'empatia e mantiene il rapporto su un sinallagma efficientista. Il medico, nella definizione di Jaspers, passa dall'essere un soggetto impersonale all'interno di una collettività ad una figura individualisticamente impersonale, assumendo i caratteri del tecnico che la società elegge a rappresentante della salute pubblica⁸³.

82 Cfr. F. Lopez, *Il pensiero olistico di Ippocrate*, Edizioni Pubblisfera, San Giovanni in Fiore 2008.

83 K. Jaspers, *Il medico nell'età della tecnica*, cit., pp. 47-48/115.

Il salto di qualità, notevolissimo ed evidente sul piano dell'efficienza e dell'efficacia dei mezzi terapeutici, non trova un analogo riscontro sul versante dell'etica applicata: dall'antichità greco-romana fino ai nostri giorni sembra evaporata l'urgenza da parte dei principali soggetti coinvolti nel processo di cura (medico, paziente, famiglia, etc.) di interpretare le pratiche mediche, ormai consolidate e per ciò stesso aventi un valore morale positivo, in chiave personalistica e partecipata. La resistenza al tramonto dell'approccio paternalistico è la cartina di tornasole di questa difficoltà di cambiamento. D'altro canto, nell'epoca della medicina globalizzata, sembrano essere “tecnica” e “qualità della vita” gli elementi distintivi e caratterizzanti il rapporto medico-paziente⁸⁴.

Fondamentale, in definitiva, è e sarà sempre di più l'affermazione (o il rifiuto) del cambiamento di ruolo da parte del paziente: da soggetto passivo a protagonista attivo del proprio stato di salute, soprattutto in un contesto mondiale ove l'informazione medica è (potenzialmente) sempre più accessibile a tutti e, giocoforza, medico e paziente sono chiamati a lavorare in partnership nella progettazione di politiche, sistemi e servizi per la salute, sempre più efficaci e, proprio questo, sempre più a misura d'uomo.

84 Per una recente ricognizione sui contenuti di una riflessione sulle nuove responsabilità dell'era tecnologica condotta dalla Pontificia Accademia per la Vita: F. Mastrofini – N. Valenti, *Curare la vita. Etica e tecnologie*, EDB, Bologna 2020.

L'a-mur: godimento, sapere e impossibilità. Da Lacan ai social network

INES DENTE¹

Sommario: 1. *Le manque-à-être* tra Eros e Thanatos; 2. L'amore: eros, godimento, sapere e morte nel pensiero lacaniano; 3. Tra algoritmi, *eloscure* e *sexting*: l'amore ai tempi dei social network; 4. Conclusioni.

Abstract: By cherishing the Lacanian thought, this article tries to explore the notion of love starting from that structural fracture, a hole which characterizes human subjectivity. In the first part, after attempting to analyze the possible facets of the “split subject”, we will investigate the two directions towards which this lack of being goes: the Eros, thus the desire, that vital impulse which moves life, and Thanatos, the death drive that inhabits each one of us and seems to go *beyond the pleasure principle*. In the second part, the Lacanian view on the concept of love will be examined in detail, with a particular focus on Book VIII and Book XX of the Seminar. As the Freudian death drive, also love is inscribed in a register characterized by a structural impasse of knowledge, i.e., the real, the impossible, the indomitable and the unknowable. In the last part of this article, the complexity of establishing a bond with the Other, pointed out by Lacan, will allow to go back to the contemporary era, by trying to capture the impact of digital imperialism, especially of the new dating websites, on the discourse on love.

Keywords: *lack, Eros, Thanatos, drive, death, love, enjoyment, knowledge, impossibility, bond, social network.*

1 Docente di «Critica letteraria» presso l'Università degli Studi «Guglielmo Marconi».

1. *Le manque-à-être* tra Eros e Thanatos

La cifratura simbolica scelta da Jacques Lacan per disegnare la soggettività umana è una S barrata, scissa, divisa a metà da una linea verticale: \$. Ogni soggetto, secondo lo psicanalista francese, nasce ed è costretto a confrontarsi costantemente con una faglia, con una bucatura, una *manque-à-être*, una mancanza ad essere che lo connota e lo definisce sul piano strutturale e ontologico. L'essere umano è dunque barrato, o meglio diviso, non solo perché attraversato da questa mancanza strutturale ma più precisamente perché di questa mancanza che lo abita e che, come vedremo, lo spinge a muoversi, ad andare verso, à *s'éclater vers*, egli non sa e non può saperne nulla.

Come osserva Bazzanella, il soggetto è diviso “soprattutto perché non conosce il desiderio che lo anima: egli né è continuamente mosso, ma nello stesso tempo subisce tutta una sorta di inversione per cui, ad esempio, non è lui a desiderare e ciò che desidera “non è questo”². Je est un Autre³, l'Io è un Altro: la pretesa di identificarsi narcisisticamente in ciò che si pensa di essere e in ciò che si pensa di desiderare è essa stessa ostativa all'emergere dell'esperienza desiderante. È proprio il sapere o meglio “il volerne sapere” sul proprio desiderio che impedisce la genesi di questa forza trascendente che attraversa il soggetto: più si abbassa la pretesa di dominio, la ricerca quasi compulsiva del senso, più questo Altro, questo Altrove, che ci definisce senza però appartenerci, può manifestarsi spingendoci ad andare oltre, ad aprirci al *novum*.

Ad uno sguardo ancora più attento, la linea verticale che caratterizza il simbolo \$ esprime con chiarezza proprio il taglio del significante sul soggetto: “Il simbolo si manifesta in primo luogo come uccisione della cosa”⁴. Che cosa intende Lacan

2 E. Bazzanella, *Eros e Thanatos. Senso, corpo e morte nel Seminario XX di Jacques Lacan*, Asterios, Trieste 2013, p. 21.

3 “Je est un Autre” è una formula assai ricorrente in Rimbaud. La ritroviamo in particolare nella lettera a Georges Izambard del 1871: «È falso dire Io penso: si dovrebbe dire: Io sono pensato. -Scusi il gioco di parole». E ancora, nella lettera a Paul Demeny del 1871: «Poiché Io è un altro. Se l'ottone si sveglia tromba, non è affatto colpa sua. Per me è evidente: assisto allo schiudersi del mio pensiero: lo osservo, lo ascolto: lancio una nota sull'archetto: la sinfonia fa il suo sommovimento in profondità, oppure d'un balzo è sulla scena», A. Rimbaud, *Opere*, Mondadori, Milano 2001, pp.450-452.

4 J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi* in *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, p. 313.

quando ci dice che il simbolo, dunque il linguaggio uccide la Cosa? Quando la Legge della Castrazione veicolata dal Nome del Padre interviene sul rapporto simbiotico tra il bambino e la madre vietando l'incesto e dunque privando l'infante dell'accesso ad un godimento pieno ed illimitato, obbliga il neonato a significantizzare la pulsione, gettandolo automaticamente nel campo dell'Altro del linguaggio. Il bambino, privato dell'oggetto di godimento, deve imparare ad esprimersi prima col pianto e poi con la parola, deve cioè significantizzare la sua pulsione rendendola linguistica. L'acquisizione del linguaggio aliena l'uomo da sé stesso, o meglio dalla sua corporeità; ecco perché Lacan parla sovente di un'azione letale del Significante: l'apprendimento di un linguaggio è la prima forma di una Struttura che si innesta, si scrive sulla vita umana sottraendola al suo funzionamento naturale ed animale. "Gli esseri umani parlano, e il fatto del parlare installa nel corpo umano un dispositivo impersonale ed autosufficiente che persegue un proprio obiettivo, che non coincide con quello del corpo che lo ospita"⁵.

Abbiamo visto, dunque, come una mancanza strutturale connoti la soggettività, mancanza che si declina nell'estraneità del soggetto rispetto al proprio desiderio e nel buco o meglio nel taglio operato dal linguaggio sull'essere umano. A questo punto è lecito chiedersi: quali sono gli effetti di questa mancanza o meglio in quale direzione essa si muove? Esiste, nel reale, una dimensione in cui questo buco riesca completamente a saturarsi? Nella pulsione, che accomuna gli esseri umani agli animali, è chiaro che il bersaglio del soggetto sia l'oggetto piccolo *a*, l'oggetto di godimento, ovvero "quell'oggetto perduto che trova nel seno materno il suo paradigma"⁶. Lacan esplica chiaramente il funzionamento del soggetto rispetto alla pulsione in particolare all'interno del Seminario XI: "Il soggetto è un apparecchio. Questo apparecchio è qualcosa di lacunare ed è nella lacuna che il soggetto instaura la funzione di un certo oggetto, in quanto oggetto perduto. Ecco lo statuto dell'oggetto *a* in quanto è presente nella pulsione"⁷. Tuttavia questa pulsione è destinata a non raggiungere mai il suo bersaglio ma, casomai, a "farne il giro"⁸: "La pulsione che afferra il proprio oggetto apprende, in un certo senso, che

5 F. Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte* in D. Fasoli, *Riflessioni in forma di conversazioni*, luglio 2015, https://www.riflessioni.it/conversazioni_fasoli/felice-cimatti-taglio.htm.

6 E. Bazzanella, *op.cit.*, p. 21.

7 J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2003, p. 179.

8 Ivi, p.164.

non è proprio in questo modo che essa è soddisfatta [...]L'oggetto piccolo a non è l'origine della pulsione orale. Non è introdotto a titolo di nutrimento primitivo, è introdotto dal fatto che nessun nutrimento soddisferà mai la pulsione orale, se non contornando l'oggetto eternamente mancante"⁹. Il godimento, dunque, che potremmo declinare come il soddisfacimento della pulsione, come quella spinta acefala che si muove unilateralmente da soggetto ad oggetto, sembra essere destinato a non esaurirsi mai ma piuttosto a basculare in un movimento incessante di andata e ritorno¹⁰. Lo stesso discorso vale per il desiderio, il cui meccanismo "si articola grazie a un'originaria mancanza che innesca il défilé del significante, cioè la ricerca di infiniti sostituti del soddisfacimento perduto"¹¹. Il desiderio nasce e si iscrive sempre nel campo dell'Altro (da intendersi come Altro del linguaggio), è la pulsione che si simbolizza facendosi linguistica. La riprova del fatto che anche il desiderio sia destinato a non saturarsi mai la si ritrova facilmente nella vita quotidiana: pensiamo di desiderare ardentemente un oggetto, un progetto, un'idea precisa, ma una volta afferrato, consumato quel desiderio, finiamo sempre per continuare a desiderare. Ancora. *Encore*.

Il reale si profila allora proprio come quel registro dell'impossibilità, dell'inafferrabilità, della non-immunizzabilità¹², quella dimensione in cui desiderio e pulsione non trovano mai una loro completa saturazione a causa di un'impasso strutturale del sapere. Malgrado questa indomabilità del reale, il soggetto, proprio perché mancante di qualcosa, è costantemente spinto a muoversi, ad andare avanti, a provare ad afferrare ciò che gli manca, a soddisfare pulsioni e desideri sperimentando piacere, seppur in maniera perennemente insoddisfacente. La mancanza ad essere è dunque in questo senso generativa, è il presupposto necessario per potersi aprire al nuovo ed alla vita e si colora di una nuance erotica.

Accanto alla ricerca del piacere, Freud si accorge, quasi al termine dei suoi studi, che la mancanza costitutiva della soggettività umana si dirige in un'altra direzione, questa volta negativa, oscura ed indomabile, che egli chiamerà *Todestrieb* o pulsione di morte. Il saggio del 1920, *Al di là del principio del piacere*, parte proprio dall'osservazione del gioco di un bambino, il nipote dello stesso psicoanalista viennese: il piccolo si diverte a far apparire e scomparire un piccolo rocchetto di

9 Ivi, pp. 163 -174.

10 Ivi, p.172.

11 E. Bazzanella, *op.cit.*, p. 21.

12 Ivi, p. 23.

legno. Freud arriva a comprendere da questo episodio due punti essenziali: da una parte questo movimento costante di apparizione e sparizione, rimanda chiaramente al concetto di coazione a ripetere, dall'altra è chiaro il tentativo di riprodurre l'assenza della madre, tentativo che egli si illude di padroneggiare controllando egli stesso l'apparizione e la sparizione dell'oggetto perduto (il rocchetto dunque la madre). "L'interpretazione del gioco divenne quasi ovvia. Era in rapporto con il grande risultato di civiltà raggiunto dal bambino, e cioè con la rinuncia pulsionale (rinuncia al soddisfacimento pulsionale) che consisteva nel permettere senza proteste che la madre se ne andasse. Il bambino si risarciva, per così dire, di questa rinuncia, inscenando l'atto stesso dello scomparire e riapparire avvalendosi degli oggetti che riusciva a raggiungere"¹³. Sembra dunque che il riprodurre un evento passato spiacevole, ma questa volta in forma attiva, attraverso cioè un gioco che egli stesso padroneggia, conferisca al bambino l'illusione di poter meglio gestire l'evento spiacevole: "a proposito del gioco infantile ci pare che il bambino ripeta l'esperienza spiacevole anche perché se è attivo riesce a dominare molto meglio una forte impressione di quanto potesse fare quando si limitava a subirla passivamente"¹⁴. Il bambino comincia a chiedere ai genitori, quasi ossessivamente, di ripetere lo stesso, spiacevole gioco. Com'è possibile tutto ciò? Perché il piccolo, anziché sperimentare la novità che implica godimento, ovvero piacere, preferisce chiudersi solipsisticamente nella coazione a ripetere, nella riproduzione di un evento ormai passato, morto, ma soprattutto negativo? Esiste nella pulsione, stando alla visione freudiana, un' "intrinseca tendenza a ripristinare una condizione precedente"¹⁵: "una pulsione sarebbe dunque una spinta, insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente al quale quest'essere vivente ha dovuto rinunciare sotto l'influsso di forze perturbatrici provenienti dall'esterno; sarebbe dunque una sorta di elasticità organica, o, se si preferisce, la manifestazione dell'inerzia che è propria della vita organica"¹⁶.

Accanto alla spinta erotica e vitale che spinge in avanti, la mancanza ad essere si dirige allora in un'altra direzione, negativa, mortifera, "demoniaca" come osserva Freud, orientata alla sofferenza e al dispiacere piuttosto che al piacere: "Dobbiamo dunque limitarci a dire che nella psiche esiste una forte tendenza al principio del

13 S. Freud, *Al di là del principio del piacere* in *Opere*, v. IX, Bollati Boringhieri, Torino 1977, p. 201.

14 Ivi, p. 221.

15 E. Bazzanella, *op.cit.*, p. 16.

16 S. Freud, *op.cit.*, p. 222.

piacere, che però è contrastata da altre forze e circostanze, talché il risultato finale non può essere sempre in accordo con la tendenza al piacere¹⁷. La sussistenza di questa *Todestrieb* si iscrive correttamente nella concezione freudiana della pulsione come tendenza al ripristino di una condizione iniziale, in quell'“eterno ritorno” nietzschiano in forza del quale l'uomo ritornerebbe al suo stadio iniziale prima della vita, cioè la non vita, il non essere, dunque la morte. “L'uomo tende per sua essenza a soffrire perché la sua essenza è diretta verso il “negativo”, è una paradossale “autoconservazione” che mentre cerca di serbare il proprio statuto di “vivente”, ne mina invece le basi spingendo al ripristino di un “passato” ancestrale che corrisponde all'inorganico, alla non-vita¹⁸. E ancora, leggiamo le stesse parole di Freud “Se possiamo considerare come un fatto sperimentale assolutamente certo e senza eccezioni che ogni essere vivente muore (ritorna allo stato inorganico) per motivi interni, ebbene, allora possiamo dire che la meta di tutto ciò che è vivo è la morte, e considerando le cose a ritroso, che gli esseri privi di vita sono esistiti prima di quelli viventi¹⁹”.

Nel descrivere, dunque, questa pulsione di morte che abita la soggettività, lo psicanalista viennese opera una distinzione molto puntuale: da un lato vi è il soggetto che riproduce nel reale questa ripetizione, attuando una coazione a ripetere ma padroneggiandola, in maniera, cioè, attiva, dall'altro sembra che questa forza negativa e irruente inondi il reale del soggetto senza che egli possa difendersene, e senza che esso ne sia consapevole, in maniera dunque passiva. “Questo “eterno ritorno dell'uguale” non ci stupisce molto se si tratta di un comportamento attivo del soggetto in questione e se in esso ravvisiamo una peculiarità permanente ed essenziale del suo carattere la quale debba necessariamente esprimersi nella ripetizione delle stesse esperienze. Un'impressione più forte ci fanno quei casi in cui pare che la persona subisca passivamente un'esperienza sulla quale non riesce a influire, incorrendo tuttavia immancabilmente nella ripetizione dello stesso destino²⁰. È chiaro che la ripetizione passiva a cui Freud fa riferimento si possa identificare nel *sinthomo*, e in particolare nel sintomo nevrotico in cui il soggetto riproduce e si ritrova paradossalmente a godere della sua stessa sintomatologia che lo investe senza che egli possa comprendere ed afferrare la ratio di questa ripetizione

17 Ivi, p. 193.

18 E. Bazzanella, *op. cit.*, p. 16.

19 S. Freud, *op. cit.*, p. 224.

20 Ivi, p. 208.

mortifera e sofferente di cui vorrebbe, sul piano cosciente, sbarazzarsi.

Lacan riprende il saggio di Freud *Al di là del principio del piacere*, e si allinea ad esso rievocando la centralità di questa pulsione di morte che abita il reale impossibile: “Non c’è progresso che non sia marcato dalla morte, come sottolinea Freud triebando la morte, se posso esprimermi così, facendone cioè un *Trieb*. Questo termine è stato tradotto in francese con *pulsion*, pulsione, oppure *pulsion de mort*, pulsione di morte. Non capisco perché non abbiano trovato una traduzione migliore quando c’era il termine *derive*, deriva. La pulsione di morte è il reale in quanto non può essere pensato se non come impossibile”²¹. Ma il reale è anche il reale del *sinthomo*, quel sintomo che non riesce ad essere afferrato né spiegato, “è ciò che ritorna sempre allo stesso posto-in quel posto dove il soggetto in quanto cogita, dove la *res cogitans*, non lo incontra”²². L’esistenza umana, potremmo allora dire concludendo, si scrive a partire da questa mancanza strutturale, una mancanza che ondeggia tra Eros e Thanatos, tra vita e morte.

2. L’amore: eros, godimento, sapere e morte nel pensiero lacaniano

Il contributo di Lacan sul tema amoroso ci perviene in maniera spezzettata, frammentata, zoppicante: non è possibile individuare un testo specifico in cui egli si dedica alla concezione amorosa in maniera sistematica ed esaustiva. È necessario, come d’altronde tutte le altre riflessioni lacaniane intorno ad altri tematiche, reperire pezzi e frammenti, tra i suoi Scritti e i suoi Seminari. Questa frammentazione, questo spezzettamento del sapere o, forse sarebbe più congeniale dire del non-sapere, non è casuale ma spinge il lettore a inquadrare la tematica amorosa mai avulsa, isolata ma sempre in correlazione alle nozioni di significante, godimento, desiderio, sapere, impossibilità. E difatti, il fatto stesso che dell’amore si parli e si sia abbondantemente parlato- lo sanno bene poeti e filosofi- vuol dire che l’amore produce un discorso e che questo discorso, come osserva Lacan, genera godimento: “In effetti non si fa che questo, parlare d’amore, nel discorso analitico [...] Quel che il discorso analitico apporta- ed è forse questa, dopo tutto, la ragione del suo

21 J. Lacan, *Il Seminario. Libro XXIII. Il sinthomo*, Astrolabio, Roma 2006, p. 121.

22 J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2003, p. 49.

emergere a un certo punto del discorso scientifico- è che parlare d'amore è di per sé un godimento"²³.

Come già evocato le riflessioni lacaniane sul tema amoroso le ritroviamo sparse qua e là in numerosi scritti e Seminari ma in questa sede ci focalizzeremo in modo particolare sul *Seminario VIII*, su *l'Atto psicanalitico* e, naturalmente, su quello che dai più viene considerato il seminario per eccellenza dedicato all'amore, ovvero il ventesimo, dal titolo *Ancora, Encore*. In realtà, se è vero che in quest'ultimo seminario Lacan si concentra molto sulla tematica amorosa, questa diventa poi il pretesto per spostarsi sul tema del senso, della sua impossibilità e del reale; sembra, dunque, convincente la lettura di Bazzanella secondo la quale tale seminario, più che parlare di amore in senso stretto, "concerna preliminarmente la struttura del senso nel suo carattere paradossale"²⁴. Perché il Seminario ha come titolo proprio *Ancora? Encore?* L'avverbio ancora, se seguiamo la definizione del Treccani, indica la continuità nella durata di un fatto, di una situazione: con questo titolo Lacan ci suggerisce già il suo intento di agganciarsi a qualcosa che è stato già detto ma, come sempre, non abbastanza, non in maniera esaustiva, qualcosa che ha lasciato un torsolo, un resto che esige di essere sviscerato, *ancora*. Il seminario si apre, infatti, con un chiaro riferimento a *L'Etica della psicoanalisi*: "Mi è capitato di non pubblicare l'Etica della psicoanalisi. Allora si trattava per me di una forma di cortesia: dopo di Lei, La prego, La peggio... Col tempo ho imparato che potevo dirne un po' di più. E poi mi sono accorto che la mia avanzata era costituita da qualcosa dell'ordine del non ne voglio sapere niente. È indubbiamente ciò che, col tempo, fa sí che io sia ancora qui, e he anche voi ci siate. Me ne stupisco sempre... ancora"²⁵. Il seminario a cui Lacan fa riferimento, *l'Etica della psicoanalisi*, si impernia proprio sulla tematica della mancanza, del buco strutturale e insaturabile su cui si edifica la soggettività umana. L'amore non può dunque non partire che da questa mancanza, come chiarisce lo stesso Lacan svelando, ma solo parzialmente, l'enigma del titolo di questo seminario: "Ancora è il nome proprio della faglia da dove parte la domanda d'amore [...] È con l'elaborazione del non tutto che bisogna aprire la via. È questo il vero argomento di quest'anno, dietro quell'Ancora, ed è uno dei sensi del mio titolo"²⁶. Partendo da questa faglia, "l'amore è forse- come

23 J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora*, Einaudi, Torino 1983, p. 78.

24 E. Bazzanella, *op. cit.*, p. 37.

25 J. Lacan, *op. cit.*, p. 3.

26 Ivi, pp. 6-55.

sostiene la psicoanalisi con un'audacia tanto più incredibile in quanto tutta la sua esperienza vi si contrappone e anzi dimostra il contrario- l'amore consiste forse nel fare uno? L'Eros è tensione verso l'Uno?²⁷.

La prima operazione che Lacan compie rispetto al discorso amoroso è proprio quella di destituire l'illusione romantica del ricongiungimento delle due metà della mela, dell'*ex-sistenza* che trova finalmente una sua saturazione solo attraverso l'incontro con l'Altro. Alla fascinazione della sfera, propria del mito di Eros narrato da Aristofane, Lacan oppone il mito di Adamo ed Eva²⁸ contenuto nella *Genesis*. La donna nasce, come tutti sappiamo dal mito biblico, da una costola di Adamo: l'intervento della Legge, cioè di Dio, ha fatto sì che un pezzo del corpo dell'uomo venisse staccato e situato nel campo dell'Altro, ovvero della donna stessa. Quest'ultima nasce come “parte perduta, assente, separtita dall'uomo”²⁹, come custode segreta di quell'oggetto causa del desiderio maschile. L'incontro tra Adamo ed Eva non è, come la fascinazione della sfera narrata da Aristofane e come gran parte della letteratura romantica vorrebbe farci credere, una fusione tra due metà identiche, tra due parti staccate della mela che arrivano a fondersi e a chiudere perfettamente il cerchio. Cosa desidera realmente Adamo? Non già Eva in quanto Soggetto, in quanto Altro da sé, bensì ciò che Eva porta con sé, l'oggetto perduto, il pezzo separtito staccato dal corpo di Adamo. Siamo, quindi, non solo in presenza di una relazione asimmetrica, ovvero non già da Soggetto a Soggetto bensì da Soggetto a Oggetto, ma altresì in presenza di una relazione unilaterale, uniana, che porta con sé una buona componente narcisistica. Se Adamo cerca un pezzo del suo stesso corpo e non del corpo dell'Altro ciò vuol dire, in altri termini, che egli desidera in realtà il proprio Sé riflesso specularmente nell'immagine dell'Altro. Il discorso amoroso sarebbe dunque attraversato da un'asimmetria costitutiva, “una non collimazione che incrocia la dimensione del sapere, il godimento, la vita e la morte”³⁰. Bruno Moroncini riprende la lettura lacaniana del Simposio di Platone chiarendo proprio questa nozione di asimmetria: “Immaginate-dice- una mano che si tende verso un frutto o una rosa, oppure un ceppo ardente; immaginate il suo gesto mentre cerca di raggiungere il frutto, di attirare la rosa, di attizzare il ceppo.

27 Ivi, p. 6.

28 Cfr. J. Lacan, *Il Seminario. Libro VIII. Il transfert (1960-1961)*, Einaudi, Torino 2008 e *L'atto Psicoanalitico* in *Altri Scritti*, Einaudi, Torino 2013.

29 M. Recalcati in A. Badiou, *Il sesso, l'amore*, Mimesis, Milano 2019, p. 36.

30 E. Bazzanella, *op.cit.*, p. 30.

[...] Sostituite al frutto, alla rosa, al ceppo, l'oggetto amato. Cosa vi aspettate? Che quest'oggetto improvvisamente si animi, che da desiderato da voi si trasformi come per miracolo in colui o colei che vi desidera. E che voi siate trasformati nell'oggetto del suo desiderio. L'amore è una sostituzione: al posto dell'amato, dell'eromenos, deve sorgere l'amante, l'erastés. In altri termini, il massimamente desiderabile, collocato finora in una posizione passiva, mero termine ad quem della mia domanda, deve farsi attivo, deve darmi un segno del suo amore, deve metaforizzarsi in desiderante. Attraverso la metafora dell'amore Lacan mostra così l'illusione strutturale che avvolge la relazione intersoggettiva quando essa si pensa come una relazione da soggetto a soggetto: l'amore, che in questo caso fa da paradigma, trasforma un rapporto da amante ad amato in uno fra due amanti. Ma ciò che si rimuove è che, una volta avvenuta la metaforizzazione, colui che era l'amante si è a sua volta trasformato in amato. Più esattamente ancora: è dal principio che l'amante occupa nella relazione il posto dell'oggetto e l'amore è quella strategia inconsapevole attraverso la quale il desiderante può surrettiziamente offrirsi all'altro come la sola cosa che sia degna del suo amore.[...] Il rapporto d'amore resta in tal modo un rapporto asimmetrico, da soggetto a oggetto; solo che, per esprimersi con Hegel, esso non è saputo in quanto tale dal soggetto, il quale anzi può crogiolarsi nell'illusione di aver realizzato l'assoluta parità di sé con l'altro e viceversa"³¹. In altre parole, l'Altro, diventando oggetto del desiderio del soggetto desiderante, si "cosifica", finisce per diventare un oggetto nelle mani dell'Altro e lo stesso accade, quando è lo stesso soggetto desiderante a trasformarsi nell'oggetto del desiderio dell'Altro.

Letto in questa prospettiva, l'esito dell'amore, come giustamente osserva Moroncini riprendendo Hegel-Kojève, sarebbe una vera e propria lotta a morte, un duello impari che finisce per declamare un padrone vincente ed un servo che si fa oggetto dell'Altro. Non solo. L'asimmetria costitutiva del rapporto d'amore farebbe in modo, altresì, che mai possano coesistere in contemporanea due soggetti desideranti allo stesso modo, o meglio mai può avvenire che tanto più si desidera l'Altro, tanto più l'Altro ci desidera. È difficile, infatti, negare, che "nel libro mastro dell'amore il bilancio sia, quasi sempre, in rosso, che le pene, per andar fuor di metafora, siano più numerose delle gioie. E il motivo sta appunto nell'asimmetria costitutiva dell'amore in forza della quale quanto più l'amante domanda all'altro di

31 B. Moroncini, *Sull'amore. Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, Cronopio, Napoli 2005, pp. 31-32.

accoglierlo come l'oggetto privilegiato del suo amore, tanto più il suo messaggio gli ritorna invertito: l'altro gli si nega³².

Se, dunque, l'asimmetria tipica del discorso amoroso si esprime proprio in una relazione che si pensa, illusoriamente, essere tra due soggetti, ma che in realtà si declina in una unilateralità soggetto-oggetto, a finire imbrigliato nelle maglie di questo malinteso, sarebbe lo stesso rapporto sessuale, che, stando al pensiero lacaniano, non esisterebbe. "Non c'è rapporto sessuale"³³ o, ancora meglio, il rapporto sessuale è l'impossibile, il non scrivibile: "Il non cessa di non scriversi, invece, è l'impossibile, quale lo definisco in quanto non può in alcun caso scriversi, ed è per questo tramite che designo ciò che concerne il rapporto sessuale: il rapporto sessuale non cessa di non scriversi"³⁴. Ad impedire la scrivibilità del rapporto è il fallo, il mezzo attraverso cui il godimento si rende possibile: "Il godimento fallico è l'ostacolo grazie al quale l'uomo non arriva a godere del corpo della donna, precisamente perché ciò di cui gode è il godimento dell'organo"³⁵. Un organo che, come osserva Bazzanella, non rappresenta il soggetto maschile, "non è lui stesso, non coincide con un supposto "io"; in questo taglio o separazione si situa nella sua essenza il complesso di "castrazione", ossia il non poter godere del "proprio" fallo, l'essere "soggetto" alla legge fallica con tutte le sue risonanze culturali e compensatorie (la forza, l'infallibilità, la produttività, l'egemonia, la gerarchia etc.)."³⁶ Dal canto suo la donna, è l'unica ad essere capace, invece di andare "al di là del fallo"³⁷: "c'è un godimento", osserva Lacan "a lei proprio [...] di cui lei stessa non sa niente se non che lo prova- questo lo prova"³⁸. Insomma, da una parte vi è l'uomo che gode di un organo che non lo rappresenta e che è esso stesso ostacolo all'incontro con l'Altro, dall'altro la donna che gode, ma non lo sa, e proprio per il fatto di non saperne niente, si aggancia al Significante, a ciò che il fallo rappresenta (forza, ricchezza, padronanza etc...). In quanto impossibile, irrealizzabile, costantemente mancato, l'amore si iscrive allora certamente nel registro del reale, alla pari della pulsione di morte freudiana: esso è proprio quel reale insondabile, in conoscibile, che sfugge al

32 Ivi, p. 33.

33 J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora*, Einaudi, Torino 1983, p. 33.

34 Ivi, p. 89.

35 Ivi, p. 8.

36 E. Bazzanella, *op.cit.*, p. 45.

37 J. Lacan, *op.ult.cit.*, p. 70.

38 *Ibidem*.

senso, che inciampa e che non lascia scriversi.

Ma l'impossibilità non può essere l'ultima parola sull'amore. In quanto esposizione al *novum*, in quanto apertura verso l'ignoto, in quanto abbandono, l'amore porta con sé una carica, un volto potremmo dire, vitale, positivo, erotico che non può chiudersi ed esaurirsi nell'inscrivibilità. "L'assenza del rapporto sessuale", infatti "non impedisce il legame, anzi! e però gli detta le sue condizioni"³⁹. Paradossalmente, secondo Lacan, l'amore è proprio ciò che supplisce all'impossibilità del rapporto: è proprio partendo dalla consapevolezza di questa infinita lontananza dell'Altro, che è e resterà sempre Altro da me, che si può provare a costruire e fare rapporto. Scansati "i malintesi sull'oggetto"⁴⁰, sull'oggetto piccolo a di godimento, Lacan chiama questa volta in causa l'anima: "l'esistenza dell'anima può dunque essere chiamata in causa- è il termine appropriato, questo, per chiedersi se essa non sia un effetto dell'amore. Fintantoché infatti l'anima a(n)ima anima non c'è coinvolgimento del sesso. Il sesso non conta. L'elaborazione da cui l'anima risulta è uomosessuale, com'è perfettamente leggibile nella storia"⁴¹. Non si tratta però, potremmo dire concludendo, di leggere il pensiero lacaniano e il suo pensiero sull'amore, *l'a-mur*, in una visione dicotomica che vorrebbe isolare da una parte l'Amore, quello dell'anima e del desiderio, quel registro unico che riuscirebbe a tenere in piedi Simbolico, Reale ed Immaginario e dall'altra il godimento sessuale, il godimento del corpo, impossibile, inscrivibile e ostativo all'amore stesso. Lacan non oppone, per dirla in termini semplicistici, un Amore ideale, dell'anima, "positivo", e un godimento animale, del corpo, della *res extensa*, come dimensione negativa e agli antipodi di quella amorosa. Anzi il suo tentativo è forse proprio quello di far conciliare, di rendere assolutamente possibile la coesistenza di anima e corpo, di desiderio e godimento, di possibilità nell'impossibilità. Io ti amo nella tua differenza, proprio nel tuo essere Altro da me, un Altro insondabile, inafferrabile, eternamente inconoscibile. Io ti amo nella consapevolezza dell'impossibilità di saper-ti, di conoscerti, di possederti. Io ti amo nell'inscrivibilità dell'Uno e nel rispetto del Due. Io ti amo proprio perché, come Achille e la tartaruga, ti rincorrerò eternamente, ogni giorno, senza smettere mai di rinnovare il desiderio. Che esige, ancora, l'ancora, l'*encore*.

39 J. Lacan, *Il Seminario. Libro XIX...o peggio*, Einaudi, Torino 2020, p. 13.

40 Cfr. A. Badiou, *Che cosa deve significare "rapporto sessuale"* in *Il sesso, l'amore*, Mimesis, Milano 2019, p. 37.

41 J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora*, Einaudi, Torino 1983, p. 79.

3. Tra algoritmi, *eloscure* e *sexting*: l'amore ai tempi dei social network

Se per Lacan esiste un godimento associato alla parola, o meglio alla scrittura, la nostra era, segnata dall'avvento sempre più imperante dei social network, registra una *jouissance*, più o meno saputa, legata al visivo, o meglio all'esser visto. Stanghellini⁴² parla di un primato della visione estetico-pornografica del Sé: io godo nell'esser visto dall'Altro. I livelli di dopamina e adrenalina nel sangue aumentano, provocando un vero e proprio piacere, quando il nostro video o i nostri selfie vengono visti e validati, attraverso un like, da quest'Altro immaginario che ci spia dall'altra parte dello schermo. Questo godimento sembra aver toccato non solo la spettacolarizzazione del proprio Io, di sé stessi, ma anche del proprio nucleo familiare e della propria prole: il *family vlogging*, ovvero la tendenza a pubblicare quotidianamente estratti di vita familiare, sta attirando un numero sempre più crescente di followers. I primi a lanciare questa nuova forma comunicativa sono stati i coniugi irlandesi Jonathan e Anna Saccone al punto da creare un vero e proprio canale chiamato "sacconejolys"⁴³. Bambini sereni e spensierati che stanno appena apprendendo l'uso della parola, vengono ripresi nelle loro prime espressioni linguistiche, che non possono non suscitare ilarità, altri vengono "addomesticati" a compiere determinate azioni: il genitore dietro la telecamera ha intuito cosa piacerà al mondo del Web, cosa provocherà tenerezza e cosa farà aumentare il numero di followers della pagina Instagram del figlio, creata ad hoc. Ognuno di questi profili, perfettamente curato in ogni dettaglio, segnala in alto con un messaggio la possibilità di una futura collaborazione attraverso la dicitura: *for collaborations DM*, ovvero per collaborazioni scrivimi in privato. Se il bimbo è fotogenico e il suo profilo registra un numero elevato di seguaci, è altamente verosimile che il genitore venga contattato per collaborazioni o meglio, volendo mutuare il linguaggio digitale, per ADV, *advertising*, cioè pubblicità.

Esporre un figlio al mare mediatico senza considerare gli innumerevoli rischi, primo tra tutti quello della pedo-pornografia on-line, potrebbe essere considerato facilmente e forse moralisticamente un segno chiaro di mancanza d'amore. Ma l'amore è certamente una dimensione complessa, nella quale ognuno, come direbbe

42 G. Stanghellini, *Selfie. Sentirsi nello sguardo dell'altro*, Feltrinelli, Milano 2020.

43 A. Bilotto, I. Casadei, *Sexting o amore? Educare ai sentimenti nell'era dei social network*, Edizioni La Meridiana, Bari 2019, p. 12.

Lacan, “si apparecchia” come può, e sindacare un tale comportamento in maniera perentoria ed anche sbrigativa rischia di non svelare probabilmente il nerbo più profondo della questione.

Il fenomeno social, che erroneamente si pensa interessare solo le giovani generazioni, ha ingoiato ormai anche il mondo adulto: coloro che scelgono deliberatamente di postare foto e video dei loro figli lo fanno verosimilmente anche con un ingenuo intento amoroso, far diventare il figlio la nuova star o il nuovo protagonista del brand di lusso più in voga. Questa attitudine, come segnalano Bilotto e Casadei, “rischia di subire una deriva narcisistica che sposterà la bussola della propria immagine da dentro a fuori, mettendola sempre più nelle mani degli altri”⁴⁴. Almeno in principio, i social network, sembrerebbero essere nati proprio come ausilio per le relazioni sociali, per fare legame con l’Altro. Facebook avrebbe dovuto sul piano teorico facilitare la comunicazione tra gli individui permettendo spesso di reperire, a distanza di anni, una persona incrociata tempo addietro e di cui si erano perse le tracce. Parimenti l’avvento di Google, il motore di ricerca ad oggi più consultato al mondo, avrebbe dovuto semplificare l’accesso ad ogni tipo di informazione, permettendo di sfamare, grazie ad un semplice click, ogni tipo di curiosità intellettuale. Sembra però che le relazioni umane, di fatto, abbiano perso in maniera considerevole in termini di empatia e capacità di ascolto dell’Altro. Il famigerato principe azzurro o lo si conosce su Instagram, ma è lontano perché frequenta un’altra scuola “o è troppo imbranato per riuscire nell’impresa perché tra un social e l’altro non è che abbia capito bene come ci si relaziona nella vita reale; o è troppo preso dal gioco del momento e proprio non si riesce a staccarlo dal suo smartphone. Ed ecco che ragazze e ragazzi hanno l’illuminazione: un messaggio risolverebbe il problema, ma anche qui, come si fa a confessare ad un ragazzo che ci piace? Trovare le parole giuste...descrivere i propri sentimenti. Meglio andare subito al sodo: “capirà se gli invio le foto del mio fondoschiena?”⁴⁵.

Il linguaggio ha perso vertiginosamente il suo potere evocativo e simbolico, soppiantato da fotografie scattate forse troppo presto, troppo in fretta. Il fenomeno di inviare messaggi a sfondo sessuale attraverso le piattaforme sociali, noto col nome di *sexting*, ha preso piede soprattutto nelle giovanissime generazioni, con un focus particolare sugli adolescenti, non ancora attrezzati ad affrontare una sessualità

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Ivi, p. 9.

consapevole. “Secondo una ricerca condotta da Eu kids online nel 2017 il 7% dei ragazzi italiani di 11-17 anni ha ricevuto messaggi a sfondo sessuale (immagini o foto) a fronte di dati più preoccupanti soprattutto nel mondo anglosassone⁴⁶, dove la percentuale varia dall’8% al 28%, in relazione alla fascia di età, prima o dopo i 15 anni⁴⁷. Il termine sexting sta ad indicare “l’invio, la ricezione e la condivisione di messaggi, foto video o audio esplicitamente sessuali, principalmente mediante smartphone e può arrivare fino al naked selfie, l’autoscatto senza veli attraverso l’uso dello smartphone o del pc”⁴⁸. Il sexting è divenuto il mezzo per eccellenza per manifestare il proprio interesse verso un’altra persona completamente sconosciuta o, nei casi peggiori, è diventato strumento di ricatto teso a danneggiare un’altra persona. Se questa patica sembra aver colpito i più giovani, le cose non cambiano molto se ci sposta su una fascia d’età più adulta, provando a guardare i motivi e le dinamiche della diffusione sempre più massiccia dei siti di incontri. Anche in questo caso, la riflessione sul primato del visivo sembra essere pertinente: le vecchie applicazioni di incontri, quali C6 o ICQ, non prevedevano affatto l’uso di immagini (addirittura si poteva rischiare di essere ‘bannati’ con contenuti non adeguati) ma conservavano ancora un lembo di umanità nella misura in cui il solo strumento di interlocuzione era appunto la chat, dunque la parola. Proviamo invece a comprendere i meccanismi e le dinamiche di una delle applicazioni di incontri ad oggi più conosciuta, *Tinder*, ideata nel 2012 da Sean Rad, Johnatan Badeen e Justin Mateen e che ha riscosso un tale successo da figurare nei primi posti delle *top ten* delle piattaforme di incontri. Il suo utilizzo è assai semplice: basta fornire un indirizzo e-mail valido, indicare la propria età e caricare delle foto personali. Una volta entrati nell’applicazione, il sistema propone automaticamente una serie di foto di utenti iscritti ed offre la possibilità di mettere un *like* alla foto, nella speranza che questo venga ricambiato, oppure cliccare sulla croce al fine di eliminare rapidamente il malcapitato di turno e passare all’immagine successiva. Per poter iniziare una conversazione e quindi verosimilmente passare dallo scambio di *like* ad un incontro nel reale, è necessario che anche l’Altro abbia espresso una preferenza per noi: solo a *match* compiuto è possibile iniziare a interagire.

Se ci si allontana per un attimo da ogni tipo di giudizio moralistico, e si prova a

46 V. Ouytsel, *Sexting: adolescent perceptions of the applications used for, motives for, and consequences of sexting*, «Journal of Youth Studies», 11, 2016.

47 A. Bilotto, I. Casadei, *cit.*, p. 10.

48 *Ibidem*.

guardare con meno crudeltà la scelta che si basa solo sulle caratteristiche estetiche, consapevoli che anche nel mondo reale il visivo gioca un ruolo essenziale nel primo incontro con l'altro, in fin dei conti l'idea di un'applicazione che sia un modo come tanti di poter fare legame, non è da demonizzare in toto. Basta però esser consapevoli che non solo si è oggetti nelle mani dell'Altro che può sceglierci o scartarci a suon di *like*, ma che l'algoritmo sulla base del quale si creano gli incontri, o meglio il sistema attraverso cui si visualizzano determinate foto di utenti piuttosto che altre, non è certamente lasciato al caso bensì studiato secondo una logica capitalista e anche sessista. Si chiama *Eloscore* il punteggio che viene attribuito a ciascun utente per numerizzare il suo indice di gradimento: i belli finiscono con quelli altrettanto belli, i meno gradevoli con i loro 'simili'. Non solo: se si è donne e si è, malauguratamente, indicato il proprio grado di istruzione e si ha la sfortuna di essere mediamente colte, l'*Eloscore* diminuisce vertiginosamente al di là dell'apparenza estetica. Il sistema, come ha rilevato la scrittrice Judith Duportail nel suo saggio *L'amore ai tempi di Tinder*, è costruito su un criterio sessista: nella selezione di foto da proporre al genere maschile, vengono preferite donne belle, ma con un grado di istruzione ed un reddito verosimilmente inferiore rispetto all'uomo. Al di là degli algoritmi sessisti c'è un dato, forse ancora più interessante che è emerso in una ricerca condotta nel 2017 dalle studiose Strubel e Petrie⁴⁹ sull'utilizzo in generale delle piattaforme per incontri e su alcuni comportamenti specifici messi in atto all'interno di esse. L'utilizzo di queste applicazioni provocherebbe una percezione distorta della propria fisicità: chi usa *Tinder*, *Meetic*, *Badoo* tende ad avere un minor livello di soddisfazione del proprio aspetto esteriore con annesso incremento di disturbi d'ansia e depressione. Accade spesso, altresì, che gli stessi utilizzatori delle suddette applicazioni, ne facciano uso non tanto per incontrare e fare legame quanto piuttosto per misurare il grado della loro desiderabilità. In questo universo di incontri, così delicato, e così fragile, siamo davvero sicuri che il primato della tecnologia stia davvero apportando qualcosa di costruttivo al genere umano? Ma soprattutto, siamo davvero sicuri di riuscire, sul lungo termine, a non divenire schiavi, oggetti nelle mani del digitale?

49 J. Strubel, T.A. Petrie, *Love me Tinder: Body image and psychosocial functioning among men and women*, «Body Image», 21, 2017.

Conclusioni

In un'epoca contrassegnata sempre più dall'avvento di quello che Lacan chiama "discorso del capitalista" anche i legami amorosi sembrano essere stati aspirati dalla frenesia del sempre nuovo. L'imperialismo del digitale e la diffusione sempre più massiccia dei siti di incontri hanno senz'altro introdotto nuove forme di comunicazione e di interazione, soprattutto in tempo di pandemia, ma forse, dall'altro versante, hanno reso più ostico il cammino della costruzione di un vero legame. Il supermercato di persone, sempre pieno, propostoci dalle suddette applicazioni ha inoculato, seppur inconsapevolmente, l'illusione di poter sempre ricominciare, con un Altro. E poi un Altro. Ancora. *Encore*. Non c'è tempo per riflettere, per interrogarsi sul perché un incontro non sia andato a buon fine, come avremmo sperato, perché il mare della rete ci ingiunge, in maniera silenziosa e invisibile, a riposizionarci sempre lì, allo stesso posto, davanti al nostro smartphone nella convinzione che colui o colei che non abbiamo ancora incontrato sia proprio lì, ad aspettare il nostro like che validerà il suo valore esistenziale. Salvo chiudere la porta di casa, dopo una giornata estenuante di lavoro, riscoprendosi più soli di quanto si possa pensare. Eppure costantemente iperconnessi, ma forse proprio per questo chiusi nelle nostre solitudini. Pronti a schiacciare il bottone del "mi piace", proprio con la persona che forse ci interessa veramente, salvo scoprirci incapaci o meglio, direbbe Lacan, "non apparecchiati" per incontrarla davvero, in quel reale impossibile. Pieni di insicurezze eppure così vincenti, felici e indipendenti sulle nostre foto profilo. Come se la fragilità, la debolezza e il bisogno fisiologico dell'Altro fossero un demone da schivare e da nascondere agli altri ma ancor prima a sé stessi. E dopo una notte di piacere, consumata forse troppo in fretta, o forse troppo tardi rispetto alle attese altrui, scopriamo di essere ancora più lontani gli uni dagli altri. E allora ci convinciamo che, inesorabilmente, la strada da percorrere sia sempre e solo quella dell'Uno. Un Uno che deve essere ancora rafforzato, potenziato e indurito per farcela finalmente da soli e per non aver bisogno più di nessuno. Se il desiderio è realmente indistruttibile, siamo certi che il desiderio dell'Altro farà sempre costantemente ritorno nel reale, malgrado i nostri tentativi di scalzarlo e di aggirarlo. Forse, appunto, la chiave sta tutta nell'accettare quella bucatina strutturale di cui siamo tutti costituiti, quel bisogno di Altro e dell'Altro che appartiene all'essere umano, nel comprendere che ad essere immaginaria ed impossibile non è tanto la scena del Due, quanto

piuttosto quella triste e solitaria dell'Uno⁵⁰.

50 Cfr. M. Recalcati, *Una questione: e se il reale avesse la forma del Due?*, in A. Badiou, *cit.*, p. 27.

Vulnerabilità della natura e prospettive etiche

LUCIA FERRI¹

Sommario: 1. Introduzione. 2. Hans Jonas e il «il no enfatico al non essere». 3. Riqualificazione del concetto di alterità e ricadute sul piano ontologico. 4. Integrazione delle prospettive nel principio responsabilità.

Abstract: This paper aims to analyze the ways in which the question of the moral value of nature has become part of the field of ethical reflection as a result of developments in modern technology and the effects it has had on subjects other than humans. The main emergent element in need of a new ethical attention has been found in the new dimension of vulnerability to which both human beings and nature and the non-human living beings that inhabit it are subjected today. Starting from this consideration, the analysis conducted has followed closely the thought of Hans Jonas to connect it to an ontological perspective within which to connect the concept of alterity with that of nature, so as to redevelop the role it plays in the constitution of human identity predicates and postulate a constitutive relationship between humans and nature that allows us to consider the latter as having its own dignity that must be respected. These assumptions have been used to expand the theoretical foundations of a principle of responsibility whose legitimacy is found as much on the affective side of feeling as on that of reason.

Keywords: *Nature, Alterity, Responsibility, Vulnerability, Relatedness.*

1 Laureata in Scienze Filosofiche presso l'Alma Mater Studiorum – Università di Bologna.

1. Introduzione

Lo scoppio della pandemia ha reso chiaramente manifesti gli esiti della preoccupazione che dalla metà del secolo scorso aleggia nell'opinione pubblica: gli effetti dannosi e disastrosi di quella che Hans Jonas aveva definito già nel 1979 «la mutata natura dell'agire umano»², intendendo con ciò lo sviluppo e l'utilizzo di una tecnica capace di porre l'essere umano in una condizione di controllo e di dominio sulla natura. Mai quanto in questo periodo storico, dunque, è necessario ripensare i fondamenti dell'etica tradizionale e l'idea ontologica di *uomo* sottesa ad essa, poiché soltanto in questo modo si rende possibile un riesame del rapporto che sussiste tra l'essere umano, la natura e gli individui non umani che la abitano, insieme ad una comprensione più profonda della nuova e inedita vulnerabilità di cui essi sono soggetti. Tale compito risulta essere strettamente correlato ad un tentativo di ridefinizione e riqualificazione delle alterità non umane, da un punto di vista tanto teoretico quanto ontologico, e del legame inscindibile che le unisce all'essere umano, in modo tale da porre le basi teoriche a partire dalle quali istituire nuovi principi morali che vedano nella responsabilità e nella cura delle prime un obiettivo importante, principi che, per poter presentare istanze di riforma, possano inoltre configurarsi come operanti e fondanti prescrizioni pratiche.

Il presente testo si propone di seguire la linea di indagine qua accennata adottando come riferimento principale il pensiero di Hans Jonas³ e cercando di connetterlo con le implicazioni derivanti da una riqualificazione del concetto di alterità, prendendo in prestito alcune delle argomentazioni sviluppate su questo tema da pensatori dell'etica animale in quanto diversi assunti fondamentali, nella loro generalità, possono essere applicati anche nel contesto di una riflessione sulla natura intesa in senso olistico⁴. Si cercherà, in questo modo, di elaborare una

2 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), tr. it. di P.P. Portinaro, *Il Principio Responsabilità*, Einaudi, Torino 2009, p. XXVII.

3 Per un'introduzione al pensiero e all'opera di Jonas si veda M.L. Furioli, *Uomo e natura nel pensiero di Hans Jonas*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

4 Infatti, come sostenuto da Ralph Acampora, filosofo morale di derivazione continentale la cui riflessione verrà seguita nel secondo paragrafo: «la mia disamina considera simultaneamente sia la dimensione olistica che il regno dell'individuale, piuttosto che biforcarli e prendere le difese dell'uno contro l'altro» (R.R. Acampora, *Corporal compassion. An animal ethics and philosophy of body* (2006), tr. it. di M. Maurizi e M. Filippi, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, Sonda, Casale Monferrato 2008, p. 155.

prospettiva morale capace di far proprio l'appello alla salvaguardia della natura e di affrontare le sfide etiche che la contemporaneità tecnologica porta con sé.

2. Hans Jonas e il «il no enfatico al non essere»

Per poter far fronte alle nuove esigenze etiche sopra delineate ed arrivare ad elaborare presupposti argomentativi che consentano di individuare i nodi problematici di un esercizio della tecnica capace di «diventare una sventura per l'uomo»⁵ e per la natura, è necessario analizzare l'origine di quel problema metafisico che richiede incessantemente una risposta affermativa alla domanda «se e perché debba esserci umanità [...] perché addirittura debba esserci vita»⁶. Risulta doveroso, dunque, riprendere da vicino il pensiero di Hans Jonas, principalmente per come esso viene sviluppato nei testi *Il principio responsabilità* e *Tecnica, medicina ed etica*⁷, in quanto in essi si trova contenuto un esame minuzioso delle trasformazioni ontologiche e pragmatiche derivate da un eccessivo sviluppo della tecnica e una forte critica all'utopia prometeica, alla quale opporre un principio prudenza e precauzione fondato tanto sulla ragione quanto sul sentimento, nel segno di una natura considerata come fine-in-sé e quindi avente una dignità intrinseca⁸.

Com'è noto, la trattazione dell'autore prende le mosse dalla rinnovata

5 *Ibidem*.

6 H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985), tr. it. di P. Becchi, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997, p. 33.

7 Nonostante i due testi citati costituiscano il cuore e il fulcro della riflessione di Hans Jonas, l'elaborazione cui l'autore giunge deve le sue mosse alla preliminare analisi e messa in discussione della dicotomia uomo-mondo e alla ridefinizione del concetto di vita. A questo proposito si veda P. Nepi, *La responsabilità ontologica. L'uomo e il mondo nell'etica di Hans Jonas*, Aracne, Roma 2008. Per un approfondimento si vedano H. Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (1966), tr. it. di P. Becchi, *Organismo e Libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999, e H. Jonas, *Dem bosen Ende naher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur* (1993), tr. it. di P. Becchi e A. Patrucco Becchi, *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, Einaudi, Torino 2000.

8 Per un'analisi, un'interpretazione e una contestualizzazione del pensiero di Jonas si consigliano M. Monaldi, *Tecnica, vita, responsabilità. Qualche riflessione su Hans Jonas*, Guida, Napoli 2000, e K.O. Apel – P. Becchi – P. Ricoeur, *Hans Jonas. Il filosofo della responsabilità*, a cura di C. Bonaldi, AlboVersorio, Milano 2004.

«consapevolezza che le promesse della tecnica moderna si sono trasformate in minaccia»⁹, consapevolezza che ha come correlato la necessità di indagare l'incidenza che l'agire umano ha iniziato ad avere su soggetti diversi da se stesso. In questo senso, l'ambito di considerazione morale tradizionale si trova impossibilitato ad abbracciare le implicazioni derivanti dai cambiamenti apportati dall'applicazione di un sapere tecnico-scientifico inscritto in un'ottica utopistica di progresso, il quale non mira a raggiungere un equilibrio statico ma che si configura come «dialetticamente circolare»¹⁰ nella sua possibilità di realizzare e suggerire scopi tanto noti quanto inediti. Le motivazioni sottostanti a tale impossibilità vengono rintracciate nel carattere primariamente *immediato* e al *tempo presente* delle massime costituenti l'etica classica, entro la quale «Nessuno [veniva] ritenuto responsabile delle conseguenze involontarie di un suo atto ben intenzionato, [poiché] La leva breve del potere umano non richiedeva la leva lunga del sapere predittivo»¹¹. Al contrario, secondo l'autore, lo sviluppo della tecnica moderna, ed il suo conseguente esercizio, costituisce di fatto un caso nuovo nel panorama della riflessione morale, a partire dal rinvenimento di caratteristiche di sua propria prerogativa quali: *l'ambivalenza degli effetti*, tale per cui «ci muoviamo in un contesto operativo in cui ogni uso in grande di questa facoltà, sia pure intrapreso con le migliori intenzioni, finisce per produrre effetti crescenti e da ultimo cattivi»¹²; *l'inevitabilità dell'applicazione* in cui si assiste alla continua attualizzazione del potenziale tecnologico; *le proporzioni globali nello spazio e nel tempo* le quali implicano la rottura del monopolio antropocentrico strutturante i precedenti sistemi etici; infatti, come Jonas stesso scrive:

Ora l'intera biosfera del pianeta con tutta la ricchezza delle sue specie di fronte all'eccessivo intervento dell'uomo, rivendica la sua parte nell'attenzione che spetta a tutto ciò che porta in sé il suo scopo – cioè a tutto il vivente. Il diritto esclusivo dell'uomo alla considerazione umana e al rispetto morale è stato spezzato proprio con la conquista di un potere quasi monopolistico su ogni altra forma di vita. [...] C'è stato bisogno che la minaccia del tutto divenisse visibile, che la sua distruzione

9 H. Jonas, *Il Principio Responsabilità*, cit., p. XXVII.

10 H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p. 10.

11 H. Jonas, *Il Principio Responsabilità*, cit., p. 9.

12 H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p. 28.

avesse effettivamente inizio per portarci a scoprire la nostra solidarietà con esse¹³.

L'attenzione nei confronti di una solidarietà altra da quella esclusivamente umana, riguardante tutti i soggetti dotati di uno scopo inerente e nata a partire dal rinvenimento di un «potenziale apocalittico»¹⁴ che oggi inerisce tanto all'essere umano quanto alla natura, deriva dall'emergere del nuovo problema metafisico insito nell'utilizzo della tecnica, ovvero il problema del *dover essere* ontologico dell'essere, il quale viene ricondotto alla «questione se debba esistere qualcosa anziché il nulla»¹⁵.

Partendo dal presupposto secondo il quale solo ciò a cui può essere attribuito un valore può rivendicare di per sé stesso un diritto alla propria esistenza e quindi un'obbligazione alla sua salvaguardia, l'argomentazione dell'autore procede, all'interno di *Il principio responsabilità*, con un esame volto ad analizzare il rapporto che intercorre tra *scopi* e *valori*, così da mostrare come la natura, fornendo «testimonianza di sé e di quel che *fa* scaturire da sé»¹⁶ estende la sede ontologica dello *scopo* al di là della soggettività umana. Utilizzando una prospettiva teleologica, Jonas rifiuta qualsiasi dualismo riduzionista e vi oppone un principio di continuità a partire dal quale ammettere l'esistenza di un'appetizione e di un'orientamento generale già insiti nella natura¹⁷. A rivestire un'importanza significativa è il fatto che, tramite tali deduzioni, l'autore vuole dimostrare come lo scopo orientato di quest'ultima non sia uno scopo indeterminato, bensì la vita stessa, ed infatti egli sostiene:

Forti della testimonianza della vita (che noi, sue creature che hanno acquisito consapevolezza di sé, dovremmo essere gli ultimi a negare) affermiamo quindi che lo scopo in generale è insito nella natura. A queste affermazioni possiamo aggiungere anche qualche contenuto in più, e cioè che, creando la vita, la natura manifesta quantomeno *uno* scopo determinato, appunto la vita stessa¹⁸.

13 *Ibidem*, pp. 32-33.

14 *Ibidem*, p. 33.

15 H. Jonas, *Il Principio Responsabilità*, cit., p. 59.

16 *Ibidem*, p. 87.

17 Per ragioni di spazio è impossibile in questa sede ripercorrere puntualmente l'analisi dell'autore, per un approfondimento si veda *ibidem*, pp. 65-93.

18 *Ibidem*, p. 92.

Ciò che l'autore ravvede è, in definitiva, una tendenza all'essere che si realizza in tutte le sue manifestazioni, e tale constatazione non permette soltanto la possibilità di estendere il concetto di scopo al mondo fisico fondandolo come suo principio originario, bensì consente di postulare un'autoaffermazione sostanziale dell'essere la quale si presenta come una dichiarazione a favore di se stessa contro il nulla. In questo modo, il semplice riscontro di una non-indifferenza della vita nei propri confronti, «fa della sua differenza rispetto al non-essere il valore fondamentale di tutti i valori, il primo in assoluto»¹⁹. La vita in quanto tale, nella pluralità delle sue forme, viene infatti intesa come espressione attiva di un *no* al non-essere proprio a partire da un poter-morire come suo carattere intrinseco, ovvero da una vulnerabilità sua propria alla quale essa risponde con l'atto dell'autoconservazione. Per questo motivo, sostiene Jonas, ogni essere che ambisce alla sua conservazione, a prescindere dal grado di soggettività di cui è portatore, deve essere considerato non soltanto come scopo della natura bensì come *fine in se stesso*, ovvero come «il proprio fine»²⁰.

Tali conclusioni permettono all'autore di addentrarsi in quella che risulta essere la fondazione di un dovere morale nei confronti della natura e degli esseri che la abitano, ed infatti egli scrive:

Questo sì che opera ciecamente acquisisce una forza vincolante nella libertà cosciente dell'uomo, la quale [...] non si limita più soltanto ad eseguire tale lavoro ma, con il potere che le deriva dalla conoscenza, è anche in grado di distruggerlo. L'uomo deve far sua nella propria volontà questa affermazione e imporre alle proprie facoltà la negazione al non-essere²¹.

La possibilità che l'essere umano presti ascolto all'appello del *voler-essere* della natura e lo accolga in sé come un *dover-essere* della stessa, si realizza tramite una certa permeabilità propria della sua natura morale la quale permette che le istanze presentate da essa trovino una risposta sul suo sentire, ovvero sul piano emotivo. In questo senso, l'emergere di un sentimento di responsabilità nei confronti della vita

19 *Ibidem*, p. 103. Necessario sottolineare come la *volontà* che, in questa sede, viene attribuita alla natura non vuole peccare di antropomorfismo; in questo senso, essa si presenta come una tendenza a *voler-oltrepassare-se-stessa* che non ha bisogno di essere collegata né ad una qualche forma di sapere, né a qualsiasi anticipazione cognitiva, né tantomeno venir intesa come avente un'idea di fine.

20 *Ibidem*, p. 104.

21 *Ibidem*, pp. 104–105.

nella sua molteplicità risulta imprescindibile per poterla considerare, da un punto di vista oggettivo, come bene-in-sé²² e quindi come meritevole di tutela e accantonare quella spinta utilitaristica che ne farebbe oggetto di protezione unicamente per un tornaconto umano²³. Infatti, Jonas sostiene:

Se noi non fossimo, quantomeno per predisposizione, emotivamente *ricettivi* nei confronti del richiamo al dovere, persino la dimostrazione più cogente del suo diritto, alla quale la ragione non può sfuggire, sarebbe impotente a rendere ciò che è dimostrato una forza motivante. [...] Questa connotazione *fattuale* del sentire, presumibilmente un potenziale universalmente umano, è di conseguenza il dato cardinale della morale, già implicito come tale nel «dover essere»²⁴.

Grazie a tale affezione del nostro sentire, quindi, il senso di responsabilità che emerge di fronte alla possibilità di distruzione risulta essere in grado di suscitare nell'umano la disponibilità ad agire in conformità a quanto viene richiesto dall'essere, ovvero il suo diritto ad esistere.

L'idea di responsabilità che qua emerge va ad ampliare il concetto canonico della responsabilità giuridica, secondo il quale l'agente deve rispondere delle conseguenze delle sue azioni, in quanto essa si configura come presupposto a partire dal quale ponderare la determinazione rispetto al *da-farsi* dell'azione, nel momento in cui il destino, l'interesse e l'incolumità altrui può venir da essa minacciato. In questo modo, gli esseri posti sotto l'influenza del potere umano acquistano diritto normativo ed egli, potente nella sua causalità, viene sottoposto ad obbligazione: «In primo luogo viene il *dover-essere* dell'oggetto, in secondo luogo il *dover fare* del soggetto chiamato ad averne cura»²⁵.

Il concetto di cura si inserisce, dunque, all'interno del discorso attraverso il riconoscimento di una vulnerabilità propria di ogni essere vivente, la quale, tramite l'avvento della tecnica, necessita di un'attenzione ulteriore. Infatti, se

22 La fondazione del bene-in-sé come scaturente da un sentimento capace di portare all'emersione di principi morali validi e oggettivi verrà trattata nell'ultimo paragrafo, dopo aver coniugato il pensiero di Jonas con la riconsiderazione del concetto di alterità.

23 A questo proposito, Jonas continua sostenendo: «Il segreto o il paradosso della morale è che l'io deve essere dimenticato a favore della causa affinché diventi un sé superiore» (*ibidem*, p. 108).

24 H. Jonas, *Il Principio Responsabilità*, cit., p. 109.

25 *Ibidem*, p. 118.

storicamente la natura costituiva il quadro del permanente e dell'immutabile, oggi, come ampiamente sottolineato, essa è stata aggiunta al novero delle cose per cui è necessario essere responsabili. Ciò implica, primariamente, che la comunanza dei destini dell'umano e della natura, riscoperta nel pericolo, porta necessariamente al conferimento di una dignità propria di quest'ultima e, secondariamente, che l'archetipo umano di eticità, la quale ha da sempre stabilito un dovere nei confronti del *prossimo*, deve allargarsi e includere nel concetto di *simile* anche il vivente non umano. Infatti, l'essere umano si contrassegna, a pari degli altri esseri, come portatore di tale vulnerabilità a partire da una temporalità e da una finitudine che lo accomuna al resto dei viventi, e la precarietà della sua esistenza, esasperata dall'avvento della minaccia tecnologica, risulta essere una condizione comune capace di portare all'emersione di una solidarietà «senza alternative [che] si estende dalla nostra specie alla totalità dell'essere»²⁶.

Alla luce di tali conclusioni, il senso di responsabilità emerso e le conseguenti istanze di cura e solidarietà necessitano di un correlato prescrittivo sul piano dell'agire concreto, il quale si configura come abbandono della fede utopistica nel progresso nel segno di ottica cautelare e prudenziale. In questo senso, come sostiene Jonas, il dono del sapere «andrebbe usato con saggezza e moderazione, tenendo presente la responsabilità globale e non una graziosa speranza onnicomprensiva»²⁷, in modo tale che la paura della minaccia si traduca in azione morale:

La responsabilità è *cura* per un altro essere quando venga riconosciuta come dovere, diventando «apprensione» nel caso in cui venga minacciata la vulnerabilità di quell'essere. Ma la paura è già racchiusa potenzialmente nella questione originaria da cui ci si può immaginare scaturisca ogni responsabilità attiva: che cosa capiterà *a quell'essere*, se *io* non mi prendo cura di lui? Quanto più risulta oscura la risposta, tanto più nitidamente è delineata la responsabilità. Quanto più lontano nel futuro, quanto più distante dalle proprie gioie e dai propri dolori, quanto meno familiare è nel suo manifestarsi ciò che va temuto, tanto più la chiarezza dell'immaginazione e la sensibilità emotiva debbono essere mobilitate a quello scopo²⁸.

In conclusione, dunque, l'emersione della minaccia determinata dall'utilizzo che

26 *Ibidem*, p. 177.

27 *Ibidem*, p. 244.

28 *Ibidem*, p. 285.

l'umano ha fatto del suo sapere ha portato alla riconsiderazione dello statuto di ciò che viene da egli messo in pericolo. La situazione di emergenza nella quale l'uomo contemporaneo si trova a vivere ha avuto come correlato la necessità di recuperare, per tramite dell'orrore possibile, il rispetto nei confronti di tutti gli esseri implicati nel corso delle azioni umane. In questo senso, l'attenzione morale storicamente posta nei confronti dell'essere umano ritrova nell'interesse verso salvaguardia della natura una condizione *sine-qua-non*, in modo tale che il dovere di protezione di questi due soggetti non possa che presentarsi come inscindibile.

Eppure, rimane un residuo antropocentrico. Infatti, l'impostazione Jonassiana del principio responsabilità, utilizzando l'essere umano come polo ultimo di riferimento, vede l'articolarsi di un'etica che pretende di allargare il proprio ambito di competenza a soggetti diversi da quelli canonici senza mettere in discussione gli assunti ontologici caratterizzanti la morale classica. In questo senso, nonostante il riconoscimento che solo per l'esser umano ha senso parlare di responsabilità, in quanto l'unico in grado di essere responsabile per gli altri esseri viventi, risulta essere giusto sul piano formale, è necessario investigare ulteriormente la relazione che sussiste tra quest'ultimo e la natura, in modo tale da elaborare un'etica onnicomprensiva che accolga immediatamente in sé questo nuovo soggetto. In sintesi, è necessario analizzare da vicino l'idea di alterità per vedere in che modo essa si articoli rispetto ai concetti di *natura* e di *vivente-non-umano*.

3. Riqualficazione del concetto di alterità e ricadute sul piano ontologico²⁹

Per poter sviluppare le implicazioni che l'analisi della responsabilità porta con sé e conferire agli esseri viventi lo status di soggetti aventi una dignità intrinseca è, dunque, necessario un movimento ulteriore il quale porti ad indagare non solo la volontà-di-vita degli esseri viventi ma anche il posto che l'umano occupa nel mondo, e quindi la relazione immanente che ha sempre caratterizzato il rapporto tra questi due soggetti. Tale direzione viene suggerita dallo stesso Jonas nel momento in cui, in più luoghi del testo, accenna a quello che può essere considerato come un

²⁹ Il tipo di analisi che qui ci accingiamo a seguire si ritrova in più pensatori facenti parte della corrente teorica del Postumanesimo. In questa sede prenderemo in prestito alcune argomentazioni e metteremo in luce le conclusioni morali a cui arrivano senza accettarne *tout court* le implicazioni, alcune delle quali, infatti, verranno poste sotto critica nell'ultimo paragrafo.

reinserimento dell'umano nella natura, a partire da una critica all'ideale prometeico che vuole vedere l'uomo come essere costitutivamente separato dal resto di viventi: «L'esclusiva fissazione sull'uomo in quanto diverso dal resto della natura può significare solo un immiserimento, anzi disumanizzazione dell'uomo stesso, atrofia del suo essere anche nel caso fortunato della conservazione biologica»³⁰. Questo movimento preliminare risulta necessario per realizzare una torsione ontologica in grado di aprire nuove frontiere dell'indagine morale ed infatti, di nuovo, è l'autore a sostenere:

Sappiamo che l'etica [...] non può arrestarsi allo spietato antropocentrismo che contraddistingue l'etica tradizionale dell'Occidente e in particolare quella ellenico-ebraico-cristiana. Le potenzialità apocalittiche insite nella tecnologia moderna ci hanno insegnato che l'esclusività antropocentrica potrebbe essere un pregiudizio e comunque necessita quantomeno di una verifica³¹.

Infatti, se l'antropocentrismo forte ha posto la natura come palcoscenico immutabile di un agire umano sempre in divenire e proiettato verso un compimento e se, come sottolineato sopra, tale carattere di immutabilità si è rivelato essere uno pseudo-concetto a fronte della riscoperta di una sua vulnerabilità tramite l'intervento tecnico, a dover essere in primo luogo posta sotto critica è l'idea di umano come essere situato in una dimensione di solipsismo metafisico, così da poter porre le basi per una riqualificazione delle alterità viventi e del ruolo che esse hanno giocato nella costituzione dei predicati umani. Solo tramite tale riqualificazione sarà possibile elaborare una nuova e più ampia idea di moralità capace di far fronte alle problematiche inedite della nostra contemporaneità, in quanto, la storia lo ha ampiamente dimostrato, è stata la negligenza verso l'importanza delle alterità viventi e la considerazione dell'umano in quanto Prometeo «a mettere una seria ipoteca sul futuro dell'uomo»³² e della natura³³.

30 *Ibidem*, p. 175.

31 *Ibidem*, p. 57.

32 R. Marchesini, *Contro i diritti degli animali? Proposta per un antispecismo postumanista*, Sonda, Casale Monferrato 2014, p. 143.

33 Non a caso, Jonas utilizza il termine "Prometeo" per aprire *Il principio responsabilità*: «Il Prometeo irresistibilmente scatenato, al quale la scienza conferisce forze senza precedenti e l'economia imprime un impulso incessante, esige un'etica che mediante auto-restrizioni impedisca alla sua potenza di diventare sventura per l'uomo» (H. Jonas, *Il Principio Responsabilità*, cit., p. XXVII).

Per far fronte a tale compito, risulta dunque necessario analizzare preliminarmente la veridicità di quei meta-predicati tramite i quali l'umano è andato a definire se stesso, in quanto è all'interno di essi che è stata contenuta in germe quella possibilità di dominio che è andata verificandosi tramite un determinato impiego del sapere. Tali predicati si possono riassumere nel paradigma dell'*incompletezza umana*, ovvero l'idea secondo cui l'umano, essendo costituito da una mancanza di rango originaria, risulta essere svincolato dall'occupare un preciso posto nella natura³⁴. Da tale presupposto conseguono numerose asserzioni le quali hanno avuto ricadute sul piano tanto ontologico quanto etico: in primo luogo l'assunto dell'*incompletezza* ha portato ad una dichiarazione di totale libertà rispetto ad ogni determinazione naturale e, corrispettivamente, a considerare l'umano come unico demiurgo del proprio destino; in secondo luogo essa ha contribuito a formare un concetto di cultura come oppositivo a quello di natura, entro il quale stabilire in essa l'unica dimora umana e conferendole quindi uno statuto autarchico ed emancipativo tramite cui sostenere che «il proprio dell'essere umano riguarda l'uomo in autonomia» e quindi «svuotando il non umano di qualunque valore dialogico»³⁵; infine, a partire dal formarsi di una teleologia antropocentrata in cui tutta la realtà viene piegata ai fini dell'essere umano, essa ha concorso a sviluppare un'idea egemonica della tecnica tramite la quale poter considerare il mondo nella sua completezza come prodotto di cui fruire, attuando così quella reificazione della natura da cui ha avuto avvio anche l'indagine di Jonas.

Tali assunti hanno come correlato un'operazione dicotomica volta a considerare separatamente il territorio umano e quello del vivente non umano, così da permettere la negazione del carattere di alterità alla natura, intesa come istanza positiva e relazionale, e il suo conseguente significato referenziale. Inoltre essi, sancendo una distanza tra l'uomo e il mondo, ne hanno fagocitato un'ideale e progressivo distaccamento attraverso la propensione utopistica dove, per definizione «utopia [significa] negazione della realtà, [in quanto] mette in primo piano l'isola-che-non-c'è rispetto alla realtà»³⁶. In tale scenario la tecnica assume un ruolo fondamentale

34 Una delle analisi più minuziose volte ad avvalorare tale prospettiva la si può ritrovare nel pensiero di Arnold Gehlen; per un approfondimento si veda A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), tr. it. di C. Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.

35 R. Marchesini, *Contro i diritti degli animali?*, cit., p. 24.

36 *Ibidem*, p. 99.

nel momento in cui viene compresa come ancillare e disgiuntiva, ovvero come qualcosa che, creata dall'umano, si pone tra egli e il mondo senza andare ad intaccare il suo *telos* e la sua essenza.

Eppure, come ampiamente dimostrato dallo stesso Jonas, l'emergere della tecnica e il suo progresso, trasformando l'orizzonte dei fini che egli si è proposto e si propone, ha contribuito a modificare il processo di sviluppo dell'umano in quanto ha portato alla costituzione di nuovi predicati a fronte dei quali sentire a-posteriori un difetto tra obbiettivi e dotazioni naturali. La presa di consapevolezza di tale avvenimento risulta già di per se stessa un'argomentazione sufficiente a confutare il paradigma dell'incompletezza in quanto mostra che il senso di carenza non deriva da una mancanza originaria bensì da una sensazione retrospettiva. Tale questione risulta essere strettamente correlata alla necessità di indagare la relazione che sussiste tra l'umano e i viventi non umani per ciò che concerne lo sviluppo del suo profilo ontologico, infatti:

L'idea autarchica dell'umano, il mito della purezza, la concezione autopoietica rappresentano i complementi del principio dell'incompletezza e sfociano in quella visione evolutiva dell'umano basata sulla disgiunzione meta-predicativa dai non umani e sull'emancipazione dalla natura. [Questo] è l'errore che dovremmo imparare a superare in questo difficile secolo che si sta apparecchiando davanti a noi. Occorre pertanto ripartire dalla natura umana e ammettere che [...] [essa] è portata ad ibridarsi con elementi esterni [...] vale a dire a entrare in relazione con le alterità non umane, lasciandosi contaminare da esse ossia introiettando predicati non umani, cosicché il processo antropopietico non va considerato né un completamento né una disgiunzione, bensì una coniugazione con le alterità³⁷.

In questo senso, sottolineare la propensione ibridativa dell'essere umano significa, al tempo stesso, sia riconoscere il rapporto dialogico che intercorre tra egli e la natura sia operare un antropodecentramento, inteso tanto come avvicinamento alle alterità non umane quanto come riqualificazione del loro statuto.

A questo punto della trattazione risulta doveroso concentrarsi brevemente sul significato generale di alterità per come esso è andato a costituirsi intorno agli anni Sessanta del secolo scorso, in modo da connetterlo a quelli di natura e di vivente

37 *Ibidem*, pp. 116-117.

senza operare una forzatura concettuale. Tale concetto si riferisce ad un'entità altra da quella del soggetto, e quindi separata e differente da esso, ma non di meno capace di azione referenziale, ovvero in grado di fornire un contributo ed un orientamento nella comprensione della sua costruzione ed espressione identitaria. In questo senso, l'alterità è al tempo stesso esterna e interna all'identità, e va a definirsi come dialettica rispetto al soggetto in quanto integrata ad esso: «L'alterità è perciò un *altro-con-sé*, qualcuno che pur essendo esterno è al contempo interno, è cioè *qualcuno che mi riguarda*»³⁸. A partire da tale concezione di alterità si comprende come il mito della purezza umana non possa che decadere, in quanto «parlare di un processo dialettico e integrativo significa ritenere l'evoluzione-espressione dell'identità come un processo ospitale (ospitare l'alterità, farsi ospitare dall'alterità) e ciò implica una soglia, vale a dire un punto di interfaccia tra la casa e il mondo»³⁹ ovvero, tra l'umano e la natura. In questo senso, risulta necessario ammettere che l'umano si è trovato sempre e costitutivamente in una relazione vivente e vissuta con il mondo non umano⁴⁰ e per questo motivo la natura nella pluralità delle sue manifestazioni non può più configurarsi come distante e separata, bensì la sua diversità deve venir compresa come «principio stesso dell'essere»⁴¹ e, dunque, gli deve venir attribuita una specifica dignità referenziale.

Sotto il profilo teorico, dalle ricadute di tale prospettiva si configura la possibilità di immaginare un pluralismo ontologico entro cui il tentativo di assegnare all'umano un centro gravitazionale viene a tramontare e tramite il quale mettere in mora l'antropocentrismo forte per conferire uno specifico statuto alle alterità viventi non umane e fondarne il valore proprio sotto una prospettiva differente ma complementare a quella di *scopo-in-sé* elaborata da Jonas. Inoltre, sostenere una relazionalità costitutiva e costruttiva tra l'umano e l'alterità implica la rottura della dicotomia uomo/soggetto – natura/oggetto in quanto porta ad ammettere che «il non umano è predicato dell'umano e viceversa»⁴², infatti come sottolineato anche da Jacques Derrida:

38 *Ibidem*, p. 137.

39 *Ibidem*, p. 138.

40 Ed, infatti, il rapporto inscindibile che esiste tra essi è stato, in negativo, esplicitato con l'avvento della minaccia apocalittica.

41 *Ibidem*, p. 140.

42 *Ibidem*, pp. 152-153.

Al di là del bordo *sedicente* umano, al di là di questo ma non su unico bordo opposto [...] è presente, già qui, una molteplicità eterogenea di viventi, [...] una molteplicità di organizzazioni di rapporti tra regni. Questi rapporti, che sono allo stesso tempo intimi e abissali, non sono mai totalmente oggettivabili. Non si definiscono in alcun modo con la semplice exteriorità ed estraneità di un termine rispetto all'altro⁴³.

Infine, questo pluralismo ontologico prescrive, implicitamente, la necessità di non strumentalizzare il non umano poiché in questo modo esso perderebbe i connotati di referente dialogico. In questo senso, dunque, l'essere umano:

Non domina il mondo ma è coniugato al mondo, non è potenziato ma carente rispetto alle alterità, non si erge sul mondo ma riconosce il suo bisogno di mondo, ripudia il diritto ad usare le alterità perché privato definitivamente di un'ambizione riconducibile ad una identità forte. [...] Il debito referenziale non porta a un'ulteriore emergenza dell'uomo sul mondo ma a un maggior bisogno da parte di quest'ultimo di ritrovarsi in spazi di convivenza⁴⁴.

Tale prescrizione necessita, però, di un'indagine ulteriore per vederne fondato il contenuto da un punto di vista propriamente morale. Risulta dunque necessario connettere tale argomentazione con l'attenzione posta da Jonas nei confronti della nuova vulnerabilità della natura, così da elaborare un principio etico che riconosca e faccia proprie le implicazioni di entrambi i punti di vista.

In questo modo, se a partire dall'argomentazione appena svolta, e quindi dalla critica ai meta-predicati umani la quale ha consentito di riconoscere il legame con le alterità, è stato possibile operare, sotto il profilo teorico, il vero e proprio reinserimento dell'umano nella natura dal punto di vista strettamente ontologico, risulta utile, per comprendere meglio tala legame e utilizzarlo come base per un riorientamento dell'etica, passare da un'indagine analitica ad una propriamente fenomenologica, in quanto la descrizione del modo in cui l'umano fa esperienza di sé porta ad ammettere che:

43 J. Derrida, *L'animal que donc je suis* (2006), tr. it. di M. Zannini, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2014, p. 70.

44 R. Marchesini, *Contro i diritti degli animali?*, cit., pp. 154-156.

Noi non ci troviamo originariamente – né dal punto di vista dell'esperienza immediata, né da quello di una certezza acquisita – nella posizione di oggetti discreti il cui problema fondamentale è immaginare come gettare un ponte tra sé e il mondo. Non ci troviamo nella posizione astratta, retrocartesiana, di un solipsismo di specie tale per cui le nostre menti fluttuano in uno spazio rarefatto di pura contemplazione, separati da ogni commistione ecologica e connessione sociale con altri organismi e persone. [...] Al contrario, siamo sempre catturati nell'esperienza di essere corpi viventi, interamente coinvolti in una pletera di inter-relazioni ecologiche e sociali con altri corpi viventi⁴⁵.

In questo senso, sottolineare l'esistenza incarnata dell'essere umano e congiungerla con la constatazione che «tra tutti gli esseri che esistono, alcuni hanno il modo speciale di esistenza che chiamiamo *vita*»⁴⁶, intendendo tale concetto nello stesso modo in cui lo interpreta Jonas, ovvero come di capacità di avere una «prospettiva autogenerantesi, o, in gergo scientifico, un orientamento autopoietico»⁴⁷ permette di postulare somiglianza nel *modo-di-vita* tra i viventi umani e quelli non umani tale da immaginare la possibilità di una comprensione profonda ed immediata della vulnerabilità dei secondi da parte dei primi, a partire dalla loro condizione ed esperienza comune. In questo modo, l'analisi di Jonas si dota di una componente ulteriore: tale comunanza, infatti non si caratterizza unicamente come constatazione analitica di un medesimo destino, bensì si articola nella specifica possibilità di sentire-con-l'altro, fondando una compartecipazione alla vita che da teoretica diventa empatica.

Il risultato etico di tale prospettiva è di estrema importanza. Infatti, essa permettere di postulare l'esistenza di un'esperienza morale che l'umano fa insieme agli altri esseri in quanto corpo vivo tra altri corpi vivi, mettendo dunque in mora l'idea di un estensionismo etico entro il quale mantenere vigente il paradigma umano di eticità, ovvero la prospettiva secondo la quale il dovere morale che l'uomo sente nei confronti dei propri simili debba estendersi, identico, al resto altri viventi, poiché, al contrario, ammette l'emergere di una moralità immediatamente transumata «più sentita che pensata»⁴⁸, proprio a partire dalla relazionalità costitutiva con le alterità

45 R.R. Acampora, *Fenomenologia della compassione*, cit., p. 31.

46 *Ibidem*, p. 49.

47 *Ibidem*.

48 *Ibidem*, p. 147.

non umane. All'interno di un tale paradigma, inoltre, anche l'idea del valore va a configurarsi in modo differente. La sua origine, infatti, non si trova unicamente nel riscontrare l'esistenza di uno scopo inerente ad ogni forma di vita, bensì si realizza nel rapporto tra esse:

La valutazione non risulta né dall'azione liberamente artistica del soggetto che dà forma a un oggetto muto e inerte, né dalla compensazione ponderatamente calcolata dei contributi soggettivi e oggettivi, piuttosto essa si svolge come un processo organico di crescita o di emergenza che accade quando il valutante e il valutato entrano in rapporto⁴⁹.

In questo senso, l'emersione del valore riguardante la conservazione e il diritto di esistenza dei viventi in generale si realizzerebbe a fronte dell'esperienza comune e, in questo caso, a partire dall'esperienza della vulnerabilità.

La capacità di sentire-con-l'altro, derivata dalla relazionalità intrinseca che ha permesso lo sviluppo di predicati comuni, e l'emergere di un valore che si situa all'interno di tale rapporto permettono di inquadrare la prescrizione etica dell'assunzione di responsabilità da un punto di vista differente, pur arrivando alle medesime conclusioni: la vulnerabilità dell'altro, conosciuta a partire da una comunanza con la propria si configura, infatti, come «richiesta prescrittiva contro la violenza»⁵⁰ la cui comprensione non può che portare ad un sentimento di solidarietà che si trasforma in obbligo di protezione. Si stabilisce, in questo modo, una relazione di adeguatezza tra il valore e l'azione che risiede nell'esperienza morale stessa, già immediatamente presente nell'esperienza dell'esser vivi, in quanto, come sostenuto anche da Maurice Mandelbaum: «Tutti i casi in cui un agente fa esperienza di una richiesta *morale* presuppongono una relazione di adeguatezza già appresa»⁵¹. Inoltre, la natura e gli esseri non umani che la abitano si vedono attribuiti una dignità propria in quanto alterità dialogiche di prim'ordine, così da potere essere valutati come soggetti aventi un preciso status morale, e non solamente come oggetti di un dovere indiretto da parte dell'umano⁵², a partire da

49 *Ibidem*, pp. 108-109.

50 *Ibidem*, p. 152.

51 M. Mandelbaum, *Phonomenology of Moral Experience*, John Hopkins University Press, Baltimora 1969, p. 67.

52 Prospettiva secondo la quale la salvaguardia nella natura si configura come mezzo per poter

un loro valore inerente rintracciabile sia nella capacità di avere uno scopo-in-sé, o di essere uno scopo-in-sé, sia nell'apporto referenziale che essi continuano ad avere rispetto alla conservazione e allo sviluppo dell'identità umana, andandosi così a configurare come esseri degni di rispetto in senso proprio. In questo modo, e individuando l'origine della moralità «nella relazione e nell'atto del co-sentire empatico»⁵³, si comprende anche la necessità di osservare il precetto etico di non-strumentalizzazione degli stessi, poiché la vera espressione dell'azione etica «si misura nella capacità di salvaguardare il campo di reciprocazione [...] tra i due enti»⁵⁴, ovvero l'umano e il non umano.

In definitiva, dunque, la situazione emergenziale dettata dalla tecnica ha portato all'emersione di una coscienza morale riguardante la fragilità ecosistemica, accanto ad una sensibilità etica nei confronti della vulnerabilità degli organismi. Inoltre, la capacità dell'umano di comprendere tale vulnerabilità è andata configurandosi come nuovo appello a prendersene cura, all'interno di una prospettiva etica che da antropocentrica diventa biocentrica, in quanto fondata su un pluralismo ontologico e su una moralità transumana che vede nel sentimento e nell'empatia i suoi punti cardine. Resta ora da vedere se tale prospettiva possa iscriversi all'interno del diritto e diventare un'istanza capace di elaborarsi come principio morale operativo. In sintesi, è necessario chiedersi se una tale appello alla responsabilità possa riposare sulla semplice emersione di un sentimento o se esso non necessiti di una legittimazione razionale.

4. Integrazione delle prospettive nel principio responsabilità

La trattazione fin qui svolta ha tentato di porre le basi argomentative per superare la visione antropocentrica caratterizzante l'etica moderna, tramite una ricomprensione dei predicati dell'umano attraverso la quale mettere in luce l'inattendibilità di una teoria che vedesse quest'ultimo come essere autosufficiente e autonomamente costituito, così da mostrare le implicazioni che ne derivano,

attuare la salvezza dell'umano, la quale soltanto si configura come fine dell'azione morale, vedi S. Castignone, *Nuovi diritti e nuovi soggetti. Appunti di bioetica e diritto*, ECIG, Genova 1996, pp. 43-49.

⁵³ R. Marchesini, *Contro i diritti degli animali?*, cit., p. 149.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 150.

prime fra tutte il carattere dialogico e relazionale dell'emersione identitaria degli umani a partire dal loro rapporto con le alterità. Sul piano morale, la ricaduta di tale proposta si configura come tentativo di una ridefinizione dello statuto del diritto il quale, non basandosi su un'analisi razionale, deve ritrovare il suo fondamento nella vulnerabilità attraverso una rivalutazione del significato delle connessioni e della vicinanza che, in quanto costitutiva, porta all'emersione di un sentimento di solidarietà nei confronti della natura. Tale comunanza permetterebbe di valutare positivamente quest'ultima, così che il sentimento di rispetto travalichi naturalmente il confine dell'umano e garantisca una responsabilità morale che si faccia carico della tutela dell'alterità in quanto alterità, ovvero come soggetto referenziale di prim'ordine. Questo tipo di analisi si può ritrovare anche nella riflessione di Derrida nel momento in cui egli stabiliva l'esigenza di «mettere in dubbio qualsiasi responsabilità»⁵⁵ che non accogliesse in sé la necessità di porre attenzione, e quindi di prendere in considerazione, la molteplicità per come essa si manifesta «nell'ambito differenziato dell'esperienza e di un mondo di vita»⁵⁶ e, infatti, a tal proposito scriveva:

Si tratterebbe dunque di riscrivere questa differenza, e dunque la storicità della responsabilità etica, giuridica o politica, in un altro pensiero della vita, dei viventi, in un altro rapporto dei viventi alla loro ipseità, al loro *autos*, alla loro autocinesi e automaticità relazionale, alla morte, alla tecnica o al macchinico⁵⁷.

Eppure, come accennato sopra, ciò che bisogna chiedersi è se una responsabilità di questo tipo la quale, partendo dal riconoscimento di una vulnerabilità comune a quella umana, veda nella natura e negli esseri viventi dei soggetti a pieno titolo debba necessariamente profilarsi unicamente all'interno di una prospettiva che decostruisca e destrutturi interamente l'impianto etico tradizionale per far spazio allo sviluppo di un biocentrismo morale ed empatico o se essa non possa presentarsi anche in un contesto che, pur ricollocando l'ontologia umana nella natura, riconosca l'importanza dalla analisi razionale per ciò che concerne l'elaborazione dei diritti e il loro statuto. In definitiva, dunque, ciò che è necessario fare è ricollocare

55 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 182.

56 *Ibidem*.

57 *Ibidem*.

il problema della considerazione di questi nuovi soggetti morali all'interno del perimetro umanistico entro il quale esso si è sviluppato.

A partire da tali premesse, pur riconoscendo il debito referenziale che l'umano deve all'alterità e ammettendo la correttezza di un presupposto volto a stabilire per essa una dignità propria, è doveroso riconsiderare, alla luce delle acquisizioni delineatesi sopra, la constatazione per cui solo per l'umano ha senso parlare di responsabilità, poiché ciò implica la necessità, dal punto di vista primariamente teorico, di ridefinire il ruolo che la ragione riveste nell'elaborazione di principi morali validi e, nella misura del possibile, oggettivi in quanto, come Jonas stesso sostiene: «lo stesso senso morale, esige una legittimazione trascendente, e non soltanto per tutelarsi dalle constatazioni esterne, [...] ma per un bisogno intrinseco di quel sentimento di essere ai propri occhi più che un semplice impulso»⁵⁸. Ciò significa ammettere la rilevanza di una prospettiva morale di stampo umanistico, dove con *umanismo* non si vuole condividere l'idea di una particolare collocazione dell'umano al di sopra della natura, bensì intendere che egli soltanto ha la peculiare facoltà della riflessione morale⁵⁹. Infatti, pur essendo originato dalla relazione, il punto di vista etico rigoroso non può che presentarsi come avente una natura propriamente umana in quanto è l'umano stesso che crea la morale e il diritto, tenta di decostruire se stesso e di attribuire importanza alla natura e ai viventi in generale, senza che da ciò consegua la negazione dell'assegnazione di un valore intrinseco a questi ultimi. Entro questa prospettiva, dunque, una moralità che si presenti come immediatamente transumana, in quanto fondata unicamente sul sentire empatico, non sembra potersi presentare come accettabile, motivo per cui dall'idea teoretica di policentrismo ontologico non può immediatamente derivare la corrispettiva idea di moralità biocentrica «più sentita che pensata»⁶⁰, poiché la regolamentazione etica delle relazioni e dei trattamenti nei confronti dell'alterità, per poter esser attuabile, necessita di una riflessione che, pur spostando il fulcro del discorso, rimane indagine razionale dei motivi per cui essa rappresenta un soggetto meritevole di tutela.

58 H. Jonas, *Il Principio Responsabilità*, cit., p. 110.

59 E, più precisamente, l'unico, tra gli esseri viventi, a disporre delle molteplici capacità cognitive che permettono di improntare su principi morali imparziali la determinazione di ciò che si deve moralmente fare, nonché la capacità, una volta compiuta questa determinazione, di scegliere liberamente se agire in conformità a quanto la moralità esige.

60 Vedi nota 41.

Alla luce di quanto sostenuto, si assiste, ora, alla possibilità di elaborare percorsi teorici che, assumendo tutte le istanze presentate sopra, potrebbero condurre all'affermazione della rilevanza etica delle alterità pur non servendosi delle categorie impiegate per stabilire la tutela umana. Tali percorsi dovrebbero reggersi sulla consapevolezza che, nonostante non sia possibile uscire dal paradigma umanistico per ciò che concerne lo statuto della morale, non vi è un'identificazione *tout court* tra l'umanesimo e l'antropocentrismo, poiché nonostante la genesi dell'attribuzione del valore sia propriamente umana, ciò non significa che essa debba riguardare solo soggetti umani, in quanto: «anche se l'uomo crea l'etica, come ogni altro sistema di valori [...], tali "creazioni" non sono necessariamente antropocentrate, e nulla effettivamente osta all'estensione della considerazione morale anche ad altri soggetti»⁶¹.

Ciò che si può fare è, dunque, riconnettere il senso di responsabilità derivato dalla comprensione empatica della vulnerabilità della natura con l'oggettività⁶² di una moralità che mira a tutelare ciò che viene considerato come bene-in-sé, in modo tale da non vedere nell'appello della prima solamente l'espressione di un sentire soggettivo «al quale indulgere solo nella misura in cui vogliamo e possiamo permettercelo»⁶³, poiché soltanto in questo modo risulterà possibile fondare un vero e proprio diritto all'esistenza non viziato dalle condizioni esterne, ovvero non subordinato all'utilità umana.

La difficoltà di tale compito risiede in quella distanza che da Jonas viene ritrovata tra ciò che nell'etica classica veniva considerato, nelle sue varie declinazioni, come *sommmum bonum*, a partire dal quale quale, inoltre, veniva negata la possibilità che gli enti potessero influenzare l'elaborazione di principi morali con il loro valore, e un principio responsabilità il cui oggetto si va caratterizzare come «il transeunte per definizione»⁶⁴ in quanto, egli sostiene:

Malgrado questo carattere condiviso [con l'umano], la sua alterità è nei miei confronti più radicale di quella di qualsiasi oggetto trascendente dell'etica classica;

61 F. Rescigno, *L'inserimento della dignità animale in costituzione: uno scenario di "fantadiritto"?*, in S. Castignone – L. Lombardi Vallauri, *La questione animale. Trattato di biodiritto*, Giuffrè, Milano 2012, p. 268.

62 Il termine *oggettività* è qui utilizzato nella sua accezione generale di *fondamento oggettivo*, poiché, com'è noto, il carattere e il contenuto della morale sono eminentemente perfettibili.

63 H. Jonas, *Il Principio Responsabilità*, cit., p. 12.

64 *Ibidem*, p. 111.

un'alterità intesa non come sommo bene bensì come semplice differenza oggettiva nel suo diritto originario, che esclude di essere superata mediante un'assimilazione di me a lui e lui a me⁶⁵.

Eppure, come visto nei paragrafi precedenti, tale idea viene superata nel momento in cui si ammette una relazionalità costitutiva con tale alterità, la quale, in questo modo, si configura come degna di rispetto, infatti, continua l'autore:

Questa [alterità] ben lontana dalla «perfezione», del tutto contingente nella sua fattualità, percepita proprio *nella* sua transitorietà, indigenza e insicurezza, deve avere la forza di indurmi [...] a mettere a disposizione la mia persona, libero da ogni desiderio di appropriazione. Evidentemente [...] può farlo, altrimenti non vi sarebbe alcun senso di responsabilità per una tale esistenza⁶⁶.

Il motivo per cui la natura *può farlo* risiede infatti nel suo carattere dialogico e referenziale, il quale, dunque, non consente soltanto di evocare una risposta emotiva a partire dai tratti comuni, bensì permette di presentare il bene-in-sé come scaturente da tale relazione in virtù della sua necessaria importanza per la costituzione di quei predicati che hanno visto nella vulnerabilità il pericolo della minaccia complessiva all'esistenza. Infatti, la possibilità di fondare la relazionalità costitutiva come buona deriva, «come dappertutto nell'etica»⁶⁷, in virtù del male possibile immaginato nel caso in cui essa venisse meno. In questo modo, il bene-in-sé della relazione con l'alterità deve portare ad ammettere, da una parte, la necessità di una conservazione della seconda in modo tale da poter continuare ad essere referente dialogico e, dall'altra parte, che la continua affermazione ed imposizione della sua rivendicazione si impone, iperbolicamente, come «causa del mondo»⁶⁸. Infatti, mentre per l'etica tradizionale la *causa* della moralità doveva trovarsi in un *sommo bene* che «non era di questo mondo»⁶⁹, a partire dalla minaccia tecnologica, come ampiamente argomentato, l'ontologia sulla quale tale l'etica poteva fondarsi è cambiata. Il pericolo ha fatto comprendere all'essere umano quello che già sapeva

65 *Ibidem*.

66 *Ibidem*.

67 *Ibidem*, p. 281.

68 *Ibidem*, p. 156.

69 *Ibidem*.

ma tentava di nascondere a se stesso, e che è stato necessario ribadire tramite una descrizione fenomenologica, ovvero che la sua dimensione non è quella dell'eternità, promessa dal progresso utopico, e della separazione, ma quella del tempo e della relazione, motivo per cui è necessario rintracciare, razionalmente, il bene-in-sé possibile non nella perfezione, bensì nel rapporto che si dà con l'alterità in quanto transitoria e vulnerabile, poiché soltanto una da una tale fondazione la responsabilità può trovare la legittimazione che le serve per diventare principio morale dominante e operativo.

In questo senso, si comprende come il sentimento di solidarietà che scaturisce dalla comprensione della vulnerabilità della natura si configura come momento affettivo di formazione di una responsabilità che trova nella necessità di un mantenimento della relazione dialogica con l'alterità la sua legittimazione razionale. Infatti, come sostenuto altrove anche da Mary Midgley: «Dobbiamo rendere giustizia sia al sentimento sia alla ragione, e questo significa considerarli congiuntamente, come due aspetti dello stesso processo. [...] Da questa materia grezza [che è il sentimento] si sviluppano scrupoli reali, e finalmente principi etici»⁷⁰.

Infine, per ciò che concerne i principi etici nel loro contenuto, la prescrizione di un uso cautelare e saggio della tecnica la quale ammette di dover stabilire in anticipo il limite di ciò che la natura può sopportare per poter continuare ad essere tale, può veder ampliato il suo fondamento a partire da un'accezione di dignità che non riguardi solamente il suo essere un fine-in-sé, ma che si integri con la prospettiva più generale che vede attribuita una dignità propria ad ogni soggetto che si configuri come referente dialogico fondamentale. In questo senso, la cautela raccomandata deve prendere in considerazione sia la necessità di non violare gli interessi altrui, intendendo con questo ultimo concetto il *volere-essere* della natura trattato nel primo paragrafo, sia la paura di una minaccia dell'identità di quest'ultima, in quanto «la natura non trasformata e non sfruttata dall'uomo, la natura *selvaggia*, [...] è quella che parla all'uomo»⁷¹ e può, dunque, solo in questo modo concorrere anche alla conservazione dei predicati e dell'identità umana, poiché, come sostiene nuovamente l'autore: «nella continuità attraverso il tempo dobbiamo preservare un'identità che è parte integrante della responsabilità collettiva»⁷².

70 M. Midgley, *Animals and why they matter* (1983), tr. it. di A.M. Brioni, *Perché gli animali? Una visione più umana dei nostri rapporti con le altre specie*, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 45-46.

71 H. Jonas, *Il Principio Responsabilità*, cit., p. 271.

72 H. Jonas, *Il Principio Responsabilità*, cit., p. 134.

In conclusione, dunque, l'incontro tra la prospettiva di Jonas e la rivalutazione dello statuto dell'alterità ha permesso di ritrovare un nuovo fondamento razionale all'appello della responsabilità, tramite un'analisi che ha cercato di dimostrare la necessità di comprendere la natura nella molteplicità delle sue manifestazioni come soggetto referenziale avente una dignità, in modo tale da sottoscrivere non solo un dovere nei suoi confronti ma un suo proprio diritto all'esistenza attraverso l'elaborazione di un principio morale che vede nella relazionalità tra l'umano e l'alterità un bene che deve essere rispettato.

Nuevos modelos biocéntricos y propuestas literarias (anti)éticas: el motivo ecológico en muestras de la narrativa hispanoamericana contemporánea

GIUSEPPE GATTI RICCARDI¹

Summary: 1. El marco teórico: del *Antropoceno* al *Koinoceno*, época del bien común. 2. Formas literarias alternativas de representación de la emergencia ecológica. 2.1. “Reyes del bosque”, o la deslegitimación del discurso explotador. 2.2. “Cabaña”, o el antes y el después de la devastación. 2.3. “El día en que el reloj se detuvo”, o una pequeña utopía alejada del modelo tecnolatra. 3. Conclusiones.

Abstract: The basis of this study lies in observing how the paradigms linked to the defense of nature have been modified, in the new century, to the point of no longer understanding the natural world as an Otherness, different from the human and (only) in need of protection. The new ethical model of approach to nature goes through the adoption of a neologism, *Koinocene*, which alludes to a new “bio-ethical stage” characterized by the recognition of the connections established between living and non-living beings that inhabit, together, the planet. From this theoretical basis, we will a brief overview of contemporary Hispanic-American narrative, in order to check: a) how current writers belonging to the so-called *Global South* reflect on an unprecedented “bio-centrist model” capable of lowering the *anthropos* to the level of the natural; b) how interests related to the set of transnational economic, technological, political and scientific utilities are represented in literary fiction.

1 Università degli Studi “Guglielmo Marconi”, Roma (Italia) / Universitatea de Vest de Timișoara (Rumania). Este artículo es resultado del proyecto Erasmus+ KA220 Literature in praxis: Professional challenges of reading, translating and editing in digital age (2021-1-SI01-KA220-HED-000023037).

Keywords: *Koinoceno, Global South, Karina Pacheco Medrano, Rodrigo Rey Rosa, Diego Muñoz Valenzuela.*

“En tierra firme hay tan grandes árboles que si yo hablase en parte que no hubiese tantos testigos de vista, con temor lo osaría decir”.

Gonzalo Fernández de Oviedo, *Sumario de la historia natural de las Indias*

1. El marco teórico: del *Antropoceno* al *Koinoceno*, época del bien común

Dos preguntas constituyen la base conceptual en que quisiéramos apoyar nuestro *incipit*: ¿deben las obras literarias colaborar con la construcción de un mundo más justo?, y la literatura ¿tiene que adoptar una posición explícita frente a las controversias de nuestro tiempo? o ¿la serie artística y la serie social corren por andariveles separados? Tanto la idea de un progreso continuo como la confianza en las perspectivas históricas de un crecimiento sin fin de la sociedad humana se habían empezado a hundir en su propia condición de “crisis auto-generada” ya a partir de los años sesenta y setenta del siglo XX, según confirma la proliferación de reflexiones teóricas sobre el asunto (*La condición postmoderna*, 1979, de Jean-François Lyotard; *La invención democrática*, 1981, de Claude Léfort; *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, 1989, de Frederic Jameson; *La crisis de la modernidad*, 1989, de David Harvey, entre otros). Hoy en día, a la conciencia de esta condición universal de “desaparición del futuro” se añaden factores como la emergencia ecológica y el calentamiento global, dimensiones críticas que inducen a ver en el ser humano una fuerza capaz de deteriorar de manera irremediable el contexto ambiental en el que vive, es decir, un agente capaz de autodestruirse. Hasta el momento actual, los hombres nos hemos concebido como naciones, como clases, como religiones; ahora, sin embargo, parece volverse necesario pensarnos como una especie animal en peligro de extinción por su propia responsabilidad. La actitud humana, depredadora hacia el planeta que habitamos, debe entenderse como el resultado de un atávico antropocentrismo histórico al que debería sustituirse – en un plano sociocultural global – un *modelo biocéntrico* inédito, basado en nuevos parámetros: «si la gran cadena del Ser colocaba la humanidad entre los

ángeles y los animales, y el humanismo renacentista la situó en el centro, se hace ahora imprescindible degradar al *anthropos*, hacerlo bajar de ese pedestal imaginario en el que la especie se colocó a sí misma, y mirar a la naturaleza humana y alter-humana con lentes *biocéntricas*»².

Un enfoque fundado en el uso de las “lentes biocéntricas” conlleva un cambio conceptual relevante: las aproximaciones tradicionales al tema de la defensa del ambiente, sobre todo durante los años ochenta y noventa del siglo XX, se preocupaban por “defender” la naturaleza, es decir, se limitaban a asumir como tarea fundamental la búsqueda (y protección) de áreas incontaminadas, lugares de *wilderness* en zonas de montaña, o reservas protegidas en las que la naturaleza tenía que ser defendida y preservada del ser humano. En algunos casos, esas áreas podían, como mucho, convertirse en un lugar de contemplación turística. De todas maneras, la naturaleza se percibía como un contexto a parte, separado del ámbito de actuación diaria de los seres humanos. A partir del cambio de siglo, sin embargo, las nuevas formas de preocupación por el medio ambiente han empezado a plantear modalidades de defensa de la naturaleza fundadas en otros presupuestos: va afirmándose la concepción según la cual el ser humano no debe empeñarse «en defender una naturaleza entendida como una otredad, distinta de lo humano, sino en reconocer las profundas relaciones, las conexiones y las participaciones que se establecen entre los seres vivos y no vivos que habitan juntos el planeta, entre los colectivos humanos y los no humanos»³. Este cambio de percepción lleva a acuñar un neologismo, *Koinoceno*, que alude – a partir del sustantivo griego *koinotes* (participación, ausencia de distinciones, semejanzas, conexiones) – a una nueva forma de interacción entre la *hybris* humana y el planeta. Si en el *Antropoceno* el ser humano tiene un impacto hasta en los procesos geológicos de la Tierra, el *Koinoceno* debería entenderse como la época del bien común y del reconocimiento

2 M. Carretero González – J. Marchena Domínguez, *¿Cómo se representa la naturaleza alter-humana desde la cultura? Entender el medio ambiente para entender nuestro mundo, el mundo de todos*, en M. Carretero González – J. Marchena Domínguez (eds.), *Representaciones culturales de la naturaleza alter-humana. Aproximaciones desde la ecocrítica y los estudios filosóficos y sociales*, Editorial UCA, Cádiz 2018, p. 15.

3 A. Favole, *Il tempo del Koinocene*, «La lettura», número 54, 28 de febrero de 2021, p. 12. En el texto original sostiene Adriano Favole que a partir del cambio de milenio se va difundiendo la idea según la que «non si tratta più di difendere una natura intesa come *altro da noi*, ma di riconoscere i profondi legami, le *connessioni*, le *partecipazioni* tra gli esseri viventi e non viventi che abitano insieme il pianeta, tra i collettivi umani e quelli non umani» (la traducción del italiano al español es mía).

de las semejanzas. Esto significa que lo que el ser humano debe preservar de los daños del *Antropoceno* no es una naturaleza otra, distinta de lo humano, «sino el tejido sutil de relaciones que nos ata al oxígeno, al agua, a los peces en el agua y hasta a las estrellas en el cielo»⁴.

El nuevo enfoque – al interpretar el acceso a la etapa del *Koinoceno* como una fase de “ausencia de distinción” entre lo humano y lo natural y al fundarse en una nueva ecología que entrelaza saberes científicos y humanísticos – conlleva un cambio de paradigma que impone plantear a nuestro contexto histórico y sociocultural preguntas inéditas. Si, por un lado, se afirma una visión que ensalza las redes de correspondencia que se establece entre el ser humano y los reinos animales y vegetales (Kohn, 2021), por otro lado, surge la exigencia de percibir los problemas en una escala global, una urgencia que entra en conflicto con la consolidación actual de los “soberanismos” populistas y nacionalistas y, sobre todo, con los intereses económicos relacionados con la gestión ambiental en el marco del orden económico internacional. La nueva pregunta que surge de lo que se acaba de exponer puede formularse en los siguientes términos: ¿en qué medida y bajo qué condiciones puede la cultura, y en particular la literatura, representar una suerte de antídoto conceptual frente a las retóricas egoístas de los intereses relacionados con el caleidoscopio de utilidades económicas, tecnológicas, políticas y científicas de carácter global? De ahí que la cuestión se transfiere al propósito de identificar a los agentes implicados en los modelos de gestión ambiental en una etapa de fuerte ofensiva neoliberal en los países desarrollados. Un primer intento de respuesta puede residir en aclarar el valor semántico de ciertos conceptos a partir de la idea de “gestionar el medio y el territorio”: esta operación remite a la organización de

una serie de acciones que se ejercen sobre ellos [medio y territorio], en función de unos *objetivos* que se pretende conseguir. [...] El análisis de los *objetivos* no agota los elementos que es preciso considerar en la gestión, bien al contrario, nos fuerza a considerar dos factores más: los *intereses* y los *instrumentos*. Los *intereses* están por

⁴ *Ibidem*, p. 13. Señala Favole cómo el nuevo enfoque derivado del *Koinoceno* impone la preservación – frente a los daños del Antropoceno – no de «una *natura altra* dall’umano, ma il tessuto fine di relazioni che ci lega all’ossigeno, all’acqua, ai pesci nell’acqua e persino alle stelle nel cielo» (la traducción del italiano al español es mía).

encima de los *objetivos* y, al contrario de estos, casi nunca se hacen explícitos⁵.

A las reflexiones planteadas por Josepa Brú debe añadirse que: a) los *intereses* de los agentes están relacionados con un sistema de valores respecto del medio y del territorio que está ligado a pautas culturales propias de una determinada sociedad, en una etapa sociohistórica específica; b) los *instrumentos*, en cambio, se encuentran jerárquicamente por debajo de los objetivos, siempre se ven subordinados a los primeros y son solo «los canales, los procedimientos, los métodos que se aplican para conseguir la materialización de los objetivos de gestión»⁶. Ante la complejidad que reside en el control de las acciones de los diversos agentes medioambientales y frente a la dificultad de regulación de sus relaciones mutuas, ¿qué tipo de representación ofrece la ficción contemporánea de los hechos ambientales en torno a los que concurren las acciones de la totalidad de los agentes implicados?

Para tratar de esbozar alguna respuesta, cabría, en primer lugar, tipificar la naturaleza de los agentes ambientales. Es posible definirlos como el conjunto heterogéneo de todos aquellos sujetos – tanto pertenecientes al sector público como al ámbito privado, tanto individuales como colectivos – cuyas decisiones y cuyas acciones tienen un impacto cuantitativo y cualitativo sobre el medio ambiente, quedando todos ellos a su vez influenciados por los cambios que acontecen en él. Simplificando, se hace posible identificar cuatro grandes grupos de agentes: 1) el sector privado; 2) el sector público (como suministrador de servicios, como productor directo, como encargado de emitir una normativa y de comprobar el grado de su cumplimiento); 3) todas las instancias técnico-científicas (es decir, los organismos de investigación aplicada o las secciones técnicas de las empresas relacionadas directamente con la producción); 4) el contexto de los ciudadanos (o bien considerados en grupo o bien como consumidores individuales).

Una vez encasillados a los diversos agentes medioambientales, es posible proponer un boceto – sin pretensión alguna de exhaustividad – que intente señalar cómo la ficción literaria se ha preocupado por la representación de las acciones de los distintos agentes y por la descripción de sus relaciones, insistiendo – en particular – en la presencia de intereses contrastados y a menudo conflictivos

5 J. Brú, *Medio ambiente: poder y espectáculo. Gestión ambiental y vida cotidiana*, Icaria editorial, Barcelona 1997, p. 21 (el énfasis es mío).

6 *Ibidem*, p. 21.

que han afectado al binomio medio-territorio. A pesar de que en el ámbito de los estudios culturales – y literarios en particular – las reflexiones de cuño ecocrítico habían surgido ya a finales del siglo XX con unos planteamientos «alejados de la nostalgia y cercanos a realismo, que tenían como objetivo analizar las representaciones literarias y culturales de la naturaleza y estudiar la relación entre seres humanos y alter-humanos desde el lenguaje»⁷, la clave de lectura actual de las aproximaciones contemporáneas a la relación entre literatura y ecología debería pasar por reconocer a la ecocrítica un papel de crítica interdisciplinar: es decir, los planteamientos ecocríticos, por su propia base filosófica y sociológica, se vuelven versátiles y dialogan con otras disciplinas como la ética medioambiental, la ecología o la filosofía moral (pensemos en textos híbridos como *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*, 1994, de Philippe Descola; *Políticas de la naturaleza: por una democracia de las ciencias*, 1999, de Bruno Latour; *Molecular Red: Theory for the Anthropocene*, 2015, de McKenzie Wark).

Teniendo en cuenta el diálogo interdisciplinario que se consolida en el *Koinoceno* por medio de la reciprocidad de flujos de contenido entre sociología, filosofía y ecología, en las páginas que siguen se analiza un conjunto restringido de textos literarios producidos en el ámbito hispanoamericano a lo largo de veinticinco años (entre 1992 y 2018) cuyo reto común consiste – si bien cada cual lo logre según un desarrollo temático y formal diverso – en la creación de construcciones discursivas capaces de plantear interrogantes de naturaleza ecocrítica con respecto a las representaciones culturales hegemónicas. Interrogantes esbozados desde una perspectiva literaria – entendiendo la literatura como uno de los territorios posibles de representación de la crisis – que intenta proponer una dialéctica discursiva alejada del modelo elemental de la denuncia directa. El principio de selección de los textos se ha fundado, en suma, en tratar de evitar ficciones que ofrezcan «de la realidad una lectura maniquea, hundiéndose – en el caso de la temática ecológica – en la contraposición entre la *positividad* de la naturaleza, por un lado, y la *negatividad* de la influencia humana, por el otro»⁸.

7 M. Carretero González – J. Marchena Domínguez, *¿Cómo se representa la naturaleza alter-humana desde la cultura?*, cit., p. 17.

8 N. Scaffai, *Letteratura e ecologia. Forme e temi di una relazione narrativa*, Carocci, Roma 2021, p. 37. El objetivo en nuestro proceso de selección de los textos ha consistido en evitar posturas autorales marcadamente dirigidas a ofrecer *reportages* críticos más que ficción, sobre la base de lo que sugiere Niccolò Scaffai: «Un rischio sempre presente, infatti, quando la scrittura si presta

Se intentará, en particular, analizar de qué manera los tres autores seleccionados (Karina Pacheco Medrano, Rodrigo Rey Rosa, Diego Muñoz Valenzuela) – pertenecientes a tres ámbitos geoculturales alejados y diferentes como Perú, Guatemala y Chile – construyen unas formas de *pensar-decir-hacer* que pueden interpretarse como ejercicios literarios dirigidos a revertir una cierta invisibilidad sociocultural de los valores ecocríticos. Nuestro objetivo consistirá, en primer lugar, en analizar de qué forma las tres tipologías de representación literaria se vuelven ejemplificadoras de las inquietudes relacionadas con el macro-asunto de la ecología. Sobre esta primera interrogación se funda otra, que indaga en el grado de posibilidad de construir un relato que, al nivel de la renovación epistemológica, sea capaz – sin perder su valor literario – de mantener una interacción sinérgica con los discursos, las acciones y los imaginarios del universo eco-científico. De existir ese relato, deberá ser un texto que sea sobre todo «cimentador de una comunidad emocional eco-crítica, fortalecedor desde unas Ciencias Sociales deudoras de las representaciones culturales *interespecies*, no *especistas*, empáticas hacia lo *alter-humano*, que nos reconcilien con la inteligencia de todo lo vivo»⁹.

Ahora bien, en los tres textos que se analizan debe considerarse que esta lectura empática hacia lo *alter-humano* procede de un contexto cultural como el del *Global South*, es decir, desde un área transcontinental que se extiende desde África hasta América latina pasando por el Caribe y ciertas áreas mediterráneas de Asia. En la lectura que se propone, el término *Global South*, – acuñado para sustituir la expresión *Tercer Mundo* – debe verse como un espacio geosocial en el que los intelectuales que proceden de esas áreas del mundo reflexionan en primera persona sobre la sensibilidad ambiental y la relación entre el ser humano y la naturaleza. En nuestro análisis, la elección de tres narradores procedentes del contexto cultural hispanoamericano remite al interés por examinar las perspectivas desde las que se plantea la preservación del territorio en el “espacio latino” del *Global South*, que «es declinado también como perspectiva literaria, es decir, como un lugar no solo geográfico a partir de que los

alla denuncia diretta è che il testo dia della realtà una lettura manichea, ricadendo – nel caso della tematica ecologica – nella contrapposizione tra la positività della natura, da un lato, e la negatività dell’influenza umana, dall’altro» (la traducción del italiano al español es mía).

⁹ J.T. García García, *Analizadores ecofemipacionimalistas históricos y contruidos: cómo recalibrar representaciones culturales e imaginarios alter-humanos desde la investigación socio-dialéctica*, en M. Carretero González – J. Marchena Domínguez (eds.), *Representaciones culturales de la naturaleza alter-humana*, cit., p. 34.

escritores procedentes del Sur del mundo – de Pablo Neruda a Édouard Glissant, de Derek Walcott a Amitav Ghosh – toman la palabra y producen una representación de los ambientes no más euro – o americano – céntrica»¹⁰.

Concederle voz a este conjunto de perspectivas procedentes del Sur del mundo significa, además, reflexionar acerca de las relaciones entre el ser humano, el medio ambiente y la literatura desde una perspectiva que – al menos en parte – se aleja de la corriente crítica conocida como *ecocriticism*, difundida sobre todo en el contexto norteamericano. Los estudios canónicos de ecocrítica, desarrollados en particular en las universidades estadounidenses, tienden a aplicarse a obras, autores y contextos muy alejados los unos de los otros y el riesgo que se corre es el de perder de vista la conexión que existe entre la ecología y la estructura de las obras en las que los elementos de aquella temática actúan como figuras y determinan el desarrollo de la trama. El peligro de seguir demasiado fielmente la línea del *ecocriticism*, en suma, residiría en desvincular el tema de la historia, por ejemplo realizando una asimilación impropia del concepto de “medio ambiente” al de “naturaleza incontaminada”.

2. Formas literarias alternativas de representación de la emergencia ecológica

2.1. “Reyes del bosque”, o la deslegitimación del discurso explotador

En el ensayo titulado *The Game* (2018), Alejandro Baricco hace hincapié en cómo, en las últimas cuatro décadas, se ha ido consolidando una metamorfosis antropológica que procede del impacto revolucionario de las nuevas tecnologías y que ha creado la siguiente paradoja: según el escritor italiano estaríamos viviendo en «una civilización festiva, pero el mundo y la Historia no lo son: dismantelar nuestra capacidad de paciencia, esfuerzo, lentitud, ¿no acabará produciendo generaciones incapaces de resistir los reveses del destino o incluso la mera violencia

10 N. Scaffai, *Letteratura e ecología*, cit., p. 69. Al referirse al *Global South*, sostiene Scaffai que ese ámbito «viene declinato anche come prospettiva letteraria, cioè come luogo, non solo geografico, a partire dal quale gli scrittori provenienti dal Sud del Mondo – da Pablo Neruda a Édouard Glissant, da Derek Walcott a Amitav Ghosh – prendono la parola e producono una rappresentazione degli ambienti non più euro – o americano – centrica» (la traducción del italiano al español es mía).

inevitable de cualquier sino?»¹¹. La reflexión de Baricco se relaciona con el cuento “Reyes del bosque”, de Karina Pacheco Medrano¹², en la medida en que obliga a plantearse la duda acerca de qué rumbo está tomando una humanidad que va perdiendo no solo su capacidad para proteger la naturaleza, sino también su interés por tutelar aquellas formas ancestrales de vida que se siguen manteniendo vivas en las escasas áreas del planeta que aún preservan su condición de (casi) inaccesibilidad. Frente a los desafíos impuestos por la revolución tecnológica y ante su corolario de transfiguración antropológica, se propone aquí una lectura de “Reyes del bosque” – incluido en la recopilación de cuentos *Lluvia* (Lima, 2018) – como un relato en que se impone la incapacidad del ser humano para «bajar hasta la raíces, y remontarse hasta las fuentes»¹³.

La estructura narrativa del texto se construye en torno a una voz femenina que se encarga del relato, contando su propio regreso – justo veinte años después de una primera traumática experiencia (que será el meollo de la narración) – a las áreas de la Selva Baja en la región de Cusco. Se trata de una comarca ubicada a más de seis horas de la ciudad y totalmente aislada desde el punto de vista cultural: «la selva baja en territorio de reserva, a la que solo era posible acceder por avioneta o río, era algo muy distinto; ocupada por poblaciones que se hacen invisibles ante el paso de turistas e investigadores, está cargada de sonidos insólitos como el de las hojas que caen continuamente sobre el río»¹⁴. La alusión a sonidos ajenos a los de los espacios antropizados no solo contribuye a cimentar la idea de un contexto natural idílico, sino que le sirve a Pacheco Medrano para construir una narración fundada en dos

11 A. Baricco, *The Game*, Anagrama, Barcelona 2019, p. 21.

12 Karina Pacheco Medrano nace en Cusco, en 1969; se traslada a España para completar su formación académica y en Madrid consigue un doctorado en Antropología por la Universidad Complutense. En lo que se refiere a su producción narrativa, es posible identificar dos áreas de interés; una primera centrada en la redacción de textos breves, destacando las siguientes recopilaciones de cuentos: *Alma alga*, de 2010; *El sendero de los rayos*, de 2013, que se hizo merecedor del Premio Luces y Artes de *El comercio*; *Miradas: antología de cuentos*, de 2015, además de *Lluvia*, volumen que se publica en 2018 y al que pertenece el cuento que se analiza en estas páginas. Además de la narrativa breve, la autora cultiva también la novela, género en el que ha publicado: *La voluntad del molle*, de 2006; *No olvidés nuestros nombres*, de 2009, libro ganador del Premio Regional de Novela 2008 del Instituto Nacional de Cultura de Cusco; *La sangre, el polvo, la nieve*, de 2010; *Cabeza y orquídeas*, de 2012 (el volumen había sido premiado en 2010 con el Premio Nacional de Novela Federico Villarreal); *El bosque de tu nombre*, de 2013, y *Las orillas del aire*, de 2017.

13 A. Baricco, *The Game*, cit., p. 21.

14 K. Pacheco Medrano, *Lluvia*, Booket-Grupo editorial Planeta, Buenos Aires 2018, p. 18.

pilares: a) por un lado, una visión dualista de la vida, basada en la división radical entre naturaleza y cultura; b) por el otro, una dialéctica en la que uno de los dos bandos (el que proviene del norte del mundo) considera al ser humano como el único sujeto con plena legitimidad para disponer a su antojo de la biodiversidad y explotar los espacios y los recursos naturales. En lo que a la estructura narrativa se refiere, el relato se construye como un proceso de rememoración que recorre los eventos clave de la vida profesional de la mujer, a partir de su experiencia juvenil como investigadora de la universidad de Lima, interesada entonces en la recolección de testimonios sobre la ocupación humana en la reserva de la *bio-esfera* de la región del Manu. El momento de la involución en el camino profesional de la protagonista se da cuando ella y su pareja, Oscar, aceptan presentarse para colaborar con una empresa multinacional cuyos miembros, en las palabras preocupadas de Oscar, «a cada rato buscan antropólogos que les ayuden a ganarse la confianza de las poblaciones amazónicas para luego estafarlas»¹⁵. El comienzo de la colaboración con la multinacional refuerza el esquema binario antinómico que opone la que llamamos cultura occidental a los cuestionamientos fundados en la “antropología de la naturaleza”, patrimonio de las poblaciones autóctonas. Tanto la despreocupación por la salvaguardia de las áreas naturales como el desinterés por los efectos de la intervención humana en el territorio – ambos factores quedan patentes en la forma de actuar de los empresarios extranjeros – plantea una reflexión doble: la anécdota textual no se limita a la simple denuncia de la reducción de la vida natural al estado de mero recurso económico, sino que pone de relieve cómo este proceso de conversión de lo natural en un bien explotable

no deja de ser una expresión particular de cómo algunas sociedades humanas manejan las relaciones con su entorno. En la actualidad se da [...] dentro de un modelo social que requiere la “desobjetivación” de los animales y la creencia en la autonomía y superioridad de nuestra especie para poder mantener un sistema orientado al consumo de una población humana creciente, lo que implica, por tanto, la conveniencia de no aplicar una mirada ética sobre el modo en que dañamos, explotamos y destruimos al otro en nombre del beneficio económico¹⁶.

15 *Ibidem*, p. 19.

16 A.D. Verdú Delgado – T. Shiki, *Aleridades sin barreras. Relación entre lo humano y lo alter-humano en la cosmovisión animista shuar*, en M. Carretero González – J. Marchena Domínguez (eds.), *Representaciones culturales de la naturaleza alter-humana*, cit., pp. 163-164.

A lo largo del proceso de rememoración que la protagonista lleva a cabo, el lector descubre que la destrucción de los espacios vitales de las poblaciones autóctonas en nombre del beneficio económico y la ausencia de una mirada ética coinciden, en el plano diegético, con la búsqueda de lotes de petróleo en la reserva natural, allí donde conviven, además, numerosos grupos de investigadores de flora y fauna, junto a varias tribus autóctonas. Es a partir de ese momento cuando el conflicto entre distintos sistemas cosmológicos se hace más patente: si la relación que la cultura occidental mantiene con la naturaleza se funda en el mero interés económico, las poblaciones nativas estructuran su relación con la selva no sobre la base de una actitud explotadora, sino de una participación en lo natural.

La oposición binaria que dibuja Pacheco Medrano coloca en un plan antagónico dos cosmovisiones: en un extremo se ubica la “negación de lo Otro” por parte de los explotadores, cuando ese “Otro” no se doblega a las exigencias económicas del grupo dominante. El uso del adjetivo “dominante” asociado al conjunto de los explotadores no es casual, pues en el marco de un sistema económico globalizado, «la gestión ambiental ha adquirido especificidades territoriales que se han fundamentado en sacar provecho de situaciones de manifiesta desigualdad»¹⁷, lo que equivale a afirmar que la “negación de lo Otro” por las economías más poderosas es el resultado del alto grado de control público y social que se ejerce en los países del Primer mundo, donde la gestión ambiental se ha vuelto cada día más costosa y difícil. Como consecuencia de tales costes, la explotación se ha dirigido hacia el extranjero, recurriendo a «una gestión mixta en la que, a la vez que se promocionan políticas preventivas en el propio país, se descentralizan aquellas actividades más impactantes, o de control más caro, a países en los que el control es menor»¹⁸.

En el otro extremo, la segunda cosmovisión presente al nivel textual es la que se plasma en la postura de las tribus autóctonas, precisamente en los territorios donde se descentralizan las actividades más impactantes y donde los indígenas adoptan un *modus vivendi* ancestral que remite a la ausencia de distinciones entre lo humano y la naturaleza, según el modelo del *Koinoceno*. En particular, los pobladores de la selva de las áreas amazónicas de Perú y Ecuador son grupos humanos que, en palabras de Philippe Descola, «no presentan una división entre un mundo cultural propio de la sociedad humana y otro natural referente a la sociedad animal. La

17 J. Brú, *Medio ambiente*, cit., p. 56.

18 *Ibidem*, p. 56.

selva represente el hogar en el que las diferentes formas de vida se relacionan, estableciendo un *continuum* de sociabilidad»¹⁹.

La rememoración de la protagonista no solo construye una dialéctica de oposición entre categorías en conflicto, típicas del occidente moderno (naturaleza versus cultura, salvaje versus doméstico, mundo físico versus mundo sobrenatural), sino que subraya, además, la imposibilidad sobrevenida de establecer ese *continuum* de sociabilidad entre los elementos humanos y naturales que pueblan la selva. Lo que plantea el texto, desde una perspectiva de *exemplum a contrario*, es la construcción de una duda acerca «de la validez general de aquellas categorías, así como su eficacia en rendir cuenta de la multiplicidad de los sistemas cosmológicos y de los distintos modos de estructurar el espacio inventados por los seres humanos»²⁰. Fieles al modelo tradicional que fomenta la oposición, la compañía petrolera pone en práctica – en el marco de la reserva natural – unas estrategias de mantenimiento del orden fundadas en la consolidación de la distancia entre la civilización y el salvajismo:

en mi segundo año en el campamento se desató un conflicto con la población nativa debido a los derrames de petróleo que estaban contaminando las áreas donde estas fueron desplazadas. Con mi ayuda y la de otros dos antropólogos llegados de Lima, se logró calmar los ánimos. [...] Por lo bajo, los administradores del campamento también estaban entregando compensaciones en cerveza y aguardiente²¹.

La alusión explícita a los derrames de petróleo y a la contaminación de las áreas naturales (incluyendo las aguas de los ríos) conecta de una forma directa – alejada de todo discurso metafórico – con las inquietudes «en torno a la manera en que debemos gestionar nuestro papel humano en una sociedad altamente modernizada y desnaturalizada, donde el peligro de deterioro del medio ambiente y su biodiversidad es evidente»²². A pesar de las continuas alarmas y no obstante las comunidades nativas hubiesen seguido denunciando nuevos derrames de petróleo y hubiesen señalado, asimismo, los trastornos que el agua contaminada estaba causando en

19 P. Descola, *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Editorial Abya-Yala, Quito 1996, p. 434.

20 A. Favole, *Il tempo del Koinocene*, cit., p. 13.

21 K. Pacheco Medrano, *Lluvia*, cit., p. 23.

22 M. Carretero González – J. Marchena Domínguez, *¿Cómo se representa la naturaleza alterhumana desde la cultura?*, cit., p. 17.

su población y en sus actividades de pesca, ninguna acción a protección del medio ambiente es llevada a cabo a lo largo del último año de trabajo de la protagonista en el campamento. A pesar de que los indígenas hubiesen advertido que se levantarían, la única respuesta de la empresa consiste en nuevas devoluciones de dinero y más frecuentes entregas de aguardiente, hasta una noche de abril en la que el sonido de los tambores y los gritos de guerra ponen fin a la explotación: «los empleados de la petrolera fuimos evacuados en dos helicópteros del ejército. Mientras nos elevábamos, los campos estériles del campamento se mostraron rasgados por líneas de sangre»²³. Las líneas de sangre que manchan el territorio de la selva pretenden imponer una representación visual de los efectos causados por la percepción de la naturaleza no humana como fuente de recursos para el libre uso humano. La percepción de la naturaleza no humana y de los animales como fuentes de recursos o como legítimos objetos de propiedad humana vendría a confirmar la persistencia de un esquema ideológico que pretende legitimar ciertos patrones de privilegio que el mundo occidental se otorga a sí mismo frente al resto de las culturas humanas. La visión de la naturaleza como productora de recursos para el libre uso del ser humano sería pues, el efecto de una conceptualización ideológica de la relación entre nuestra especie y la naturaleza oteada desde la perspectiva del pensamiento occidental dominante; las distintas formas de explotación irían asociadas a un nivel de ideologización muy elevado pues «[l]a cosificación de la naturaleza y de los animales sería solo un ejemplo extremo de un sistema de relaciones definido por la barrera que separa a aquellos grupos de *cualidades superiores* de los considerados *inferiores*, y que legitima el control de los primeros sobre los segundos»²⁴.

2.2. “Cabaña”, o el antes y el después de la devastación

En el marco de la amplia producción cuentística de Rodrigo Rey Rosa (Guatemala, 1958) nuestro análisis se centra en el relato “Cabaña”, un texto que – junto con otro más extenso, “La peor parte” – se incluyó en el volumen titulado *Lo que soñó Sebastián*, publicado en 1994 pero escrito en las ciudades de Livingston y Petexbatún en 1992. Desde el punto de vista narratológico, la anécdota ficcional se construye a partir de una voz anónima que relata en primera persona su experiencia

23 K. Pacheco Medrano, *Lluvia*, cit., p. 26.

24 A.D. Verdú Delgado – T. Shiki, *Aleridades sin barreras*, cit., p. 181.

en un área no identificada de la selva donde la vegetación es tan majestuosa, abundante y omnipresente que el ser humano vive «sin ver otro sol que el que se filtra entre los árboles»²⁵.

A medida que el cuento avanza y la elocuencia de la voz narradora se hace más notoria, la representación de la naturaleza como un mundo edénico se vuelve más evidente; la luz en la selva, en las tardes que siguen a días de lluvias constantes, crea una secuencia extensa de momentos en que el protagonista puede apreciar «retazos azules entre las ramas. Y de este bienestar se obtiene un sentimiento de vergüenza y de culpa, “por tener todavía un poco de aire para respirar” – dice Adorno – en el infierno»²⁶. Permanece deliberadamente entre tinieblas el motivo por el que el hombre reside en el medio de la selva: solo se alude de forma elusiva a un cierto Plan 22 que las escasas informaciones proporcionadas describen como la solución a una serie de problemas de ese distrito fronterizo. Según se desprende de los monólogos introspectivos del hombre, el régimen laboral implantado en el área por ese ambiguo Plan 22 prevé trabajar durante veintidós días al mes y descansar durante ocho. El lector solo puede limitarse a vislumbrar algún atisbo de explotación, al descubrir que los hombres que se atienen al plan son «seminómadas, están a medio camino entre el liberto y el esclavo. En los sitios más alejados, hay pequeños campamentos con gente en el Plan 22»²⁷.

Empieza a plantearse, así, un discurso dicotómico en el que la voz encargada del relato compara: a) los espacios naturales (fuente de relativa serenidad y, sobre todo, capaces de ofrecer ocasiones de reflexión introspectiva), con b) la desaparición de ese ambiente incontaminado, a la que el autor hace referencia en el paratexto (elemento esencial de nuestro análisis al que volveremos en breve). La soledad – en un espacio natural tan alejado de toda manifestación de la tecnología contemporánea – conduce al protagonista a un conjunto de reflexiones introspectivas que desembocan en el surgimiento de una sensación simbiótica entre el ser humano y lo animal: «Sentirse como un insecto, como uno se siente aquí, quiere decir ser todo cuerpo; con muy poco seso dentro de la cabeza, pero bastante en las manos, en todo el órgano de la piel»²⁸. Esta percepción, convertida en materia discursiva, pone en relación las sensaciones del protagonista con una perspectiva de

25 R. Rey Rosa, 1986. *Cuentos completos*, Random House, Barcelona 2014, p. 211.

26 *Ibidem*, p. 212.

27 *Ibidem*, p. 213.

28 *Ibidem*, p. 211.

construcción del discurso ecocrítico capaz de recuperar visiones del pasado: se alude aquí a que la sensación de volverse insecto – es decir, deshumanizarse para adquirir rasgos y facultades animales – desbarata el modelo científico dominante apoyado en los principios éticos clásicos según los que solo el ser humano se configura como objeto de consideración moral. Frente a la “desobjetivación” de los animales y a la creencia en la autonomía y superioridad de nuestra especie, la confluencia del ser humano hacia lo animal que se articula en el relato construye una retórica moral que recupera la centralidad de lo no-humano y de la naturaleza. Se desmonta, así, el antropocentrismo de la modernidad occidental, proponiéndose en cambio un camino *à rebours* por la historia del desarrollo humano: «nuestros antepasados que habitaban las cuevas prehistóricas eran plenamente conscientes de no ser el centro de lo vivo, como ejemplifican las pinturas rupestres que privilegiaba a los animales alterna-humanos y a la naturaleza»²⁹.

Hasta este momento del desarrollo narrativo, sería inviable afirmar que la descripción del contexto natural en el que se deshilvana la trama constituye, de por sí, una herramienta discursiva dirigida a enjuiciar la gestión medioambiental contemporánea, ni – mucho menos – parece orientada a la salvaguardia del espacio natural. Sin embargo, tal como se ha adelantado, en el marco para-textual se aprecia un elemento que modifica en forma radical la lectura del texto: en la extensa “Nota del autor” que Rey Rosa redactó para que funcionara de prólogo para al volumen que reúne toda su producción cuentística, el escritor guatemalteco señala que tanto “Cabaña” como “La peor parte” fueron escritos en 1992 en un contexto natural no solo hoy inaccesible sino – sobre todo – arrasado y/o desaparecido: «buena parte de la selva que [los dos cuentos] registran ha sido convertida en tierra arada o en territorio narco»³⁰. La atención debe, pues, centrarse en una información que procede del paratexto y que resignifica la lectura de la ficción, puesto que obliga al lector a repensar el espacio natural descrito, a verlo no ya en términos de su condición edénica, sino en función de su degradación antrópica, es decir, de su conversión en una suerte de “mundo perdido”, desaparecido como resultado de la actuación ambiental del sector privado.

La información que no se proporciona al nivel textual y que solo se adquiere en el paratexto es la clave interpretativa que introduce el motivo de la maximización

29 J.T. García García, *Analizadores ecofemipacianimalistas históricos y contruidos*, cit., p. 30.

30 R. Rey Rosa, 1986. *Cuentos completos*, cit., p.12.

de los beneficios a través de la reducción al mínimo de los gastos ligados a la gestión ambiental. El texto de Rey Rosa debe leerse, así, no como una crítica de la actuación explotadora de los países del primer mundo, sino de aquellos países donde el desarrollo de la protección del medio ambiente por parte de los agentes gubernamentales sigue siendo escaso, o ausente. Es allí donde se da, precisamente, una minimización del costo de la gestión ambiental que «resulta, en buena medida, de la explotación del medio y de la inhibición respecto de los efectos de dicha explotación: de la apropiación gratuita del aire en el que evacuar toda clase de gases, del agua en la que verter líquidos contaminantes o del suelo en el que depositar residuos»³¹. De la información contenida en el prólogo se desprenden, pues, dos líneas de análisis: en primer lugar, la destrucción de las áreas verdes y su conversión en tierra arada remitirían no solo a la ausencia de la sensibilidad social respecto de la protección ambiental en aquellos países donde el control de la actuación ambiental es escaso o incluso inexistente, sino que confirmaría además la visión de Žizek de que «la naturaleza que confrontamos está ya siempre atrapada en la interacción antagonista con la colectiva labor humana»³². Frente al modelo occidental primermundista, en el que el *eco-business* se convierte en un signo de los tiempos y donde «ya casi no hay negocio que no sea eco, no hay compañía poderosa que no intente mostrar cuánto cuida los recursos naturales, cuán *sostenibles* son sus métodos, cuán verdes sus principios»³³, el cuento – precisamente debido al contexto sociocultural y económico en el que se desarrolla – opone la ausencia de inquietudes de carácter ético-ambiental, lo que provoca dinámicas internas altamente conflictivas y perjudiciales para el binomio medio-territorio.

A esta despreocupación se suma, finalmente, el crecimiento exponencial de un sub-sector económico, el de la producción de droga, que requiere la traslación de las “actividades problemáticas” (es decir, prohibidas) a territorios aislados, donde la invisibilidad les garantiza – tanto a los grupos relacionadas directamente con la explotación/producción ilegal como a ciertos sectores corruptos del compartimiento público – la posibilidad de actuar de una forma irresponsable (en este caso, respecto de la gestión ambiental).

31 J. Brú, *Medio ambiente*, cit., p. 23.

32 S. Žizek, *Ecología contra la Madre Naturaleza*, en línea, <https://www.versobooks.com/blogs/2125-ecologia-contra-la-madre-naturaleza-slavoj-zizek-sobre-molecular-red> (fecha de publicación: 14 de julio de 2015; fecha de consulta: 12 de marzo de 2022).

33 M. Caparrós, *Aborita. Apuntes sobre el fin de la Era del Fuego*, Anagrama, Barcelona 2019, p. 34.

2.3. “El día en que el reloj se detuvo”, o una pequeña utopía alejada del modelo tecnolatra

En el apartado dedicado al análisis del cuento de Karina Pacheco Medrano se había aludido a la preocupación expresada por Baricco de que la revolución tecnológica contemporánea pueda producir – o pueda seguir produciendo – efectos nefastos en el modo en que los seres humanos estamos en el mundo, hasta impactar, en casos extremos, en nuestra idea del Bien y del Mal. La reflexión de Baricco se había centrado sobre todo en analizar la manera en que la insurrección digital ha ido cambiando: a) la sustancia de nuestra concepción de la realidad y b) la relación de los seres humanos con la realidad misma. Para el análisis del cuento “El día en que el reloj se detuvo” – incluido en la recopilación *Déjalo ser* (2003), del escritor chileno Diego Muñoz Valenzuela (1956)³⁴ – se hace necesario detenerse en cómo el despliegue del nuevo modo digital de entender el mundo en forma de redes ha llevado al ser humano a entrenar “habilidades *soft*”, es decir, capacidades solo apoyadas en el uso de soportes tecnológicos, que están perjudicando su relación tangible con la realidad; el resultado vendría a ser «una cierta tendencia a

34 La trayectoria literaria de Diego Muñoz Valenzuela – miembro de la promoción de autores nacidos entre 1950 y 1964, que integran la llamada *Generación de los '80* y que empiezan a afirmarse en el contexto literario nacional en la segunda mitad de dicha década – permite identificar una triple vertiente de desarrollo: por un lado, la frecuentación del género novelesco se concreta – hasta la fecha – en tres títulos, los primeros dos de los cuales ven la luz en la década del '90 del siglo XX. Se trata de *Todo el amor en sus ojos* (1990) y de *Flores para un cyborg* (1996, novela ganadora del Premio del Consejo Nacional) a las que sigue *Las criaturas del cyborg* publicada en 2010. Una segunda línea creativa (primera en términos cronológicos), en estrecha conexión con la antes mencionada, se vincula con el género de la narrativa breve: este ámbito incluye una asidua y constante frecuentación tanto del cuento clásico, como de la microficción, a la que el escritor se dedica ya a partir de los años de la facultad. Es así que ya en la década del '80 ve la luz la recopilación de cuentos *Nada ha terminado*, a la que siguen *Lugares secretos* (recopilación de cuentos, de 1993), *Ángeles y verdugos* (recopilación de microcuentos, de 2002), *Déjalo ser* (recopilación de cuentos, de 2003), *De monstruos y bellezas* (recopilación de cuentos, 2007), *Microcuentos* (un libro virtual con ilustraciones de Virginia Herrera, 2008), *Las nuevas hadas* (microrrelatos fantásticos, de 2011), *Breviario mínimo* (microrrelatos con ilustraciones de Luisa Rivera, de 2011) y *El tiempo del ogro*, de 2017. Paralelamente a la actividad de creación, Muñoz Valenzuela desempeña un rol activo en la promoción de las nuevas generaciones de cuentistas chilenos: destacan la curatela y la edición, junto con Ramón Díaz Eterovic, de cuatro antologías de cuentística de narradores de su país; se trata de *Contando el cuento* (1986), *La joven narrativa chilena* (1989), *Andar con cuentos* (1992) y *Cuentos en dictadura* (2003).

difuminar [la realidad], para sustituirla con representaciones ligeras que adaptan a sus contenidos y los hacen compatibles con nuestros dispositivos y con el tipo de inteligencia que se ha desarrollado con sus lógicas»³⁵.

La perspectiva adoptada en “El día en que el reloj se detuvo” es la de un narrador en tercera persona que relata los pormenores de un día en la vida de una familia chilena prototípica (padre, madre, dos hijos), de condición acomodada, a partir de una mañana en que todos los aparatos de la tecnología – desde el reloj hasta los autos, pasando por el calefón, el equipo de música y el horno de microondas – han dejado de funcionar. De la inicial condición de asombro, los miembros de la familia transitan paulatinamente por un proceso de nuevo descubrimiento de su entorno, donde los rasgos de antropización del espacio van desvaneciéndose, dejando lugar a un deslumbramiento inédito que exalta lo natural: «los autos no circulaban. Aspiró el aire de la mañana y lo sintió puro, fresco, impregnado de aromas vegetales, como cuando él era pequeño y vivía en el campo, entre bosques y pampas llenas de vacas, despertando con el canto de los gallos para ir corriendo a ver la ordeña»³⁶.

Bien observado, lo que se ofrece en el relato de Muñoz Valenzuela es una descripción de un “escenario catastrófico al revés”, o sea, una narración en principio apocalíptica en la que todas las herramientas tecnológicas que acompañan la existencia contemporánea desaparecen, y cuyo efecto es la pérdida de cierta *artificialidad*, supuestamente más performativa y menos falible con respecto a lo humano. A la luz de esta perspectiva, el cuento establece una ligazón temática con aquellos escenarios de destrucción de lo existente que en la antigüedad representaban formas de regeneración positivas y benéficas para el ser humano. La desaparición de toda posibilidad de utilizar cualquier tipo de herramienta tecnológica, aunque sea básica, deja de plantear – en el cuento – un escenario catastrófico precisamente porque permite el desarrollo de un proceso que contiene en sí un elemento catártico, tal como ocurría en la antigüedad: «las apocalipsis culturales, desde la antigua Roma en adelante, tenían una connotación positiva, porque consideraban la *pars destruens* como fase necesaria para la sucesiva regeneración, para la (re)fundación de un mundo futuro sobre las ruinas del precedente»³⁷.

A lo largo del camino que debería conducir a la parada del autobús (medio de

35 A. Baricco, *The Game*, cit., p. 21.

36 D. Muñoz Valenzuela, *Déjalo ser*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile 2003, p. 158.

37 N. Scaffai, *Letteratura e ecología*, cit., p. 101.

transporte que nunca llegará y que obligará a los miembros de la familia a regresar caminando a su casa) el relato va delineando un camino individual de aprendizaje, como si la imposibilidad de recurrir a cualquier manifestación de lo tecnológico condujera a la construcción de un mundo alternativo posible: la edificación de este nuevo *cronotopo* sería la *pars construens* que incluye el elemento catártico porque su estructura – aun evocando un evento apocalíptico (la desaparición de la tecnología del mundo) – no se concentra en la crisis destructora, sino en la revelación de un mundo oculto que coexiste con el de la *tecnolatria*. La regeneración posterior a la *pars destruens* que esboza Muñoz Valenzuela apunta el abandono de un conjunto de hábitos en que los seres humanos, cuando pueden, «delegan elecciones, decisiones y opiniones a máquinas, algoritmos, estadísticas, clasificaciones. El resultado es un mundo en el que se percibe cada vez menos la mano del alfarero, para utilizar una expresión grata a Walter Benjamin: parece salido más de un proceso industrial que de un gesto artesanal»³⁸. Debe observarse cómo en el cuento las limitaciones radicales a acceder a cualquier aparato tecnológico crean un momento de epifanía, es decir, de redescubrimiento subjetivo de la posibilidad de una nueva apropiación de las formas de relación con la naturaleza: «Al regresar, le pidió a los niños que se quedaran callados para oír cantar a los pájaros. Todos oían maravillados la música de los pájaros mientras bebían su leche fría»³⁹. Acompañando el canto de los pájaros, las risas de muchos niños – risas cantarinas – se escuchan a lo largo del camino, hasta que el núcleo familiar se cruza con otro⁴⁰; el diálogo que surge del encuentro se convierte en una clase de revisión crítica de la hiper-tecnización de la vida:

- Es como una broma extraña. Y tanto silencio, apenas los pájaros lo interrumpen. ¿No será un castigo por rellenarlos de máquinas que hacen las cosas por nosotros?
- Sí, máquinas que acaban con los recursos del planeta – contestó Alberto –,

38 A. Baricco, *The Game*, cit., p. 22.

39 D. Muñoz Valenzuela, *Déjalo ser*, cit., p. 159.

40 La insistencia en el valor de los sonidos se aprecia, en el cuento, no solo en las invitaciones reiteradas que Alberto, el padre, dirige a sus hijos para que no se pierdan el canto de los pájaros, sino también en el hecho de que las nuevas circunstancias le sugieren al hombre que en futuro dedique tiempo a enseñarles a sus hijos a reconocer las distintas voces de las aves: «Había gorriones, zorzales, chincoles, tórtolas, tordos, jilgueros. Alberto iba reconociendo la forma de cantar de cada pájaro. Les enseñaría a sus hijos como canta cada ave» (D. Muñoz Valenzuela, *Déjalo ser*, cit., p. 161).

que nos obligan a correr como locos todo el día, a olvidar las cosas que realmente importan.

– Máquinas que ensucian el aire, que hacen ruido, que contaminan – dijo Emilio –, que cortan los árboles⁴¹.

En el momento en que – en el núcleo familiar – surge el deseo de alejarse de la ciudad y construir una existencia renovada en la casa de campo, se construye un discurso doble: en primer lugar se subraya cómo la percepción del mundo impuesta por el desarrollo tecnológico contemporáneo «se pierde una buena parte de la realidad, probablemente la mejor: la que late bajo la superficie de las cosas, allí donde solo un paciente, voluntarioso y refinado camino puede llevarnos. Es un lugar para el que acuñamos, en el pasado, una palabra que más tarde se hizo totémico: profundidad»⁴². Por otra parte, paralelamente a la “profundidad” (que se alcanza a través del cultivo del silencio, la reflexión y la lentitud), el propósito de desplazarse a la aldea no puede simplificarse hasta el punto de leerse como un cambio logístico relacionado con el tradicional y trillado motivo de la alabanza de la aldea frente al tecnicismo del mundo metropolitano; al contrario, debe leerse como una revisión sustancial de las aptitudes vitales, empezando por una nueva negociación de la relación entre el ser humano y el tiempo:

– Como vamos a llegar al campo? Preguntó angustiada la mamá.

– No te preocupes, mujer, las bicicletas funcionarán – dijo Alberto –. Nos vamos a demorar, pero vamos a llegar. Y nos llevaremos pocas cosas, apenas lo necesario. Allá vamos a tener volcanes, lagos, leche de vaca, verduras, frutas, [...], cantos del chucao y del pitío, eso es todo lo que necesitamos⁴³.

A partir del origen etimológico del término apocalipsis – del griego *apokálypsis*, es decir, “revelación” o “desvelamiento” – existe la posibilidad para los protagonistas de la ficción de descubrir la existencia de otro orden de presencias y fenómenos, que hasta ese momento se habían mantenido invisibles y que otorgan, incluso, la posibilidad de un distinto manejo del tiempo. El relato se plantea, así, como una

41 *Ibidem*, pp. 160-161.

42 A. Baricco, *The Game*, cit., p. 22.

43 D. Muñoz Valenzuela, *Déjalo ser*, cit., p. 163.

suerte de *apocalipsis de contenido ecológico* donde se esbozan las consecuencias de una revelación (la posibilidad de una vida sin tecnología) que le concede al ser humano la conciencia de aquello con lo que, hasta ese momento, ha convivido de una forma inconsciente. El factor que desencadena el proceso catártico puede ser, en algunos casos, un virus, en otros un evento astronómico o geológico inesperado, o un factor imprevisto relacionado con un derrumbe de la tecnología; en todo caso siempre se trata de «un fenómeno que abre las puertas de nuestro ambiente y nos obliga a cambiar de perspectiva acerca del hogar del que nos creíamos los únicos legítimos dueños»⁴⁴.

3. Conclusiones

Tanto el cuento de Karina Pacheco Medrano como el de Rodrigo Rey Rosa sitúan al lector en el contexto de las llamadas “relaciones Norte/Sur”, puesto que ambas narraciones se centran en: a) la representación de los procesos de explotación de los recursos – naturales y también humanos – de aquellos países del *Global South* donde los controles ambientales son menores; b) la descripción de los procesos de descentralización de las actividades más impactantes desde la perspectiva ecológica (la búsqueda del petróleo con la consecuencia implícita de los posibles derrames; los cultivos ultra-intensivos, etc.) o prohibidas (la explotación de áreas de la selva por parte de los productores de drogas y narcotraficantes). En ambos casos puede afirmarse que – en el marco de un orden económico internacional apoyado en mecanismos de explotación y dependencia – los grupos explotadores desconocen al Otro (las poblaciones autóctonas) y llevan a cabo sus políticas con el objetivo de «poner orden en términos ambientales», lo que puede traducirse «en traspasar costes ambientales [...] a países más pobres o ambientalmente menos escrupulosos, bajo la cobertura de las relaciones económicas y a menudo con la excusa de la ayuda al desarrollo»⁴⁵. En lo que se refiere a las formas de representación literaria del orden/desorden medioambiental, Pacheco Medrano construye una denuncia

44 N. Scaffai, *Letteratura e ecología*, cit., pp. 102-103. Sostiene Scaffai que el apocalipsis de base ecológica puede derivar de factores distintos (peste, desastre geológico, etc.) pero es siempre «un fenomeno che spalanca le porte del nostro ambiente e ci obbliga a cambiare prospettiva sulla dimora della quale ci credevamo gli unici legittimi detentori» (la traducción del italiano al español es mía).

45 J. Brú, *Medio ambiente*, cit., p. 57.

explícita – sin servirse de estrategias discursivas simbólicas ni de giros metafóricos – para poner en tela de juicio la conceptualización ideológica de la relación entre la especie humana y la naturaleza desde la perspectiva del pensamiento occidental dominante: el relato plantea la representación de la naturaleza como mera productora de recursos para el libre uso del ser humano, mostrando su cosificación en nombre de una jerarquía que separaría a los grupos de *cualidades superiores* de los considerados *inferiores*. Por su parte, Rey Rosa construye un relato cuya significación depende del paratexto, pues la información que allí se incluye resignifica la interpretación textual lineal; el contenido del paratexto obliga al lector a desechar la visión de la naturaleza como escenario edénico y a aceptar su conversión en una suerte de “mundo perdido”, desaparecido por efecto de la actuación explotadora de los agentes gubernamentales y/o del sector privado, en países donde el control y la protección del medio ambiente siguen siendo escasos o ausentes. Finalmente, Muñoz Valenzuela construye en “El día en que el reloj se detuvo” una visión del mundo que se apoya en un modelo neofantástico de distopía al revés, del que surge una *apocalipsis de contenido ecológico*: la posibilidad de una vida sin tecnología le concede al ser humano la posibilidad de un desvelamiento, o sea, un redescubrimiento subjetivo de la oportunidad de una nueva apropiación de las formas de relación con la naturaleza y la existencia.

Parte della natura o a parte dalla natura? Alienazione e responsabilità rispetto all'ambiente naturale

ELEONORA PIROMALLI¹

Sommario: 1. Introduzione. 2. Estraneità o unità? 3. L'alienazione dalla natura in Adorno. 4. Una prospettiva di responsabilità verso l'ambiente naturale.

Abstract: In this article, I outline a perspective of responsibility towards the natural environment grounded both on reason and on passions; it rests on a concept of disalienation, which, in turn, is drawn from the idea of alienation from nature that I trace in the first paragraph of this essay. To this end, I examine at first some examples of environmental ethics which postulate a constitutive separation between human beings and nature; secondly, I consider ethical conceptions affirming an original unity between humanity and nature; finally, I take into account perspectives that perceive elements of continuity as well as elements of separation between the two terms. I then proceed to delineate an idea of alienation from nature as the rupture of a relationship between connected but dissimilar elements, putting it in relation with Adorno's thoughts on this theme. From this, and by referring to some of Elena Pulcini's reflections on vulnerability, responsibility, and denial, I finally trace the outlines of an idea of ethical responsibility towards the natural environment, based on the idea of disalienation from nature and appealing both to our rational and our emotional side.

Keywords: *Alienation, Nature, Adorno, Domination, Environmental Ethics, Responsibility.*

1 Ricercatrice di "Filosofia politica" presso l'Università degli Studi di Roma "La Sapienza".

1. Introduzione

Mai come in questi ultimi anni la questione ecologica è presente nel dibattito pubblico, sui media e nelle sfere della politica istituzionalizzata. Anche all'interno della comunità scientifica ha assunto nuovo vigore la discussione sulle nostre modalità di relazionarci all'ambiente e sulle implicazioni pratiche e filosofiche dell'impatto umano su di esso. Obiettivo di questo articolo è delineare un concetto coerente e teoricamente fertile di alienazione umana dalla natura, e, a partire da quest'ultimo, tracciare le prime linee di una prospettiva di responsabilità etica verso l'ambiente naturale fondata sull'idea di disalienazione. Attraverso la categoria critica di alienazione, infatti, è possibile non solo far luce sulle modalità con cui ci estraniamo dall'ambiente naturale e attuiamo diverse forme di diniego della realtà rispetto al nostro impatto distruttivo su quest'ultimo; ma altresì, e ancor prima, attraverso l'indagine su cosa possa significare "alienazione dalla natura", possiamo giungere a comprendere gli effettivi caratteri di questa "alterità" che è l'ambiente naturale, capire fino a che punto ne facciamo parte, sotto quali aspetti ne siamo separati, e, a partire dalla nostra posizione rispetto a esso, tracciare i contorni di come dovrebbe articolarsi un atteggiamento di cura e di responsabilità verso la natura.

Al fine preliminare di fare chiarezza su cosa possa voler dire "alienazione umana dalla natura", e di stabilire in positivo il nostro "posto" all'interno dell'ambiente naturale, prenderò le mosse dalla considerazione delle principali prospettive che, nel campo dell'etica ambientale, ragionano su questo tema. Delineerò tre gruppi, rappresentanti altrettante tipologie di approccio alla questione del rapporto umano con la natura: innanzitutto, le concezioni che si basano sull'idea di una separazione costitutiva tra esseri umani e natura; in secondo luogo, le impostazioni che affermano un'unità originaria tra umanità e natura; infine, le prospettive che ravvisano tanto elementi di continuità quanto elementi di separazione tra i due termini. Questa opera di categorizzazione viene compiuta senza alcuna pretesa di esaustività rispetto all'attuale panorama delle concezioni e delle etiche ambientali: mi occuperò solo delle etiche e delle concezioni che fanno riferimento diretto a un'idea di alienazione umana dalla natura, o che sono state criticamente messe in relazione a questo tema.

Come vedremo, la categoria di alienazione dalla natura viene impiegata nel contesto di approcci anche molto diversi; essa va pertanto ad assumere una pluralità

di significati, fino all'indeterminatezza. Per effetto di ciò vi è anche chi, come lo studioso di etiche ambientali Steven Vogel, afferma che parlare di alienazione dalla natura esporrebbe necessariamente a irrisolvibili contraddizioni logiche e pratiche. Ma è proprio alienazione dalla natura quella che egli contesta come contraddittoria, o anche Vogel cade negli equivoci di un concetto di alienazione ampliato oltre quanto sarebbe lecito? Proverò a rispondere a questa domanda e a tracciare un'idea di alienazione dalla natura che sia filosoficamente coerente e operativamente efficace, dalla quale risulterà altresì il rapporto costitutivo di affinità/differenza che l'essere umano intrattiene nei confronti della natura. Un riferimento centrale, in questa operazione di chiarificazione teorica, sarà il pensiero di Theodor W. Adorno: un autore che, sebbene non abbia mai espresso la sua prospettiva in forma sistematica, ha a più riprese affrontato il tema dell'alienazione umana dalla natura, tracciando una visione concettualmente assai sottile e articolata. Sistematizzando e sviluppando la prospettiva di Adorno, e facendola interagire con alcune riflessioni di Elena Pulcini su vulnerabilità, responsabilità, e paura, proverò infine a tracciare le linee generali di una prospettiva di responsabilità ambientale incentrata sul concetto di disalienazione e che si articoli, al contempo, in senso razionale ed emotivo.

2. Estraneità o unità?

Il panorama delle concezioni e delle etiche dell'ambiente è estremamente variegato. Al fine di delineare l'ampiezza di significati che l'idea di alienazione umana dalla natura è venuta ad assumere in questo ambito, tratterò tre gruppi principali. Il primo gruppo che andrò a considerare è costituito da tutte quelle prospettive che sostengono una nostra costitutiva separazione dalla natura. Lo studioso di etiche ambientali Simon Hailwood concepisce queste ultime come tese ad affermare un'alienazione originaria²: in base a tali approcci, la natura ci sarebbe estranea e noi esseri umani saremmo costitutivamente (non quindi per effetto dello sviluppo della civiltà o della cultura) alienati da essa.

La tradizione filosofica occidentale, antropocentrica, è basata per l'appunto su tale visione: l'uomo è un essere sostanzialmente "a parte" dal mondo naturale, e la

2 S. Hailwood, *Alienation and Nature in Environmental Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 2015, pp. 16-48 e 148-152.

natura è a sua disposizione per essere conosciuta e impiegata strumentalmente. La rivoluzione scientifica avviene sotto questo segno, e il solco così tracciato sarà reso più profondo dalla rivoluzione industriale; ancora oggi, sebbene smentito a partire da Darwin sul piano teorico, questo «antropocentrismo di dominio» è ancora ben vivo nell'usuale prassi umana. Sul principio di una costitutiva separazione degli esseri umani dalla natura si basano, però, anche prospettive di ecologia radicale non antropocentrica. Secondo Peter Reed, che traccia una concezione ispirata al cristianesimo, ed in particolare al pensiero di Rudolf Otto e Martin Buber, «è la nostra stessa separazione dalla natura, lo iato tra l'umano e il naturale, che ci spinge a voler agire con giustizia verso la Terra»³. La natura, per Reed, è «una misteriosa alterità»⁴ rispetto alla quale siamo in un rapporto di costitutiva alienazione; alla natura dovremmo rapportarci con ammirazione e meraviglia, cercando il più possibile di non interferire con essa. A partire dalla medesima prospettiva di una originaria estraneità degli esseri umani rispetto all'ambiente naturale abbiamo quindi due esiti radicalmente differenti: da una parte quello che potremmo chiamare antropocentrismo di dominio, per il quale la nostra distinzione dall'ambiente naturale coincide con un superiore diritto a disporre di esso, e dall'altra l'etica del *man apart*, per la quale l'atteggiamento da tenere verso la natura dovrebbe essere quello di una reverente contemplazione da svolgersi il più possibile a distanza⁵.

All'esatto opposto della tesi di una radicale separazione tra umanità e natura troviamo le concezioni che affermano una nostra originaria unità con la natura: umanità e natura sarebbero in realtà un tutt'uno, ma nel corso della nostra storia noi esseri umani avremmo dimenticato o perso di vista la nostra coappartenenza alla natura, cadendo vittime di un'alienazione dannosa per noi stessi e per tutte le altre specie viventi; alla natura si tratterebbe pertanto di ritornare. Come scrive John Zerzan, uno dei maggiori rappresentanti della concezione denominata primitivismo⁶, «il vero impulso umanitario e pacifico è quello che si dedica a

3 P. Reed, *Man Apart. An Alternative to the Self-Realization Approach*, «Environmental Ethics», XI, 1989, p. 56.

4 *Ibidem*, p. 65.

5 La prospettiva di Reed trova più praticabili analogie sul piano pratico in approcci basati sull'idea che la separazione umana dalla natura vada mantenuta, in zone delimitate, a vantaggio della natura stessa: ed es. la dottrina del preservazionismo di John Muir (*The Yosemite*, University of Wisconsin Press, Madison 1986) e, in chiave maggiormente antropocentrica, il conservazionismo di Gifford Pinchot (*The Fight for Conservation*, Doubleday and Page, Garden City 1911).

6 Cfr. J. Zerzan, *Futuro primitivo*, Nautilus, Torino 2001. Cfr. ad es. anche Ch. Manes, *Green*

distruggere implacabilmente la dinamica malefica nota come civiltà, a partire dalle sue radici»⁷. Eravamo un tutt'uno con la natura, ma la civiltà ci ha, per mano di «preti, sovrani e capi»⁸, strappato da questa originaria armonia, per precipitarci «in una vita alienata»⁹. Si tratta ora di prendere coscienza della nostra alienazione e rifiutare la civiltà, tornando allo stile di vita semplice e primitivo inscritto nella nostra natura, basato sulla caccia e sulla raccolta.

Ma se siamo fin da sempre un tutt'uno con la natura, come è possibile che si sia verificata un'alienazione da essa? È impossibile alienarsi da un tutto unitario che, al di là di ogni apparente separazione (la quale non si sa, a questo punto, come abbia potuto determinarsi), ci costituisce senza residuo. Senza contare che l'idea di una nostra unità costitutiva con la natura può anche essere declinata in senso antropocentrico: se tutto ciò che facciamo, anche i nostri atti più distruttivi nei confronti dell'ambiente, si collocano pur sempre nell'ambito dell'unità costituita dalla natura e sono il portato di dinamiche, evoluzioni e impulsi naturali, potremmo con questo dirci sollevati da ogni responsabilità. Il nostro statuto morale non sarebbe diverso da quello di un castoro che, costruendo una diga nel punto “sbagliato”, inavvertitamente distrugge l'ecosistema di un intero tratto di fiume¹⁰.

Ricapitolando, gli approcci che affermano una nostra originaria unità con la natura propongono di ripristinare tale unità rimuovendo l'attuale alienazione, al di sotto della quale si celerebbe la nostra indissolubile unità con il tutto. Le impostazioni che sostengono la nostra costitutiva separazione dalla natura ci vedono, invece, necessariamente divisi da quest'ultima. A partire da entrambe le prospettive è possibile sostenere tanto posizioni antropocentriche (rispettivamente, l'antropocentrismo di dominio e quello che potremmo chiamare antropocentrismo istintivo), quanto concezioni non-antropocentriche (nei nostri esempi, il primitivismo e la teoria del *man apart*). Come afferma Steven Vogel, la conseguenza di questo, dal punto di vista logico, è chiara: se si sostiene una nostra

Rage: Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization, Little, Brown and Company, Boston 1990, e S. Diamond, *In Search of the Primitive. A Critique of Civilization*, Transactions, New Brunswick 1974.

7 J. Zerzan, *Futuro primitivo*, cit., p. 12.

8 *Ibidem*, p. 14.

9 *Ibidem*, p. 5.

10 S. Vogel, *On Nature and Alienation*, in A. Büro (a cura di), *Critical Ecologies*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2011, p. 188.

costitutiva separazione dalla natura, parlare di alienazione da quest'ultima non ha senso, in quanto non possiamo dirci alienati da qualcosa da cui saremmo *per definizione* estranei¹¹. Allo stesso modo, se assumessimo come punto di partenza l'idea di una nostra originaria unità con la natura, alla quale si tratterebbe di tornare, come potremmo dirci alienati dalla natura? La nostra relazione nei confronti di essa sarebbe, e resterebbe al di là di ogni apparenza, una relazione di identità e unità¹². Tanto vale pertanto, afferma Vogel, abbandonare l'idea di alienazione dalla natura e sostituirla con categorie più chiare e pertinenti, come quelle di «separazione» e di «unità».

Trattando il rapporto tra umanità e natura dovremmo quindi liberarci del fardello inutile e ingombrante dell'alienazione. Ma è proprio così? Ci si può chiedere se non sia enucleabile, piuttosto, un'idea di alienazione dalla natura che non ricada nelle difficoltà rilevate da Vogel, e che possa costituire la base per una concezione di responsabilità verso l'ambiente naturale fondata sul concetto di disalienazione. La tesi che qui vorrei sostenere è proprio questa: l'alienazione andrebbe correttamente intesa come la rottura di una *relazione* tra due termini differenti che dovrebbero reciprocamente trovarsi in rapporto positivo; non come la separazione – logicamente insostenibile – intercorsa in un *unum* indifferenziato (la quale sarebbe pura apparenza, al di sotto della quale continuerebbe a sussistere immutata l'unità), né come la costitutiva condizione di separatezza di elementi per definizione estranei l'uno all'altro. Un processo di disalienazione implica sempre uno sforzo volto a riconoscere, e ad accettare cognitivamente ed emotivamente, la *differenza* rispetto a noi del termine con il quale si intende ricostituire una relazione, ma anche a intravedere in esso l'*affinità* che ci connette. È proprio il rompersi della relazione con qualcosa rispetto a cui nel profondo siamo affini, anche se diversi, che causa la sofferenza legata all'alienazione, dalla quale può nascere il tentativo di ricostituire, su nuove e più consapevoli basi, la relazione perduta.

Come può rivelarci l'esame del nostro terzo gruppo, vi sono anche concezioni ed etiche dell'ambiente che non assumono a proprio fondamento un'originaria separazione o un'originaria unità dell'umanità con la natura. Il paradigma della *deep ecology* afferma una visione olistica nella quale tutto è diverso ma «tutto è

11 *Ibidem*, p. 188.

12 *Ibidem*.

interconnesso»¹³. Secondo il suo fondatore, Arne Naess, ogni entità naturale, vivente e non vivente, è parte integrante di un «campo relazionale»¹⁴ che abbraccia tutta la natura. Nulla, all'interno di questo campo relazionale, può essere compreso isolando un elemento dagli altri; ciò non toglie, tuttavia, che ciascun elemento abbia anche le proprie caratteristiche e particolarità. A noi esseri umani non è richiesto di rinunciare alla civiltà o al pieno uso della nostra ragione (ad esempio per sviluppare scienza e tecnologia al fine di vivere meglio¹⁵), ma dobbiamo, al contempo, comprenderci come parte di un complesso internamente differenziato, in cui l'autorealizzazione di ciascun nodo vitale è possibile solo se ogni altro può vivere e fiorire: i bisogni vitali di ciascun componente del campo relazionale sono anche i nostri, in quanto dipendiamo gli uni dagli altri. La nostra ottica deve essere non quella della prevaricazione e dello sfruttamento, bensì quella dell'autorealizzazione collettiva e compartecipante¹⁶. Nelle sue formulazioni filosofiche generali, la prospettiva della *deep ecology* sembra quindi far posto sia all'elemento dell'affinità che a quello della diversità. Non mancano tuttavia, in essa, anche passaggi in cui a prevalere è il polo dell'unità: alla categoria di alienazione è contrapposta quella di «identificazione»¹⁷ e sono frequenti i richiami a concezioni della totalità animiste o mistiche, che paiono far capo a un'idea di unità indifferenziata.

Su questi elementi, oltre che sul carattere antiumanistico di alcuni principi neomalthusiani affermati nell'ambito della *deep ecology*¹⁸, si appuntano le critiche di Murray Bookchin¹⁹, principale rappresentante della *social ecology*. La *social ecology*, che ha le sue radici nel pensiero anarchico e marxista, ritiene che il dominio degli esseri umani sulla natura sia il riflesso del dominio dell'uomo sull'uomo, e possa essere superato solo a partire dall'abolizione di quest'ultimo. Per essa, «l'umanità [...] è parte integrante della natura, anche se differisce profondamente dalla vita non umana per la capacità che ha di pensare concettualmente e di comunicare

13 A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1989, p. 164.

14 *Ibidem*, p. 55.

15 *Ibidem*, pp. 88 e 102.

16 *Ibidem*, p. 164.

17 *Ibidem*, pp. 171-176.

18 Cfr. in particolare B. Devall – G. Sessions, *Deep Ecology*, Peregrine Smith Books, Salt Lake City 1985, ma anche A. Naess, *Ecology, Community and Lifestyle*, cit.

19 M. Bookchin, *Social Ecology vs. Deep Ecology*, «Green Perspectives», 1987, n. 4-5, pp. 1-22.

simbolicamente»²⁰. Alienazione è non riuscire più a riconoscere la nostra relazione con il complesso naturale²¹. Anche in questo caso viene quindi affermata una *relazione* tra termini *differenti* all'interno di un sistema più ampio; tutto il contrario, afferma Bookchin in polemica con Naess, di «una spettrale “unitarietà” che comporta la dissoluzione cosmica in un nirvana destrutturato»²².

A tratti, la *social ecology* sembra tuttavia incappare nel problema opposto a quello della *deep ecology*: essa pare infatti affermare una differenza incompatibile e antropocentrica tra uomo e natura. Gli esseri umani, scrive Bookchin, sarebbero la specie «più avanzata»²³, lo zenit dell'evoluzione naturale, e la natura troverebbe la sua più compiuta espressione nella coscienza e nella ragione umana (anche se da questo non consegue il dritto, per l'uomo, di sfruttare e dominare il resto della natura):

la crescente complessità e varietà che innalza le particelle subatomiche, attraverso il corso dell'evoluzione, fino a quelle forme di vita consapevoli e autoriflessive che chiamiamo esseri umani, non può non indurci a riflettere sull'esistenza di un *telos*, inteso in senso lato, e su una soggettività latente nella sostanza che alla fine porta alla mente e all'intelligenza²⁴.

3. L'alienazione dalla natura in Adorno

Se, come abbiamo visto, è logicamente insostenibile denominare «alienazione» la rottura apparente di un'unità costitutiva così come l'esistenza disgiunta di termini *ab origine* separati, al contempo appare assai complesso giungere a una prospettiva che prenda le mosse dalla *relazione* tra elementi *affini* ma *differenziati*. Gli approcci che abbiamo considerato nel paragrafo precedente tendono in ultima istanza a ricadere verso l'uno o l'altro polo, pregiudicando così anche la tenuta dell'idea di alienazione umana dalla natura che affermano. Le riflessioni di Theodor W.

20 M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, Elèuthera, Milano 1989, p. 13.

21 *Ibidem*, pp. 46 e 405-406.

22 *Ibidem*, p. 50.

23 M. Bookchin, *The Ecology of Freedom*, seconda ed. rivista, Black Rose Books, Montreal 1991, p. xxxiii.

24 M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, cit., p. 485. Vi sono anche luoghi però in cui Bookchin nega l'esistenza di qualsivoglia teleologia nella natura: cfr. *The Ecology of Freedom*, cit., p. xxviii.

Adorno, autore nel cui pensiero il tema dell'alienazione occupa un posto centrale, possono aiutarci a fare chiarezza su come possa articolarsi un concetto coerente e teoricamente fertile di alienazione dell'uomo dalla natura, nonché servire da base per tracciare le linee fondamentali di una prospettiva di responsabilità ambientale incentrata sull'idea di una disalienazione degli esseri umani rispetto al mondo naturale, alle altre specie viventi, e anche rispetto a se stessi.

Nella *Dialettica dell'illuminismo*, Adorno e Horkheimer tracciano il processo di sviluppo della ragione strumentale, che concepiscono come il principale «strumento di adattamento»²⁵ dei primi esseri umani a un ambiente naturale pericoloso e ostile, che si presentava ai loro occhi pervaso di fenomeni misteriosi. La spinta a controllare questo ambiente per migliorare le condizioni della nostra esistenza è all'origine delle prime forme di pensiero magico e mitico; quest'ultimo si sviluppa poi nella ragione propriamente detta, intesa come potere di disporre, in modo efficace ed efficiente, delle risorse dell'ambiente naturale. Il processo di sviluppo della ragione strumentale è per Adorno e Horkheimer, da una parte, ciò che ci ha permesso di sopravvivere in un ambiente inizialmente assai ostile e, successivamente, di sviluppare benessere, civiltà e tecnologia. Dall'altra parte, esso è stato però pagato a caro prezzo: con la riduzione della natura esterna a una risorsa fungibile, con la repressione dei nostri istinti, e con il dominio inflitto dagli esseri umani ad altri esseri umani. Per poter esercitare dominio, occorre reprimere ciò che, in noi stessi, ci spinge a percepirci come affini e solidali a ciò che intendiamo dominare: il dominio della natura interna, della natura esterna e degli altri uomini sono, per Adorno, altrettante forme di alienazione.

Il percorso di civilizzazione che abbiamo intrapreso, fondato su repressione, sfruttamento e paura, mostra ormai tutti i suoi limiti: abbiamo superato la scarsità materiale, ma questo non ci ha dato la felicità né ha messo fine all'ancestrale lotta per la sopravvivenza (che ora si combatte però contro la disoccupazione, contro rapporti contraddistinti da una concorrenza talvolta spietata, contro ansia, depressione e nevrosi, contro le crisi economiche); l'ambiente naturale, da parte sua, è ormai al collasso dopo secoli di sfruttamento indiscriminato. Questo stesso dominio che esercitiamo su noi stessi, sulla natura e sugli altri uomini, così come le potenze ormai non più naturali, ma sociali, che ci atterriscono (crisi, disoccupazione, conflitti), sono percepiti ormai come dati immutabili e necessari, come meri «fatti

25 M. Horkheimer – Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010, p. 241.

naturali» piuttosto che come «un prodotto degli uomini, qualcosa di revocabile»²⁶: in questa quotidianità alienata, non siamo più capaci di immaginare una società diversa e, muovendoci in un circolo del quale siamo in larga parte inconsapevoli, riproponiamo su altra scala l'incessante lotta propria dell'ordine naturale, per sottrarci alla quale, millenni fa, abbiamo sviluppato la ragione.

La nostra originaria affinità con la natura, che ogni giorno reprimiamo, torna però sempre di nuovo a farsi sentire. Siamo esseri naturali che, sulla base del proprio istinto di autoconservazione, hanno attraversato un'evoluzione; in questo percorso siamo giunti a differenziarci in parte dalla natura mediante lo sviluppo della ragione, della cultura e della civiltà, ma nel profondo le restiamo indissolubilmente legati. Non possiamo reprimere la natura esterna o la natura in noi senza in qualche modo sentire che stiamo danneggiando il nostro legame con qualcosa di più ampio, del quale partecipiamo; con qualcosa di eterogeneo, spontaneo e vitale, che è però al contempo, come noi stessi, vulnerabile alla sofferenza e alla repressione. Natura e ragione sono per Adorno in un rapporto di continuità, non di opposizione reciproca: «irriducibile alla natura, la mente e i suoi concetti sono comunque immersi nella natura, e parte di essa»²⁷. Alienazione è dunque la repressione, o meglio il tentativo di repressione, di questo legame. Un tentativo che possiamo compiere perché, in quanto dotati di ragione, possiamo *distanziarci* dalla natura; ma, al contempo, un tentativo che non può mai veramente riuscire e che necessariamente provoca sofferenza, perché siamo esseri che *partecipano* della natura.

Natura e ragione hanno carattere dialettico, non sono di un unico segno: la natura è libertà, eterogeneità, spontaneità, ma è anche lotta per la sopravvivenza, legge del più forte, potenza pericolosa e incontrollabile. Allo stesso modo, la ragione è l'organo con cui reprimiamo noi stessi e ciò che ci circonda, ma è anche ciò che può pensare la giustizia e l'emancipazione, ciò che ci ha permesso di sopravvivere e che può salvarci ancora, stavolta da noi stessi. È proprio la ragione, unita al riconoscimento istintivo della nostra affinità con la natura, che può portarci a metter fine alla violenza che stiamo facendo al mondo naturale e a noi stessi: «quell'essere che si trova al di fuori della natura, e che potrebbe essere chiamato soggetto umano, altro non è che autoriflessione, la riflessione su di sé

26 Th.W. Adorno, *Progresso*, in *Parole chiave*, SugarCo, Milano 1974, p. 56.

27 *Ibidem*, p. 38.

nella quale l'io osserva: "sono io stesso un pezzo di natura"»²⁸. Riflessività etico-morale e affinità alla natura rivestono per Adorno la medesima importanza nella liberazione dalla nostra alienazione dal mondo naturale. Esse potranno guidarci a questo obiettivo solo insieme, l'una sulla spinta dell'altra: la ragione potrà rifiutare il pregiudizio antropocentrico, e così farsi ragione critica, solo se prenderemo coscienza emotivamente della sofferenza che causiamo alla natura e a noi stessi, e riconosceremo dunque *anche dal punto di vista emotivo* il fatto che siamo «un pezzo di natura». Dall'altra parte, l'istinto che ci comunica la sofferenza della natura fuori e dentro di noi potrà trovare realmente ascolto solo quando riusciremo, *mediante la ragione*, a delimitare la nostra ottica strumentale verso il mondo naturale, la quale, originatasi dal nostro naturale bisogno di autoconservazione, ora non può più essere il nostro unico orientamento d'azione.

«Se fosse lecita la speculazione sullo stato della salvezione», afferma Adorno, «in essa non ci si potrebbe immaginare né l'indifferenziata unità di soggetto e oggetto, né la loro ostile antiteticità: piuttosto la comunicazione del differenziato»²⁹. Disalienazione significa, quindi, ricostituzione di una relazione partecipativa tra i due termini – al contempo affini e differenti – che sono l'umanità e la natura (fuori e dentro di noi); e, al contempo, innalzamento di tale rapporto a un maggiore grado di consapevolezza e articolazione. Non potremmo semplicemente tornare indietro a una vita primitiva e "naturale", né questa sarebbe desiderabile: la ragione e la civiltà sono parte di noi tanto quanto lo è la natura; rinunciare a esse comporterebbe non meno violenza di quella che ci siamo inflitti finora. Senza contare che, nel corso della storia, sia la natura che l'essere umano sono profondamente cambiati, e non vi è più, quindi, una natura originaria alla quale tornare; né essa è mai stata, o potrebbe essere, unicamente benigna³⁰.

La ragione critica è ciò che ci permette di recedere dal pensiero identificante, che, in funzione del dominio, vorrebbe ridurre la natura ai propri scopi e alle proprie categorie. Ma delimitando l'ambito di influenza della nostra azione volta al controllo, alla categorizzazione, all'intervento strumentale sull'esterno, possiamo fare spazio altresì a ciò che Adorno chiama il non-identico: all'elemento di imprevedibilità,

28 Th.W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, p. 154.

29 Th.W. Adorno, *Su soggetto e oggetto*, in *Parole chiave*, cit., p. 214.

30 Cfr. M. Horkheimer – Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 62; e cfr. anche J.M. Bernstein, *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 2001, p. 200.

non-trasparenza ed inconoscibilità che possiamo incontrare nella natura e in noi stessi, e che è parte di qualsiasi relazione tra diversi che siano solidali pur nella loro differenza, senza volersi reciprocamente ridurre a identità³¹. La riconciliazione tra esseri umani e natura non-umana non significa «l'identificazione di tutti in quanto sussunti sotto una totalità, un concetto di società integrale», bensì «la coscienza della non-identità»³² e la capacità, che da questa può derivare, di limitare la nostra influenza antropizzante rispettando il valore intrinseco della natura³³.

4. Una prospettiva di responsabilità verso l'ambiente naturale

Come sviluppare le riflessioni di Adorno al fine di tracciare le linee fondamentali di una prospettiva di responsabilità ambientale incentrata su un'idea di disalienazione? Sicuramente, la disalienazione – nel senso della ricostituzione di una relazione comunicativa e non repressiva con la natura e con noi stessi – non può che passare per l'autolimitazione, ad opera della ragione che si applica criticamente su di sé, del nostro potere di disposizione strumentale sull'ambiente naturale. La nostra affinità con la natura, a partire dalla cui consapevolezza può realizzarsi quella che in Adorno è la negazione determinata, può essere ricavata sia dal nostro *istinto* di esseri naturali, che dalla coscienza riflessiva di aver sviluppato, nell'evoluzione naturale, *ragione e moralità*.

In quanto esseri capaci di moralità, nonché come membri di una specie dotata di un potere di intervento sul mondo sproporzionato rispetto a quello delle altre, abbiamo doveri di responsabilità nei confronti della natura non-umana. Questo sia per ragioni antropocentriche, legate al valore della continuazione e dello sviluppo della nostra stessa vita e della nostra civiltà, sia per ragioni non-antropocentriche, fondate sul valore intrinseco delle altre forme di vita e dell'ambiente che costituisce il loro habitat. In particolare, le riflessioni di Adorno offrono notevoli appigli per andare nella direzione di un'etica su basi patocentriche: come scrive Fabian Freyenhagen commentando il filosofo francofortese, la solidarietà «sorge dal rifiuto per la sofferenza fisica, che costituisce una spinta motivazionale diretta

31 Cfr. ad es. Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, pp. 128-134.

32 Th.W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001, p. 82.

33 Cfr. D. Cook, *Adorno on Nature*, Routledge, New York 2001, p. 127.

sia per gli animali umani che per gli altri animali, dal momento che Adorno situa la genesi di questo rifiuto nel contesto dell'evoluzione naturale»³⁴. Il prendere coscienza della *vulnerabilità* degli altri esseri viventi di fronte alla morte e alla sofferenza, anche di fronte a quella da noi causata, va di pari passo con il riconoscimento della nostra stessa vulnerabilità di fronte al rischio, sempre più presente e concreto, di catastrofi ecologiche.

A differenza di quanto necessariamente consegue dalle concezioni che postulano la costitutiva separazione umana dalla natura, possiamo essere consapevoli di questa nostra vulnerabilità fisica e psicologica, *sentirla emotivamente e fisicamente*, proprio perché ci troviamo, rispetto alla natura stessa, in un rapporto di coappartenenza: siamo esseri corporei, vulnerabili al dolore e alla morte al pari di ogni altro vivente. Ma al contempo, e differentemente rispetto alle prospettive che riducono la nostra condizione a tale coappartenenza alla natura, siamo anche esseri dotati di ragione, e possiamo quindi orientare consapevolmente e riflessivamente le nostre finalità. Questa nostra caratteristica è tanto più rilevante in considerazione del fatto che possediamo una capacità di impatto sull'ambiente naturale, e sulle altre specie viventi, infinitamente più grande di quella di ogni altro essere; da quest'ultima, nonché dalla nostra possibilità di orientarci a fini determinati razionalmente, deriva la nostra *responsabilità*. Una responsabilità ad agire in senso etico nei confronti dell'ambiente naturale che è però anche responsabilità verso noi stessi, dato il nostro rapporto di coappartenenza a quest'ultimo: moralità, interesse razionale ben inteso e istintiva repulsione della sofferenza fisica ed emotiva, nostra e degli altri viventi, si corrispondono reciprocamente.

La presa di coscienza della nostra vulnerabilità e di quella di tutte le altre specie viventi, nonché la responsabilità che deriva dalla possibilità di determinare i nostri fini e dalla forza d'urto della nostra azione, richiede quindi che si opti per quel «risveglio emotivo»³⁵ (secondo la felice espressione di Elena Pulcini) che dischiude un uso attivo e produttivo delle nostre forze in favore della tutela e della reintegrazione dell'ambiente naturale. A spingerci non può essere che la consapevolezza, al contempo emotiva e razionale, del fatto che non si può più aspettare, che la sopravvivenza stessa della nostra specie, e di tutte le altre specie

34 F. Freyenhagen, *Moral Philosophy*, in D. Cook (a cura di), *Theodor Adorno. Key Concepts*, Acumen, Stocksfield 2014, p. 108.

35 E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 187.

viventi, è in gioco³⁶. Questa assunzione di responsabilità, nonché la prospettiva di poterci finalmente disalienare dai blocchi che interferiscono con la nostra consapevole interazione rispetto al mondo e a noi stessi, richiede a ciascuno di noi uno sforzo volto a individuare e a correggere gli atteggiamenti di autoinganno o di diniego della realtà³⁷ di cui potremmo essere portatori inconsapevoli; atteggiamenti, questi, che rappresentano altrettante forme di alienazione sia rispetto alla nostra stessa condizione, sia in relazione al mondo che ci circonda. Essi, proprio in un periodo storico in cui la crisi ambientale è oggetto di notevole copertura mediatica, sono quanto mai diffusi. Ma forse, come nota Elena Pulcini, tale esito dipende anche dalle modalità in cui opera questa stessa copertura mediatica. Essa si attesta infatti, nella stragrande maggioranza dei casi, sul superficiale livello della «chiacchiera», andando a costituire un ripetitivo “rumore di fondo” che può essere facilmente ignorato di fronte a incombenze quotidiane apparentemente più pressanti, ma sicuramente più “leggere”: «osservando la nostra realtà attuale, si potrebbe addirittura sostenere che quanto più la paura diventa oggetto di chiacchiera giornalistica e massmediale, tanto più essa si sottrae alla percezione emotiva, e viene anestetizzata dalla rassicurante impellenza della routine e delle preoccupazioni quotidiane»³⁸.

Recuperare la nostra capacità di percepire emotivamente quel che ci succede intorno, come anche quel che accade nella nostra interiorità, è un gesto di disalienazione. Esso non può che partire dalla presa di consapevolezza delle barriere e dei «meccanismi anestetici»³⁹ con cui la nostra emotività si protegge dal rischio di venire travolta da una realtà oggettivamente inquietante; ma, per avere successo, anzi, per essere in prima istanza possibile, la riattivazione di questi sentimenti rimossi deve avere un carattere *produttivo*⁴⁰, *attivo*, *trasformativo*, persino *fiducioso* nelle capacità umane di invertire il corso degli eventi. Eventi che, nella loro attuale traiettoria fallimentare, derivano dalle nostre azioni e dalle nostre scelte collettive, non da un destino necessario e ineluttabile. Essi, nella più classica dinamica dell’alienazione

36 *Ibidem*, p. 190.

37 Sulle diverse modalità di difesa psicologica mediante le quali ci sottraiamo dalla consapevolezza e dalla percezione emotiva dei rischi a cui siamo esposti (anche e soprattutto quelli riguardanti la crisi ambientale), cfr. *ibidem*, pp. 153-184.

38 *Ibidem*, p. 161.

39 Cfr. *ibidem*, p. 190.

40 *Ibidem*, pp. 195-206.

sovraindividuale (o alienazione oggettiva che dir si voglia), appaiono talvolta come una strada senza uscita che avremmo imboccato sulla spinta di chissà quali forze misteriose. Ma non è così: tali eventi sono il risultato delle decisioni umane passate, e la loro direzione può essere invertita dalle decisioni umane presenti e future. Essi sono qualcosa su cui *possiamo* intervenire, e su cui abbiamo la *responsabilità* di intervenire: responsabilità verso noi stessi, responsabilità (e cura) verso le altre forme di vita, responsabilità verso «l'altro distante nel tempo», ossia le generazioni future⁴¹, nonché verso «l'altro distante nello spazio»⁴²; sì, perché a portare il peso maggiore dell'inquinamento, del cambiamento climatico e del saccheggio di risorse naturali sono proprio gli abitanti dei Paesi economicamente più svantaggiati.

La conquista della disalienazione, intesa come presa di coscienza e assunzione di responsabilità, deve avvenire anche nei confronti di tutte quelle porzioni di ambiente che non possiamo più chiamare *ambiente naturale*, proprio a causa della forte antropizzazione risultante dall'intervento umano su di esse. Anche in questo senso, disalienazione è assumerci finalmente piena responsabilità per le nostre azioni passate, presenti e future, invece di considerare il nostro impatto negativo sull'ambiente al pari di un inevitabile dato di fatto. Sanare l'alienazione dal mondo che abbiamo costruito implica comprenderlo finalmente come mondo costruito da noi, e che da noi può essere trasformato e reso migliore. Ciò vuol dire anche organizzare gli spazi urbani in maniera realmente consapevole e democratica: far sì che tutti possano disporre di aree verdi, di aria e acqua pulita, di quartieri a misura umana e con spazi pensati per la comunicazione e l'aggregazione tra le persone. Anche nelle nostre società "del benessere" sono le persone più svantaggiate economicamente e culturalmente a trovarsi relegate in quartieri periferici costruiti senza considerazione per i loro abitanti:

periferie in cui lo sprawl urbano, l'assenza di servizi, l'abusivismo, il degrado, l'abbandono di edifici fatiscenti congiurano creando un paesaggio di assenze e di rovine: un processo che genera profitti ai detentori della rendita fondiaria, ai progettisti e ai costruttori, ma comporta solo perdite a chi abita in quelle periferie, e soprattutto alla società nel suo insieme. *Ma chi in tali periferie nasce e trascorre*

41 E. Pulcini, *Tra cura e giustizia*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, pp. 104-144, e, in particolare riferimento alla crisi ambientale, 133-136.

42 *Ibidem*, pp. 83-103.

infanzia e giovinezza finirà per considerare “normale” quel desolato orizzonte⁴³.

A questo proposito è necessario notare che – nel riferirci alla crisi ecologica – il parlare di un “noi”, di “umanità”, e di “esseri umani” come di un soggetto indifferenziato, se coglie un aspetto importante della questione, ne lascia però in ombra un altro, altrettanto rilevante. Il riferimento all’“umanità”, da una parte, mette infatti in primo piano la dimensione della nostra vulnerabilità e responsabilità condivisa, che deve condurre *tutti noi* a fare quel salto emotivo e razionale che ci porti ad assumere un atteggiamento critico e attivo rispetto a ciò che, nel migliore dei casi, spesso facciamo finta di non vedere; ma, dall’altra parte, quello stesso riferimento può occultare un aspetto cruciale per la comprensione della situazione attuale e per l’intervento su di essa.

A trarre maggior profitto dal dominio della natura e, al contempo, ad avere la maggiore responsabilità per la devastazione di essa, è infatti una parte di tale “noi” rappresentato nella percezione comune dal macrosoggetto “umanità”, mentre, con gradazioni e differenziazioni interne, gli effetti negativi ricadono sproporzionatamente su un’altra. Allo stesso modo, il potere stesso di modificare lo stato di cose attuale appartiene in misura assai maggiore, e con gradazioni interne, ad alcuni gruppi e individui piuttosto che ad altri. Il dualismo che, come termini contrapposti, vede da una parte la specie umana nel suo complesso e dall’altra la natura è, esso stesso, un portato della logica antropocentrica e alienata che riduce l’ambiente naturale a risorsa fungibile. Tale dualismo occulta le differenze di profitto e di vulnerabilità intercorrenti tra i diversi gruppi e individui che compongono il macrosoggetto “umanità”, nonché le diverse gradazioni di potere, e dunque anche di responsabilità, che soggetti e gruppi sociali hanno nell’intervenire sul problema. Ciò porta a ignorare il fatto che un reale cambiamento riguarda certamente tutti noi, ma che, per essere tale, esso non può risultare unicamente né primariamente della spontanea messa in atto di comportamenti individuali virtuosi che ognuno di noi dovrebbe praticare nel proprio ambito *privato* come membro responsabile dell’“umanità”. Una reale trasformazione, piuttosto, passa necessariamente da un’azione *politica collettiva* nella quale le dimensioni del riconoscimento reciproco e del conflitto normativo necessariamente si intrecciano; un’azione durevole e

43 S. Settis, *Architettura e democrazia. Paesaggio, città, diritti civili*, Einaudi, Torino 2017, pp. 132-133; corsivo mio.

organizzata, messa in atto da cittadini pacificamente armati della forza delle buone ragioni e dei grandi numeri, e diretta verso gli attori politici ed economici che, rispetto all'attuale situazione ambientale, detengono più responsabilità e più potere⁴⁴: ossia, in primis, verso le istituzioni nazionali, sovranazionali e transnazionali. Sono queste ultime ad avere la concreta ed effettiva possibilità di porre un freno alle dinamiche di potere e di sfruttamento ambientale (e umano) finora evidenziate. Solo tali istituzioni, infatti, possono approvare e attuare normative che, in maniera effettivamente cogente, vincolino i diversi agenti – e in particolare le grandi industrie, il cui impatto ambientale è molto più ampio rispetto a quello di ogni attore individuale – a corsi d'azione rispettosi dell'ambiente e delle persone. Oggi invece, ad andare assai di moda, non da ultimo per la loro capacità di dischiudere orizzonti di profitto sempre più ampi a favore dei grandi attori economici, sono risposte alla crisi ambientale basate sull'«individualizzazione della responsabilità». Esse mirano a far credere al singolo cittadino che, per “salvare il mondo”, basti orientarsi su scelte *green* nell'ambito dei consumi privati. Queste strategie hanno l'effetto preponderante di spostare l'attenzione lontano dai centri decisionali e di contribuire alla depoliticizzazione del problema ambientale, in sé profondamente politico⁴⁵. Come dalla nostra condizione di esseri dotati della capacità di orientare consapevolmente i propri fini, nonché di uno sproporzionato potere di impatto

44 Mi riallaccio qui alla prospettiva che la filosofa statunitense e teorica della democrazia deliberativa Iris Marion Young delinea nella sua opera *Responsibility for Justice*, Oxford University Press, Oxford-New York 2013, pp. 142-148. A causa del loro potere di approvare e attuare normative vincolanti, la maggiore responsabilità di fronte alla crisi ambientale risiede nelle mani di governi e organizzazioni internazionali e transnazionali. Tra questi attori, il potere dei governi dei Paesi del Nord del mondo, e dunque la loro responsabilità, sarà però maggiore di quella dei governi degli Stati del Sud del mondo, che più fortemente subiscono il ricatto della fuga dei capitali stranieri e della competizione globale. Allo stesso modo, la direzione di una grande industria avrà maggior potere e maggiore responsabilità, nel produrre un cambiamento, rispetto a chi le si rapporti come consumatore e, soprattutto, come lavoratore. Chi poi, in particolare nei Paesi occidentali, goda di un buon reddito e di adeguate possibilità di scelta, potrà più facilmente prediligere prodotti che siano stati fabbricati nel rispetto dell'ambiente e dei lavoratori, nonché, con maggiore facilità rispetto a chi viva in condizioni più difficili e precarie, organizzarsi per fare pressione su governi e istituzioni per normative più stringenti.

45 Cfr. M.F. Maniates, *Individualization: Plant a Tree, Buy a Bike, Save the World?*, «Global Environmental Politics», 2001 (1), n. 3, pp. 31-52. Comportamenti individuali *environmentally-friendly* nella sfera dei consumi e delle abitudini personali *possono* essere importanti, ma non devono, come oggi sempre più spesso accade, essere propagandati come l'unica o la principale soluzione alla crisi ambientale globale.

sul mondo, deriva la responsabilità per la nostra azione nel mondo stesso, così, internamente alla nostra specie, responsabilità differenziali devono essere attribuite ai diversi attori a seconda del loro potere di modificare la situazione data.

Una prospettiva etica fondata sulla disalienazione, intesa come appropriazione cosciente delle umane capacità di agire secondo fini razionalmente determinati, nonché basata sul sentimento della nostra stessa vulnerabilità, implica anche il riconoscimento di condizioni in cui, a dover essere promossa, è una nostra maggiore *separazione* dall'ambiente naturale. Essa ci chiede infatti di lasciare spazio anche a ciò che Adorno denominava il non-identico: non nel segno delle teorie del *man apart*, che tendono a vedere l'umanità come qualcosa di radicalmente separato dalla natura e di pericoloso per essa, bensì nella consapevolezza che, come i comportamenti umani possono essere una minaccia per l'ambiente naturale, così la nostra ragione e la nostra connessione emotiva alla natura ci rendono attingibile la capacità di tutelare, anche mediante l'istituzione di riserve di biodiversità interdette a ogni intervento umano⁴⁶, aree e specie che la nostra stessa azione irriflessa ha danneggiato. Al contempo, l'approccio che proponiamo dovrebbe comprendere altresì, e incoraggiare, un atteggiamento di apertura verso tutte quelle dimensioni della sensibilità e dell'esperienza che l'ambiente, quando non venga considerato in mera ottica strumentale, è capace di suscitare e risvegliare in noi⁴⁷; una comunicazione emotiva e partecipativa che è la più diretta antitesi di ogni alienazione.

La categoria di alienazione dalla natura, speriamo di aver dimostrato in questo saggio, se coerentemente intesa, riveste ancora una grande utilità per la riflessione in ambito ecologico: essa ci dà modo, in quanto categoria che presuppone relazione, di riconoscerci sia come esseri naturali che come esseri razionali, senza riduttivamente privilegiare, idealizzare o demonizzare una delle due componenti. Essa implica la considerazione della dimensione temporale, e ci spinge quindi ad adottare una prospettiva diacronica al fine di comprendere in che modo siamo giunti alla situazione attuale, piuttosto che considerare quest'ultima semplicemente come una realtà da assumere nella sua immediatezza. L'idea di alienazione, in quanto

46 G. Caughley – A. Gunn, *Conservation Biology in Theory and Practice*, Oxford, Blackwell 1996. Sul carattere comunque antropizzato delle aree naturali protette e sui dilemmi che questo pone, cfr. M.P. Nelson – J. Baird Callicott (a cura di), *The Wilderness Debate Rages On*, The University of Georgia Press, Athens and London 2008.

47 Cfr. H. Rosa, *Resonanz*, Surkhamp, Frankfurt a.M. 2016.

categoria normativa oltre che descrittiva, ci porta inoltre a guardare verso il futuro come qualcosa che possiamo contribuire a determinare insieme; ma soprattutto, essa ci spinge sempre di nuovo a mettere in questione ciò che tendiamo a vedere come un dato di fatto, a chiederci se esso non sia in fondo modificabile, ad assumerci la nostra responsabilità di esseri naturali dotati di emotività e di ragione.

Responsabilità e cura. Argini, derive e nuove frontiere etiche ai tempi dell'intelligenza artificiale

ALDO PISANO¹

“Legge zero: Un robot non può recare danno all'umanità, né può permettere che, a causa del suo mancato intervento, l'umanità riceva danno”

I. Asimov, *Io, Robot* (1950)

Sommario: 1. Estendere gli argini. La responsabilità ai tempi dell'IA. 2. Arginare le derive. La responsabilità dell'IA fra affidamento e delega. 3. Esonerare. Sistemi di fiducia e responsabilità. 4. Ampliare le frontiere. L'IA tra micro-sistemi e macro-sistemi. 5. Curare le frontiere. La responsabilità dell'IA nel processo educativo.

Abstract: Aim of this paper is to underline the rule of accountability in global and local challenge referred to Artificial Intelligence. According to an ethical prospective in projecting and applying AI in different fields, we'll focus on systemic and individual moral challenges and their connection. Accountability, according to Hans Jonas' theory has to be extended; and now shared with artificial system that can support humankind in different fields: politics, economics, education. After this first general perspective, we'll focus on the ethical developments of AI in care relationship, assuming Tronto's paradigm of care ethics. Specifically, the paper wants to analyze AI limitations in educational relationships.

1 Laureato in Scienze Filosofiche presso l'Università della Calabria e dottorando in Learning Sciences and Digital Technologies.

Keywords: *Ethics, AI, Accountability, Care, Education.*

1. Estendere gli argini. La responsabilità ai tempi dell'IA

Oggi è lecito chiedersi se Hans Jonas avesse ragione. Dalla pubblicazione de *Il principio responsabilità* è quasi trascorso mezzo secolo. La struttura argomentativa dell'opera apriva e affinava lo spazio del dovere e delle responsabilità umane partendo da quella splendida metafora del “prometeo scatenato”². La tecnica, strutturalmente e trasversalmente oggetto di riflessione del '900, trova oggi un ulteriore estensione del campo di indagine etico-filosofica proprio in riferimento all'intelligenza artificiale.

La relazione fra sapere, potere, tecnica e responsabilità – argomentazione che regge l'intero scheletro del testo di Jonas – attinge da un sostrato ontologico della relazione uomo-natura, tale che essa possa essere facilmente applicata alle attuali emergenze etiche. Le relazioni rese sempre più fluide dalla virtualità, la creazione di realtà parallele (non ultima il Metaverso di Zuckerberg), l'utilizzo indiscriminato delle risorse ambientali e delle macchine ha prodotto effetti che è necessario arginare, fuoriuscendo da quella dicotomia tra principio “speranza” (Bloch)³ e principio “disperazione” (Anders)⁴. La realtà ormai impone uno svecchiamento da quella presa partitica tra apocalittici e integrati (Eco)⁵, per meglio osservare le potenzialità delle nuove tecnologie, definendo e disciplinandone l'utilizzo dal punto di vista etico-giuridico.

In merito all'intelligenza artificiale, a cui oggi si affidano sfide locali e globali, la definizione delle questioni etiche è ancora in corso. Il limite di applicabilità dell'IA è infatti riferibile a una vasta gamma di ambiti: dai veicoli autonomi alle macchine

2 Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, tr. it. di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2002. Per una trattazione sistematica sul concetto di responsabilità si rinvia all'ottimo testo di C. Bagnoli, *Teoria della responsabilità*, il Mulino, Bologna 2019.

3 Cfr. E. Bloch, *Il principio speranza*, 3 voll., Mimesis, Milano-Udine 2019.

4 Si ricordi che anche Anders ricorreva alla metafora dell'uomo prometeico, sottolineandone la sostanziale obsolescenza rispetto alla macchina. Si vedano: G. Anders, *L'uomo è antiquato*, 2 voll. Bollati Boringhieri, Torino 2002. G. Anders, *Brevi scritti sulla fine dell'uomo*, Asterios, Trieste 2016.

5 Cfr. U. Eco, *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Milano 2001.

ecosostenibili, dai robot chirurgici alla robotica educativa. Tutti sistemi a cui può essere affidato un compito e dunque un impegno e una responsabilità dell'azione *nel* e *sul* mondo. A questo proposito tre aspetti diventano oggetto di una prima tematizzazione, per meglio inquadrare il prosieguo del presente lavoro:

- Il concetto di “affidabilità” o “affidamento”;
- La correlazione fra “affidamento” e “delega”, da cui la necessaria revisione di alcune categorie etiche, quali responsabilità, autonomia, azione, giudizio, scelta e cura;
- L'ambito della cura e la sua relazione con l'IA e in particolare la robotica circoscritta all'ambito educativo.

Per evitare un dilungarsi eccessivo della trattazione, qui non si prenderà in considerazione un problema che è di carattere teoretico, seppure essenziale, che impone di riflettere su cosa si debba intendere per “intelligenza” e su cosa si debba intendere per “artificiale”. Il problema di definizione è anche una difficoltà *interna* alla stessa scienza dell'IA e, in generale, alla *data science*. Di fatto, l'origine storica della disciplina “Intelligenza Artificiale”⁶ nel celebre convegno di Dartmouth del 1956 apre la strada a una riscoperta del concetto di intelligenza umana, al funzionamento e all'imitabilità dei processi cognitivi – si pensi al diffuso modello HIP (Human Information Processing). Una questione teoretica simile, a confine con gli studi di scienze cognitive⁷, rimane un problema abbastanza discusso tra informatici, robotici e altre categorie che lavorano tecnicamente sull'IA. Un caso specifico è quello del *deep learning*⁸ e la progettazione di modelli di imitazione del

6 Cfr. S. Russell – P. Norvig, *Intelligenza artificiale. Un approccio moderno*, vol. 1, Pearson, Milano 2010. Si vedano anche: J. McCarthy, *What has AI in Common with Philosophy?*, «IJCAI, Proceedings of the 14th International Joint Conference on Artificial Intelligence», vol. 2, agosto 1995; R. Thomason, *Logic and Artificial Intelligence*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020.

7 Si pensi, ad esempio, al problema fra rappresentazione mentale e processo cognitivo. Un interessante analisi del tema è in R. Cordeschi, *Vecchi problemi filosofici per l'intelligenza artificiale*, «SWIF», 1, 23, 2003.

8 Cfr. R. Marmo, *Algoritmi per l'intelligenza artificiale. Progettazione dell'algoritmo, dati e machine learning, neural network, deep learning*, Hoepli, Milano 2020.

linguaggio naturale. Di fatto, qui intervengono temi di matrice wittgensteiniana⁹, anche in riferimento al rapporto tra forma di vita e linguaggio. In questi termini, la programmazione del *NLP* (Natural Language Processing)¹⁰ – teso a creare IA in grado di processare il linguaggio in forma naturale – ha messo gli studiosi di IA di fronte ai problemi del simbolico e della semantica tendenzialmente classificando l'intelligenza artificiale come sub-simbolica. L'IA applicata al linguaggio trova ampio spazio nei sistemi di traduzione o nella programmazione di Chatbot sempre più efficienti, in grado di elaborare testi sintatticamente corretti – da questo dipende molto l'implementazione del modello di *NLP*.

Sempre in riferimento a problemi teoretici che sollevano nuove sfide etiche, si pensi all'impatto che avranno i computer quantistici, in grado di analizzare sistemi complessi e con una capacità di simulazione e di predizione molto più accurata, insieme ad altri approcci come il *predictive coding*. Questo a differenza di computer tradizionale che ancora funzionano con leggi classiche, di stampo newtoniano, rendendo l'elaborazione più lenta e superficiale¹¹.

Questo tipo di riflessione aprirebbe due campi di indagine troppo vasti – uno riferibile alla psicologia cognitiva, alle neuroscienze e alla filosofia de linguaggio¹²,

9 Uno dei principi che contraddistingue l'essere umano è il suo essere una specie simbolica, quindi la costruzione e l'interpretazione del sistema simbolico. Da questo il wittgensteiniano “vedere come” (ted. *Sehen als*), inteso come la ricerca di un significato oltre la semplice percezione immediata. Per questo l'IA è catalogata come semanticamente cieca, in quanto incapace di accedere al livello del simbolico. Si rimanda a: L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (1953), tr. it. di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2009. Si veda anche: D. Sirianni, *Vedere come. Iconismo e pluristabilità tra visione e linguaggio*, Aracne, Roma 2017.

10 Cfr. V. Basile, *From Logic to Language: Natural Language Generation from Logical Forms*, University of Groningen, Groningen, Netherlands 2015.

11 Il rapporto tra fisica newtoniana e post-newtoniana, tra modelli macroscopici e nanoscopici apre il divario fra diverse concezioni della realtà stessa. Nella quantistica si è di fronte a una struttura probabilistica e indeterminata del reale, a differenza della necessità che regola i sistemi macroscopici, osservabili a occhio nudo. Per un'analisi del rapporto tra epistemologia e quantistica: G. Cavallini, *La costruzione probabilistica della realtà. Dalla fisica quantistica alla psicologia della conoscenza*, CUEN, Milano 2001; R. Healey, *The philosophy of quantum mechanics: an interactive interpretation*, Cambridge University press, Cambridge 1990.

12 Si rinvia a: R.A. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano* (1994), Adelphi, Milano 1995; R.A. Damasio, *Emozioni e coscienza*, Adelphi, Milano 2000; R.A. Damasio, *Neuroscience and ethics: intersections*, «American Journal of Bioethics», 7, pp. 3-7, 2007; N. Levy, *Neuroethics. Challenges for the 21st century*, Cambridge University press, Cambridge 2007; S. Pollo, *La morale della Natura*, Laterza, Roma-Bari 2008; W. Safire, *Visions for a new field of “neuroethics”*,

l'altro riferibile all'antropologia filosofica¹³ – ma allontanerebbe la riflessione dal suo nucleo etico.

In termini di definizione, dunque, si dovrà fare riferimento a un'idea standard di intelligenza artificiale, per poi trattare in maniera cursoria la tipologia di intelligenza in base alla questione etica proposta. Si rende qui necessario partire dal dato empirico che esiste un insieme più o meno omogeneo di “intelligenze” artificiali, specificamente differenziate. In generale, queste rientrano in quell'idea di IA come mezzo che risolve problemi particolari in base a un determinata programmazione. In sostanza la macchina compie un'azione per raggiungere un determinato obiettivo che, tendenzialmente, è innestato da un operatore umano¹⁴.

Per questo motivo, è possibile distinguere tra *narrow-AI* e *strong-AI*, quindi tra intelligenza artificiale debole e forte. Il passaggio dall'una all'altra determina un aumento della complessità (quindi il numero di variabili poste in gioco)¹⁵, per cui la macchina fornirà risposte/azioni che non fanno parte della programmazione di

in S. Marcus (a cura di), *Neuroethics. Mapping the field. Conference Proceedings* (May, 13-14, San Francisco), Dana Press, New York 2002. O. Sacks, *Il fiume della coscienza* (2007), Adelphi, Milano 2018.

13 A questo proposito esistono delle trattazioni imprescindibili ed esaustive: A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano-Udine 2010; A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-antropologici della civiltà industriale*, Armando, Roma 2003; H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Mimesis, Milano-Udine 2019. Su Plessner si veda: I. Crispini, *Tra corpo e anima. Riflessioni sulla natura umana da Kant a Plessner*, Marsilio, Roma 2004; V. Rasini, *L'eccentrico. Filosofia della natura e antropologia in Helmuth Plessner*, Mimesis, Milano-Udine 2013. Per alcune trattazioni più vicine nel tempo, si consigliano: M. Ceruti, *La danza che crea*, Feltrinelli, Milano 2007; T. Fuchs, *Ecologia del cervello. Fenomenologia e biologia della mente incarnata*, Astrolabio, Roma 2021; Y.N. Harari, *Sapiens. Da animali a dei. Breve storia dell'umanità*, Bompiani, Milano 2017; Y.N. Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano 2018; P.H. Lindsay – D.A. Norman, *L'uomo elaboratore di informazioni*, Giunti, Firenze 1987; H.R. Maturana – F.J. Valera, *L'albero della conoscenza*, Garzanti Milano 1999.

14 Stuart Russell, co-autore del manuale per eccellenza sull'intelligenza artificiale insieme a Peter Norvig, nel suo testo *Human Compatible* offre tre definizioni di Intelligenza artificiale determinate dal rapporto macchina-azione-obiettivi: a) «una macchina è intelligente nella misura in cui agendo riesce a ottenere ciò che vuole, in base a ciò che ha percepito» (S. Russell, *Human Compatible. Artificial Intelligence and the Problem of Control*, Penguin, London 2002, pp. 18-19; traduzione mia); b) «Le macchine sono intelligenti nella misura in cui dalle loro azioni ci si aspetta che raggiungano i propri obiettivi» (*ibidem*, p. 41); c) «Le macchine sono utili nella misura in cui ci si può aspettare che le loro azioni raggiungano i nostri obiettivi» (*ibidem*, p. 9).

15 Tendenzialmente qui si passa dal livello del Machine Learning a quello del Deep Learning.

base. Esistono, infatti

- a. «agenti analitici»¹⁶ che hanno una funzione computazionale semplice: fare calcoli, eseguire micro-azioni programmate che circoscrivono l'azione in termini di prerogative ed effetti della macchina, con conseguente riduzione dell'ambito della responsabilità;
- b. «agenti esecutivi» che possono svolgere funzioni più complesse, sempre sulla base di una programmazione, e il cui campo di azione – e dunque responsabilità – si estende: robot chirurgici, droni killer, veicoli autonomi.
- c. «agenti interattivi» che si riferiscono a IA con protesi simili a quelle di animali o persone (*robot-sitter*), tali che possano avere una funzione sociale più delicata e quindi essere inserite nei contesti di cura.

Quell'estensione della responsabilità prospettata da Jonas pare oggi articolarsi ulteriormente. Non solo si accresce il campo di valutazione delle conseguenze prodotte dall'agire umano, ma anche dell'agire *non-umano*. Dunque, si rende necessario riformulare le categorie di responsabilità e per farlo bisogna valutare i casi concreti e le modalità con cui la responsabilità si dà negli ambiti di applicazione della stessa IA.

Immaginando il campo dell'azione umana e quello affidato alle macchine, si può pensare un sistema di intersezione ed estensione degli ambiti di responsabilità. Se la macchina fosse semi-autonoma, allora la responsabilità dell'essere umano si esplicherebbe in processi di supervisione e controllo continuativi. Tuttavia, l'incidenza etica dell'IA dipende dal fatto che essa si possa rendere *completamente* autonoma rispetto all'attività umana.

Il problema emergente è che un'IA “forte” e autonoma verrebbe investita del ruolo di agente morale, laddove non si formuli un parametro o un criterio, a monte, di gestione delle responsabilità, onde evitare che la macchina si definisca semplicemente amorale e/o si scada in una “cattiva infinità” di attribuzione della responsabilità.

16 P. Dumouchel – L. Damiano, *Vivere con i robot. Saggio sull'empatia artificiale*, Raffaello Cortina, Milano 2019, p. 190.

Se almeno un altro essere umano è coinvolto in quanto oggetto della responsabilità (sia esso nelle generazioni presenti o future), allora qualcuno (o qualcosa) è *chiamato a risponderne*. Essendo la macchina priva di possibilità di rispondere moralmente dell'azione, ne deriva una circoscrizione del concetto di autonomia: «La responsabilità di ciò che fa una macchina autonoma non può essere attribuita alla macchina stessa. L'assenza della coscienza di sé e l'incapacità di agire in base a motivazioni morali sentite come proprie non consentono di considerare come autore di una scelta morale nessuna macchina che possiamo scorgere all'orizzonte delle attuali conoscenze scientifiche e tecnologiche»¹⁷.

Si può ipotizzare un quadro iniziale dell'influenza etica dell'essere umano e dell'IA sul sistema-mondo (gli altri, gli animali e l'ecosistema) in un quadro che passa dal locale al globale e per cui l'etica della prossimità "tradizionale" – rimanendo sulla terminologia di Jonas – tende a estendersi verso sistemi più ampi. Riassumendo, si può affermare che con l'avvento dell'IA, la responsabilità umana raddoppia: non solo deve essere oggetto di valutazione l'agire dell'essere umano, quanto anche quello nei confronti dell'IA, anch'essa ora agente che determina effetti sul mondo. Una delega di questa specie si rende comunque necessaria e non è perfettamente aggirabile, in quanto i problemi "globali" che pongono questioni etiche necessitano di apparati protesici (macchine) che svolgano il lavoro che l'essere umano non è in grado di compiere su larga scala e simultaneamente.

Il limite di applicabilità etica dell'IA potrebbe dipendere proprio da questa differenza fra località e globalità, prossimità ed estensione della responsabilità. Nei micro-sistemi l'autorialità dell'atto può essere circoscritta all'essere umano (rapporto medico-paziente, insegnante-allievo), mentre l'attribuzione di responsabilità su macro-sistemi (es. veicoli autonomia e semi-autonomi, droni killer) necessita di una ridefinizione del paradigma di responsabilità. Si consideri che la questione è già oggetto di revisioni e sistematizzazione giuridica. Sull'utilizzo dell'IA si sono pronunciati nel 2017 due organi nazionali: la CNB e la CNBBSV. Nello specifico, è stato prodotto un lavoro dal titolo *Sviluppi della robotica e della roboetica*. Il VI punto "Raccomandazioni" viene infatti modulato su specifici ambiti: sociale; medico; militare, di polizia e di sorveglianza, giuridico.

Sostanzialmente, questo riporta l'attenzione alla formulazione del *trolley*

17 G. Tamburrini, *Etica delle macchine. Dilemmi morali per robotica e intelligenza artificiale*, Carocci, Roma 2020, p. 137.

problem e quindi al dilemma morale, nella misura in cui nei micro-sistemi etici c'è una maggiore coinvolgimento personale (e quindi emotivo), mentre nei macro-sistemi il coinvolgimento diretto/personale si riduce. Un tema caro a Joan Tronto, soprattutto in *Caring Democracy* in cui si misura l'estendibilità del paradigma della cura, considerano le mediazioni istituzionali e l'impersonalità dell'agire.

Quello della Tronto¹⁸ è probabilmente una teoria etica che permette di tracciare il confine di utilizzabilità dell'IA nelle situazioni etiche, nonché di meglio rendere nota la relazione fra affidamento e delega. La cura trova un forte aggancio sull'intelligenza umana, qui intesa come un sistema olistico che mette insieme delle componenti non solo cognitivo-computazionali, ma anche narrative, emotive, somatiche. Questo, infatti, coinvolge altre categorie: coscienza di sé, preferenza, scelta, esercizio critico del giudizio¹⁹. Dimensioni inesistenti nell'IA che rimane epistemicamente opaca e semanticamente cieca.

2. Arginare le derive. La responsabilità dell'IA fra affidamento e delega

Scopo primo della macchina è quello di esonerare. Cosa ci sia dietro il concetto di esonero è un tema articolato che riporta l'attenzione sull'antropologia filosofica e sulla filosofia della tecnica. Rimanendo, però, nel campo dell'intelligenza artificiale, il termine "robot" – utilizzato per la prima volta da Karel Čapek nell'opera teatrale *I robot universali di Rossum* – è una parola di origine ceca (*robot*) che rimanda al lavoro pesante, forzato²⁰.

Questa considerazione preliminare permette di analizzare il valore della macchina

18 Cfr. J.C. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for and Ethic of Care*, Routledge, New York 1993; J.C. Tronto, *Caring Democracy. Markets, Equality and Justice*, New York University Press, New York-London 2013.

19 Uno degli attuali sviluppi relativi alla possibilità di creare tramite algoritmi delle scale valoriali e dei principi nelle macchine è data dall'idea delle cp-nets (Conditional Preferences – net), attualmente oggetto di studio e teorizzazione. Queste si basano sulla riproduzione delle capacità di scelta e giudizio umani mediante un sistema basato sulle preferenze, mediante la programmazione di un sistema deontologico nella macchina. Cfr. R. Calegari – A. Loreggia – E. Lorini – F. Rossi – G. Sartor, *Modeling Contrary-to-Duty with CP-nets*, «ResearchGate», 23 Marzo 2020. La ricerca è disponibile al seguente link: https://www.researchgate.net/publication/340134395_Modeling_Contrary-to-Duty_with_CP-nets/link/5eac5f46a6fdcc7050a18084/download].

20 Cfr. K. Čapek – R.U.R. *Rossum's Universal Robots*, tr. it. di A. Catalano, Marsilio, Roma 2015.

nella sua funzione supportiva all'essere umano. Dal momento in cui le macchine, nella loro forma più semplice, sono entrate a far parte del mondo del lavoro si è immediatamente prodotto un effetto di riduzione dei costi che è diventata oggetto di interventi sociali (questo già dalla prima rivoluzione industriale). Capitalismo e tecnicizzazione²¹ hanno lavorato di pari passo, con il secondo processo che va sempre più a favore del primo grazie all'introduzione di macchinari utili alla produzione e che ottimizzano quello umano, fino alla completa sostituzione di quest'ultimo.

Questa prima deriva sociale dell'utilizzo dell'IA rappresenta di per sé un campo di indagine che qui non può essere oggetto di trattazione, ma utile a comprendere come la macchina stia diventando sostitutiva dell'attività umana. La regolamentazione etica dell'utilizzo dell'IA, di fatto, ha come effetto positivo quello di un orientamento umano-centrico dell'utilizzo delle intelligenze artificiali²² (nell'ultimo anno nasce anche in Italia *SIPeIA*, la società italiana per l'etica dell'intelligenza artificiale)²³.

Questo significa porre la riflessione etica e giuridica a tutela e garanzia di un progetto umanistico²⁴:

- in senso individuale (micro-sistemico), in cui vengono garantite le sane relazioni di cura nei processi che coinvolgono agenti umani, così da garantire un certo livello di qualità della vita, prediligendo un sistema non-tecnocratico e atto a promuovere lo sviluppo individuale (es. ambito educativo);
- in senso politico-sociale (macro-sistemico) rispettando il valore di una società plurale, un mondo aperto e non regolamentato da decisioni affidate a un algoritmo. Scrive Èric Sadin, argomentando sulle derive assolutistiche dell'IA, di «una voce che si rivolge a noi, [...] dotata di un livello di conoscenza

21 Per una trattazione che assume una curvatura più socio-politica si suggerisce È. Sadin, *Critica della ragione artificiale. Una difesa dell'umanità*, LUISS, Milano 2019.

22 Per l'approccio umano centrico si vedano i seguenti documenti: Fondazione Leonardo, *Civiltà delle Macchine, Statuto etico e giuridico dell'IA*, 2019; *Manifesto di Vienna per l'umanesimo digitale*, Vienna, maggio 2019. In quest'ultimo si parla in maniera esplicita di un Umanesimo Digitale che utilizza un approccio critico perché «influenzi la complessa interazione tra tecnologia e persona, per una società e una vita migliori, nel pieno rispetto dei diritti umani universali» (*ibidem*, p. 2).

23 Il sito è consultabile a questo link: <https://sipeia.diag.uniroma1.it/>.

24 A questo proposito si rinvia a: P. Donatelli, *La filosofia e la vita etica*, Einaudi, Torino 2020.

e competenza senza eguali e che ci dispensa continuamente buoni consigli, si vedrà investita di un'autorità e di un'aura tali per cui sarà sempre più difficile, visti i continui perfezionamenti, non percepire questi dialoghi come “naturali” e non prender per “oro colato” qualsiasi sua parola»²⁵.

L'applicazione dell'IA viene semplificata sulla base di due sistemi (micro e macro), tra i quali si pongono delle relazioni di continuità. L'uno, infatti, influisce sull'altro. Per poter operare a un livello macro-sistemico (che quindi può tutelare e disciplinare quello micro-sistemico) è necessario un sistema di regolamentazione su base nazionale e internazionale che a sua volta definisca i limiti della responsabilità e dell'imputabilità dell'azione. Non si può pensare di utilizzare dei robot-chirurgici se non esiste una legittimazione giuridica nazionale che ne tuteli l'applicazione sia a favore del chirurgo, sia a favore del paziente. Le forze socio-politiche devono dunque definire i limiti di affidamento all'IA in determinate attività. Recuperando il caso dei robot chirurgici, bisogna considerare che, per quanto possano godere di maggiore precisione, la domanda rimane se questi siano in grado di operare una valutazione che esuli dall'obiettivo impostato in fase di programmazione. Se durante un'operazione chirurgica alla tiroide, il chirurgo – in base alla propria esperienza pratica – si rende conto di una massa tumorale asportabile, decide di agire in base alle possibilità offerte dalla situazione in cui opera, assumendosi la responsabilità, divenendo agente morale e agendo sulla base di una saggezza pratica²⁶ che è intersezione di conoscenza ed esperienza. Questo permette di tutelare il paziente, in quanto prima la massa tumorale viene asportata, minore sarà il pericolo di diffusione del tumore e creazione di metastasi. Se, tuttavia, la macchina viene programmata per una specifica operazione circoscritta all'espertazione chirurgica della tiroide e quindi non programmata per rendersi conto “ad occhio” (ossia competenza frutto di abilità pratica) della massa tumorale, paradossalmente questa è una contingenza che pone a

25 È Sadin, *Critica della ragione artificiale*, cit., p. 53.

26 Per un'analisi dettagliata della “saggezza pratica” e del deficit fronetico dell'IA: Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 231; A proposito si vedano: P. Aubenque, *La prudenza in Aristotele*, Studium, Roma 2018; E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989; C. Natali, *Le virtù particolari nell'“Etica Nicomachea” di Aristotele*, in P. Donatelli – E. Spinelli (a cura di), *Il senso della virtù*, Carocci, Roma 2008; C. Natali, *Aristotele* (2014), Carocci Roma; J. McDowell, *Incontinence and Practical Wisdom in Aristotle*, in *The Engaged Intellect. Philosophical Essays*, Harvard University Press, Cambridge, Mass 2009.

rischio il paziente, probabilmente obbligandolo a una seconda operazione e dunque sottoponendolo a stress e a un secondo trauma operatorio.

Come e quando fissare i limiti di affidamento rimane dunque il punto su cui ragionare in termini generali. Questo tenendo conto del limite della macchina di *spiegabilità* dei processi interni fondamentali per l'agire morale:

Una macchina introspettiva sul piano morale potrà ancora mancare della capacità di aprire un confronto dialogico sul perché di una sua scelta. Gli esseri umani applicano capacità dialogiche di tipo etico quando valutano e dibattono – *in foro interno* o nelle discussioni pubbliche – la bontà di una determinata decisione morale, di una regola che guida il loro comportamento rispetto a un'altra, oppure di una politica etica di più ampio respiro. Ecco un'altra competenza etica per agenti artificiali che non presuppone l'attribuzione dello stato di agente morale responsabile. Acquisendo competenze morali dialogiche, le macchine potranno diventare validi interlocutori degli esseri umani sulle scelte da compiere e sulle politiche etiche da adottare²⁷.

La garanzia della tutela della qualità della vita e della società democratica dipende strettamente dalla libertà garantita a questi due sistemi. La libertà, a sua volta, è da riferirsi a un "limite di affidamento" delle attività umane all'IA, perché non diventi delega. Da questa affermazione è possibile inferire la differenza che viene qui convenzionalmente utilizzata:

- per affidamento si vuole intendere una mansione di cui l'IA si fa carico ma che tuttavia non implica una totale autonomia e in cui la responsabilità è equamente distribuita fra macchina e operatore umano;
- per delega si intende un'estensione dell'affidamento alla macchina che è assoluto.

Il problema non è quello di non delegare affatto, quanto comprendere e fissare il limite fra i due momenti. È questo non può non passare da una riflessione etico-critica e da una consulenza continua che si pone al centro fra la progettazione, la

27 Tamburrini, *Etica delle macchine*, cit., p. 138. A proposito di azione morale e pensiero come attività dialogica, si rinvia a: H. Arendt, *Responsabilità e giudizio* (2003), a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2010 (2ª ed.).

programmazione e la sua applicazione.

Tendeziamente una scelta macro-sistemica importante che disciplini utilizzo dell'IA dipende dalla possibilità di una consulenza etica a livello aziendale (e non solo). Se l'azione politica nazionale e internazionale si orientasse a garantire risorse economiche e professionali alle aziende, sarebbe possibile pensare uno scenario in cui il “consulente etico” e il “consulente giuridico” si affianchino alle fasi di progettazione prima dell'applicazione dell'IA. La consultazione si pone al centro, in quanto la sua influenza può essere più o meno ridimensionata. Questo a garanzia e tutela della libertà di ricerca scientifica che preceda l'applicazione. La consulenza etica espone il proprio punto di vista influenzando i due momenti:

- in *progettazione/programmazione* è

- (a) sia garante della libertà della scoperta scientifica evitando di inficiarla,

- (b) sia garante della progettazione-programmazione perché si evitino i risvolti anti-etici dell'applicazione dell'IA. La questione è spinosa, perché tendenzialmente tutelare l'uno significa non tutelare l'altro e si rischierebbe solo di utilizzare delle belle formule linguistiche che non hanno risvolti pratici. Un'ipotesi risolutiva potrebbe essere la consulenza etica a monte che direzioni la progettazione in senso morale (per cui a nessuno dovrebbe venire in mente di creare delle IA *ad hoc* che possano nuocere agli esseri umani).

- in *applicazione*

la questione è meno problematica, in quanto l'influenza è uni-direzionale. Anzi, proprio questo è il punto critico in cui opera la consulenza etica, definendo i limiti e le modalità di applicazione delle macchine secondo principi di benevolenza, non-maleficenza, giustizia, autonomia e spiegabilità²⁸ – quattro dei quali presi in prestito dalla bioetica.

28 Cfr. L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità e sfide*, Raffaello Cortina, Milano 2022.

A sua volta, e qui il riferimento corre ancora a Jonas, questo dipende dai due insiemi interessati: quello micro e quello macro, a loro volta legati alla necessità di un coinvolgimento diretto o meno dell'agente morale. Il punto è evitare le ottiche della disperazione e dei catastrofismi, ma anche quelli disillusi dell'era idillica dell'IA e della super-intelligenza²⁹. Per questo, la prospettiva offerta da Jonas pare estremamente ragionevole da riattualizzare, in quanto va a ridefinire i limiti della responsabilità e rimane un modello teoretico-etico applicabile alla nuova distribuzione delle responsabilità. A questo punto, oltre affidamento e delega, bisogna anche considerare il principio di affidabilità.

Uno dei pericoli meno evidenti è il «pregiudizio (*bias*) positivo di automazione»³⁰ che induce a guardare alla macchina in quanto infallibile. Dunque, non bisogna porsi a garanzia del criterio di infallibilità, ma quello più realistico della *trustworthiness* (affidabilità) per come sottolineato nella *White Paper – On Artificial Intelligence* firmata dalla Commissione Europea il 19 febbraio 2020.

Nel documento, il richiamo è a una scelta politico-sociale (macro-sistemica) che regolamenti l'utilizzo dell'IA in un'ottica umano-centrica. Un'urgenza già nota e su cui sentenziava Francis Fukuyaman nel 2002 che – a proposito dello sviluppo e delle applicazioni delle biotecnologie – scriveva: «We should use the power of the state to regulate it»³¹. Il riferimento alla *trustworthiness* è a una concezione di fiducia frutto di formazione e informazione critica, garantite da (a) un *risk-based approach*, (b) una prospettiva umano-centrica, (c) rispettosa dei diritti fondamentali dell'individuo.

A questo punto, soggetti alla regolamentazione saranno il programmatore e l'utente. Mentre nel primo caso, le ripercussioni e il livello di intervento si riferisce ad aspetti macro-sistemici (chi programma IA ne prevede l'utilizzo in ambiti diversi della vita, da quelli globali a quelli individuali), nel secondo caso è il singolo utente che richiede tutela individuale in termini di sicurezza nella gestione dei dati, *privacy* e inclusione.

La tutela del diritto individuale è dunque un'esigenza micro-sistemica che richiede interventi macro-sistemici, sempre nell'ottica di un progetto umanistico (e democratico) che miri alla regolamentazione dell'IA. Questo dato è da considerare

29 Cfr. J. Lovelock, *Novacene. L'era dell'iperintelligenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

30 G. Tamburrini, *Etica delle macchine*, cit., p. 102.

31 F. Fukuyama, *Our posthuman future. Consequences of the biotechnology revolution*, Farrar, New York 2002, p. 10.

come un'emergenza all'interno delle etiche applicate, modulando gli ambiti di utilizzo dell'IA come quello medico o educativo, focalizzando l'attenzione sul piano qualitativo della vita. Infatti, l'uso di IA operanti in base a meccanismi computazionali, potrebbero rendere sempre più effettivo l'appiattimento del piano qualitativo della vita su quello quantitativo, estromettendo alcuni paradigmi etici (deontologico, etica delle virtù, etica della cura). Per scarto, verrebbe tutto a convergere su un'etica normativa di stampo consequenzialista. Quest'ultima da intendersi nella sua declinazione utilitaristica – un calcolo mezzi-fini, causa-effetto – che trova facilmente corrispondenza nel codice binario secondo cui opera la macchina.

Questo vale nella definizione generale della programmazione e progettazione. Riflettere sul perché si programmi, su come si programmi e quali siano le conseguenze è fondamentale perché si proceda a una progettazione etica dell'IA, ma soprattutto rispettando un criterio fondamentale: la *trasparenza* dei processi che regolamentano la programmazione, per rendere più lineare l'applicazione delle IA. Tuttavia, proprio quando intervengono i casi di delega, per cui l'essere umano è esonerato dalle proprie azioni, si apre la necessità di distinguere fra le diverse intelligenze artificiali. Un conto, infatti, è delegare agenti analitici in attività di calcolo, statistiche, videosorveglianza etc. etc., altro conto è delegare completamente agenti esecutivi o agenti interattivi, dove il livello di coinvolgimento personale è *eticamente necessario*, per cui risulta difficile pensare che la macchina venga autonomamente investita di queste funzioni. L'IA non è la macchina della prima rivoluzione industriale. Essa è onnipervasiva, nascosta, ormai indispensabile (dall'assistente vocale al navigatore, dal computer alla domotica). Con essa si è avviata una forma di convivenza che richiede un intervento etico di redistribuzione delle responsabilità.

3. Esonerare. Sistemi di fiducia e responsabilità

Prima di entrare nel merito dell'etica della cura è necessario spendere qualche parola sull'esonero e le questioni sociali ed etiche riferibili alla fiducia nella sua funzione etico-sociale. Torna qui utile la riflessione di Niklas Luhmann che definisce la fiducia come sistema di riduzione della complessità³². Le operazioni – dal lavoro

32 Cfr. N. Luhmann, *Fiducia*, il Mulino, Bologna 2002.

meccanico ai sistemi robotici più articolati – vengono *delegate* all’IA, in modo tale che l’uomo possa esserne esonerato. Questo non esclude che ciò con cui il soggetto entra a contatto necessita di essere rivestito di una certa familiarità o, per lo meno, che vi sia un accordo che tuteli l’affidatario, da cui l’importanza del disciplinamento giuridico dell’IA: «Un accordo legale che garantisca maggiore sicurezza a particolari aspettative e che preveda sanzioni, costituisce un fondamento indispensabile per qualsiasi considerazione a lungo termini di questo tipo, riducendo il rischio insito nell’accordare fiducia»³³.

Innanzitutto, il fatto che l’intelligenza artificiale venga prima affidata e poi delegata pone a monte un problema cognitivo riferito alla fiducia che, tendenzialmente, significa rinunciare a una conoscenza in cambio di una sicurezza – nel caso dell’IA garantita dal programmatore. Un problema etico non indifferente: l’individuo, oggi, si trova in una rete onnipervasiva (e anche invisibile) di IA che diventa difficile districare. Nel momento in cui l’utente effettua una ricerca sul web, nel momento in cui scorre dei contenuti sul proprio profilo Facebook, nel momento in cui clicca “mi piace” o acquista on-line un qualsiasi prodotto, un insieme di informazioni vanno a sedimentarsi in un *database* e, in misura più ampia, nel grande bacino dei *Big Data*. Questo sistema di controllo intangibile è utile a capitalizzare l’informazione estrapolata dall’utente, a reindirizzare i contenuti dei *social* per produrre maggiore dipendenza; è una forza nuova che poggia su solide basi comportamentiste (rinforzo positivo e intermittenza, produzione dopaminica con lo scorrimento della *Home* per aggiornamenti della pagina)³⁴.

Per arginare i pericoli di questa nuova forza³⁵ è necessario *informare* gli utenti, in quanto persone, dei processi messi in atto dai siti e dalle app che vengono utilizzate. In qualche modo, si è fatto un passo avanti con la richiesta della pagina web di accettazione delle condizioni, il che, in realtà, è un buon aggirio intellettuale, considerando che l’utente medio che effettua una ricerca su internet, per facilità clicca su “accetta tutto”, anziché perdere tempo, sito per sito, nell’accettazione dei *cookies*. L’informazione dell’utente rimane una questione di fiducia. Scrive Luhmann:

33 *Ibidem*, p. 52.

34 Cfr. J. Nida-Rümelin – N. Weidenfel, *Umanesimo digitale. Un’etica per l’epoca delle intelligenze artificiali*, FrancoAngeli, Milano 2019.

35 Cfr. A. Soro, *Democrazia e potere dei dati. Libertà, algoritmi, umanesimo digitale*, Baldini e Castoldi, Milano 2019.

In linea generale comunque, chi ha fiducia cerca nell'immagine soggettiva che ha del mondo punti di appoggio oggettivi del fatto che la fiducia sia giustificata oppure no. Senza una qualche informazione preliminare è praticamente impossibile avere fiducia. La fiducia implica una sovrabbondanza, uno «scoperto» di informazione, e quindi essa si fonda sul fatto che chi si fida si sappia destreggiare fra aspetti fondamentali, o comunque sia già informato su di essi anche se in modo incompleto e inaffidabile.

I punti di appoggio su cui si fa leva per formare la fiducia non eliminano il rischio, ma si limitano a ridurlo, in quanto non forniscono alcuna informazione esaustiva del comportamento atteso dalla persona a cui è accordata la fiducia. Essi servono solo come trampolino di lancio nell'incertezza, sia pura limitata e strutturata³⁶.

Dato che il sistema dell'IA si colloca su tutti i piani di vita compromettendoli (basti pensare all'*Internet of Things*, per cui ogni cosa è informatizzata e dotata di un'intelligenza almeno analitica), bisogna ridefinire il campo di estensione della fiducia. È necessario creare sistemi che rendano informato *veramente* l'utente medio con modalità pratico-operative veloci, campagne di sensibilizzazione che possano rendere le persone coscienti della possibilità di violazione del limite che, per lo più, avviene a un livello inconscio. Gli utenti utilizzano le IA ogni giorno nelle sue varie forme e lo fanno senza sapere che esiste un sistema di spionaggio silenzioso e virulento capace di carpire interessi, informazioni, piaceri; un sistema a cui è possibile condizionare la preferenza di voto (da cui un'ulteriore messa in crisi del sistema della democrazia); un sistema che, sulla base di una programmazione errata può generare distorsioni cognitive, errori di *bias* e dunque discriminazione. L'IA, almeno al momento, non è capace di esercitare la sospensione del giudizio, di provare empatia: due requisiti essenziali che svolgono una funzione fondamentale nel raffinamento del senso morale, utile a evitare atteggiamenti discriminatori e che anzi costituiscono l'anticamera a tutti i processi relazionali e di cura. Questo insieme di abilità etiche che nascono dalla combinazione fra conoscenza ed esperienza morale del mondo, che plasmano l'agente morale non sono il prodotto di una mera computazione, ma rinviano a un insieme ben più articolato che rende l'essere umano un sistema olistico irriducibile al codice binario o al modello dell'HIP.

³⁶ *Ibidem*, p. 50.

Se dunque Luhmann considera la fiducia come un fondamento invisibile che facilita lo stare al mondo, i meccanismi di funzionamento delle macchine devono essere sottoposti a revisione prima di ogni affidamento e, ancora di più, prima di ogni delega. Il paradigma luhmanniano va esteso e riconsiderato alla luce del fatto che qui non entrano in gioco enti esterni, pubblici a cui ci si affida in maniera sistemica, ma chiama in causa rapporto inter-soggettivi in cui la stessa IA viene utilizzata. Deve diventare dunque naturale chiedersi cosa succede mentre si inseriscono i dati personali (compresa la carta di credito e l'IBAN) su un sito web. Non si è all'interno di un campo in cui è possibile la "fiducia cieca", dato che i sistemi informatici sono a continuo rischio hackeraggio e l'identità stessa dell'utente è a rischio.

Questo pone un'ulteriore questione etica, relativa al fatto che l'individualità dell'utente viene schiacciata sulla mera somma delle informazioni che si riescono a estrapolare, disconoscendo uno *status* propriamente umano che si regge su una sorta di "olismo qualitativo". Il soggetto si definisce in base alla propria memoria, come esperienza vissuta, all'insieme delle scelte, dei pensieri, del suo modo di essere; è un essere incarnato e storicizzato. Il rischio posto dalla società digitale è una privazione della dignità ontologica, propriamente umana del soggetto partendo da una privazione della sua autenticità, dalla sua de-personalizzazione. Come scrive Letizia Oddo, con l'identità virtuale

viene rotta la relazione complessa fra il corpo e l'ambiente, soggetto e oggetto divengono enti assoluti, cioè sciolti dalle pratiche e da significati che li costituiscono e caratterizzano [...]. La valenza prospettiva e simbolico che pone in continua relazione fra loro, inconscio e conscio, corpo e mente, viene disarticolata nella dimensione artificiale dell'intelligenza, staccata dalla sua matrice corporea e affettiva, isolata alla sua valenza immaginifica e creativa³⁷.

La nuova intersezione fra micro e macrosistema deve tenere conto di questa dignità propria del soggetto, in quanto essere storico, culturale o, meglio, *homo symbolicus*. Il sistema della fiducia richiede che vi siano processi di supervisione e controllo, atti a garantire la preservazione della dignità umana, politica e sociale

37 L. Oddo, *L'inconscio fra reale e virtuale. Dopo Jung. Visioni della comunicazione informatica*, Moretti e Vitali, Bergamo 2018, pp. 37-38.

degli utenti in quanto persone. Questa riflessione etico-critica necessita di essere curvata e attuata attraverso le strutture del diritto che garantiscano “trasparenza” e “affidabilità”, ossia una tracciabilità e incorruttibilità dei processi che inducono l’IA all’azione. È necessario riscrivere l’insieme delle relazioni umane alla luce di questa importante estensione della tecnica nel sistema delle relazioni, per poi riconsegnarle a un sistema di fiducia, rendendo familiare i meccanismi che regolamentano la progettazione, l’applicazione e la diffusione dell’IA. Parafrasando ancora Luhmann, l’ambiente (come insieme di fenomeni ignoti) si è allargato ed è necessario iniziare a inserirlo in un processo di familiarizzazione che non può essere lasciato *solo* all’informazione e alla conoscenza come attività private, quanto educare e promuovere a livello macro-sistemico (politica, società, istruzione) la conoscenza dell’intelligenza artificiale.

Ora, la questione è se i due criteri di trasparenza e affidabilità, soprattutto il secondo, possano essere rispettati nei processi che determinano esonero totale dell’attività umana, con delega alle macchine. È dunque necessario definire il valore antropologico dell’esonero: «Le peculiari condizioni biologiche dell’uomo rendono necessario sciogliere dal mero presente i rapporti con il mondo [...]. Con dispendio minimo di energie e in prestazioni altissime e liberissime – cioè esonerate – noi siamo capaci di anticiparci e riafferarci, di sintonizzarci e di commutarci, di progettare e pertanto di impegnare la nostra attività *nel lavoro*, in un’azione orientata»³⁸.

Il punto di forza dell’argomentazione di Gehlen è che il principio di esonero viene esteso non al solo ambito motorio – per cui si presuppone un automatismo – ma anche alla vista, al linguaggio verbale e alla rappresentazione. Per questo, l’autore, successivamente, si riferisce all’esonero come il «*progressivo carattere indiretto* del comportamento umano, il contatto sempre più ridotto, ma anche più sottile, più libero e variabile. Tra l’azione e la sua meta si interpongono articolazioni intermedie le quali a loro volta divengono oggetto di un interesse derivato e più indiretto; fare umano è per noi non già l’uso casuale, per scopi immediati, di uno strumento che capita sotto gli occhi, sibbene la fabbricazione di uno strumento per uno scopo lontano»³⁹.

Esonerare significa portare avanti l’evoluzione, partendo dal presupposto che le attività divenute abitudini, ripetitive possono essere delegate ad altri mezzi.

38 A. Gehlen, *L’uomo*, cit., p. 89.

39 *Ibidem*, p. 91.

L'esonero valorizza la "via di mezzo" che qui si tenta di tracciare. Questo significa affermare il valore intrinseco dell'IA come imprescindibile per le attività umane. Aumentando la complessità del sistema-ambiente (cioè i confini dell'ignoto) e aumentando proporzionalmente l'incidenza dell'attività umana su questo stesso sistema, la necessità di controllo e monitoraggio continuativo guarda alle macchine intelligenti come esonero per l'uomo e allo stesso tempo tutela per il mondo.

Si immagini questo dal punto di vista macro-sistemico. Il sistema-ambiente diventa sempre più complesso a causa dell'incidenza umana su quello che si è definito mondo. L'ambiente/mondo è il sistema di complessità massimo in continuo aumento, proprio in virtù dell'azione esercitata da parte dell'uomo su di esso. Una questione apertasi intorno alla seconda metà del secolo scorso in riferimento ai temi di bioetica, etica ambientalista⁴⁰ e, in generale, delle etiche applicate⁴¹ come tentativo di ricerca di soluzioni rispetto alle nuove sfide emergenti. Lo stesso Jonas ampliava lo spazio della responsabilità proprio in riferimento alle generazioni future.

Questo ha imposto un'estensione del dovere⁴² man mano che l'avanzamento tecnico è diventato sempre più pervasivo della vita umana. Il processo è ormai irreversibile. Se, con la prima rivoluzione industriale – ma volendo retrocedere ancora si può arrivare all'invenzione della ruota – l'uomo tende a esonerarsi da compiti meccanici, rimane tempo e modo di sviluppare altre facoltà e processi: «Tutte le funzioni superiori dell'uomo, in ogni campo della vita intellettuale e morale, ma anche in quello dell'affinamento motorio e operativo, sono pertanto sviluppate grazie al fatto che il costituirsi di stabili e basilari abitudini di fondo *esonera* l'energia in essere originariamente impiegata per le motivazioni, i tentativi, il controllo, *liberandola per prestazioni di specie superiore*»⁴³. La parola chiave è dunque apprendimento. Come scrive Stuart Russell: «L'apprendimento conferisce un grande vantaggio evolutivo [...]. L'apprendimento è un bene molto più che per

40 A questo proposito si rinvia a J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1991. La prima edizione del testo di Passmore risale al 1974, cinque anni dopo Jonas avrebbe pubblicato *Il principio responsabilità*.

41 A questo proposito di rinvia a D. Fabris (a cura di), *Etiche applicate*, Carocci, Roma 2018; M. Mori, *Manuale di bioetica. Verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Le lettere, Firenze 2013; P. Donatelli, *Il lato ordinario della vita. Filosofia ed esperienza comune*, il Mulino, Bologna 2018.

42 Cfr. L. Fomesu, *Dovere*, La Nuova Italia, Firenze 1998.

43 A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 93. Corsivo nel testo.

sopravvivere e prosperare. Esso accelera l'evoluzione»⁴⁴.

Seguendo lo sviluppo antropologico nel tempo, bisogna immaginare un processo di ampliamento costante del sistema complessità, sia perché si conosce sempre di più, sia perché la presenza umana modifica l'ambiente in un ricambio organico continuo. Se i primi macchinari della rivoluzione industriale riuscivano ad estendere il braccio dell'uomo su una porzione minima di questa complessità, ora l'intelligenza artificiale copre un'area più vasta. L'attività dell'essere umano, così, riesce a essere sostanzialmente tentacolare rispetto ai vari ambiti che riguardano il micro e il macrosistema.

Rimane però un rischio: il possibile decentramento delle funzioni umane sia come operatori, sia come subenti l'azione dell'IA. E qui si arriva al punto di partenza in riferimento all'argomentazione sulle tipologie di intelligenza artificiale. Esse, nel momento in cui possono auto-apprendere, diventano entità autonome, per cui il rischio è quello di non riuscire a misurare gli ambiti di applicazione. Per questo entra in soccorso la dimensione microsistemica e l'etica della cura come paradigma che regolamenti l'esonero.

4. Ampliare le frontiere. L'IA tra micro-sistemi e macro-sistemi

Nelle dimensioni che si stanno qui considerando, l'attività di supervisione e controllo relativa al mondo e all'azione umana su di esso, dipende da una correlazione che coinvolge sia questioni socio-politiche di più ampio respiro, sia questioni relative alla relazione inter-soggettiva che si sviluppa sul livello delle relazioni personali.

L'azione svolta a livello macro-sistemico coinvolge un maggior numero di persone e passa da una serie di operazioni generali, volte a tutelare il mondo e l'altro in forma più astratta. In questo ambito, le etiche normative tornano utili per la progettazione delle IA. L'aspetto micro-sistemico, che si analizzerà in un momento successivo, invece viene circoscritto alla relazione inter-individuale. Chiaramente le intersezioni sono irrimediabili, soprattutto in riferimento alle misure macrosistemiche e alle sue ripercussioni sulla vita individuale. Si pensi, per esempio, all'adozione delle intelligenze artificiali in ambito educativo: è una scelta

⁴⁴ S. Russell, *Human Compatible*, cit., pp. 18-19. Traduzione mia.

socio-politica con ripercussioni sulle relazioni inter-soggettive. Lo stesso dicasi per i veicoli e le armi autonome. Le sfide globali richiedono la misurazione delle conseguenze sotto un doppio profilo:

- Limitazione del controllo e del monopolio dell'IA. A questo proposito scrive Antonello Soro: «Forse l'arma più intelligente non è quella sul campo di battaglia, ma quella che “controlla i sistemi di controllo” di una società digitale»⁴⁵.
- Linee di programmazione che seguano determinati principi etici.

Inoltre, si possono individuare quattro aree di intervento sempre in senso macro-sistemico:

1. *Sociale.*

In questa dimensione entra in gioco il principio di rispetto della sicurezza: il lavoro, la privacy, l'utilizzo di mezzi autonomi, la discriminazione (*bias*). Inoltre, assumendo il caso delle ricerche internet, queste hanno un valore *confermativo* delle credenze dell'utente, ulteriormente aggravato dalla carenza di un confronto dialogico sano, dal circolo misinformativo e dall'infodemia. In termini di sicurezza, invece, l'hackeraggio del sistema della *Internet of Things (IoT)*, sarebbe capace di bloccare un'intera Nazione e i risultati in termini di perdita di vite umane sarebbero disastrosi⁴⁶. Parlando, invece, degli errori di *bias*, si pensi al contesto giuridico se l'IA valutasse la personalità su una base scientifico-criminologica e l'attitudine a delinquere. A parte la tendenza lombrosiana retrograda che assumerebbe un processo: «Il rischio insito nel ricorso a simili strumenti di giudizio penale è, infatti, un determinismo penale che faccia degenerare il diritto penale “del fatto” (in base a cui ciò che si giudica è il fatto di reato in sé) in diritto penale per tipo d'autore (secondo il profilo stilato dall'algoritmo), qualora la pericolosità sia desunta solo in base alla propensione a delinquere espressa

⁴⁵ A. Soro, *Democrazia e potere dei dati*, cit., p. 33.

⁴⁶ Cfr. *ibidem*.

da determinati fattori valutati su parametri di regolarità statistica»⁴⁷.

2. *Politica.*

In riferimento all'utilizzo di strumenti digitali che evitino il *profiling* e quindi di curvare le scelte dei cittadini come si farebbe a livello commerciale. La virtualità esaurisce lo spazio di discussione e dialogo; questo significa una condanna a morte per la democrazia che nasce dal confronto e ricerca comune sul bene⁴⁸. Inoltre, è qui necessario riflettere su politiche internazionali che limitino il possesso dell'IA. Non da escludere è l'impiego dell'IA in riferimento alle «azioni individuali e collettive da compiere per contrastare il riscaldamento globale, alla luce dei principi dell'etica ambientale e di una ripartizione equa tra gruppi sociali e generazioni dei costi e dei benefici»⁴⁹. La questione etica relativa all'IA manifesta sempre l'intrinseca possibilità di conflitto fra etiche normative. La scelta di quale direzione etica adottare chiama in causa la questione relativa al pluralismo etico. La programmazione si deve far carico non solo delle teorie normative, ma anche del valore che può assumere il caso-esemplare da cui attingere concretamente le informazioni per rendere IA autonoma nelle scelte. Questo rientra maggiormente in un paradigma di etica descrittiva che contribuisce ad aumentare il numero di esempi per la programmazione e per rendere l'IA etica⁵⁰.

3. *Economica.*

Qui sempre in riferimento al possesso, alla produzione e alla diffusione dell'IA e della gestione dei dati personali, nonché al condizionamento dell'utente. Il potere dei dati e il loro controllo da parte di determinate società supera ovviamente quello statale, arrivando a ridisegnare i rapporti tra pubblico e privato⁵¹.

4. *Educazione e Istruzione.*

⁴⁷ *Ibidem*, p. 172.

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 160-161.

⁴⁹ G. Tamburrini, *Etica delle macchine*, cit., p. 138.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 45-46.

⁵¹ Cfr. A. Soro, *Democrazia e potere dei dati*, cit., p. 26.

Qui l'utilizzo del digitale e dell'IA entra in un territorio di confine molto delicato che deve sia tenere conto delle inclinazioni individuali, sia del valore delle esperienze e delle relazioni nel contesto didattico-educativo, sia dello sviluppo delle competenze – intese come analisi e capacità di giudizio – di cui è manchevole la macchina e che quindi non possono essere oggetto di trasmissione. Il tutto riferito al progetto di vita individuale e della costruzione narrativa del Sé e del mondo.

Questi macrosistemi (politica, economia, società, educazione) sono incardinati fra loro, ma anche con altri microsistemi, in cui si possono individuare determinate relazioni intersoggettive. Il macrosistema “Società”, ad esempio, includerà (1) il microsistema relativo al rapporto tra paziente e medico, (2) quello relativo a due individui appartenenti a culture diverse. Ora, se in queste relazioni si pone una mediazione artificiale – per una sorta di effetto allargato del principio di indeterminazione di Heisenberg – la struttura relazionale si modifica ed è inficiata da un'altra presenza che può essere più o meno influente a seconda che si tratti di un'IA debole (assistente vocale) o forte (un robot dalle sembianze umane). Non a caso, Masahiro Mori, per questo secondo caso ipotizzava in un grafico una curva di discesa nota come *uncanny valley*⁵². In questa valle del perturbante, l'IA è percepita in maniera eccessivamente simile all'essere umano, compromettendo la possibile relazione di cura che si intende sperimentare utilizzando l'intelligenza artificiale stessa. Ancora qui ritorna quella relazione tra familiare e non-familiare che la trattazione sulla fiducia di Luhmann poneva come essenziale: «Nella maggior parte dei casi una familiarità profonda impedisce che il problema della fiducia diventi argomento di riflessione. Ma quando una riflessione dovesse avere luogo, sarà proprio la familiarità, nel senso del riporre una cieca fiducia in qualcuno, a venir meno. La mancanza di familiarità si diffonde, persino nei confronti di ciò che ci è più vicino, che viene sospinto dai dubbi in una condizione soverchiante di estraneità»⁵³. Il confine tra familiarità come cognizione (o informazione) di alcuni processi sistemici e quello che si sviluppa sul piano della relazione personale diviene egualmente precario quando si mette in dubbio la fiducia accordata, soprattutto nel caso delle IA. Entrano qui in gioco alcuni criteri regolativi per la programmazione

52 M. Mori, *The Uncanny Valley*, «Energy», 7(4), 1970, pp. 33-35.

53 N. Luhmann, *Fiducia*, cit., p. 51.

dell'IA con specifico riferimento alla teoria del consequenzialismo. La progettazione dell'intelligenza artificiale assume come riferimento la misurazione delle conseguenze in base ai criteri con cui l'IA è programmata. Si prenda in considerazione il caso dei veicoli autonomi. La macchina viene programmata in base a determinati parametri per il riconoscimento di alcuni oggetti presenti sulla strada, in relazione alla presenza dei soggetti a bordo, dei tempi di reazione (frenata e accelerazione) etc. etc. Ora, ammettendo il caso di una collisione inevitabile, l'auto dovrebbe essere in grado di valutare (froneticamente) l'azione migliore da compiersi per nuocere al minor numero possibile di persone, fermo restando che il principio primo è quello di "non nuocere a nessuno" laddove possibile. Dunque, la programmazione della macchina deve considerare già questi primi due principi: il primo riferibile a un paradigma consequenzialista, il secondo a un paradigma etico deontologico (dovere assoluto di non nuocere). Fin qui tutto bene e anzi è anche comodo, considerando che è necessario e sufficiente programmare (eticamente) il veicolo autonomo, negando ogni traiettoria di azione possibile che implichi malevolenza. Ma forse non basta, perché l'estensione dei destinatari del dovere è, come si è visto, molto ampia: la macchina dovrà rispettare l'ambiente e ridurre l'emissione di CO2 (il che è uno dei vantaggi auspicabili, magari con riduzione della produzione dei veicoli privati o grazie alla progettazione di auto elettriche), inoltre dovrà rispettare le possibili dimostranze degli animalisti (è in grado di frenare o decidere di non uccidere un animale su strada laddove possibile?) e via dicendo. Questo, per necessaria conseguenza etica, obbliga alla definizione di doveri assoluti e doveri relativi, con una scala valoriale delle azioni possibili che l'auto può perseguire. Sempre che si possa pensare di programmare la deliberazione in base alle variabili nella situazione etica che richiede immediatezza.

E se si può pensare che alcuni doveri siano solo *prima facie*, quindi apparentemente assoluti, allora ci sarà un'altra condizione etica che potrebbe obbligare l'auto a sacrificare la vita di un soggetto che è a bordo, per evitare di ledere la vita di un gruppo di persone che magari in quel momento sta attraversando la strada. La risposta sarebbe quella di programmare l'auto in modo tale che la macchina eviti di nuocere al guidatore, il che riporta l'attenzione su una questione strutturale e quindi riportando l'interrogativo etico alla progettazione: chi comprenderebbe o si metterebbe mai su un veicolo autonomo che potrebbe mettere a rischio la propria vita? In questo senso, è possibile pensare una politica libertaria di più ampio respiro per l'utente (tornando sull'intreccio fra micro e macrosistema). Questa renderebbe

possibile la «scelta di atti supererogatori. Un atto di supererogazione è un atto di generosità morale, non deriva da obblighi morali che ciascuno è ragionevolmente tenuto a rispettare, comporti costi personali straordinari, fino a contemplare la possibilità dell'autosacrificio»⁵⁴.

Come si può notare, il quadro proposto come esempio nasce dal numero di variabili poste in gioco, dalla loro valutazione complessiva in funzione dell'obiettivo per cui è progettata la macchina, tenendo conto di rispettare alcuni principi etici, primi fra tutti benevolenza e non maleficenza; il rispetto del principio è a sua volta legato sia alla programmazione, sia al modo in cui la macchina rispetta le norme sociali condivise⁵⁵.

Concludendo, l'affidamento o la delega all'IA è una scelta che dipende da alcuni parametri:

- *modalità*, ossia dal tipo di intelligenza artificiale impiegata;
- *quantità* che rende possibile alla macchina un'azione coerente con quanto programmato senza arrecare danni o arrecando il minor numero di danni possibili;
- *tempo*, relativo a quanto intercorre fra il presentarsi di una situazione e la risposta della macchina;
- *qualità*, dipendente dal tipo di risposta che la macchina offre per perseguire un determinato obiettivo o per perseguirlo al meglio o di evitarlo in caso si presenti un dilemma etico;
- *valutazione*, che misura se l'azione della macchina avviene a livello macro-

54 G. Tamburrini, *Etica delle macchine*, cit., p. 43.

55 Ricorda Tamburrini fra le sfide globali: «È stato già ricordato che la disponibilità di veicoli ad autonomia crescente e a guida completamente autonoma potrebbe incoraggiare l'uso dei veicoli privati e maggiori consumi di carburante, in assenza di adeguate politiche industriali e tecnologiche; che questi veicoli avranno bisogno di centri di elaborazione dati – CED o *data center* [...]. Si stima che il dispendio energetico dei CED e delle reti di telecomunicazioni sia responsabile di circa l'80% di emissioni di gas serra attribuibili al settore dell'informazione e della comunicazione, e che in un futuro non lontano fino al 13% delle emissioni antropiche di gas serra potrebbe dipendere da questo settore» (G. Tamburrini, *Etica delle macchine*, cit., pp. 138-139).

sistemico o micro-sistemico.

Rimane sempre il problema di chi sia la responsabilità. Probabilmente non è attribuibile nel caso di un agente esecutivo autonomo. La macchina agisce per supportare nei casi in cui è impossibile l'intervento umano o dove sarebbe assurdo mettere a rischio una terza vita. Fino a che decide di non investire tre persone e di schiantarsi contro un albero, allora è utilizzabile. La collisione inevitabile rimane un dilemma sia per l'uomo che per la macchina, ma almeno nel caso della macchina (se ben programmata) non è messa a rischio l'incolumità psico-fisica del conducente. La supervisione umana rimane un principio necessario, per evitare deleghe nocive.

Per capire il limite della delega bisogna attuare la prova della cattiva infinità della catena di controllo. Se, una macchina, deve essere supervisionata continuamente per evitare di incorrere in errori di bias (es. giudice-robot), e se questa supervisione ha bisogno di un'altra macchina che a sua volta debba essere supervisionata e messa sotto controllo, allora in quel caso si può dire che non è conveniente investire su un IA simile per due motivi:

- errato dispendio di risorse;
- impossibilità di sostituzione di un essere umano nell'attività.

Anche il giudice umano può commettere errori, ma non utilizzando un'IA al suo posto: (a) si è tutelato un posto di lavoro (b) non si sono investite inutilmente delle risorse. Anche questo rientra nella valutazione delle responsabilità. In sostanza avremmo evitato danni macro sistemici (dispendio, lavoro) e anche microsistemici (la vita dell'individuo che viene giudicato).

5. Curare le frontiere. La responsabilità dell'IA nel processo educativo

L'etica della cura viene ora chiamato in causa, soprattutto in riferimento al *caring about*, inteso come mero interessamento che implica l'utilizzo di una mediazione ma che non rende effettivo il paradigma della cura. È il caso dell'assegno in denaro per sostenere i bambini malnutriti in Africa. Questi passano da enti, associazioni, mediatori sociali che, escludendo il contatto diretto, compromettono la possibilità di una relazione di cura autentica. Il coinvolgimento è invece fondamentale per la

Ethics of Care, nel momento in cui comporta fisicità, relazione diretta, impiego di competenze e attenzione da parte del *care-giver*. La mediazione è già estromissione dall'atto della cura, perché non ci si sta prendendo cura (en. *take care of*), ma ci si sta semplicemente interessando a una determinata situazione (en. *care about*).

Ovviamente, questo vale anche per il robot che, se immesso in un contesto relazionale, *simulerà* una condizione empatica, esteriormente ma senza un coinvolgimento intenzionale, mentre è proprio questo che rende etica la relazione di cura: l'incontro fra soggettività, fra *care-giver* e *care-receiver*. L'artificialità di un mezzo non-umano è annullamento della cura, in quanto condivisione.

Uno degli esempi più interessanti che si possono addurre è quello della relazione educativa. Qui, non solo si può trovare traccia della relazione fra i due sistemi, ma si può comprendere come il corretto processo educativo, recuperando la sua origine in riferimento alla *Paideia*, permette di intersecare la formazione individuale ai fini di un corretto inserimento nel contesto sociale, con quello che è definito "progetto di vita" e che fa dell'ambiente educativo una fase di transizione. La stessa Tronto afferma che «The care ethic will have profound effects on political life. It will change our conceptions of citizens and of merit, affect forms of political education, and mobilize some excluded political groups»⁵⁶. La corretta attenzione al processo educativo mira a valorizzare la complessità dell'individuo e a formare la personalità, si inserisce in un meccanismo più ampio che fa delle istituzioni educative (la scuola *in primis*), il microcosmo in cui studentesse e studenti iniziano ad imparare come stare al mondo autonomamente. Svilupperanno personalità, intelligenza, abilità pro-sociali. Per questo il paradigma educativo è quello in cui l'interesse macro-sistemico si intesse con quello micro-sistemico, individuando un *continuum* nella distribuzione della responsabilità educativa che procede dallo Stato al singolo insegnante.

La cura non è dunque un oggetto disciplinare, essa è il modello etico con cui i futuri cittadini imparano a stare al mondo, creando un ambiente socialmente confortevole. Primario, in questo processo, è proprio quello della cura delle emozioni che passa dall'incontro diretto con l'altro che è un incontro fisico, storicizzato, culturale, permettendo l'acquisizione di una competenza comunicativa che passa da sospensione del giudizio, etnocentrismo critico, ascolto attivo, empatia⁵⁷.

56 J. Tronto, *Moral Boundaries*, cit., p. 177.

57 A proposito della comunicazione interculturale, si rinvia a L.E. Balboni – F. Caon, *Comunicazione interculturale* (2015), Marsilio, Venezia 2020 (6ª ed.).

Lo scambio fra docente e discente, fra maestro e allievo è una relazione fondamentale per coltivare i cittadini di domani in riferimento all'idea del dovere e della responsabilità estesa, non circoscritta alla prossimità spaziale e temporale. Un processo in cui già Jaeger rintracciava l'essenza dell'educazione greca. L'intreccio fra sfera politica e sfera privata è dunque il labile confine su cui si innesta il processo educativo⁵⁸.

L'educatore ha un ruolo altamente performativo non solo per la soggettività, ma per l'individualità in riferimento al suo sviluppo nella vita sociale. Dunque, c'è un rapporto che vede il paradigma educativo generale (macrosistema) intrecciato con l'esigenza individuale di autodeterminazione e autonomia (microsistema). L'educatore si pone al centro di questo processo, di questa transizione fra locale e globale, fra necessità e diritto alla formazione dell'individuo secondo la direzione assunta dal contesto socio-politico-educativo di riferimento e la cura dell'individualità come educazione al pluralismo. Questi due aspetti, collettivo e individuale, sono il principio stesso della società educante democratica: tenere insieme l'uniformazione ai principi e ai valori di una civiltà e lo sviluppo del pensiero critico individuale, massificazione e individualizzazione.

Tutto questo paradigma appena messo in evidenza non si rende possibile senza una relazione di cura diretta che, come si è visto con Tronto⁵⁹, necessità di uno scambio empatico-emozionale fra soggettività (docente-discente; discente-discente).

Si ammetta, adesso, che la responsabilità educativa, così stratificata e intersecata, venga affidata, a livello micro-sistemico, all'IA – si entra qui nell'ambito *AIED* (*Artificial Intelligence in Education*). In questo paradigma è necessario comprendere i limiti e la possibilità di applicazione dell'IA nell'ambito di riferimento. In una relazione così intesa, la formazione dell'individuo non può essere (1) né oggetto di una mediazione, (2) né considerata alla stregua di una trasmissione nozionistica, sempre considerando l'orientamento dell'educazione alla creazione di competenze.

La domanda che si sono posti Damiano e Dumouchel è se esista un'empatia artificiale e quale può essere il suo scopo, soprattutto prendendo in considerazione

58 Cfr. W. Jaeger, *Paidéia. La formazione dell'uomo greco. Alla ricerca del divino* (1933), Vol. 2, La nuova Italia, Firenze 1978, pp. 86-87.

59 A proposito di educazione e democrazia, scrive Tronto: «But public schools are also the ways in which communities sustain themselves. John Dewey's (1993) emphasis on the democratizing effects of education points to the role that schools play in a democratic society. In- deed, education can serve as a buffer against injustice» (J. Tronto, *Caring Democracy*, cit., p. 130).

alcune situazioni come quella della disabilità nel contesto educativo⁶⁰. Come scrivono i due autori:

Il carattere meramente fittizio delle emozioni dei robot attuali è uno dei problemi a cui l'approccio interno alla modellizzazione robotica dei processi emozionali cerca di trovare soluzione. L'urgenza di risolvere la questione è dovuta alla centralità assunta nell'etica della robotica sociale dall'opposizione tra *emozioni umane genuine* ed *emozioni robotiche simulate*. Si tratta in particolare del dibattito inerente ai progetti "assistivi" della robotica sociale, dedicati alla costruzione dei robot "emozionali" o "empatici" atti al supporto e all'assistenza di individui vulnerabili – in primo luogo bambini con bisogni speciali, anziani in perdita di autonomia e persone ospedalizzate⁶¹.

La domanda relativa alla simulazione delle emozioni, in un contesto in cui una delle competenze è proprio educare alle emozioni, è se la macchina autonoma sia capace di valutare empaticamente la condizione dell'essere umano che ha di fronte. E questo non è un dato che emerge con gli studi attuali sulla psicologia delle emozioni, quanto già con Hume veniva posto in evidenza come una dote naturale, utile alla convivenza con gli altri uomini: «Nessuna qualità della natura umana è più notevole, sia in sé sia nelle sue conseguenze, dell'attitudine che abbiamo a simpatizzare con gli altri, ricevendo attraverso la comunicazione le loro inclinazioni e sentimenti, per quanto differenti o persino contrari ai nostri»⁶². Si consideri bene che Hume evidenzia proprio il ruolo che la simpatia ha in termini di conseguenze, e che essa è un atto comunicativo implicito: «Odio, risentimento, stima, amore, coraggio, allegria e malinconia: tutte queste passioni le sento più per la comunicazione che per mio naturale temperamento e disposizione»⁶³.

Il riferimento di Hume è dunque da circoscrivere a una tendenza naturale, la simpatia appunto, che trova poi un'evoluzione più raffinata nel concetto di empatia che è invece frutto del processo educativo e che tuttavia si appoggia a

60 Cfr. P. Dumouchel – L. Damiano, *Vivere con i robot*, cit.

61 *Ibidem*, p. 26.

62 D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, tr. it. di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano 2016 (4ª ed.), p. 631.

63 *Ibidem*, pp. 631-633.

una tendenza naturale che l'individuo sviluppa in ambiente sociale⁶⁴. Questo decade nel momento in cui entrano in gioco le intelligenze artificiali, di fatto «Il riconoscimento del valore intrinseco di un essere umano (della sua dignità in quanto uomo) sarebbe perciò negato *a priori*, se si affida il suo destino alla discrezionalità di una macchina»⁶⁵.

La relazione “Carebot” è dunque asimmetrica, in quanto non comporta uno scambio reale fra soggettività, ma fa del robot lo specchio delle necessità dell'agente umano che vi si interfaccia – magari anche producendo una certa dipendenza. Se il robot è un'agente interattivo inserito nella relazione di cura, la responsabilità della delega della relazione rimane sempre di chi programma. Questi agenti artificiali sono “ingannatori” proprio perché «la loro efficacia si basa sull'ingenuità di chi interagisce con loro – spesso individui fragili ed emotivamente vulnerabili, quali bambini con bisogni speciali o anziani in perdita di autonomia»⁶⁶.

Senza negare gli effetti positivi che i robot possono avere nella relazione educativa (es. nel caso dell'autismo), si può sostenere che l'ideale sarebbe affidare ma non delegare all'IA le attività di cura; oppure delegare solo alcuni processi circoscritti alla trasmissione nozionistica. Fermo restando che i bambini coinvolti nella relazione con un robot devono essere consapevoli che l'approccio non è con un altro essere umano o con un'individualità piena: «Se il bambino viene imbrogliato, è certo che chi inganna in questo caso non è la macchina, bensì l'adulto – un altro uomo»⁶⁷, al quale si attribuisce la responsabilità dell'atto sostitutivo. Gli interlocutori robotici possono

solo supportare le relazioni di aiuto e di cura. In questo senso tali agenti robotici sono necessariamente *sostituti* temporanei [affidamento] degli interlocutori umani, la cui azione mira a facilitare la creazione di un legame sociale quando, per una serie di motivi, ci sono significative difficoltà di socializzazione. In simili

64 Oggi, le intuizioni humane si trovano confermate dallo studio sulle attività dei neuroni specchio. Si vedano: G. Rizzolatti – C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2006; G. Rizzolatti, *The mirror neuron system and imitation*, in S. Hurley – N. Chater (a cura di), *Perspectives on imitation from neuroscience to social science*, MIT press, Cambridge (MA), vol. 1, 2005, pp. 55-76.

65 G. Tamburrini, *Etica delle macchine*, cit., p. 93.

66 P. Dumouchel – L. Damiano, *Vivere con i robot*, cit., pp. 108-109.

67 *Ibidem*, p. 159.

condizioni l'“amore meccanico” e l'empatia artificiale non possono essere concepiti nei termini di emozioni “false”, atte a produrre risultati positivi manipolando e ingannando agenti umani vulnerabili. Le emozioni e l'empatia artificiale, nelle interazioni tra robot e umani, generano una dinamica affettiva che conduce a forme di coordinazione socialmente pertinenti⁶⁸.

La responsabilità educativa è sì circoscritta all'individuo ma si estende spazialmente e temporalmente alla complessità del processo sociale e l'empatia ne costituisce il fondamento.

68 *Ibidem*, pp. 158-159.

In memoria di Elena Pulcini (1950-2021)

Antropocentrismo: una sfida ecologica ed epistemologica. L'analisi di Elena Pulcini e la proposta semiotica di Eduardo Kohn

ISHVARANANDA CUCCO¹

Sommario: 1. Elena Pulcini e “l'ontologica fragilità dell'umano”; 2. Una “antropologia al di là dell'umano”: la proposta di Eduardo Kohn; 3. La semiotica come prospettiva anti-anthropocentrica; 4. Oltre il dualismo uomo/natura: la semiosi come “pensiero vivente”; 5. Il superamento della sovranità umana sul vivente non umano: forme, abitudini, crescita; 6. Conclusioni.

Abstract: this article aims to develop a recent study by Elena Pulcini on the problematic relations between human and environment. The idea followed here consists in testing two parallel strategies, but interconnected, inspired by the considerations of the Italian philosopher in one of her last essays: an epistemological strategy and a theoretical one. The first one consists in cultivating the disciplinary permeability between philosophy and anthropology, exploiting - and this introduces the second strategy - the empirical projection of the latter and its most recent theoretical acquisitions with regard the relation human-environment. The aim is, on the one hand, to enrich the philosophical thought through new instruments of investigation, and, on the other hand, to make thinkable new relational horizons within which to define a relationships between humans and environment capable of mitigating, and perhaps reversing, the current ecological crisis situation.

Keywords: *Elena Pulcini, Eduardo Kohn, Anthropocentrism, Semiotics, Responsibility*

1 Dottore di ricerca (Ph.D.) in “Studi politici” presso l'Università degli Studi di Roma “La Sapienza”.

1. Elena Pulcini e “l’ontologica fragilità dell’umano”

La pandemia da Covid-19 ha riproposto, e imposto su scala planetaria, la questione della vulnerabilità dell’umano². Più nello specifico, ha mostrato in tutta la sua tragica ineluttabilità «l’ontologica fragilità dell’umano»³ di fronte alla potenza – per troppo tempo rimossa o sottovalutata - della natura⁴. In conseguenza di ciò, si è imposta la necessità di tornare a pensare, e in maniera adeguata, tale condizione. Un orientamento, per esempio, consiste nel fare ciò attraverso la nozione di *cura*⁵. Tale concetto, del resto, ha non solo il pregio teorico di mettere adeguatamente a fuoco un dato antropologico (la peculiare fragilità della condizione umana), ma anche un valore pratico, che consiste nel riuscire a problematizzare – e, allo stesso tempo, configurare concretamente – inedite modalità relazionali pensate proprio a partire da questa fragilità esistenziale; forme di relazione in grado di ridefinire, in maniera “ecologica”, sia il rapporto fra gli individui sia il rapporto fra gli esseri umani e l’ambiente. Tuttavia, se è vero che le grandi catastrofi naturali sono sempre più il segno dell’epoca in cui viviamo⁶, allora il pensiero della cura, da solo, potrebbe non essere sufficiente. Se la sollecitudine per l’altro – umano o non umano –, finalizzata a tracciare nuovi orizzonti relazionali, è, da una parte, in grado di correggere gli effetti detestabili di un agire antropico irresponsabile e indirizzare questo stesso agire verso

2 Si potrebbe dire che la pandemia rappresenti solo l’ultima forma assunta da quella che Elena Pulcini ha recentemente definito «crisi ecologica inedita e radicale»; E. Pulcini, *La sfida ecologica: un cambio di paradigma?*, «Iride», 2, 2020, pp. 237-249, p. 238.

3 *Ibidem*, p. 249.

4 Secondo Bruno Latour, la Terra pare sottrarsi progressivamente al controllo umano con una “potenza d’azione” che ne fa qualcosa di più di un semplice “scenario” o “sfondo” dell’agire dell’uomo; B. Latour, *Tracciare la rotta*, Cortina, Milano 2018, p. 56.

5 F. Merenda, E. Pulcini, *Piccolo vocabolario filosofico per il post-pandemia*; in *Le parole della crisi, le politiche dopo la pandemia. Guida non emergenziale al post-Covid-19*, M. Malvicini, T. Portaluri, A. Martinengo, (a cura di), pp. 475-490, Editoriale Scientifica, Napoli 2020; sul rapporto fra pandemia e cura, cfr. G. Serughetti, *Democratizzare la cura / Curare la democrazia*, Nottetempo, Milano 2020; più in generale, sul concetto di cura rispetto alla questione ecologica, cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell’età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009; sempre sulla nozione di cura, cfr. il più recente lavoro di E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

6 Elena Pulcini invita a meditare sul fatto che la pandemia possa configurarsi come «una sorta di ‘prova generale’ di fronte a quello che ci aspetta in un futuro sempre meno remoto» in Id., *La sfida ecologica*, cit., p. 249.

fini più virtuosi⁷, dall'altra, però, limitarsi a ciò non consente di incidere in maniera determinante sulle *cause profonde* del problema⁸. A questo scopo, e per queste ragioni, sembra utile affiancare al pensiero della cura opzioni dalla gittata più radicale.

Prima entrare nel merito di una di queste alternative, occorre tracciare una diagnosi che possa individuare, almeno a grandi linee, gli elementi patologici della condizione moderna su cui tale proposta potrebbe intervenire. In uno dei suoi ultimi scritti, *La sfida ecologica*, Elena Pulcini ha tratteggiato un'operazione di questo tipo, all'interno di un percorso sintetico ma lucido e scrupoloso, con il quale vengono illuminati spazi di riflessione che sembrano costituirsi come un lascito (e un compito) intellettuale. Nel suo saggio, Pulcini fotografa preliminarmente la condizione di crisi ambientale che caratterizza il presente attraverso il concetto, coniato da Paul Crutzen, di *antropocene*⁹, sottolineandone

7 Sul rapporto fra agire relazionale, nelle sue diverse configurazioni, e virtù, cfr. G. Cotta (a cura di), *Virtù umane - Virtù politiche*, Mimesis, Milano 2020.

8 Limitare il concetto di cura alla dimensione meramente assistenziale è ovviamente riduttivo. Come fa notare Elena Pulcini, «tale nozione possiede certamente una fecondità notevole legata alla sua etimologia che, nel richiamare la preoccupazione e la sollecitudine, «contient intrinsèquement l'idée d'un engagement concret et minutieux, et d'une pratique ancrée dans un style de vie qui caractérise le sujet dans sa totalité et rayonne sur toutes les sphères de l'existence»; tuttavia, essa è in grado di sviluppare anche un potenziale concreto, soprattutto se letta in continuità con l'etica della responsabilità di Hans Jonas. Si può parlare di una «éthique du *care*», quindi, che «suppose un *sujet* qui se sent lié à d'autres vies, conscient d'être constitutivement *en relation* avec l'autre ; en même temps, elle implique une expansion de l'idée même de l'*autre* pour l'étendre à un autre éloigné dans le temps, aux générations futures, en devenant potentiellement le contexte idéal pour le développement d'une «éthique de l'avenir»»; E. Pulcini, *Philosophie sociale: une science sociale antiutilitariste*, in A. Caillé, P. Chanial, S. Dufoix, F. Vanderberghe (sous la direction de), *Des sciences sociales à la science sociale*, Le Bord de l'Eau, Lormont 2018, pp. 169-182, p. 177, corsivi dell'autrice. L'ancoraggio etico fa della nozione di cura uno strumento utile, probabilmente indispensabile, per immaginare nuove pratiche di vita, rispettose dell'altro e dell'ambiente, ma, come la stessa Pulcini altrove sottolinea e come vedremo più avanti, la radicalità della sfida ecologica impone un «cambio radicale di paradigma» (Id., *La sfida ecologica*, cit., p. 237) che chiama l'uomo a un mutamento profondo, della stessa concezione di sé.

9 William Eugene Connolly propone una lettura dettagliata, e più spendibile in ambito filosofico-politico, del concetto di Antropocene, in cui la generica influenza umana sul mondo viene messa a fuoco inquadrando con maggior precisione le forze storiche che, in un certo lasso di tempo, hanno contribuito a condizionare e in parte riplasmare le forze naturali: «The Anthropocene is a period of two hundred to four hundred years (depending on who is counting) during which a series of capitalist, communist, technological, militarist, scientific, and Christian practices became major geological forces that helped to reshape some of these nonhuman forces»; laddove queste

al contempo l'insufficienza. Sono due i problemi che conferiscono a tale nozione una limitata operatività teoretica: innanzitutto la sua vocazione principalmente descrittiva, che manca il necessario momento eziologico; e, in secondo luogo, il suo intento olistico¹⁰, il suo riferirsi cioè a una «generica umanità, svuotata di ogni interna distinzione»¹¹; fattore che non consente l'individuazione precisa delle responsabilità concrete sul prodursi delle crisi in atto. Lo sfruttamento irrazionale e massivo delle risorse naturali, infatti, all'origine di catastrofi quali l'inquinamento e le sue conseguenze climatiche, il disboscamento e la perdita di biodiversità, l'impoverimento della terra e le conseguenti, drammatiche, migrazioni di massa, risponde a una specifica razionalità di tipo economico, quella capitalista, a monte della quale è facile scorgere un determinato profilo antropologico, quello del *soggetto utilitarista*¹²; questi, a sua volta, acquista consistenza storica modellandosi attorno alla forma di pensiero che Alain Caillé ha chiamato *assiomatica dell'interesse*¹³. Per queste ragioni, Pulcini accoglie con favore la definizione, proposta dall'economista Jason Moore, di “capitalocene” per designare l'epoca attuale; un concetto che assegna esplicitamente la responsabilità della crisi ecologica «ad uno specifico modo di produzione, quello capitalistico appunto, con tutto il suo carico endemico di disuguaglianza e di violenza»¹⁴. Tuttavia, benché utile per superare la genericità del concetto di Antropocene, anche tale nozione non può essere considerata esaustiva, in quanto lascia ancora troppi elementi fuori fuoco. L'autrice sottolinea che il problema è assai più profondo¹⁵ di come la sua superficie - storica ed economica - delle forme

ultime corrispondono a «series of temporal force fields, such as climate patterns, drought zones, the ocean conveyor system, species evolution, glacier flows, and hurricanes that exhibit self-organizing capacities to varying degrees and that impinge upon each other and human life in numerous ways»; ovvero tutto ciò che rientra nel concetto, utilizzato da Connolly, di *Planetary*. W. E. Connolly, *Facing the Planetary. Entangled Humanism and the Politics of Swarming*, Duke University Press, Durham-London 2017, p. 4.

10 E. Pulcini, *La sfida ecologica*, cit., p. 238.

11 *Ibidem*.

12 «Con soggetto utilitarista si intende l'idealtipo dell'agente il cui orizzonte antropologico è costituito dai suoi bisogni e interessi e il cui criterio di soddisfazione è polarizzato dalla psicologia centripeta dell'“amor proprio”, rispetto a cui la ragione si autointerpreta, in modo nuovo, come funzione subordinata, strumento di calcolo, di previsione, di effettuazione attiva»; F. Botturi, *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*, Vita e Pensiero, Milano 2018, p. 101.

13 A. Caillé, *Critica della ragione utilitarista*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

14 E. Pulcini, *La sfida ecologica*, cit., p. 238.

15 *Ibidem*, p. 239.

di produzione ce lo restituisce. Il capitalismo, osserva Pulcini, opera «a partire dal quindicesimo secolo e poi soprattutto con la rivoluzione industriale del diciottesimo secolo, come “un’ecologia-mondo” fondata sul dualismo uomo/natura»¹⁶; esso agisce, continua l’autrice, «come un modo di organizzare la natura di cui esso si appropria “a buon mercato” a fini di profitto e di accumulazione della ricchezza»¹⁷.

La non esaustività della nozione di “capitalocene”, e, allo stesso tempo, l’ulteriore spazio che si apre per un’indagine teoretica che metta in rilievo le cause profonde della crisi ecologica in atto, sono svelati, in questo passaggio, dall’attenzione posta sul dualismo uomo/natura, messo in risalto come dispositivo logico fondamentale situato a monte della concezione capitalista; nucleo ontologico in grado di articolare i livelli più esterni – antropologico, storico, economico – e sul quale occorre pertanto concentrare ora l’attenzione. La questione è di primaria importanza, poiché, sottolinea Pulcini, «il dualismo tra essere umano e natura non è stato introdotto dal capitalismo, bensì da una *Weltanschauung* che lo precede, e di cui il capitalismo rappresenta, per così dire, la manifestazione più matura e più dannosa»¹⁸. Ora, questa *Weltanschauung* è messa nitidamente a fuoco da una nozione che permette finalmente di procedere oltre la diagnosi e di iniziare a ragionare sulle soluzioni. Si tratta del concetto di *antropocentrismo*.

L’antropocentrismo è una condizione risultante da una logica dicotomica che scompone il mondo in *natura* e *cultura*¹⁹, la realtà in *res extensa* e *res cogitans*, gli enti in *soggetti* e *oggetti*. Concezione cartesiana che postula – e, nel corso del tempo, consolida – l’idea di una «sovranità dell’uomo sul mondo non umano»²⁰. Si tratta, sottolinea Pulcini, «di un *topos* così universalmente noto che sembra banale rievocarlo, se non fosse per il fatto che esso è stato raramente oggetto di contestazione e di critica»; inoltre, e su questo occorre insistere, «in esso si annida il germe di quella crisi ecologica di cui, compiaciuti della nostra *hybris* e affezionati alle nostre conquiste, non riusciamo a prendere atto come dovremmo»²¹.

Come si vede, la questione è più profonda e complessa di quanto uno sguardo storico-materialistico, limitato alle forme moderne di scambio economico, possa

16 *Ibidem*, p. 238.

17 *Ibidem*, pp. 238-239.

18 *Ibidem*, p. 239.

19 *Ibidem*, p. 240.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*.

render conto. Il problema investe la *forma mentis*²² dell'uomo moderno che ha modellato la cultura occidentale, la quale, in virtù dell'occidentalizzazione del mondo prodotta dalla globalizzazione è, potremmo dire, divenuta *forma mentis globale*. Considerando l'importanza radicale che in tale struttura di pensiero, definita non a caso cartesiana, assume l'impianto dualistico (si pensi a *physis/nomos*, essere/non-essere, vita/morte, anima/corpo, potenza/atto, unità/molteplicità, identità/differenza, etc.²³), l'idea di correggere le patologie di questa logica dicotomica rimontando alle sue origini potrebbe non essere risolutiva. Una soluzione può forse arrivare, invece, dall'esplorazione di altre forme di pensiero, altri modi di essere al mondo, altre modalità con cui l'uomo ha concepito la sua esistenza e con cui si è rapportato a ciò che non rientra nel suo orizzonte di specie. Questa ipotesi sembra trovare supporto in alcuni passaggi chiave del saggio di Pulcini, in cui l'autrice sembra intravedere in questa direzione una possibilità decisiva. Ispirandosi ad alcuni spunti forniti da Donna Haraway²⁴, secondo cui bisognerebbe riuscire a «creare nuove sinergie, alleanze, “parentele” (*kin*) tra l'umano e l'alterità»²⁵, Pulcini sottolinea come, una volta rinunciato alla «nostra vocazione antropocentrica»²⁶, vi sia la «necessità di ripensare il concetto di vita: non più solo nel senso di *bios*, vita individuale, unica e irripetibile, in cui risiede la fonte della libertà e dignità della persona, ma anche nel senso di *zoè*, di quella vita che condividiamo con l'intero mondo vivente all'interno del ciclo naturale»²⁷. Forse, prosegue l'autrice, «dovremmo affrancare quest'ultima dal sospetto filosofico e antropocentrico che

22 Da questo punto di vista, l'antropocentrismo sembra costituirsi, per così dire, come il nucleo autocoscienziale di ciò che William Connolly chiama «sociocentrismo»; quest'ultimo, «in its most extreme form, [...] is the propensity to interpret or explain social processes by reference to other social processes alone. It is often connected to perspectives that treat nature as a set of resources to extract»; W. E. Connolly, *Facing the Planetary*, cit., p. 15. «Sociocentrism is often bound to notions of human exceptionalism and nature as a deposit of resources to use and master; in it humans are treated as the only entitled agents in the world. Those themes in turn are often linked to specific visions of freedom and belonging to the world», *ibidem*, p. 16.

23 François Jullien ha indagato la gravidanza costitutiva dei dualismi del pensiero occidentale situandosi all'esterno di esso, osservandolo cioè dalla prospettiva di un pensiero totalmente altro, come è quello cinese; cfr. F. Jullien, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Feltrinelli, Milano 2022.

24 D. Haraway, *Chthulucene: sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero Edizioni, Roma 2019.

25 E. Pulcini, *La sfida ecologica*, cit., p. 240.

26 *Ibidem*, p. 242, corsivo dell'autrice.

27 *Ibidem*, 243.

l'ha per lo più identificata, da Aristotele ad Arendt, con il puro regno della necessità e dell'indifferenziazione, e recuperarne quel valore intrinseco di condivisione tra umano e non umano che apre il *bios* all'alterità e alla relazionalità»²⁸. Superare la (ennesima) rigida e consolidata opposizione tra *bios* e *zoè* permetterebbe, conclude l'autrice, di «restituire al primo la capacità dell'interazione col vivente, e riconoscere nella seconda il luogo simbolico generativo di una coscienza etica che non si limita alla sfera delle relazioni umane»²⁹. Ora, se per la filosofia, e più in generale per il pensiero occidentale, questo diverso modo di concepire il mondo può risultare spiazzante, per altre culture, come quelle indigene, rappresenta invece un modo di pensare consolidato. Interessarsi a queste concezioni, avvicinarsi a queste differenti modalità di rapporto col mondo, potrebbe essere un modo per rendere concreta l'intuizione dell'autrice, e sperimentarla.

Come detto, quelli appena accennati sono dei passaggi chiave del saggio di Elena Pulcini: a ben guardare, non introducono solo un compito teorico ma anche epistemologico. La filosofia, in quanto *logos*, discorso razionale, risulta permeata dalla logica che ha consolidato la sua struttura dicotomica³⁰. Pertanto, questa operazione di apertura all'alterità, prima di configurarsi come un esame filosofico di altre forme di pensiero, consiste in un'apertura della filosofia stessa: alla sua esteriorità epistemologica, almeno verso quelle dimensioni del sapere che sono a essa più prossime. La questione va precisata. Il tema non riguarda l'aprirsi di una teoria filosofica a un'altra teoria filosofica, bensì lo schiudersi degli stessi confini della filosofia: per esempio, all'apporto dell'antropologia, disciplina sorella che sembra in grado di fornire alcune chiavi, empiriche e concettuali, capaci di contribuire a scardinare la gabbia dicotomica in cui l'uomo moderno sembra imprigionato. L'utilità dell'antropologia sociale è innanzitutto nell'individuazione di ciò che occorrerebbe sviluppare: una «antropologia al di là dell'umano»³¹; un'antropologia cioè capace di spostare lo sguardo: dall'uomo sull'uomo, all'uomo-*nel*-mondo. Con questa operazione, non solo la prospettiva sull'umano, ma anche la prospettiva

28 *Ibidem*.

29 *Ibidem*, pp. 243-244.

30 È quella che Delruelle ha chiamato «logique de la *contradiction*», la quale si caratterizza per avere un carattere di separazione: «le blanc est le contraire du noir, le vrai exclut le faux»; E. Delruelle, *Métamorphoses du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, De Boeck, Bruxelles 2006, p. 25, corsivo dell'autore.

31 Si tratta della proposta teorica sostenuta da Eduardo Kohn nel saggio di cui si darà conto.

sulle cose muterebbe completamente. Una dimostrazione di ciò è ricavabile da uno studio di Eduardo Kohn³², in cui la disciplina antropologica diventa per così dire un contenitore, un setaccio teorico nel quale strumenti filosofici e semiotici possono render conto dell'esperienza concreta della popolazione indigena esaminata e della sua peculiare modalità di rapportarsi all'ambiente della foresta; una modalità che nega e mette in crisi la concezione cartesiana di un *soggetto* agente e sovrano, separato ed estraneo - e, talora, opposto - a *oggetti* passivi, appropriabili e disponibili.

2. Una “antropologia al di là dell'umano”: la proposta di Eduardo Kohn

Prima di entrare nel merito della proposta di Kohn, occorre precisare il contesto epistemologico in cui essa si inserisce. Attualmente, l'antropologia è, per ragioni metodologiche, la disciplina più impegnata nello sforzo di ripensare lo statuto dell'umano, e, in particolare, proprio attraverso il superamento del dualismo classico natura/cultura³³. Il problema affrontato dall'antropologia, cui essa risponde sviluppando questo ripensamento radicale dell'uomo, si chiarisce mettendo a fuoco il suo campo di studio. La complessità di relazioni che si instaurano fra umani e non-umani presso le società indigene vanifica le interpretazioni fondate sulle distinzioni ontologiche classiche, consolidate in ambito filosofico, cui appartiene, appunto, quella di uomo/natura. Il pensiero filosofico occidentale appare inadeguato a circoscrivere completamente e a descrivere adeguatamente le *interazioni complesse* che si sviluppano fra esseri umani e ambiente (animali, piante, stagioni, spiriti, divinità) in contesti culturali non occidentali, e non occidentalizzati³⁴. Un'interpretazione dei fatti culturali indigeni condotta attraverso le categorie della ragione filosofica, infatti, produrrebbe due alternative,

32 E. Kohn, *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Zones Sensibles, Bruxelles 2017 (ed. or. E. Kohn, *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*, University of California Press, Oakland 2013).

33 Cfr. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2015.

34 «Le défi posé à l'anthropologie contemporaine est de trouver le moyen d'échapper à l'anthropocentrisme et, ainsi, de décrire des interactions entre des humains et des non-humains sans nécessairement partir du principe que les premiers font exister les seconds. Autrement dit, il faut éviter de considérer les non-humains comme des objets qui ne prennent sens que grâce à l'action transformatrice ou représentative des hommes»; L. Chatenet, A. Di Caterino, *L'horizon sémiotique de l'anthropologie: paradoxes du “tournant ontologique”*, «Actes Semiotiques», 123, 2020, pp. 1-15, p. 4.

entrambe problematiche per l'etnologo: uno scivolamento di certi fenomeni culturali indigeni nell'irrazionale, oppure una "traduzione" di questi ma al prezzo di una loro compressione e distorsione, una volta calati in quadri di senso propri alla razionalità occidentale ma estranei ai criteri culturali con cui ci si confronta.

Per queste ragioni, all'inizio degli anni Duemila alcuni autori (tra i più noti, Philippe Descola³⁵ e Eduardo Viveiros de Castro³⁶) hanno contribuito a imprimere una svolta negli studi antropologici definita *tournant ontologique*³⁷. Questa, in estrema sintesi, consiste da una parte nel rinunciare alle categorie ontologiche occidentali e, dall'altra, nel "prendere sul serio" le ontologie dei popoli tradizionali, presso i quali, per esempio, la soggettività, ammesso che ancora si possa utilizzare tale nozione, appare incerta, rarefatta³⁸ e, soprattutto, distribuita in una ecologia

35 Cfr. G. Fava, *Per un'ontologia della soglia: note su natura e cultura in Philippe Descola*, «Areté. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences», vol. 6, 2021, pp. 293-308.

36 Nella sua opera teoreticamente più rilevante, in cui si fa esplicito riferimento alla filosofia di Deleuze e Guattari, l'antropologo brasiliano parla, a tale riguardo, di «un'esperienza di pensiero e un esercizio di finzione antropologica». Scrive Viveiros de Castro: «la finzione consiste nel considerare le idee indigene come concetti e di trarne le dovute conseguenze: definire il terreno preconconcettuale o il piano d'immanenza che tali concetti presuppongono, i personaggi concettuali che chiamano all'esistenza, e la materia del reale che stabiliscono» (p. 163). E ancora: «non si tratta di proporre un'interpretazione del pensiero amerindiano, ma di realizzare una sperimentazione con questo pensiero, e dunque con il nostro stesso pensiero» (p. 164, corsivi miei). «Considerare come concetti le idee indigene significa ritenerle dotate di un significato filosofico, o potenzialmente adatte a un uso filosofico» (p. 165). E. Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre Corte, Verona 2017.

37 «Le 'tournant ontologique' est une nouvelle façon de poser le problème qui est au cœur de l'anthropologie moderne. Peut-on prendre au sérieux des énoncés aussi paradoxaux que "Les Bororo sont des Arara" [...], "les jumeaux sont des oiseaux" [...] ou "Powder is power" [...], pour prendre quelques exemples fameux? Une approche 'ontologique' de ces énoncés refuse de les attribuer à des croyances irrationnelles, à des métaphores linguistiques ou à des totalités mentales, pour poser des réalités multiples dont elles seraient l'expression. Le verbe "être" ne doit pas être pris comme une relation logique par des essences intemporelles, mais comme une puissance affirmative par des forces, des devenirs, des affects, dont il s'agit de capter les intensités»; F. Keck, U. Regehr, S. Walentowitz, *Introduction*, in *Anthropologie: le tournant ontologique en action*, «Tsansa - Journal of the Swiss Anthropological Association», n. 20, 2015, pp. 34-41.

38 La questione è stata affrontata da Ernesto De Martino in termini di «dramma della presenza», in un testo capitale per l'etnologia, non solo italiana. Cfr. E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007; in particolare il Cap. 2. Concentrandosi per così dire sul lato opposto della dicotomia soggetto/oggetto, e in tempi assai più recenti, l'antropologo britannico Tim Ingold ha proposto l'idea di un «mondo senza oggetti»: «le cose non si limitano a esistere; se esistessero e basta, non sarebbero altro che oggetti. Il fatto è che

complessa di enti umani e non umani; una condizione che ci restituisce un mondo – ma, soprattutto, le relazioni che si creano e si intrecciano al suo interno – completamente diverso da quello concepito dal soggetto occidentale.

Ora, ciò che possiamo apprendere dai popoli tradizionali, e, forse, mettere teoricamente a frutto per superare la crisi ambientale in corso rivedendo le nostre relazioni con l'ambiente, è che un'esistenza umana in armonia con la natura è effettivamente possibile, e passa innanzitutto per una specifica *coscienza*; questa, a sua volta, è il risultato di una certa modalità di *comprensione del e di relazione con* l'ambiente stesso. È questo rapporto biunivoco uomo-ambiente/ambiente-uomo che le “metafisiche cannibali” di Viveiros de Castro o le quattro ontologie³⁹ proposte da Descola cercano di penetrare e di descrivere.

Dell'ambiente si dovrebbe innanzitutto riuscire a *comprendere* le dinamiche e i processi. A questo fine, la scienza offre indiscutibilmente strumenti formidabili e indispensabili. Tuttavia, l'impostazione dello sguardo scientifico, fondata su una logica di causa-effetto, lascia irrisolte questioni di senso che i fenomeni naturali sottopongono con insistenza all'uomo, tanto più a ogni nuova catastrofe. Per questo, ci troviamo di fronte a un problema *di comprensione*, di conoscenza dei fenomeni naturali che il sapere scientifico, da solo, non può soddisfare, essendo qui in gioco non una conoscenza empirica ma di *senso*, non un sapere di misura ma di *valore*, le cui implicazioni sono in primo luogo *etiche*. Si tratta di un problema espressamente filosofico, dunque, che la filosofia non può delegare alle scienze naturali.

Potremmo dunque chiederci: è possibile che la pandemia - ma anche i disastri naturali alla cui origine si può riconoscere una certa responsabilità umana - non sia tanto un fallimento della globalizzazione quanto un fallimento del *soggetto* della globalizzazione (nel capire il suo mondo)? È possibile che al progresso

le cose *succedono*, si dipanano lungo le loro linee. Questo significa accettarle nel mondo non come nomi ma come verbi, come eventi»; T. Ingold, *Siamo linee. Per un'ecologia delle relazioni sociali*, Treccani, Roma 2020, p. 26, corsivo dell'autore. È significativo di quanto detto in precedenza circa la (opportuna) collaborazione fra discipline – in particolare la filosofia e l'antropologia - il fatto che Ingold imposti la sua visione “lineare” e “nodale” di questa ecologia delle relazioni sociali facendo largo uso di strumenti teoretici, reperiti in particolare da Merleau-Ponty e Deleuze.

39 Cfr. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, cit. Animismo (ivi, Cap. VI), totemismo (ivi, Cap. VII), naturalismo (ivi, Cap. VIII), analogismo (ivi, Cap. IX) sono le quattro principali modalità di ripartizione delle continuità e discontinuità che gli umani concepiscono rispetto al proprio ambiente; tali ontologie «servent de point d'ancrage à des formes contrastées de cosmologies» (ivi, p. 220) all'interno delle quali gli uomini elaborano e organizzano il mondo circostante.

tecnico-scientifico dell'uomo moderno non abbia fatto riscontro un simmetrico incremento di *conoscenza* e *coscienza* ecologica, ovvero una piena comprensione dell'ambiente naturale come fondamento di un agire correlato⁴⁰? Tali questioni sono interconnesse, e tutto si riduce a domandarsi se l'ambiente possa essere un orizzonte di conoscenza non più come *oggetto* ma come *soggetto*; non più come ente, o insieme di enti, passivi e muti di fronte all'agire umano, ma come universo di soggettività capaci di avviare autonomamente – in questa sede non interessa sapere se intenzionalmente o meno - processi e fenomeni. Su questo argomento l'antropologia, per le ragioni metodologiche sopra accennate, sembra aver accumulato un vantaggio sulla filosofia.

Tuttavia, l'antropologia ha dovuto elaborare adeguati strumenti teorici, sviluppati al di là, o almeno ai confini, del “discorso razionale”. Per quasi un secolo, il paradigma *semiologico* (Saussure-Jakobson-Lévi-Strauss⁴¹) è sembrato adatto a descrivere i fenomeni d'interesse antropologico e le logiche proprie delle culture studiate. Con Lévi-Strauss, infatti, la natura osservata e vissuta dai popoli tradizionali inizia a essere efficacemente interpretata come un serbatoio di segni; serbatoio da cui le popolazioni indigene attingono materiali (simbolici), elaborati e raffinati culturalmente, plasmando la propria identità sociale nelle sue forme specifiche⁴². Ciò avviene, per esempio, nel caso dei sistemi totemici, dove, dalle tassonomie sviluppate mettendo in ordine gli elementi della natura, i popoli indigeni estraggono opposizioni fra qualità sensibili, impiegate a loro volta come

40 H. Rosa, *Rendre le monde indisponible*, La Découverte, Paris 2020.

41 Alla voce “semiotica”, curata da Umberto Eco in N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, Utet, Torino 2013, pp. 979-982, si fa espressamente riferimento a «due filoni fondamentali, che risalgono rispettivamente a Charles Sanders Peirce e Ferdinand de Saussure» (p. 980); questi definiscono da una parte una linea anglosassone dello studio dei segni, quella peirciana, ribattezzata “semiotica”, e, dall'altra, una linea francese, di derivazione saussuriana, definita “semiologia” (p. 981).

42 L'antropologia, afferma Lévi-Strauss, «si vuole scienza *semiologica*, si situa cioè risolutamente al livello del significato» (C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 301, corsivo dell'autore). Tutta la produzione scientifica del grande antropologo francese prende forma attorno a questa chiave interpretativa, in virtù della quale le diverse espressioni della vita sociale possono essere studiate come *rapporti* (*ibidem*, p. 89) di comunicazione e scambio per cui la scienza dei segni offre i modelli analitici più adeguati. L'autore ritiene valida a tal punto questa prospettiva da ritenere possibile, o almeno auspicabile, dar vita a una disciplina nuova, votata appunto allo studio integrale di tali rapporti: una «scienza della comunicazione» capace di contenere e coordinare discipline più specifiche - accomunate dal medesimo approccio - quali l'antropologia sociale, l'economia e la linguistica (*ibidem*, p. 253).

indici, riferimenti che il piano sociale replica in un ordine isomorfo, producendo ciò che Lévi-Strauss definiva «integrazione»⁴³.

La cosiddetta svolta ontologica, però, ha mostrato che questo paradigma, benché efficace per *avvicinare* lo sguardo dello studioso occidentale alle concezioni dei popoli esaminati, non era esente da problemi. Esso non penetrava del tutto il “pensiero selvaggio”, non restituiva cioè la totalità dell’esperienza degli uomini e delle donne indigeni, ma aiutava soltanto a tradurla, e pagando un prezzo non irrilevante sotto il profilo del senso. Infatti, per Saussure - su cui si fonda tutto l’impianto semiologico - il segno è un’entità a due facce: significante/significato⁴⁴. Ora, se, come afferma il maestro svizzero della linguistica, il significante è “l’immagine acustica” e il significato è il “concetto”⁴⁵, se ne deduce che abbiamo a che fare con un elemento, il segno o “unità linguistica”⁴⁶, le cui proprietà possono essere comprese *solo* all’interno del *linguaggio*. Ma, come fa notare Eduardo Kohn, il linguaggio - la *langue* di Saussure - è un sistema di segni *esclusivamente* umano. Dunque, come può aiutarci un paradigma fondato sul linguaggio a descrivere e analizzare relazioni *biunivoche* - e comprese come tali dalle popolazioni osservate - fra umani e non-umani⁴⁷? È proprio in questo spazio critico-metodologico che si colloca l’esperienza antropologica (e filosofica) di Kohn, che inizia col mostrare come proprio il paradigma *semiologico* conservi dei limiti non più sostenibili nella comprensione di culture molto distanti dalla nostra.

La vita quotidiana presso la popolazione amazzonica dei Runa d’Avila⁴⁸ offre a Kohn l’occasione di mettere alla prova un paradigma nuovo per l’antropologia, che sembra in grado di sostituire quello semiologico fondato sul linguaggio.

43 C. Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 125. Cfr. anche Id., *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 2015.

44 Ferdinand de Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari 1967, p. 85.

45 *Ibidem*, pp. 83-84.

46 *Ibidem*, p. 83.

47 Ciò che qui Kohn mette in discussione è il tipo di sguardo che, su un altro terreno, secondo Connolly «reduces agency to (human) linguistic processes alone and ignores variable degrees of nonhuman agency», obliterando il fatto che «the planet itself consists of a series of interacting, partially *self-organizing systems* that often intersect»; W. E. Connolly, *Facing the Planetary*, cit., p. 92, corsivo mio.

48 Città amazzonica dell’Ecuador.

3. La semiotica come prospettiva anti-antropocentrica.

Il punto di partenza dell'opzione saggiata da Kohn è che tutti i viventi – umani e non-umani – *interagiscono* col mondo⁴⁹. Ora, tutto ciò che è in grado di interagire col mondo deve necessariamente *rappresentarselo*. La proposta dell'autore consiste nel ripensare il concetto di rappresentazione⁵⁰ dilatandone i confini, finora circoscritti alla sfera del linguaggio (umano).

Un problema potrebbe sorgere dal fatto che l'unico strumento di rappresentazione conosciuto è il *segno*, ma Kohn dimostra che non occorre andare troppo lontano. Secondo la celebre ipotesi di Peirce, infatti, il segno è qualcosa che sta per *qualcuno* al posto di qualcos'altro sotto certi aspetti o capacità. Questo "qualcuno" è il perno della semiotica peirciana di cui si avvale Kohn: il "qualcuno" della celebre proposizione di Peirce, è, per l'antropologo che deve riuscire a descrivere la concezione indigena di un mondo animato e agente, un *locus*⁵¹, il quale può venir occupato da qualsiasi ente, *non necessariamente umano*. La semiotica, allora, offre strumenti che ci permetterebbero di descrivere secondo una *logica unitaria* fenomeni e processi caratterizzati dal fatto di essere, tutti, delle particolari forme di *interazione* fra enti, anche molto diversi, ma accomunati dal fatto di appartenere a un unico ordine, quello dei *viventi*. Da questo punto di vista, la semiotica, almeno nell'utilizzo che ne fa Kohn, sembra coerente con la proposta di Elena Pulcini di «ripensare il concetto di vita»⁵², laddove essa riesce a sfumare e, allo stesso tempo,

49 Ma in chiave semiotica: la proposta di Kohn, infatti, mira «à interroger la manière dont les êtres signifient les uns pour les autres», L. Chatenet, A. Di Caterino, *L'horizon sémiotique de l'anthropologie*, cit., p. 11.

50 «Le propos central de ses travaux [Chatenet e Di Caterino si riferiscono a Kohn] est de considérer l'être comme le produit de la manière de se représenter le monde; dans cette perspective, il propose une anthropologie au-delà de l'humain, proprement ontologique puisqu'elle traite de la manière dont est fait le monde», *ibidem*. «La manière dont nous pensons ce problème [del relazionarsi, e, dunque, del reciproco rappresentarsi, fra gli esseri viventi] a été colonisée par le langage: la représentation est non seulement plus large qu'on ne le pense, mais aussi complètement différent». «Mon idée, en bref, - continua Kohn - est qu'une anthropologie au-delà de l'humain pourrait permettre de repenser la relationnalité comme étant sémiotique, mais pas toujours et pas nécessairement langagière», E. Kohn, cit., p. 123.

51 L'ipotesi di Kohn è che «les êtres vivants sont des lieux de séité», *ibidem*, p. 136. Più avanti, l'autore specifica: «les animaux, comme nous, sont des sois; ils se représentent le monde d'une certaine manière et agissent sur la base de ces représentations», *ibidem*, p. 206.

52 E. Pulcini, *La sfida ecologica*, cit., p. 243.

rendere porosi i confini tra *bios* e *zoè*. A monte di questa operazione, potremmo individuare le seguenti domande: Chi comunica? E cosa comunica? In altri termini, per ripensare il concetto di vita occorre penetrare la vita con le categorie del senso, che si organizzano in canali comunicativi, i quali, a loro volta, creano una tessitura, o molteplici tessiture su più livelli, che avviluppano i viventi in un orizzonte (e destino) comune. Per capire il funzionamento di questi canali, occorre seguire ancora Kohn.

Com'è noto, la semiosi di Peirce si avvale di tre modalità: le *icone*⁵³, gli *indici*⁵⁴ e i *simboli*⁵⁵. I simboli sono nella disponibilità esclusiva dell'essere umano, mentre

53 Il principio che governa l'icona è quello della somiglianza. «L'iconicité, la plus élémentaire parmi les processus de signe, est extrêmement contre-intuitif car il implique de ne pas opérer des distinction entre deux choses», tuttavia, essa «occupe une place très marginale dans la sémiologie [...] Elle marque le début et la fin de la pensée»; E. Kohn, cit., pp. 84-85.

54 I principi che governano la referenza indicale sono la differenza, l'assenza e la possibilità. «Les signes [...] produisent de l'information. Ils nous disent quelque chose de nouveau. Ils nous parlent d'une différence. C'est leur raison d'être. La sémiologie doit donc impliquer quelque chose de plus que la simple ressemblance», *ibidem*, p. 85. È appunto per mezzo degli indici che la semiosi può orientarsi verso il suo scopo. Gli indici sono le entità segnifiche che rinviano a questo «quelque chose de plus que la simple ressemblance», un qualcosa che però non è immediatamente presente: è piuttosto un'assenza. L'indice si fonda su una serie di associazioni iconiche, dunque di somiglianza, ma rinvia sempre a una realtà assente cui queste associazioni rimandano. L'indice indica, e nell'indicare focalizza l'attenzione.

55 Il simbolo è governato dagli stessi principi che reggono l'indice. La complessità semiotica di cui il simbolo è portatore si riflette nella complessità che si articola nel luogo dell'assenza della referenza simbolica: non più semplice possibilità, ma *futuro*. Nel caso della referenza simbolica la relazione di somiglianza (iconica) segno-cosa riposa su una struttura di indici, i cui rinvii di senso sono rigidamente stabiliti e che vanno a definire un sistema (linguistico). Ora, la differenza tra l'indice e il simbolo è resa chiara da un esempio proposto da Kohn, (*ibidem*, p. 87): se dico “seduto” a un cane, il cane si siede, ma non agisce elaborando il mio imperativo come una referenza simbolica, bensì come una referenza indicale. Il rapporto (iconico) tra la parola e l'oggetto (in questo caso, la posizione che il cane deve assumere) viene elaborata dall'animale attraverso una serie di rinvii alla realtà assente – ma possibile – di, per esempio, una ricompensa. Il simbolo, invece, non opera in questa maniera. L'imperativo “seduto” per l'interpretante umano opera come una referenza simbolica, il cui significato è definito dalla e nella assenza costitutiva del sistema linguistico di riferimento, il quale conferisce alla parola, in ogni circostanza in cui viene utilizzata, sfumature di senso differenti e appropriate. I simboli, infatti, «renvoient à leur objet de manière indirecte, en vertu de leurs relations systématiques avec d'autres symboles. Les symboles impliquent une convention», *ibidem*, p. 59. Per queste ragioni, il simbolo costruisce una relazione particolarmente stretta e complessa con l'assenza, ossia con una virtualità che, dal punto di vista semantico, si costituisce in termini di pluralità di livelli di senso, mentre, dal punto di vista temporale, si costituisce in termini di

le icone e gli indici sarebbero, nel quadro proposto dall'antropologo, modalità semiotiche disponibili a tutti i viventi.

Una prima caratteristica di questi segni che va messa in rilievo consiste nel fatto che tutte e tre queste modalità rappresentazionali stabiliscono una certa relazione con la *differenza* e con l'*assenza*, intesa qui come *possibile* o *non-ancora*. L'icona rende la differenza familiare mediante la *somiglianza* con l'oggetto rappresentato; l'indice, la cui funzione consiste nell'elaborare un'informazione sul mondo circostante, esplora la differenza come assenza, e l'assenza come *possibilità*: vicina, prossima, incombente; il simbolo è invece in relazione con la differenza-assenza nella modalità più complessa e raffinata. Nel simbolismo, l'assenza è presente nella sua stessa struttura: nel sistema di segni di cui esso è costituito, ovvero nell'insieme di parole che servono a designare gli oggetti, che "stanno per" l'oggetto rappresentato; ma, soprattutto, nel simbolismo l'assenza è il virtuale cui il simbolo consente l'accesso: ossia il futuro, le possibilità potenzialmente illimitate che il simbolismo è in grado di esplorare⁵⁶; elemento che ritroveremo più avanti.

Ora, fondamentalmente «la sémiotique de la vie est iconique et indicielle»⁵⁷, pertanto, il vivente non umano benché non faccia uso di simboli - dunque di linguaggio - non è estraneo ai processi di *rappresentazione*; processi che garantiscono la conoscenza dell'ambiente e l'interazione con esso, necessari per la sopravvivenza. Anche gli animali e le piante, in qualche modo, si rappresentano il mondo. Tuttavia, queste modalità rappresentazionali non sono affatto separate, non definiscono delle regioni semiotiche a sé stanti, ma spazi interconnessi e sovrapposti. Per esempio, come sottolinea Kohn, «les processus iconiques, indiciels et symboliques sont enchâssés les uns dans les autres. Les symboles dépendent des indices pour exister et les indices dépendent des icônes»⁵⁸. Questo significa che segni di complessità maggiore (per es. i simboli) possono fondarsi solo su strutture di complessità minore (per es. gli indici), e non viceversa. In ragione di ciò, la referenza semiotica è sempre *unidirezionale*: una referenza indicale è fatta di icone

apertura a un futuro possibile per il quale il sistema linguistico di riferimento offre i criteri e le condizioni di pensabilità.

⁵⁶ Per questa ragione, Kohn parla dell'umano come "un tout ouvert", *ibidem*, p. 103.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 89. «Ces modalités représentationnelles non symboliques sont omniprésentes dans le monde vivant – humain et non humain – et possèdent des propriétés sous-étudiées, tout à fait distinctes de celles qui font la particularité du langage humain», *ibidem*, p. 29.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 83.

ma non rinvia mai a un significato iconico; così come una referenza simbolica è fatta di indici ma non rinvia mai a un significato indicale. La referenza semiotica, quindi, è *emergente*: gli indici emergono dalle icone, i simboli dagli indici. Dunque, «la référence symbolique, celle qui rende les humains uniques, est une dynamique émergente enchâssée dans cette sémiotique plus large, cette sémiotique de la vie dont elle émane et dont elle dépend»⁵⁹.

Se, come sostiene Kohn, «les dynamiques vivantes [...] sont constitutivement sémiotiques»⁶⁰, la vita può essere, se non concepita, almeno *interpretata* come un *processo semiotico*; osservata in tal modo, essa si rivelerà articolata in livelli di complessità che rispondono a questo stesso schema: “incastonata” e “unidirezionale”. Da ciò, il simbolismo – peculiare modalità umana di rappresentazione - benché al vertice della piramide semiotica, sarebbe una *forma emergente e concatenata* alle due modalità sottostanti, quella indicale e quella iconica. Ne consegue che il linguaggio umano perde la sua centralità divenendo un «fenomeno emergente» compreso in una semiosi più estesa che abbraccia – e accomuna - tutti i viventi⁶¹. Ma, con ciò, a perdere centralità è l'uomo stesso, che si riscopre *vivente tra i viventi*. Tuttavia, occorre sottolinearlo, l'uomo mantiene una *responsabilità* nei confronti degli altri viventi, in quanto, in virtù della peculiare relazione con l'assenza di cui è dotata la semiosi simbolica, all'umano è conferito un potere di accesso al futuro senza eguali, e, dunque, una capacità unica di pre-vedere la portata e gli effetti delle proprie azioni sul mondo⁶².

59 *Ibidem*, p. 89.

60 *Ibidem*.

61 Chatenet e Di Caterino parlano di «une biosémiotique commune à toutes formes de vie»; Id., *L'horizon sémiotique de l'anthropologie*, cit., p. 12.

62 Su questo punto, l'ipotesi semiotica sostenuta da Kohn collima con concezioni filosofiche consolidate. Leggendo il *De Anima* di Aristotele, Martin Heidegger elabora una distinzione fra uomo e animale rimasta celebre, nella quale è possibile riconoscere facilmente la specificità restituitaci dal simbolismo. Nell'esserci umano, spiega il filosofo tedesco, «il κρίνειν è determinato dal λόγος, ovvero dal νοῦς. L'unità di entrambi (ἄμφω), cioè di κρίνειν e κρίνειν [...], è determinata dalla προαίρεσις [...], ovvero dalla possibilità di 'anticipare' qualcosa come motivo dell'azione e della decisione stessa. Per questo nell'uomo c'è contrasto tra l'ἐπιθυμία [...], il puro 'appetire', la vita appetitiva che è cieca, e il capire, l'agire razionalmente motivato»; M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Adelphi, Milano 2000, p. 413. La capacità di anticipazione, e di azione conseguente, messa a fuoco da Heidegger attraverso il concetto di προαίρεσις rinvia alla facoltà simbolica che la semiotica attribuisce in via esclusiva all'uomo.

4. Oltre il dualismo uomo/natura: la semiosi come “pensiero vivente”

«Les signes – afferma Kohn – son plus que des choses»⁶³. I segni sono «*des processus relationnels continus*»⁶⁴. «Leur qualités sensibles sont un aspect seulement de la dynamique par laquelle ils sont, *croissent* et *ont des effets dans le monde*»⁶⁵. Abbiamo dunque due caratteri centrali e distintivi del segno all'interno del quadro semiotico: *crescita* e *performatività*⁶⁶. Ora, nella prospettiva sostenuta da Kohn, i viventi - tutti i viventi - sono ciò che potremmo definire «epicentri semiotici», cioè *collettori* e *proiettori* di segni; in altri termini, sono dei poli in cui un processo semiotico converge e da cui si dipana, continuamente, modificando il contesto e gli agenti stessi. Questa dinamica di flusso non è solo semiotica. Essa è semiotica e *vivente*, allo stesso tempo: è una «semiosi vivente». Perché, come abbiamo appena osservato, un segno non *comunica* soltanto ma *produce degli effetti* concreti sul “contesto”, per esempio, una *crescita* dell'organismo, che sia un cambiamento di stato o di posizione.

Ora, se un processo di segni è *emergente*, e se la vita è descrivibile come un incessante processo semiotico, la vita deve presentare le medesime caratteristiche di tale processo: *crescita* e *performatività* in un quadro *emergente*, dove i livelli semiotici inferiori influenzano quelli superiori, ne sono la condizione di possibilità. Come la semiosi è un processo emergente, in cui i livelli segnificativi inferiori determinano le strutture su cui i livelli superiori si articolano complicandosi – icona/indice/simbolo – la vita, processo intrinsecamente semiotico, sarebbe allora strutturata secondo livelli “incastonati” allo stesso modo l'uno sull'altro; essa vede al “vertice” sì l'umano (semiosi simbolica), ma questi non è affatto separato e autonomo rispetto ai livelli inferiori. Piuttosto, l'umano è avviluppato in essi e da essi influenzato.

«Considérer la référence symbolique, et par extension le langage humain et la culture, comme émergents – scrive Kohn - s'inspire de l'esprit de la critique par Peirce des tentatives dualistes de séparer l'esprit (humain) de la matière (non humaine)»⁶⁷. E, prosegue l'autore, «un approche émergentiste peut rendre compte théoriquement et empiriquement de la manière dont le symbolique se trouve dans la continuité

63 E. Kohn, cit., p. 61.

64 *Ibidem*; corsivo mio.

65 *Ibidem*; corsivi miei.

66 «tous les processus de signe finissent par ‘faire des choses’ dans le monde, et c'est là un aspect important de ce qui les rend vivants» *ibidem*.

67 *Ibidem*, p. 91.

de la matière, tout en constituant dans le même temps un lieu causal original de possible»⁶⁸. Pertanto, tale approccio può render conto di una relazione non più solo di contiguità ma anche di continuità fra l'umano e il non-umano. «Cette continuité – prosegue Kohn – nous permet de réaliser qu'une phénomène aussi unique et séparée que celui-ci [cioè il simbolico, dietro al quale dobbiamo vedere l'umano] n'est jamais complètement coupé du reste du monde»⁶⁹.

L'approccio "emergentista" sostenuto da Kohn, esplicitamente ispirato agli studi di Terrence William Deacon⁷⁰, postula una continuità più che teorica fra semiosi e vita: tutto ciò che è vivente è semiotico; ogni fenomeno semiotico è, in qualche modo e in qualche misura, una manifestazione vivente del vivente. Il mondo restituitoci da questa prospettiva è chiamato da Kohn «écologie de sois»⁷¹, ossia uno spazio popolato da quelli che abbiamo definito "epicentri semiotici" – umani e non umani – considerati come "pensieri viventi", "sé" o "seità"⁷².

68 *Ibidem*.

69 *Ibidem*.

70 Per Terrence W. Deacon, il concetto di "emergence" designa, in estrema sintesi, il processo di transizione dalla non-vita alla vita. Cfr. T. W. Deacon, *The Hierarchic Logic of Emergence: Untangling the Interdependence of Evolution and Self-Organization*, in B. H. Weber, D. J. Depew (edited by), *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered*, MIT Press, Cambridge MA 2003, pp. 273-308; Id, *Emergence: the Hole at the Wheel's Hub*, in P. Clayton, P. Davies (edited by), *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 111-150; Id, *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*, Norton, New York 2012.

71 E. Kohn, cit., p. 41.

72 Cfr. S. Manghi, *Il soggetto ecologico di Edgar Morin*, Erickson, Trento 2009. Si tratta di uno stato che Eduardo Viveiros de Castro, esaminando a fondo le ontologie amerindie, ha inquadrato attraverso la nozione di «multinaturalismo prospettivista», (Id. *Metafisiche cannibali*, op. cit., p. 60); secondo questo approccio tutti gli enti, in quanto seità, partecipano di un medesimo spirito (prospettivismo), il quale si sostanzia e si manifesta nei corpi diversi, animati e inanimati, di cui il mondo è costituito (multinaturalismo) *ibidem*, pp. 42-43.

5. Il superamento della sovranità umana sul vivente non umano: forme, abitudini, crescita

Vi sono livelli in cui la *sovranità* umana sul vivente – decisione e agire dell'uomo – può essere messa radicalmente in discussione. Individuare questi livelli ci sarà possibile solo se proveremo a pensare il *reale* oltre il *simbolico*⁷³, se proveremo cioè a pensare la vita come “semiosi vivente” che arriva al di là della capacità umana di rappresentazione, e i cui piani risultano “incastonati”⁷⁴ l'uno sull'altro, e dunque *interconnessi*.

Ispirandosi al “realismo” di Peirce, Kohn prova a mettere a fuoco gli assi su cui concretamente si struttura la semiosi emergente che abbiamo appena esaminato. Abbiamo visto che *crescita* e *performatività* sono caratteri fondamentali della semiosi, ossia del “pensiero vivente”⁷⁵, di ogni seità, umana e non-umana. *Agire e crescere* sono, potremmo dire, la meccanica ontica di ogni sé che, in quanto tale, recepisce i segni e re-agisce a essi, adattando se stesso a ciò che gli antropologi chiamano il “contesto”. Compreso il fatto che l'*agire* dei sé è sostanzialmente semiotico (rappresentazionale), ciò che resta da chiarire è in che modo i sé crescano per mezzo di processi semiotici. Ecco che, ispirandosi ancora a Peirce, Kohn propone di distinguere la realtà in *priméité*, *secondité*, *tercéité*. I *premiers*⁷⁶ sarebbero le cose in sé; ma dotate di una apertura verso i possibili. I *seconds*⁷⁷ sarebbero riconducibili agli eventi, su cui non ha presa l'agire, umano o non umano. È però la *tercéité*⁷⁸ a interessare particolarmente Kohn. Ora, della *tercéité* fanno parte i vincoli sul possibile, o meglio, i *generali*. La manifestazione particolare di un generale è la *forma*, che, a sua volta, può essere compresa come l'adattamento di ogni organismo all'ambiente secondo una logica semiotica⁷⁹. La *tercéité*, di cui i generali fanno parte, si compone di regolarità, configurazioni, relazionalità, possibilità future e intenzioni⁸⁰: tutto ciò è racchiuso nel concetto di *abitudine/i*. Le abitudini «ont une efficacité sur le long terme», inoltre, ed è ciò che qui interessa particolarmente, «ils

73 E. Kohn, *Comment pensent les forêts*, cit., p. 92.

74 “Enchâssés”, *ivi*, p. 83.

75 *La pensée vivante* è il titolo del Cap. II del libro di Kohn. La formula può essere meglio compresa attraverso le seguenti proposizioni formulate dall'autore: «tous les êtres vivants, et pas seulement les humaines, pensent. [...] toutes les pensées sont vivantes»; *ibidem*, pp. 108-109.

76 *Ibidem*, p. 93.

77 *Ibidem*.

78 *Ibidem*, p. 94.

79 *Ibidem*, p. 111.

80 *Ibidem*, p. 94.

peuvent trouver leur origine et se manifester au-delà de l'esprit human»⁸¹. «Le monde se caractérise par 'la tendance de toute chose à prendre des habitudes»⁸², mentre «la vie [...] avec sa capacité à prédire et à *mettre à profit* ces régularités, et dans ce même processus, à produire une gamme toujours plus grande de régularités originales, renforce cette tendance à prendre des habitudes»⁸³. Pertanto, ogni vivente non farebbe che «mettere a profitto la forma», cioè sfruttare le configurazioni del contesto biologico in cui è situato per definire nuove *abitudini* a esso favorevoli. “Mettere a profitto la forma” consiste in una serie di *tras-formazioni*: di sé in quanto forma biologica che si adatta all'ambiente, e di segmenti dell'ambiente stesso in quanto forme ecologiche che vengono plasmate secondo le esigenze di ciascun vivente. Ecco spiegati i criteri che orientano la *crescita* e la *performatività* semiotiche.

Ora, l'essere umano, la cui capacità simbolica gli consente ampia capacità di manovra sul futuro, dunque sui possibili, in altre parole una notevole capacità di “messa a profitto delle forme”, è in grado di portare all'estremo questo potenziale. «La capacité inégalée qu'à la pensée symbolique de créer de l'habitude contient toujours le danger de nous extraire des habitudes dans lesquelles nous sommes inscrits»⁸⁴. Il rischio è quello che, ispirandosi a un'espressione tipica del popolo Runa, Kohn chiama «cécité de l'âme»⁸⁵. La “cecità dell'anima” è una attitudine relazionale⁸⁶ che consiste nell'incapacità di cogliere la/le seità, dunque di entrare in contatto con gli altri sé in una «écologie de sois»⁸⁷. Quando il mondo dei viventi viene reificato, gli esseri che lo popolano diventano *res*, oggetti, e l'umano rimane cieco: incapace di vedere le relazioni fra i viventi e capace solo osservare se stesso; una cecità dell'anima che si converte in una visione ridotta, limitata al proprio sé, concepito, per esempio, come una *res cogitans* di fronte a una *res extensa*: nel migliore dei casi, appropriabile e manipolabile, nel peggiore, considerata nemica e ostile⁸⁸.

Ora, le *abitudini* si caratterizzano, secondo Kohn, per un certo grado di fissità/fluidità. I poli di questo continuum sono la *materia inerte* e i *sé*. La *materia* è abitudine

81 *Ibidem*.

82 *Ibidem*.

83 *Ibidem*, corsivo mio.

84 *Ibidem*, p. 96.

85 *Ibidem*, pp. 145 e sgg.

86 *Ibidem*, p. 151.

87 *Ibidem*, p. 163.

88 L'archetipo della natura come minaccia e sfida mortale è restituito in modo incomparabilmente efficace dal capolavoro di Herman Melville, *Moby Dick*.

fissata, pietrificata. Un *sé* è invece polo di mutamento e creazione di abitudini: un ente in grado di “mettere a profitto” le regolarità e le forme. Potremmo anche dire che, se la materia *resiste* all’azione, il *sé agisce* su una resistenza, “piegandola” a suo vantaggio. Più precisamente, lo spirito – ogni vivente per Kohn, o “epicentro semiotico”, come l’ho definito prima – apprende, desidera, vive, in una parola: *creisce*⁸⁹. E fa ciò re-agendo a «événements inattendus» che «peuvent perturber nos conceptions de la manière dont est le monde»⁹⁰, e «c’est cette perturbation même, l’effondrement de vieilles habitudes et la fabrication de nouvelles, qui fonde le sentiment que nous avons d’être en vie et dans le monde»⁹¹. Date queste premesse, la stessa pandemia da Covid-19, in quanto mutazione di un virus originatosi altrove, sembrerebbe conforme alle caratteristiche di un “fenomeno emergente”, di una “forma emergente”. In quanto “forma emergente”, il virus presenta “proprietà inedite” orientate secondo alcuni criteri comuni a tutte le forme emergenti, che sono criteri: di forma, semplicità, ordine e coordinazione⁹². Più specificamente, il Covid-19 nella sua *forma coordinata* alla forma dell’organismo ospite, e nel suo essere più *ordinato, vincolato e semplice* rispetto al medesimo organismo, risponderebbe a criteri di emergenza semiotica. Osservato in questo modo, il virus sarebbe allora un *sé* che avrebbe «messo a profitto la forma»⁹³, definendo una nuova *abitudine* nel reale, a esso favorevole. Tras-formare questa nuova abitudine deve essere, allora, a maggior ragione possibile per l’uomo, alla luce della sua capacità di pre-visione (simbolismo). Ma all’uomo ciò è possibile a patto di non restare “cieco nell’anima”, ossia a patto di mantenere il contatto con le seità che compongono l’ecologia di sé in cui è inserito. In questo caso, scongiurare la “cecità dell’anima” significa, per esempio, comprendere che le logiche immunitarie⁹⁴ sono

89 E. Kohn, *Comment pensent les forêts*, cit., p. 102.

90 *Ibidem*.

91 *Ibidem*.

92 *Ibidem*, p. 222.

93 Sulla specificità di relazioni uomo-ambiente all’origine delle zoonosi, in cui rientra il Covid-19, cfr. F. Keck, *Un monde grippé*, Flammarion, Paris, 2010. Argomenti ripresi e sviluppati più recentemente in Id, *Les Sentinelles des pandémies. Chasseurs de virus et observateurs d’oiseaux aux frontières de la Chine*, Zones Sensibles, Bruxelles 2020.

94 Al riguardo, valgono come monito i fondamentali studi di R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2020; Id, *Immunità comune. Biopolitica all’epoca della pandemia*, Einaudi, Torino 2022. Cfr. anche B.-Ch. Han, *La società della stanchezza*, Nottetempo, Roma 2020, in cui si sottolinea che «il paradigma immunologico non è compatibile col processo di

utopiche in questa ecologia di sé, in quanto sarebbero un ulteriore, fallimentare tentativo di riaffermare una separazione radicale e verticale - dunque una sovranità - dell'umano sul vivente, esperita come separazione ermetica e stagna da ciò che continuamente contamina, perturba e mette alla prova la vita, anche quella umana. La direzione, a parere di chi scrive, sarebbe invece quella di immaginare spazi di relazione con i viventi non umani, anche attraverso paradigmi - come quello semiotico - in grado di mappare nuovi e insospettati spazi della rappresentazione. Fare ciò consentirebbe di imparare a "leggere" (e dunque pre-vedere e, soprattutto, *pre-venire*) i segni dei "fenomeni emergenti", come la pandemia in corso. Infine, e soprattutto, fare ciò sarebbe utile per *crescere* attraverso questa e altre crisi, gettando ponti simbolici su nuovi possibili, ma *in armonia* e non *contro* l'"ecologia dei sé" di cui facciamo parte.

6. Conclusioni

Giunti a questo punto, ci si potrebbe chiedere quale sia il reale valore pratico di questo itinerario fra filosofia e antropologia. La risposta, ancora una volta, è nel breve saggio di Elena Pulcini, che, nelle conclusioni, invita a una «metamorfosi generativa»⁹⁵; concetto che irrorà di un significato politico nuovo un'antica virtù umana: la *responsabilità*⁹⁶. Tornare a una nozione classica, la responsabilità,

globalizzazione», p. 12.

95 «Alla radicalità della metamorfosi degenerativa bisogna opporre la radicalità di quella che vorrei chiamare una metamorfosi generativa: la quale impone una interazione inedita, rispetto al passato, tra forme di lotta collettive e forme di azione e trasformazione individuale sulle quali fondare la possibilità di un arendtiano 'nuovo inizio'». E. Pulcini, *La sfida ecologica*, cit., p. 246. Il salto di qualità concettuale che l'idea di «metamorfosi generativa» consente rispetto alla «responsabilità» jonasiana è soprattutto nella capacità di "incarnare" tale responsabilità verso il mondo che, appunto, l'espressione utilizzata dall'autrice rende pensabile. Pulcini, infatti, si riferisce esplicitamente a forme di lotta o azione politica concrete, come per esempio: *Friday for Future*, *Extinction Rebellion*, il *Buen vivir*, il *Convivialismo*, l'opposizione alla privatizzazione dei beni comuni, la rivendicazione della sovranità alimentare contro il potere delle multinazionali, la difesa degli spazi verdi nelle città e la denuncia della speculazione sui rifiuti.

96 Il tema della responsabilità di fronte al mondo come ambiente da cui l'uomo non potrà mai rendersi estraneo è ovviamente al centro di uno dei lavori classici su questi argomenti: H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009. La questione è stata ripresa e rilanciata da Elena Pulcini negli anni Duemila con un testo che si pone come

concludendo l'esame della proposta innovativa e audace di Kohn può sembrare un cortocircuito, eppure ha senso. Infatti, occorre ripetere che la funzione antropologica del paradigma semiotico è quella di favorire una conoscenza nuova della vita. Ora, si tende ad avere responsabilità, o a esercitare con maggior consapevolezza una responsabilità, verso ciò che si conosce e di cui si percepisce una prossimità. Considerare tutto ciò che è fuori dall'orizzonte umano come "oggetto" rende moralmente più facile *sfruttarlo*; mentre, viceversa, imparare a vedere questi enti come seità, o "forme emergenti", ci aiuta a pensarli nella loro autonomia di forme di vita, e a capire che anch'essi, proprio come l'uomo e accanto all'uomo, competono – ciascuna sviluppando le proprie strategie - nella lotta quotidiana per la sopravvivenza. All'essere umano che diviene consapevole di questo mondo "animato" spetta, allora, una responsabilità maggiore di quella che spetta all'uomo "sovrano" e "signore del creato": quella di garantirne la conservazione, ovvero di assicurare che la propria azione sul pianeta – più incisiva rispetto a qualunque altra specie – non metta mai in crisi l'equilibrio con cui la vita protegge e riproduce se stessa. È la responsabilità dell'uomo "amministratore"⁹⁷ della terra, e alleato dell'ambiente⁹⁸. Da questo punto di vista, la filosofia ha ancora molto da dire. Rinunciare ad alcuni paradigmi della modernità, come una struttura di pensiero cristallizzata sulle dicotomie cartesiane non significa rinunciare alla filosofia *tout court*, ma, piuttosto, tornare alla sua vocazione più antica e profonda, quella del *gnōthi seautón*, che, in questo caso, implica una comprensione dell'umano non tanto in profondità quanto in estensione: conoscere l'uomo *nel* mondo e non al di fuori o in opposizione a esso. A questo scopo, la filosofia potrebbe fruttuosamente integrare le conoscenze sviluppate da saperi limitrofi, come appunto l'antropologia, per crescere e accedere a quella che Francesco Fistetti ha chiamato *filosofia-mondo*⁹⁹, risolto epistemologico di ciò che Elena Pulcini ha chiamato *filosofia per*

un passaggio imprescindibile: *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'era globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

97 Francesco, *Laudato si'*. *Lettera enciclica sulla cura della casa comune*, Paoline Editoriale Libri, Roma 2015, Cap. 3, *La radice umana della crisi ecologica*, III, *Crisi e conseguenze dell'antropocentrismo moderno*, § 116.

98 *Ibidem*, Cap. 6, *Educazione e spiritualità ecologica*, II, *Educare all'alleanza tra l'umanità e l'ambiente*.

99 F. Fistetti, *Philosophie et sciences sociales au XXI^e siècle: un changement de paradigme?*, in A. Caillé, P. Chanial, S. Dufoix, F. Vanderberghe (sous la direction de), *Des sciences sociales à la science sociale*, Le Bord de l'Eau, Lormont 2018, pp. 139-151. Fistetti ritiene che «le besoin épistémologique

*il mondo*¹⁰⁰, entrambe capaci di arginare i rischi di una *filosofia senza mondo*¹⁰¹. Si tratta cioè di sviluppare un pensiero che ci permetta di rivedere lo statuto e il ruolo dell'umano alla luce della complessità attuale e ci aiuti a comprenderlo come un «sujet pluriversel – et multiculturel»; laddove «ce sujet ne peut être que pluriel dans le sens arendtien du terme (le sujet socratique du *dokei moi*) et écologique, dans la mesure où il prendra soin de l'*oikos* commun de tous les êtres vivants, avec une intense sensibilité envers la nature que, souvent, nous trouvons chez les Anciens»¹⁰²; una “intensa sensibilità verso la natura” che, alla luce di quanto esaminato fin qui, possiamo vedere tutt'ora, benché in forme isolate e minacciate, presso i popoli tradizionali delle periferie del mondo occidentalizzato.

renouvelé de totalité met à l'ordre du jour la nécessité d'une nouvelle manière de concevoir/pratiquer la philosophie», un modo di fare filosofia che l'autore definisce, appunto, “*philosophie-monde*”, «dont l'horizon est la *world-history*, qu'on peut entendre non comme une méthodologie de l'enquête historiographique mais plutôt comme le lieu-temps planétaire commun dans lequel nous vivons», *ibidem*, pp. 139-140, corsivo dell'autore. Questa nuova concezione epistemologica sarebbe «l'équivalent de ce que Michael Friedman, à propos des sciences de la nature, nomme un 'méta-cadre de référence' dans le phases de transition d'un paradigme à l'autre, pendant lesquelles la philosophie devient l'espace de dialogue – et de conflit – entre les théories et les hypothèses pour faciliter la naissance d'un nouveau paradigme», *ibidem*, p. 142.

Questo «pensée-monde», spiega l'autore, si fonda su una concezione relazionale del sapere, o «et c'est la même chose – sur l'*interdépendance* des problèmes auxquelles l'humanité est exposée», *ibidem*, p. 143, corsivo dell'autore.

100 E. Pulcini, *Soggetti emozionali. Per aver cura del futuro*, «Iride», 2, 2021, p. 267.

101 *Ibidem*.

102 F. Fistetti, *Philosophie et sciences sociales au XXI^e siècle: un changement de paradigme?*, cit., pp. 146-147.

Bibliografia

- Abbagnano N., *Dizionario di Filosofia*, Utet, Torino 2013.
- Botturi F., *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*, Vita e Pensiero, Milano 2018.
- Caillé A., *Critica della ragione utilitaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.
- Chatenet L., Di Caterino A., *L'horizon sémiotique de l'anthropologie: paradoxes du "tournant ontologique"*, in "Actes Semiotiques", n. 123, 2020, pp. 1-15.
- Connolly W.E., *Facing the Planetary. Entangled Humanism and the Politics of Swarming*, Duke University Press, Durham-London 2017.
- Cotta G. (a cura di), *Virtù umane – Virtù politiche*, Mimesis, Milano 2020.
- Deacon T.W., *Emergence: the Hole at the Wheel's Hub*, in Philip Clayton, Paul Davies (edited by), *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 111-150.
- Deacon T.W., *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*, Norton, New York 2012.
- Deacon T.W., *The Hierarchic Logic of Emergence: Untangling the Interdependence of Evolution and Self-Organization*, in Buce H. Weber, David J. Depew (edited by), *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered*, MIT Press, Cambridge MA 2003, pp. 273-308.
- Delruelle E., *Métamorphoses du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, De Boeck, Bruxelles 2006.
- De Martino E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- Descola P., *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2015.
- Eposito R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2020.
- Eposito R., *Immunità comune. Biopolitica all'epoca della pandemia*, Einaudi, Torino 2022.
- Fava G., *Per un'ontologia della soglia: note su natura e cultura in Philippe Descola*, "Areté. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences", vol. 6, 2021, pp. 293-308.
- Fistetti F., *Philosophie et sciences sociales au XXI^e siècle: un changement de paradigme?*, in Caillé A.,

Chanial P., Dufoix S., Vanderberghe F. (sous la direction de), *Des sciences sociales à la science sociale*, Le Bord de l'Eau, Lormont 2018, pp. 139-151.

Francesco, *Laudato si'. Lettera enciclica sulla cura della casa comune*, Paoline Editoriale Libri, Roma 2015.

Han B.-Ch., *La società della stanchezza*, Nottetempo, Roma 2020.

Haraway D., *Chtibulucene: sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero Edizioni, Roma 2019.

Heidegger M., *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Adelphi, Milano 2000.

Jonas H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009.

Jullien F., *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Feltrinelli, 2022.

Keck F., Ursula Regehr, and Saskia Walentowitz, *Introduction*, in *Anthropologie: le tournant ontologique en action*, « Tsansa » – Journal of the Swiss Anthropological Association, n. 20, 2015, pp. 34-41.

Keck F., *Les Sentinelles des pandémies. Chasseurs de virus et observateurs d'oiseaux aux frontières de la Chine*, Zones Sensibles, Bruxelles 2020.

Keck F., *Un monde grippé*, Flammarion, Paris, 2010.

Kohn E., *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain*, Zones Sensibles, Bruxelles 2017 ; ed. or. Kohn E., *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*, University of California Press, Oakland 2013.

Latour B., *Tracciare la rotta*, Cortina, Milano 2018.

Lévi-Strauss C., *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 2015.

Lévi-Strauss C., *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 2015.

Lévi-Strauss C., *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1983.

Manghi S., *Il soggetto ecologico di Edgar Morin*, Erickson, Trento 2009.

Merenda F., Pulcini E., *Piccolo vocabolario filosofico per il post-pandemia*; in *Le parole della crisi, le politiche dopo la pandemia. Guida non emergenziale al post-Covid-19*, Malvicini M., Portaluri T., Martinengo A., (a cura di), pp. 475-490, Editoriale Scientifica, Napoli 2020.

Pulcini E., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

Pulcini E., *La sfida ecologica: un cambio di paradigma?*, "Iride", 2, 2020, pp. 237-249.

Pulcini E., *Philosophie sociale : une science sociale antiutilitariste*, in Caillé A., Chanial P., Dufoix S., Vanderberghe F. (sous la direction de), *Des sciences sociales à la science sociale*, Le Bord de l'Eau, Lormont 2018, pp. 169-182.

Pulcini E., *Soggetti emozionali. Per aver cura del futuro*, "Iride", 2, 2021, pp. 267-283.

Pulcini E., *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

Rosa H., *Rendre le monde indisponible*, La Découverte, Paris 2020.

Saussure de F., *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari 1967.

Serughetti G., *Democratizzare la cura / Curare la democrazia*, Nottetempo, Milano 2020.

Viveiros de Castro E., *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre Corte, Verona 2017.

Tra cura e paura: Elena Pulcini e l'eredità di Günther Anders

MARIA PIA PATERNÒ¹

Sommario: 1. Premessa; 2. Patologie del sociale e plasticità delle emozioni; 3. Reimparare ad avere paura; 4. Anders e la critica della *Sorge* heideggeriana; 5. Responsabilità come cura.

Abstract: In the works of Elena Pulcini the study of the pathologies of the global age goes hand in hand with her attention to the role of passions and to the potentialities of Care. Much of her insightful political thinking stems from a close and thorough analysis of psychoanalysis and of contemporary philosophy. Particular attention is here devoted to her approach to Günther Anders, whose theories seem to prove highly illuminating not only with respect to the significance of emotions and imagination, but also with a view to his non-heideggerian interpretation of needs and of the conceptual significance of care.

Keywords: *Elena Pulcini, Günther Anders, Care, Fear, Global Society.*

1. Premessa

Nel corso dei suoi studi Elena Pulcini è tornata più volte a sfiorare il pensiero di Günther Anders, il filosofo tedesco che ha intrattenuto un rapporto altamente conflittuale con l'esistenzialismo di Martin Heidegger e con la sua peculiare

¹ Professore ordinario di “Storia delle dottrine politiche” presso l’Università degli Studi di Napoli “Federico II”.

interpretazione dell'Esserci (*Dasein*) come cura (*Sorge*)². Lo ha fatto in modo ricorrente, prendendo principalmente in considerazione l'attenzione da lui dedicata alle patologie del sociale e alla riflessione attorno alla natura plastica delle emozioni, paura e angoscia in modo particolare. Nel suo percorso teorico Elena Pulcini ha intrecciato questi elementi all'interno di una trama intessuta di riferimenti molto ampi, provenienti da approcci filosofici anche assai differenti da quello andersiano: in particolare quelli suggeriti da Hans Jonas e da Emmanuel Lévinas in tema di responsabilità e di vulnerabilità e quelli ascrivibili alla riflessione proveniente da quel variegato mondo del femminismo occidentale nel cui ambito si sono elaborati concetti che hanno invece offerto a Elena Pulcini una peculiare chiave di lettura della responsabilità in termini di "cura"³. Si tratta di suggerimenti e suggestioni che vengono proficuamente utilizzati all'interno di una riflessione capace di recuperare all'attenzione una ricca molteplicità di tradizioni di pensiero, alcune delle quali si sono palesate come più vicine al sentire della studiosa italiana di quella andersiana e sono state da lei apertamente giudicate come maggiormente promettenti per una ipotesi di lettura della contemporaneità in grado di andare oltre gli scenari della catastrofe ed abbracciare una qualche visione del futuro⁴.

2 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), Longanesi, Milano 2005, p. 78, dove si legge che «l'Esserci, ontologicamente inteso, è Cura». Sul concetto di cura in Heidegger cfr. A. Masullo, *Intenzionalità e cura*, in «Archivio di filosofia», 57, 1989, pp. 377-394 e E. Mazzarella, *Solitudine e dipendenza. L'autenticità comunionale della Cura. Una glossa heideggeriana*, in *Essere e Tempo novanta anni dopo: attualità e inattualità dell'analitica esistenziale*, a cura di Anna Pia Ruoppo, Federico II University Press, Napoli 2019, pp. 231-241. Per le considerazioni sviluppate da Anders, raccolte in volume solo successivamente alla morte del filosofo, si veda invece G. Anders, *Über Heidegger*, a cura di G. Oberschlick, Beck, München 2001. Per un'analisi della resa dei conti di Anders con Heidegger (e Adorno) si rinvia invece a M. Latini, *Dialettica negativa e antropologia negativa*, in *La dialettica negativa di Adorno. Categorie e contesti*, a cura di M. Failla, ManifestoLibri, Roma 2008.

3 Mi riferisco in particolare a C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità* (1982), Feltrinelli, Milano 1987 e a J. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (1993), Diabasis, Reggio Emilia 2013, cui E. Pulcini fa riferimento alle pp. 251-262 di *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009. Per un'ottica di insieme su tale letteratura mi sia concesso rinviare al mio *Teoria politica ed etica della cura*, in M.P. Paternò (a cura di), *Cura dell'Altro. Interdipendenza e disuguaglianza nelle democrazie contemporanee*, Editoriale Scientifica, Napoli 2017, pp. 11-40.

4 In *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 263, Pulcini precisa infatti di non voler declinare il tema dell'immaginazione «solo nell'accezione andersiana e negativa di prefigurare i futuri scenari della catastrofe, ma anche in quella positiva di

Nonostante l'interesse che un'analisi del rapporto tra il pensiero di Anders e quello di Pulcini può rivestire, sarà opportuno sottolineare fin dal principio due punti, mettendo in evidenza che, se per un verso Anders non è che uno dei molteplici punti di riferimento della filosofia italiana, per altro è solo una parte limitata della sua speculazione quella che ella recupera davvero all'attenzione nei suoi scritti. Il perimetro dell'interesse di Pulcini per Anders ruota infatti attorno ad alcune specifiche coordinate, che forniscono alla filosofia italiana utili strumenti per una peculiare messa a fuoco di alcuni dei temi che sono al centro della sua attenzione: da un lato la rilevanza della specificità dei contesti e delle patologie che vi si annidano e dall'altro il riconoscimento della rilevanza del ruolo delle passioni e dell'immaginazione. Meno presenti all'attenzione della filosofia italiana di quanto non lo siano la diagnosi delle patologie della contemporaneità o la sfida all'analfabetismo emotivo⁵ che la contraddistingue, sono invece altri aspetti della teorizzazione di Anders che potrebbero non essere destituiti di interesse in un'ottica orientata alla cura. Il riferimento è qui per un verso a quegli scritti che appaiono essere contrassegnati da una urgenza «terapeutica» che non può non considerarsi come una delle declinazioni possibili della cura⁶ ma anche, per altro verso, alle pagine cui egli affida le ragioni di una messa in questione della *Sorge* heideggeriana. Si tratta di riflessioni ospitate all'interno di lavori che non hanno fino a tempi recentissimi trovato una collocazione editoriale in lingua tedesca e che, ad oggi, sono per di più ancora solo in minima parte accessibili in lingua italiana: così

ipotizzare e pensare scenari alternativi».

⁵ Cfr. N. Mattucci, *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo. Sul pensiero di Günther Anders*, Mimesis, Milano 2018. Oltre che di analfabetismo emotivo Anders parla di uno specifico analfabetismo dell'angoscia e della paura e nei suoi ultimi scritti la cecità emotiva si fa anche sordità e mancanza di parola (cfr. G. Anders, *Sprache und Endzeit*, «Forum», aprile-marzo 1989, in particolar modo il paragrafo intitolato *Die Apokalypse-Stummheit*, p. 4 s.).

⁶ Cfr. L. Mortari, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, p. 35: «il termine cura risulta... polisemantico: c'è una cura necessaria per continuare a vivere, una cura necessaria all'esistere per dare corpo alla tensione alla trascendenza e nutrire l'esserci di senso, e una cura che ripara l'essere sia materiale sia spirituale quando il corpo o l'anima si ammalano. La prima è la cura come lavoro del vivere per preservare l'ente che noi siamo, la seconda è la cura come arte dell'esistere per far fiorire l'esserci, la terza è la cura come tecnica del rammendo per guarire le ferite dell'esserci. La cura nella sua essenza risponde dunque a una *necessità ontologica*, la quale include una *necessità vitale*, quella di continuare a essere, una *necessità etica*, quella di esserci con senso, e una *necessità terapeutica* per riparare l'esserci».

è per i tutt'altro che irrilevanti scritti giovanili di antropologia filosofica⁷ e per un significativo ventaglio di testi successivi, pubblicati in alcuni casi solo *post mortem* in un volume che ha come titolo *Über Heidegger*. In essi si trova ampia testimonianza di un continuativo e serrato confronto con la riflessione heideggeriana della cura, da Anders costantemente sottoposta a critica tanto per la mancanza di un'apertura alla realtà del mondo che a suo avviso la caratterizza, quanto per l'inesistenza di un collegamento con il tema dei bisogni e della fragilità dell'umano⁸.

Scopo del presente scritto è non è dunque quello di valutare la sostenibilità dell'interpretazione che Anders offre del pensiero di Heidegger né di fare di lui, con un'operazione di troppo immediata appropriazione, un teorico della cura *tout court*⁹. L'idea è piuttosto quella di accendere un nuovo *focus* attorno ad ambiti problematici che potrebbero contribuire alla definizione di alcuni snodi centrali delle teorie della cura, come quello concernente la problematicità del rapporto tra teoria e pratica e quello relativo ai temi dell'interrelazione, della corporeità, della vulnerabilità, delle emozioni e della sensibilità. La finalità che ci si propone è dunque quella di tornare sull'interpretazione che Elena Pulcini ha dato al lascito del filosofo di Breslavia, evidenziando la proficuità di quel percorso, «dalla paura alla cura»¹⁰, che è scaturito da tale originale riflessione. Ma è anche quello di verificare la possibilità di intraprendere

7 Cfr. G. Anders, *Die Weltfremdheit des Menschen*, Beck, München 2018. Di grande interesse è la riflessione sull'antropologia filosofica andersiana proposta da D. Colombo, *Patologie dell'esperienza. La filosofia di Günther Anders fra contingenza e tecnica*, Mimesis, Milano 2019.

8 Si vedano in proposito i due articoli tradotti in lingua italiana e pubblicati sulla rivista *MicroMega* nel 1988 e nel 1996. Si tratta di *Nichilismo ed Esistenza*, («*MicroMega*», 2, 1988, pp. 185-209, originariamente pubblicato in lingua inglese (1946) e ora fruibile in lingua tedesca in *Über Heidegger*, pp. 39-71) e di *Heidegger esteta dell'inazione* («*MicroMega*», 2, 1996, pp. 185-225, originariamente pubblicato in lingua inglese con il titolo *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy* (1948) e ritradotto in lingua tedesca in *Über Heidegger*, pp. 72-115. Si vedano inoltre, alle pp. 128-132 di questa raccolta, alcune interessanti considerazioni sulla nozione di "bisogno".

9 A un tale non plausibile procedere risulterebbero d'ostacolo tanto alcuni aspetti della sua impostazione generale quanto le giustificazioni teoriche di alcune scelte politiche militanti in favore della «necessità dell'intimidazione» e di una «resistenza partigiana» (e non necessariamente di tipo non-violento) contro la violenza di cui siamo fatti oggetto. Il tema del rapporto tra cura e resistenza esula dall'ambito tematico che qui viene discusso e ci si limita pertanto a rinviare, relativamente alle posizioni di Anders, a G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, Mimesis, Milano 2008.

10 *Dalla paura alla cura* è il titolo del secondo capitolo della parte terza di *La cura del mondo* che è la parte in cui la filosofa italiana va ad indagare con maggiore incisività alcuni aspetti della filosofia di Anders.

ulteriori ipotesi di lettura, incrociando la riflessione andersiana sull'antiquatezza dell'uomo non soltanto con i contenuti più specifici di scritti che potremmo definire a carattere *lato sensu* terapeutico¹¹ quanto anche -e soprattutto- con quelli presenti in alcuni testi che, per essere "minori", non sono per questo privi di interesse per una indagine sui temi della responsabilità e della cura. Il percorso che alla fine viene qui proposto utilizza dunque alcune categorie del pensiero andersiano per provare a collocarle utilmente all'interno dell'orizzonte della cura: punta dunque da ultimo ad andare consapevolmente oltre l'ambito dell'interpretazione filologica per spostare i margini del discorso oltre le coordinate individuate dallo stesso filosofo di Breslavia –oltre Anders dunque, e forse anche suo malgrado.

2. Patologie del sociale e plasticità delle emozioni

È nelle pagine di *La cura del mondo* che il confronto con Anders, pur presente anche in altre opere di Elena Pulcini¹², si fa preciso e circostanziato, rivelando uno spiccato interesse per le tesi sostenute nei due volumi andersiani dedicati a quella che il filosofo di Breslavia ha definito come «l'antiquatezza» dell'uomo¹³ nell'età della tecnica. Caratterizzata da una problematica disproporzione tra l'enormità della capacità umana di fare, perpetrare e produrre e quella, di gran lunga inferiore, di immaginare e di sentire, la contemporaneità descritta da Anders ci richiede di prendere atto della realtà della peculiare schizofrenia che la caratterizza¹⁴ e di dedicarci con determinazione allo svolgimento di un compito peculiare: quello di

11 Per una lettura di alcuni scritti andersiani come di una «terapia» -e quindi di una forma di cura-, mi sia concesso rinviare a M.P. Paternò, *La terapia del racconto di Anders*, «Filosofia Politica», 1, 2016, pp. 94-108.

12 Si veda ad esempio E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, in particolare il capitolo 7 intitolato *Per un soggetto emozionale: prendersi cura delle emozioni*.

13 Si tratta di G. Anders, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1956), Bollati Boringhieri, Torino 2007 (d'ora in poi citato come UA 1) e di *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1995), Bollati Boringhieri, Torino 2007 (d'ora in poi citato come UA 2). Pubblicati a molti anni di distanza l'uno dall'altro, i due testi costituiscono l'opera principale della ricca produzione scientifica del filosofo tedesco, la cui natura, volutamente asistemica, rende assolutamente proficua una lettura a più ampio spettro delle sue pubblicazioni, quelle a carattere occasionale comprese.

14 Per una definizione della schizofrenia nell'età della tecnica cfr. UA, 1, pp. 131-2.

non sottrarci alla necessità di effettuare il disperato tentativo di trovare una almeno parziale possibilità di riallineamento tra le diverse facoltà di quel soggetto -non «individuum» ma «divisum»¹⁵- che siamo oggi diventati.

Naturalmente, finché ti è concesso di sopravvivere, puoi anche metterti a sedere, rinunciare ad ogni speranza e rassegnarti alla tua schizofrenia. Ma se non sei disposto a questo, devi cercare di raggiungere te stesso, di portarti alla tua propria altezza. E ciò significa (*questo* è il tuo compito) che devi cercare di colmare l'abisso fra le due facoltà: la facoltà produttiva e la facoltà riproduttiva; che devi livellare la differenza di altezza che le separa; o, in altri termini, devi sforzarti di allargare l'ambito limitato della tua immaginazione (e quello ancora più ristretto del tuo sentimento), finché sentimento ed immaginazione arrivino ad apprendere e a concepire l'enormità che sei stato in grado di produrre; finché tu possa accettare o respingere ciò che hai inteso. Insomma il tuo compito consiste nell'allargare la tua fantasia morale¹⁶.

Per improbabile che possa essere la prospettiva di riuscita di una tale operazione, non resta all'uomo contemporaneo altra possibilità che quella di adoperarsi con ogni risorsa ancora a disposizione al fine di potenziare quelle prestazioni emotive cui non può tralasciare di fare affidamento se non vuole precludersi ogni speranza di riuscire a percepire un *quantum* di sollecitudine e di angoscia non del tutto sproporzionato rispetto alla sfida dei nuovi tempi e alle immense potenzialità distruttive che, dalla metà del Ventesimo secolo in poi, essi portano ormai inevitabilmente con sé¹⁷. Nella difficile realtà dell'età della tecnica, che dà luogo a un problematico disallineamento tra l'enorme capacità umana di fare e quella, assai più limitata, di percepire le conseguenze del proprio agire, Anders si appella dunque alla necessità di un risveglio emotivo, da perseguire sia per il mezzo di alcune specifiche operazioni di ampliamento della capacità del sentire che attraverso una riattivazione di quelle facoltà (come la fantasia e l'immaginazione) ormai non più in linea con il di gran lunga più imponente «volume di ciò che possiamo

15 *Ibidem*, p. 135.

16 G. Anders, *Comandamenti dell'era atomica*, originariamente pubblicati nella Frankfurter Allgemeine Zeitung del 13 luglio 1957 e poi allegati ad una delle lettere a Claude Eatherly, ora raccolte con il titolo *L'ultima vittima di Hiroshima*, a cura di M. Latini, Mimesis, Milano 2016, da cui si cita. Il rinvio è a p. 41.

17 *UA* 1, p. 255.

produrre, fare o pensare»¹⁸: egli richiama dunque all'attenzione la necessità di una «autodilatazione», che viene descritta in alcuni (troppo) rapidi passaggi del primo volume di *L'uomo è antiquato*¹⁹ nel 1956 e che rimanda a un'idea di responsabilità per il mondo che si è poi tradotta in alcune scelte politiche militanti²⁰ nonché nella stesura di alcuni scritti minori, i cui contenuti possono sotto molteplici profili rilevarsi di straordinario interesse proprio in funzione dello sviluppo di una più ricca e articolata filosofia politica della cura.

A captare l'attenzione di Elena Pulcini sono state per un verso la prontezza della riflessione filosofica andersiana nel cogliere le patologie della contemporaneità e snidarne le intrinseche contraddizioni e, per l'altro, la peculiare messa a fuoco del tema dell'immaginazione, da Anders costantemente intrecciato nella trama di un discorso complesso, sempre attento della rilevanza del ruolo delle emozioni e della componente storica e contestuale delle loro specifiche declinazioni. Si tratta di un denso intreccio di suggestioni, destinato a infittirsi in un più ravvicinato contatto con l'insieme della produzione andersiana e a ravvivarsi nella consapevolezza del fatto che, nell'ambito dell'attenzione alla sfera emotiva che è stata costantemente al centro dell'attenzione di Anders, un focus particolare sia dedicato a un sentire -quello dell'angoscia e della paura- che sta particolarmente a cuore anche alla studiosa italiana. Se ciò che i due filosofi in prima istanza esprimono è dunque la necessità di una peculiare sensibilità per la rilevanza delle emozioni (e, tra di esse, in particolare la paura), il secondo passo va immediatamente ascritto alla consapevolezza della plasticità della loro natura o, come scrive Elena Pulcini, della possibilità di una loro torsione entropica²¹: esse vengono pertanto rappresentate come suscettibili di variazione in relazione agli specifici contesti in cui vengono ad essere esperite da soggetti contingentemente collocati in specifiche realtà storiche, politiche e sociali.

A rilevare, nella prospettiva che è propria a Günther Anders, sono soprattutto le

18 UA 1, p. 254.

19 Si fa qui in particolare riferimento al capitolo 4 dell'opera, intitolato *Lo sviluppo della fantasia morale e la plasticità del sentimento*, pp. 255-259, in cui vengono sviluppate considerazioni poi riprese anche nell'appendice (p. 289 ss.).

20 Per una ricostruzione del percorso biografico e filosofico-intellettuale di Anders si rinvia a A. Cernicchiaro, *Günther Anders. La Cassandra della filosofia*, petite plaisance, Pistoia 2014.

21 Sul tema delle emozioni cfr. E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001 e ancora, da ultimo, E. Pulcini e S. Bourgault (a cura di), *Cura ed emozioni. Un'alleanza complessa*, il Mulino, Bologna 2018. Ma si veda anche, più specificamente, Ead., *Invidia. La passione triste*, il Mulino, Bologna 2017.

variazioni dell'ambiente tecnologico, di modo che se ne debba al fondo concludere che

Le emozioni dipendono... dalle situazioni storiche esistenti, soprattutto dagli strumenti tecnici. Le emozioni di un uomo alla mitragliatrice (magari di un pilota di bombardiere nella misura in cui ha, o meglio, ha ancora bisogno di emozioni) non assomigliano più in nulla a quelle di un oplita combattente a Salamina, tanto meno a quelle di un *homo pekinensis* lanciatore di pietre²².

Se dunque il contesto tecnocratico che fa da sfondo alla vicenda umana vissuta da Gunther Anders nell'attraversare le guerre e i totalitarismi del Novecento²³ si presenta come assai differente da quello caratterizzato dalla indeterminatezza delle minacce che contrassegna lo «slittamento dal pericolo al rischio»²⁴ prodotto dall'ambivalente realtà della globalizzazione esperita da Elena Pulcini, ciò che essi possono effettivamente condividere non è tanto uno stesso sentire, quanto piuttosto un medesimo convincimento attorno all'urgenza di un approccio filosofico in grado di poter mettere allo studio le trasformazioni emotive che si accompagnano al significativo mutare dei contesti. A rivestire particolare interesse è, per entrambi, una riflessione attenta al modo in cui arrivano a ridefinirsi i parametri della paura e dell'angoscia e le risposte -non di rado di tipo essenzialmente patologico-attivate in reazione al turbamento causato da determinate percezioni: argomenti classici della tradizione filosofico-politica²⁵, che vengono qui declinati nei termini

22 G. Anders, *L'odio è antiquato* (1985), Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 36. In quest'ottica Anders lamentava dunque l'inesistenza di una «storia dei sentimenti» come «la lacuna più grave della storia della filosofia e delle scienze storiche». A parziale copertura di questa lacuna cfr. Id., *Amare, ieri. Appunti sulla storia della sensibilità* (1986), Bollati Boringhieri, Torino 2004.

23 Nell'ambito di una ricostruzione autobiografica, Anders ha fatto riferimento all'esperienza della prima guerra mondiale e dell'avvento al potere da parte di Hitler, alla scoperta della realtà dei campi di concentramento e alla presa di consapevolezza della realtà atomica dopo Hiroshima come agli avvenimenti principali della sua storia di vita: e ciò sia in termini politici che psichici o filosofico-esistenziali (Cfr. G. Anders, *Opinioni di un eretico* (1982), Theoria, Roma-Napoli 1991).

24 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 132.

25 Si veda almeno, attorno a questo tema così frequentato dalla storia del pensiero politico, C. Galli, *La produttività politica della paura. Da Machiavelli a Nietzsche*, «Filosofia Politica», 1, 2010, pp. 9-28; M. L. Lanzillo, *Paura. Strategie di governo di una "strana passione"*, «Filosofia Politica», 1, 2010, pp. 29-48, nonché Ead. *Il governo della paura in età globale*, «Cosmopolis», II, 2008, pp. 49-58 e Ead., *La sovranità della paura. Per una storia della paura nella modernità politica*, «Paradoxa», 1, 2008, pp. 114-123. Riferimenti utili, senza alcuna pretesa di esaustività,

di una preoccupazione legata al riscontro di un deficit percettivo legato a un sentire distorto o insufficiente²⁶. Aderendo a una fruttuosa intuizione di Anders, Elena Pulcini ha infatti ravvisato nella odierna *indisponibilità* della paura uno dei tratti fondamentali della nostra epoca storica o, per meglio dire, un indice delle *patologie* che la caratterizzano. Il primo compito che, alla luce di questa convinzione, sarebbe pertanto necessario mettere all'ordine del giorno della riflessione filosofica contemporanea consisterebbe, per entrambi i pensatori, nel predisporre le condizioni necessarie a porre in atto un lavoro emotivo in grado di riattivare quel sentire che, nell'età moderna, aveva trovato nella paura un meccanismo «produttivo»²⁷ di risposte politiche e morali all'altezza del compito di individuare le difese necessarie a contrastare i pericoli incombenti sull'essere umano e la sua società. Il passo suggerito da Günther Anders -e da Elena Pulcini- consiste dunque in un lavoro di focalizzazione dell'attenzione sulla sfera della percezione emotiva in modo tale da renderla capace di comprenderne il radicamento storico-sociale e di attivarsi con un focus di particolare intensità sui sentimenti dell'angoscia e della paura.

3. Reimparare ad avere paura

Nelle riflessioni andersiane sull'antiquatezza dell'uomo, collocabili nella loro prima formulazione all'altezza degli anni Cinquanta, ciò che viene all'evidenza è la necessità di elaborare filosoficamente la ricaduta (storica ed emotiva) del raggiungimento di una competenza tecnologica che si esprime come capacità umana di distruggere il mondo. Per fronteggiare una situazione al limite dell'Apocalisse, in

sono J. Bourke, *Fear. A Cultural History*, Virago, London 2005, J. Delumeau, *La paura in occidente* (1978), il Saggiatore Milano, 2018 e D. Zolo, *Sulla paura. Fragilità, aggressività e potere*, Feltrinelli, Milano 2011.

26 Da questa convinzione deriva la denuncia andersiana di un analfabetismo dell'angoscia. Cfr. *UA*, 1, p. 249.

27 Ciò richiama alla mente l'esperimento di attivazione politica della paura già promosso in età moderna da Thomas Hobbes. Cfr. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 1998, p. 7, per il quale, almeno potenzialmente, la paura «non ha una carica soltanto distruttiva ma anche costruttiva. Non determina solo fuga e isolamento, ma anche relazione e unione. Non si limita a bloccare e immobilizzare, ma, al contrario, spinge a riflettere ed a neutralizzare il pericolo: non sta dalla parte dell'irrazionale, ma della ragione. E' una potenza produttiva. Politicamente produttiva: produttiva di politica».

cui il tradizionale postulato di una incompatibilità tra libertà e paura si presenta come un residuo obsoleto di un tempo ormai non più presente, sembra ad Anders necessario agire in modo assai controintuitivo, adoperandosi al fine di promuovere l'irritante convinzione della necessità di un apprendimento che ci insegni a saper stare nell'emozione della paura e sostarvi per tutto il tempo utile all'acquisizione della consapevolezza che si rende necessaria alla sopravvivenza dell'umano²⁸. «Ciò che ci manca», argomenta dunque il filosofo tedesco a dieci anni dalla fine del secondo conflitto mondiale, non ha nulla a che fare con quanto fuori tempo massimo fatto oggetto di una retorica ormai obsoleta: ad avviso di Anders non è infatti il *freedom from fear* promesso da Roosevelt in tempo di guerra a rappresentare una priorità per l'uomo contemporaneo, quanto piuttosto, se ancora possibile invocarlo, un

freedom to fear, cioè: la capacità di sentire *l'angoscia adeguata*, quel contributo di angoscia che dovremmo fornire, se vogliamo liberarci veramente del pericolo in cui versiamo, se vogliamo dunque raggiungere realmente *freedom from fear*. Si tratta dunque *to fear in order to be free; di aver paura per esser liberi*; o semplicemente per sopravvivere²⁹.

Considerando l'abbandono delle strategie di diniego che caratterizzano la società postbellica un momento imprescindibile di ogni esercizio di responsabilità per il mondo, Anders avanza un suggerimento di cui non si può fare a meno di cogliere, in tempo di guerra e di pandemia, l'acutissima attualità. Anders sollecita infatti l'uomo contemporaneo a diffidare di troppo facili accomodamenti in speranze senza fondamento e di coltivare quello che, in modo apparentemente paradossale, egli definisce come «il coraggio di avere paura»³⁰. Ciò che egli prescrive emerge dalle sue pagine come un vero e proprio antidoto a una viltà che conosciamo anche troppo bene: quella di chi troppo facilmente distoglie lo sguardo dalla realtà e, senza esporsi all'incomodo del dubbio e alla valutazione delle conseguenze delle scelte, sterilizza il sentimento di angoscia che sarebbe appropriato alla situazione di rischio e di emergenza e volentieri si acconcia a fare sue versioni ideologiche e pre-confezionate di un mondo ridotto a ingannevole e pacificante linearità.

28 Mi sia in proposito concesso rinviare al mio *Il coraggio di avere paura. Günther Anders e l'età della tecnica*, «Storia del pensiero politico», 1, 2015, pp. 71-91.

29 *UA*, 1, p. 250.

30 G. Anders, *Comandamenti dell'era atomica*, in *L'ultima vittima di Hiroshima*, cit., p. 42.

Provocatoriamente appellandosi alla necessità di un sentire più audace per potere mettere a fuoco la realtà di minacce di cui l'uomo vorrebbe non saper nulla, ma che comportano il rischio di estinzione dell'intera umanità, Anders non si sofferma a distinguere, come avevano invece fatto tanto Freud che Heidegger³¹, tra il contenuto specifico della paura e quello invece dell'angoscia, essendo piuttosto interessato a sottolineare la circostanza per la quale, quali che ne siano le specifiche precise, l'*Angst* «fa parte dei sentimenti che siamo incapaci o riluttanti a fornire»³². Egli salta così a piè pari quel passaggio concettuale che aveva indotto i due più anziani filosofi tedeschi ad attribuire alla sola paura, in quanto reazione a un pericolo visibile e determinato, una possibilità emotiva produttiva di risposta. La minaccia atomica, che con il suo carattere atipico e indeterminato si sarebbe forse situata sul lato dell'angoscia piuttosto che su quello della paura, evocando sensazioni di estraneità e di impotenza e paralizzando il soggetto nell'inazione, viene evocata da Anders come oggetto di una *Angst* di cui non sempre si potrebbe con precisione dire se si tratti dell'una o dell'altra emozione individuata da Heidegger nelle pagine di *Essere e Tempo*. Il punto saliente è, per Anders, che essa arrivi -o non arrivi- a rendersi efficacemente percepibile e ad assumere una connotazione sufficientemente acuta da attivare meccanismi produttivi di risposta.

31 Nel 1926, in *Inibizione, sintomo, angoscia*, Freud aveva fornito una distinzione tra i concetti di paura e di angoscia incentrata sulla diversità delle fonti del pericolo di cui costituivano una risposta: «l'angoscia [*Angst*] ha un'innequivocabile connessione con l'attesa: è angoscia *prima di e dinanzi a* qualche cosa. Possiede un carattere di *indeterminatezza* e di *mancaza d'oggetto*; nel parlare comune, quando essa ha trovato un oggetto, le si cambia nome, sostituendolo con quello di paura [*Furcht*]». (S. Freud, *Inibizione, sintomo, angoscia* (1926), in *Opere*, vol. 10, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 310). La distinzione freudiana era ricomparsa l'anno successivo, con una formulazione in chiave filosofica, in *Essere e tempo*. L'angoscia vi era definita come la forma della paura in assenza di una minaccia concreta e riconoscibile. Essa è paura di fronte a un qualcosa di cui non si riesce a individuare l'origine e determinare i contorni: «l'angoscia – scrive Heidegger - non ha occhi per 'vedere' un determinato 'qui' o 'là' da cui si avvicina ciò che è minaccioso. Ciò che caratterizza il 'davanti-a-che' dell'angoscia è il fatto che il minaccioso non è in *nessun luogo*- L'angoscia non 'sa' che cosa sia ciò davanti-a-cui essa è angoscia» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 234).

32 G. Anders, *Comandamenti dell'era atomica*, in *L'ultima vittima di Hiroshima*, cit., p. 42. Il termine tedesco *Angst* corrisponde all'italiano *angoscia*: nei testi di Anders essa è tuttavia utilizzato spesso nel senso di *paura* come nell'equiparazione con l'inglese *fear*. Per una tale ricorrenza si veda ad esempio la citazione relativa alla nota 28. Per una ripresa di questi temi nella contemporaneità e con specifico riferimento al pensiero di Anders cfr. G. D'Acunto e A. Meccariello, *Angoscia. Radiografia e ricognizione del presente*, Asterios, Trieste 2021 e A. Meccariello, G. Chimirri, R. Semplici, *Paura. Filosofia, politica, sociologia, psicologia*, Asterios, Trieste 2021.

Slegata da un effettivo interesse per i *distinguo* proposti da Freud e Heidegger, la sensibilità di Anders si esprime dunque come esigenza di levare un monito contro l'assenza di un timore (paura o angoscia che sia) o alla troppo scarsa misura della sua effettività in contesti caratterizzati da strategie di autoinganno e di diniego. A interessare prioritariamente Anders nel suo timore di un troppo poco di angoscia a fronte della enormità della minaccia che incombe su un mondo governato dagli apparati tecnici è una questione di efficacia e di misura, che egli affronta con quel tratto di caustica ironia che non di rado ne caratterizza la scrittura filosofica:

Questa è dunque la situazione. Tanto angosciosa.

Ma dov'è la nostra angoscia?

Non ne trovo punta. Non mi riesce di trovare nemmeno un'angoscia di media grandezza. Nemmeno un'angoscia pari a quella che sorgerebbe al pericolo di un'epidemia di influenza. Proprio nulla di nulla.³³

Alla valutazione dei livelli di paura esperibili nella contemporaneità va anche l'attenzione di Pulcini che, pur riprendendo lo spunto contenuto nell'approccio concettuale di Freud e di Heidegger, conserva qualche perplessità sulla effettiva portata euristica della distinzione tra paura e angoscia in una contemporaneità caratterizzata da peculiari tipologie di rischio: in un contesto in cui, pure nell'invisibilità delle minacce caratteristiche dell'età globale, non si può dire che esse siano comunque sprovviste di un oggetto, è sul tema della loro giusta dimensione che ella ritiene più raccomandabile sostare. Se dunque il primo passo suggerito da Günther Anders – e da Elena Pulcini – consiste nel compito di «*imparare*»³⁴, oppure di «*reimparare ad avere paura*»³⁵, il passaggio immediatamente successivo è anch'esso comune ad entrambi: si tratta in ogni caso di un lavoro di messa a punto delle sue giuste dimensioni. Ci si trova qui ancora una volta di fronte a una concordanza che si apre tuttavia a una differenza: mentre per Pulcini il punto sta

33 *UA*, 1, p. 248.

34 *UA*, 1, p. 250.

35 Diffusamente presente nell'opera di Elena Pulcini, il concetto viene sottolineato nel titolo del primo paragrafo della parte terza di *La cura del mondo*, cit., p. 187. Un'analisi dei concetti di paura e di angoscia viene poi condotta dall'autrice nelle pagine successive, in cui dà conto della teorizzazione contenuta nei due volumi dell'opera principale di Anders.

nell'evitare tanto l'eccesso -che conduce al comunitarismo endogamico- quanto il difetto -che crea un individualismo illimitato- il piano sul quale si muove Anders è tutto sbilanciato sul tema della necessità di una dilatazione di un sentire che si presenta come troppo debole e, comunque, davvero eccessivamente scarso. L'attenzione del filosofo tedesco va dunque alla necessità di un ri-allineamento delle diverse facoltà dell'essere umano -sentire, pensare e immaginare- per il mezzo di una strategia capace di affrontarne la dissociazione³⁶ attraverso l'apertura di spazi più ampi di percezione. L'allontanamento da quelle dinamiche difensive di diniego e di apatia che ci impediscono di capire il mondo e di ingaggiare una lotta sensata e consapevole per conservarlo potrebbe puntare –secondo quanto suggerito dunque da Anders- su un peculiare rapporto con l'angoscia e la paura, facendo della nostra percezione una angoscia «di un tipo affatto speciale», cioè –come lui scrive- un'emozione intellettualmente disciplinata e orientata all'azione, che esprime paura «per il mondo» piuttosto che *di* esso e che, invece di farci ripiegare sul privato, «ci fa uscire sulle piazze», dove poter dare finalmente testimonianza del nostro impegno³⁷: «nell'epoca della minimizzazione e dell'inettitudine all'angoscia», l'imperativo di allargare l'immaginazione si traduce dunque in quello di «estendere e allargare la nostra paura» e di abbracciare il postulato provocatoriamente enunciato nei termini seguenti:

*Non aver paura della paura, abbi il coraggio di aver paura. E anche quello di far paura. Fa paura al tuo vicino come a te stesso*³⁸.

L'esortazione di Anders va a mettere in luce le possibilità racchiuse in una «euristica della paura»³⁹ che, a partire da una consapevolezza non intellettualistica

36 UA 1, p. 255 e s. Per una riflessione sull'utilità di una ripresa del pensiero andersiano ai fini di una analisi delle patologie della nostra contemporaneità si rinvia al capitolo 3 della parte seconda di *La cura del mondo*, cit., pp. 153 ss.

37 Cfr. G. Anders, *Tesi sull'età atomica*, in appendice a ID., *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, Einaudi, Torino 1961, pp. 201-209, dove si fa riferimento a un sentimento: «di un tipo affatto speciale: 1) un'angoscia senza timore perché esclude la paura di quelli che potrebbero schernirci come paurosi. 2) un'angoscia vivificante, poiché invece di rinchiuderci nelle nostre stanze ci fa uscire sulle piazze. 3) un'angoscia amante, che ha paura *per* il mondo, e non solo *di* ciò che potrebbe capitarci» (la citazione è a p. 204).

38 *Ibidem*.

39 Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), Torino,

dell'enormità della posta in gioco nella società contemporanea, ci proietta nell'orizzonte di un ampliamento della sfera della responsabilità. Ma se Jonas fa nelle sue pagine menzione di un vero e proprio «dovere»⁴⁰, ciò cui Anders fa riferimento nel richiamarsi all'«imperativo di allargare la portata della nostra immaginazione e della nostra angoscia»⁴¹ è un costrutto che si confronta con la realtà della vulnerabilità dell'uomo in modi non sovrapponibili a quelli del suo vecchio compagno di studi heideggeriani. Ancorato al *principio disperazione*⁴² piuttosto che al *principio responsabilità* richiamato nel titolo dell'opera di Jonas e meno sensibile di quest'ultimo al richiamo alla figura della cura parentale, Anders sviluppa peraltro in una assai differente prospettiva la possibilità di attivare quelle componenti di preoccupazione e di sollecitudine che costituiscono la precondizione di ogni possibile presa in carico del mondo e che, come egli arriva a constatare, avevano finito per esulare, nel loro significato più perspicuo, dall'ambito della teorizzazione heideggeriana della *Sorge*.

Einaudi, 2002. Per un confronto tra le posizioni di Anders e di Jonas (oltre che di Arendt) cfr. C. Dries, *Die Welt als Vernichtungslager. Eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas*, transcript Verlag, Bielefeld 2012, per il quale «Wie Hans Jonas unter dem Stichwort 'Heuristik der Furcht', fordert auch Anders die Selbstinfektion der Moderne mit der Angst vor der möglichen Weltende; 'Ängstige deinem Nachbarn wie dich selbst' lautet Anders' sozialtherapeutisches Credo. Sein Appell zielt auf das aufklärerische, vitale Potenzial der Angst ab. Was Anders hervorrufen will, ist keine lähmende, sondern eine belebende, zum Handeln drängende Emotion, gespeist von der informierten Sorge um den Fortbestand der Welt» (la citazione è a p. 447). Spunti interessanti di riflessione anche in K. P. Liessman, *Despair and Responsibility: Affinities and Differences in the Thought of Hans Jonas and Günther Anders*, in *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life*, a cura di H. Tirosh-Samuelson and C. Wiese, Leiden 2008, pp. 131-148 e in M. Reichlin, *Speranza, disperazione e responsabilità. Il dialogo a distanza fra Bloch, Anders e Jonas*, in *Prospettive di filosofia della storia*, a cura di R. Mordacci, Bruno Mondadori, Milano 2009.

40 Jonas parla della paura come del «primo dovere preliminare di un'etica della responsabilità atomica» e precisa poi di non temere rimproveri dichiarando la paura un dovere: «sarebbe invece effettivamente pusillanimità evitare la paura ove essa sia necessaria» (H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 286).

41 G. Anders, *Tesi sull'età atomica*, cit., p. 204.

42 Cfr. P. P. Portinaro, *Il Principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

4. Anders e la critica della *Sorge* heideggeriana

Declinato in aperta polemica con il costrutto elaborato da Heidegger in *Essere e Tempo* e poi lasciato cadere (assieme a quello di *Dasein*) dal filosofo di Messkirch nel secondo dopoguerra⁴³, il tema della *Sorge* viene affrontato da Anders nell'ambito di un percorso filosofico che muove in una differente direzione, ma recupera al fondo, secondo la cifra che è tipica del suo problematico rapporto con Heidegger, alcuni dei suggerimenti presenti in quella che ha purtuttavia definito come una «filosofia della vita ostile alla vita»⁴⁴. Pur non condividendo la mancanza di corporeità dell'Esser-ci heideggeriano e denunciando la cancellazione di ogni vera alterità che verrebbe operata in questo singolare ontologico (*das Dasein*)⁴⁵, Anders recepisce l'idea di una produttività dell'angoscia, che -come sottolineato anche da Elena Pulcini⁴⁶- non è da Heidegger presentata in modo esclusivamente negativo, pur essendo dotata di acutissima e dolorosa intensità. Ma se nelle pagine di *Essere e tempo* l'angoscia compare come una passione capace di spingere l'Esserci a sottrarsi alla banalità del «si» rivelandogli il suo «essere-per-la-morte»⁴⁷, la funzione che essa è tuttavia chiamata a svolgere nella riflessione di Anders è di un tipo profondamente diverso. Nel sottolineare la corporeità dell'uomo e i suoi bisogni di cura e solidarietà il filosofo di Breslavia tiene costantemente aperto un

43 Sottolinea la circostanza di questa doppia sparizione (della *Sorge* e del *Dasein*) dalle pagine più tarde di Heidegger B. Stiegler, nel suo *Qu'appelle-t-on penser?*, una riflessione sulla filosofia della cura che, evocativamente riprendendo il titolo di alcune lezioni tenute da Heidegger negli anni Cinquanta (per l'edizione italiana delle quali si veda M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, SugarCo, Milano 1996) coniuga tuttavia differentemente il tema del pensiero. Egli riscopre infatti l'antico *panser* (trattare, curare, medicare) per pensare (*penser*) un pensiero capace di cura. Cfr. B. Stiegler, *Qu'appelle-t-on penser?*, Éditions Les liens qui libèrent, 2018. Per un'analisi del concetto stiegleriano di cura si veda però almeno B. Stiegler, *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni* (2008), Orthotes, Napoli 2014.

44 G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione*, cit., p. 214.

45 G. Anders, *Die Trotz-Philosophie*, cit., in particolare p. 192 ss. Cfr. inoltre G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, cit., p. 201, dove si legge: «L'Esser-ci. Che strano singolare! Vuol dire un uomo? O l'umanità? O soltanto il modo in cui *ci* sono uomini? La questione rimane nel vago... Cosa si nasconde dietro questo singolare? Il fatto che l'uomo è *gli uomini*? Non del tutto...». In questo scritto Anders esprime il timore che il ricorso a questo singolare nasconda un'opzione politica che, oltre a cancellare ogni solidarietà, azzera la pensabilità stessa dell'antagonismo e delle lotte sociali (*ibidem*, pp. 201-202).

46 Cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 150.

47 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 235-6.

collegamento alla realtà storica contingente e connette all'*Angst* una finalità non solo esistenzialmente, ma anche politicamente produttiva: produttiva cioè di una tensione finalizzata ad una interazione con il mondo esterno che non faccia della diffidenza l'unica forma di rapporto possibile e non esaurisca la sua azione negli sterili sforzi di un *Dasein* talmente assorbito dalla preoccupazione per la propria autenticità da rivelarsi incapace di mettere in conto la possibilità di assumere su di sé l'impegno -e la responsabilità- della costruzione di un ambiente che non sia del tutto inadeguato alle esigenze dell'essere umano⁴⁸.

Se a scandalizzare l'Esserci heideggeriano erano stati la fatticità del suo esser-situato nella propria gettatezza e l'anonimità del mondo del *Si* da cui esso tentava angosciosamente di emergere per poter procedere alla costruzione del suo sé autentico, a costituire motivo fondamentale di scandalo per Günther Anders fu piuttosto lo «sciopero morale e politico» messo in pratica da Heidegger (e da tutta la piccola borghesia tedesca) di fronte all'avanzare dell'ideologia nazionalsocialista. La problematica distinzione heideggeriana tra la disprezzata anonimità del *Si* e il *Se stesso* nel modo dell'autenticità che è il progetto cui il *Dasein* lavora con la sua cura, è uno dei versanti della riflessione heideggeriana su cui si appunta l'attenzione critica di Anders nel suo costante riferimento alla concretezza dell'esistenza umana e alle sue molteplici variabili storico-politiche. Due sono pertanto i fronti principali da tenere presenti per una comprensione della critica andersiana all'impostazione del filosofo di Messkirch: il primo è offerto dalla sua scarsa connessione ai contesti e alla mancanza di una reale comprensione dei processi socio-politici in atto, il secondo ha a che fare invece con l'incorporeità del *Dasein* e con la scarsa attrattività dell'esito nichilistico della spinta azionata dall'angoscia e rapidamente prosciugata in un atto di accoglimento della propria destinazione nell'orizzonte della morte. Nella sua critica a quella che definisce «una filosofia spietata e disumana»⁴⁹, Anders

48 G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione*, cit., p. 199. Nell'interpretazione di Anders il *Dasein* heideggeriano viene infatti raffigurato nell'atto di rinunciare all'azione, così come anche al mondo e «al diritto delle genti, all'eguaglianza dei diritti delle persone» (*ibidem*, p. 196). Si veda anche G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, cit., p. 199, dove si imputa a Heidegger una vera e propria colpa: quella di aver visto «soltanto l'anonimità del *si* come sfondo dell'esistenza dell'uomo» e di non aver visto «che potrebbe essere appunto compito dell'uomo creare un mondo autentico adeguato all'uomo stesso».

49 G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, cit., p. 208.

sottolinea con forza e reiteratamente il sottofondo nichilistico di una impostazione di pensiero che trasforma in progetto la casualità⁵⁰ (che nasce dallo «scandalo» dell'«essere gettato nel mondo») e indica nell'heideggeriano «farsi autentico» nient'altro che un modo al fondo rinunciatario di fare fronte a ciò che va interpretato come una reazione panica piuttosto che come una semplice paura: quella cioè che angoscia «colui la cui vita non conosce altro compito che questa vita stessa»⁵¹ e che restringe così i suoi orizzonti all'interno di una forma massimamente «miserabile e disperata di libertà», quale è quella di chi si limita a «vivere per la morte invece di vivere per vivere o vivere per una causa»⁵². Antidemocratica e chiusa all'alterità, la filosofia heideggeriana si dimostrerebbe così al fondo incapace di tessere una trama tra uomo e mondo e, convogliando la sua attenzione su un *Dasein* che non produce nient'altro che una progettualità autoreferenziale⁵³, rinunciarebbe alla possibilità di concepire l'azione e di indirizzarla alla edificazione di un ambiente adeguato alla realtà delle peculiari esigenze dell'essere umano. A colpire negativamente Anders è dunque, oltre il vuoto di riferimenti alla soddisfazione di bisogni umani fisici e concreti⁵⁴, l'impossibilità di comprendere davvero di cosa effettivamente l'Esserci ha cura nella sua cura. Tutto quello che esso sembra volere in fin dei conti «è diventare un sé» che, nell'assenza di un «compito determinato» o di una qualche «funzione», fa del morire «la stella polare della vita» e finisce per non abbracciare altro che il suo essere per la morte⁵⁵.

50 *Ibidem*, p. 205 ss e G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione*, cit., p. 194 s.

51 G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, cit., p. 198.

52 G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione*, cit., p. 207.

53 G. *Ibidem*, p. 197. Cfr. inoltre G. Anders, *Trotz-Philosophie*, cit., p. 192.

54 G. Anders, *Trotz-Philosophie*, cit., p. 171. Si veda anche alle pp. 292-3.

55 Cfr. G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, cit., pp. 192-193, dove Anders afferma: «ciò che rende veramente autentico e veramente isolato 'l'individuo autentico' è ciò che non si può assolutamente sostituire: la morte, o più esattamente il morire. Il morire diventa la stella polare della vita, e l'esserci diventa un 'essere per la morte'. Il mondo cui l'esserci si era votato viene ora da esso abbandonato, ed esso è solo, con le vuote possibilità del suo se stesso, e marcia intrepido contro la morte (...), la quale dunque, essendo costantemente presente, trasforma in un certo qual modo la vita in un morire per tutta la vita. A che cosa è risoluto l'esserci? A nessun compito determinato. A nessuna funzione, la quale sarebbe già determinata dal mondo. Ma nemmeno al suicidio. E dunque, è risoluto a nulla? Nemmeno. Esso è risoluto unicamente ed esclusivamente verso se stesso, quel se stesso gettato che esso ormai è, senza essersi reso tale; è risoluto 'esclusivamente verso le proprie possibilità', che ora esso assume e 'sceglie' come se fossero il suo stesso prodotto. In questo atto perpetuo di *amor fati*, privo di contenuto e asociale, consiste ora l'esserci; e in esso è 'autentico'».

Nell'eccessiva autoreferenzialità dell'imperativo dell'Esserci a divenire se stesso nel segno dell'autenticità, Anders individua pertanto uno dei limiti dell'ontologia heideggeriana, di cui stigmatizza la mancanza di riferimenti concreti a bisogni elementari e immediati come quelli della fame⁵⁶, della sete, del freddo, della sessualità o della malattia, ma anche, più ampiamente, a bisogni di tipo derivato, come quelli che nascono dall'esperienza dell'ingiustizia o dalla minaccia della guerra. L'attenzione di Anders alla concretezza della corporeità si indirizza peraltro tanto alla scarsa attenzione alle esigenze fisiche e materiali dell'essere umano quanto all'oblio del concepimento e dell'evento della nascita⁵⁷, da Heidegger occultata dietro la discutibile categoria di una 'gettatezza'⁵⁸ che sembra ad Anders scarsamente esplicativa della condizione umana.

Siamo gettati? Allora *non siamo nati*. Non abbiamo né padre né madre. Non abbiamo progenitori né nome. E quindi non apparteniamo a questo mondo. Il mondo è «estraniato», non più nostro⁵⁹.

Ma a convincere assai poco il giovane filosofo è, parimenti, l'approccio con il quale Heidegger si dedica all'esplicazione della cura come esistenziale di un Esserci che, obietta Anders, resta sempre monco di qualcosa di essenziale, pur essendo al contempo sovraccarico di una determinazione all'esserci con senso. Ad affrontare questi temi, così come anche quello della relazione tra uomo e mondo, si toccano questioni filosofiche di grande complessità, che Anders analizza alla luce di una profonda conoscenza della riflessione teorica del suo tempo ma intreccia strettamente alla densa trattazione filosofica di Heidegger e al sovraccarico di

56 «Erst kommt das Fressen, dann die Ontologie», suona l'esortazione andersiana (G. Anders, *Frömmigkeitsphilosophie*, in *Über Heidegger*, cit., p. 293). Si tratta di una variazione della formulazione adottata dall'amico Bertolt Brecht nella sua *Opera da tre soldi* nel duetto intitolato «Erst kommt das Fressen, dann die Moral».

57 G. Anders, *Frömmigkeitsphilosophie*, in *Über Heidegger*, cit., p. 292.

58 *UA*, 1, p. 32. Il riferimento a Heidegger viene esplicitato nella nota a pp. 303-304. Ma si veda anche G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione*, cit., p. 205 dove il filosofo descrive l'Esserci come un naufrago che «diviene autentico facendosi proprietario di se stesso»: poiché l'unica cosa che esso vuole, è diventare un sé, specifica ancora Anders, esso «decide di esistere come se 'ci' fosse per sua spontanea volontà; si impadronisce delle sue possibilità e diventa una sorta di padre di se stesso».

59 G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, cit., p. 194, dove poi chiosa: «Di chi parla Heidegger? Di chi parla senza saperlo' Dell'individuo borghese *senza genealogia*».

auto-progettualità che egli rinviene della delimitazione heideggeriana del *Dasein*. Deprivato dell'esperienza della nascita e sprovvisto di genitori che possano accoglierne l'arrivo nell'accoglimento di un abbraccio, l'Esserci heideggeriano viene reinterpretato da Anders come un essere amputato e dimidiato: privo di un corpo, non sessuato e incapace di generare, esso non ha cognizione di cosa siano i diritti o i doveri ed è del tutto inadatto a comprendere tanto la realtà della politica e del potere quanto anche lo stimolo del desiderio o del bisogno. Decontestualizzato e disincarnato⁶⁰, esso non conosce la *concupiscentia* e non ha idea di che cosa siano il sesso o «il mal di denti»⁶¹, rivelandosi incapace di gioire, di amare o di stringere legami di solidarietà e amicizia: è insomma un essere monco e privo di spessore, destituito di umanità e di concretezza, impossibilitato a vivere all'altezza della complessa realtà dell'esistenza.

‘L'esserci’ non ha genitori, perchè è ‘gettato’; esso non si specifica in sessi; non continua a procreare; non ha corpo. Non è dominato e non domina; è apolitico; non conosce diritti né doveri; né natura né civiltà; non gioisce; non ama nulla e nessuno; non solidarizza con nessun gruppo; non ha amici; insomma, è un esserci amputato senza speranza, che non può rispondere alle domande effettive, ossia alle difficoltà reali della nostra esistenza, per il semplice fatto che tali domande non se le pone neanche⁶².

Il concetto heideggeriano dell'Esserci come essere-nel-mondo che trova la sua realtà come cura⁶³ (nel doppio senso del *prendere* e dell'*avere cura*), resta dunque, agli occhi di Anders, un'astrazione che ha dell'inquietante: non solo da nessuna parte si fa cenno al fatto che l'esserci ha (o è) un corpo, ma esso è concepito in modo tale che, assieme alla corporeità dell'uomo e alle sue relazioni affettive, sparisca anche il contesto politico-sociale ed economico. L'Esserci heideggeriano non sa nulla della presenza dei regimi totalitari né degli sviluppi della tecnica o del sistema economico

60 Cfr. G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, cit., p. 204: «L'esserci non ha fame. Non ha corpo. La sua morale non ha contesto sociale. La sua origine è senza avi. E tuttavia esso ha ‘senso’».

61 G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione*, cit., p. 200. Neppure del sesso, aggiunge ancora in nota Anders per rafforzare il suo ragionamento, esso sembra avere mai sentito parlare in qualche modo Cfr. *ibidem*, p. 197.

62 G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, cit., p. 193.

63 Cioè come *Sorge* e come *Besorgnis*: cfr. G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione*, cit., p. 192.

capitalistico e incontra un mondo-ambiente ormai obsoleto, in cui non si conoscono i macchinari tecnologici sofisticati tipici dell'età della tecnica ma ci si attarda ancora, in modo assolutamente inattuale, a manipolare strumenti che, come i chiodi e i martelli, parrebbero tratti dalla bottega di un calzolaio di provincia⁶⁴.

Se l'analisi delle inquietanti implicazioni politiche della filosofia heideggeriana costituisce dunque una delle due direttrici della critica andersiana, l'altra ha a che fare con la denuncia della pseudo-concretezza che la caratterizzerebbe nel profondo, occultando la matrice idealistica della sua focalizzazione sulla autenticità di un sé⁶⁵ che non mostra interesse per l'azione o per una partecipazione morale o politica al suo mondo. La sola cosa di cui questo Esserci arriva a farsi carico non è altro che il proprio Esserci stesso: «si tratta di un concetto facile da capire», riassume Anders: «l'essere non pone più il mondo ma soltanto il sé»⁶⁶. Che in *Essere e tempo* si faccia riferimento al «con-essere» (*Mit-sein*, essere con gli altri), e all'«aver cura» (*Fürsorge*, aver cura degli altri) non deve dunque, ad avviso di Anders, trarre in inganno: ci si trova qui di fronte a semplici reminiscenze aristoteliche, che si dimostrano del tutto incapaci di competere con il forte *pathos* del «*Selbst-werden*» del *Dasein* heideggeriano. Non si tratta dunque d'altro che di aride note a margine di un sistema complessivo⁶⁷ che tratteggia un Esserci acosmico e solitario in «cammino verso il nulla»⁶⁸. Senza giungere a scoprire «che l'esserci è cura perché è fame»⁶⁹, nella filosofia di Heidegger il problema del desiderio rimane dunque nascosto dietro ciò che egli definisce come *Sorge*, con la conseguenza che il maestro della fenomenologia non poté cogliere quella grande verità che Socrate aveva già rilevato nel *Filebo*: che cioè gli uomini sono fatti di ciò verso cui inclina il loro

64 G. Anders, *Trotz-Philosophie*, cit., p. 212. Il riferimento è alle pagine di *Essere e Tempo* in cui Heidegger fa riferimento alla categoria dell'utilizzabilità facendo ricorso all'esempio di un martello, cfr. pag. 15, pp. 89-95.

65 Per un confronto tra Anders e Heidegger cfr. D. Colombo, *La "fame" divora la fenomenologia. Sul desiderio di concretezza nella filosofia di Günther Anders*, in *L'uomo e la (sua) fine. Saggi su Günther Anders*, a cura di M. Latini e A. Meccariello, Asterios, Trieste 2014, pp. 29-4 e J. Dawsey, *Ontology and Ideology. Günther Anders's Philosophical and Political Confrontation with Heidegger*, «Critical Historical Studies», 2017, pp. 1-37.

66 G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione*, cit., p. 202.

67 *Ibidem*, p. 215.

68 G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, cit., p. 192.

69 *Ibidem*, p. 203. Cfr. anche G. Anders, *Trotz-Philosophie*, cit., p. 248.

desiderio⁷⁰. È per questa cecità alla realtà dell'essere, argomenta Anders, che nella granitica durezza di una filosofia che non conosce leggerezza e ironia, Heidegger preclude ogni piacere a un *Dasein* assolutamente disincarnato e decontestualizzato, cui viene inflitto un compito esistenziale che si configura niente meno che come una «*corvée* verso la morte [che] dura per tutta la vita»⁷¹.

5. Responsabilità come cura

«Gettato nel mondo» in modo assolutamente indipendente dalla propria volontà e senza che vi sia alcun «gettante»⁷² che ne dispone la presenza, il *Dasein* heideggeriano -ragiona Anders- viene dal nulla e ad esso è in fondo votato. Questo «nichilismo dell'origine»⁷³ che connoterebbe il pensiero di Heidegger, lo indurrebbe a delineare un essere segnato da un'angoscia che, con una sorta di solitario eroismo, egli cercherebbe di contrastare assumendo su se stesso il compito di procedere alla realizzazione di un progetto di vita che ha in sé del patologico. Nell'approccio filosofico heideggeriano Anders vede delinarsi le linee di un «idealismo dell'illibertà»⁷⁴, che favorevolmente saluta la fine di ogni solidarismo⁷⁵ e conduce a tragica equiparazione le due opposte realtà della libertà e dell'asservimento: contrariamente a quanto lascerebbe immaginare un approccio più superficiale, proprio questo sarebbe in fondo, nell'ottica andersiana, il risultato della presa in carico da parte del *Dasein* heideggeriano del proprio ineludibile essere-per-la-morte⁷⁶.

Ciò cui Anders dunque lavora è un superamento del volontarismo idealistico che si cela dietro la pseudo-concretezza di una filosofia incapace di rispondere ai problemi concreti della vita e di farsi interpellare per davvero dalla realtà

70 G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, cit., p. 203.

71 G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione*, cit., p. 216.

72 *Ibidem*, p. 210.

73 *Ibidem*, p. 194. Cfr. anche G. Anders, *Trotz-Philosophie*, cit., p. 206.

74 G. Anders, *Zusammenfassender Vorbegriff zu Heidegger*, in *Über Heidegger*, cit., p. 28.

75 G. Anders, *Heidegger esteta dell'inazione*, cit., p. 196 ss.

76 A tal proposito Anders commenta che «non c'è forma più miserabile e disperata di libertà: vivere per la morte invece di vivere per vivere o vivere per una causa» (*ibidem*, p. 207).

della politica e dell'esistenza. A sembrargli prioritaria, nella realtà della società della tecnica, è la messa a fuoco di una condizione di vita caratterizzata da un problematico disallineamento tra le diverse facoltà dell'uomo e dal conseguente suo difficile accesso a quel turbamento emotivo che sarebbe stato necessario sia per comprendere la possibilità (ormai molto concreta) dell'Apocalisse che per potere poi su di essa in qualche modo retroagire con i pur limitati mezzi a disposizione. Si sarebbe a tale fine trattato, ad avviso di Anders, di apprendere la necessità di problematizzare la dilagante cecità rispetto agli scopi⁷⁷ delle proprie azioni e di imparare ad acquisire abiti mentali differenti, potenziando le possibilità del sentire e dell'immaginare e acquisendo così nuovi parametri per valutare, caso per caso, tutti i rischi inerenti a un corso di azione e le sue possibili conseguenze. Con la sua riflessione filosofica Anders si situa così, seppure in una posizione alquanto eccentrica, nel solco di una tradizione che, a far leva dalla riflessione di Heidegger, ha poi con Hans Jonas ed Emmanuel Lévinas, cercato di mettere a fuoco tanto le forme contemporanee dell'inquietudine quanto l'ipotesi di un'etica all'altezza delle sfide della contemporaneità. Se per Anders essa non potrà fare a meno di pensare una possibilità di presa in carico dei rischi inerenti alla tecnocrazia e di ragionare fino in fondo sulle conseguenze -e sulle conseguenze delle conseguenze⁷⁸- di un agire che nelle condizioni della società della tecnica finisce per l'assumere le sembianze di un mero «azionare», è solo con Lévinas, argomenta Elena Pulcini a valle del suo pur evidente interesse nella riflessione andersiana, che il pensiero filosofico occidentale giunge a teorizzare quello «che si rivela l'ultimo tassello fondamentale per un'etica della responsabilità»⁷⁹.

C'è un punto dunque oltre il quale i sentieri della riflessione di Anders e di Pulcini si dividono, come dimostra anche la predilezione che la filosofa italiana ha accordato alle possibilità aperte dalla fondazione etica della responsabilità nel pensiero di Lévinas. Doppiato il capo in cui il riconoscimento della plasticità dei sentimenti si fa richiamo alla necessità di una loro adeguata percezione, la riflessione filosofica degli autori citati si dirama in diverse direzioni, inducendo il filosofo

77 *UA*, 1, p. 273.

78 Se «non riesco a immaginarmi l'effetto di un'azione», argomenta Anders, «non posso assumermene la responsabilità» e «dunque devo riesaminare l'azione progettata oppure devo rifiutarla o combatterla» (G.Anders, *Noi figli di Eichmann* (1964), Giuntina, Firenze 1995, p. 40.

79 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 243.

tedesco ad attestarsi sul versante di una *Trotz-Philosophie* fedele a un principio «disperazione»⁸⁰ e spingendo invece Elena Pulcini verso un percorso che punta alla possibilità «di concepire la *paura* solo come il primo passo verso un *risveglio emotivo* che prelude alla *responsabilità* e alla *solidarietà*»⁸¹. Se dunque Anders aveva messo in luce la *vulnerabilità del soggetto* e Jonas aveva posto l'accento sulla *vulnerabilità dell'altro*, è soltanto con la riflessione di Lévinas che, suggerisce la filosofa italiana, arriva a declinarsi un concetto che, pur essendo stato preparato dai due filosofi tedeschi citati, apre finalmente in pieno alla relazionalità, consentendo di pensare la *vulnerabilità del soggetto all'altro*.

Facendo della vulnerabilità la possibilità di una risorsa etica insomma, Lévinas eviterebbe il rischio di uno scivolamento verso un ritorno alla *hybris* del soggetto moderno e aprirebbe invece alla possibilità di una riflessione che, afferma Elena Pulcini, ha trovato oggi in Judith Butler una delle sue espressioni più significative⁸². Nell'affidamento andersiano all'autodeterminazione di un soggetto capace di auto-costringersi al compito che lo attende, ella ha visto invece prospettarsi un'antropologia ancora deficitaria sul versante del riconoscimento dell'interdipendenza e della relazionalità: Pulcini ha pertanto rilevato, nella filosofia di Anders, la presenza di un elemento della tradizione antropologica occidentale che impedisce al filosofo di Breslavia di sfruttare fino in fondo la sua originale intuizione nella rilevanza di una *paideia* delle passioni. Egli è così indotto, ancora una volta nella storia del pensiero, nella tutt'altro che desueta tentazione di «presupporre la figura di un soggetto verticale e volitivo»⁸³ che ostruisce il percorso orientato a una presa in carico della realtà della vulnerabilità e dell'interdipendenza. Meglio allora recuperare, nell'ottica della filosofa italiana, un concetto di responsabilità che non si esaurisca nell'esercizio di un autotrascendimento e nell'imperativo andersiano

80 Il fatto di abbracciare questo principio piuttosto che il principio speranza, come Bloch, o il principio responsabilità, come Jonas, non impedisce ad Anders di impegnarsi per quelle considera giuste cause. Si consideri in proposito la sua reazione all'affermazione di Lukàcs che esprime «una grande gioia constatare che la Sua scepsi non Le impedisce mai di impegnarsi per la giusta causa in modo energico». La lettera di Lukàcs ad Anders del 21.12.1967 e la risposta di Anders del 29 dello stesso mese sono pubblicate in *Vie traverse. Lukàcs e Anders a confronto*, a cura di A. Meccariello e A. Infranca, Asterios, Trieste 2022 (la citazione è a p. 181).

81 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 187.

82 *Ibidem*, p. 246.

83 E. Pulcini, *Tra cura e giustizia*, cit., p. 159.

alla conservazione del mondo, ma si dimostri in grado di formulare una proposta che sappia efficacemente convergere sull'idea di un soggetto in relazione e implichi, per questo mondo, una efficace presa in cura⁸⁴. Una «responsabilità come cura»⁸⁵ è ciò che Pulcini dunque propone, superando l'ambito della sola preoccupazione (che connoterebbe la posizione andersiana) per abbracciare insieme «apprensione e sollecitudine»⁸⁶ in uno scenario concreto ed operativo costituito da un'esperienza capace di riconoscere le ragioni dell'autonomia e del rispetto ma di valorizzare anche gli *attachements* tra le persone. Nella sua proposta di contrasto all'apatia e all'incuria Pulcini abbandona dunque da ultimo la prospettiva andersiana e si spinge ad abbracciare un orizzonte più denso di potenzialità generative⁸⁷, come quelle custodite all'interno della prospettiva della «cura del mondo»⁸⁸ delineata da Hannah Arendt e in alcune interessanti declinazioni delle teorie della cura della contemporaneità.

Ci troviamo qui davanti ad un suggerimento che varrebbe la pena di prendere sul serio, valorizzando adeguatamente lo sforzo compiuto in questo ambito della riflessione politico-filosofica nel lavorare a un disancoramento della cura dal privato e nell'aprire a una più ampia prospettiva di intervento in favore della conservazione e della protezione del vivente nel mondo globale. Ritengo tuttavia che, a questo scopo, potrebbero tornare di rinforzo proprio alcune delle posizioni difese nella assai diversificata produzione scientifico-letteraria di Günther Anders, di cui potrebbe essere interessante ripercorrere con precisione alcune riflessioni sul tema della nascita e della relazione uomo-mondo. Ad essere di rilievo per la prospettiva di una

84 Si tratta di una cura, precisa Pulcini, che non implica oblatività e richiede piuttosto un buon bilanciamento tra le esigenze della cura di sé e la cura dell'altro. Cfr. in proposito E. Pulcini, *Cura di sé, cura dell'altro*, «Thaumàzein», 1, 2013, pp. 85-102.

85 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., pp. 251-262.

86 *Ibidem*, p. 251. Su questo doppio versante del concetto di cura (come preoccupazione e come sollecitudine) Pulcini ha più volte insistito. Per una ulteriore declinazione di questo binomio si veda, oltre il capitolo 7 di *Tra cura e giustizia*, Ead., *Per una filosofia della cura*, «La società degli individui», 38, 2010.

87 L'idea arendtiana di nuovo inizio è stata ripresa e sviluppata in alcuni lavori di Chiara Giaccardi e Mauro Magatti. Cfr. in particolare *Generativi di tutto il mondo, unitevi! Manifesto per la società dei liberi*, Feltrinelli, Milano 2014 e *Nella fine è l'inizio: in che mondo vivremo*, il Mulino, Bologna 2020.

88 Sui molteplici registri in cui viene declinato il concetto di responsabilità nel pensiero di Hannah Arendt cfr. V. Franco, *Responsabilità. Figure e metamorfosi di un concetto*, Donzelli, Roma 2015, p. 121 ss.

cura del mondo non è solo il fatto che nella sua *Trotz-philosophie* sia riscontrabile, sebbene con una curvatura differente da quella disegnata nella filosofia arendtiana, un concetto di natalità⁸⁹ che si declina come sfida alla tanatologia heideggeriana⁹⁰, ma anche la presenza di alcuni elementi ulteriori, che sono emersi in luoghi diversi da quello della produzione principale del filosofo tedesco: si tratta di scritti che solo in senso limitato possiamo etichettare come “minori” se consideriamo la rilevanza loro attribuita dallo stesso Anders, che ad essi si è applicato con speciale dedizione negli ultimi decenni di vita, alla loro elaborazione sacrificando la pubblicazione di un terzo volume de *L'uomo è antiquato*.

Testimonianza dell'impegno politico andersiano e della tensione in favore di una «presa in carico»⁹¹ della vulnerabilità del mondo in grado di coniugare «ansia e sollecitudine»⁹², in questi scritti viene in evidenza la particolare piegatura che, nel discorso del filosofo tedesco, assume il rapporto tra la teoria e la prassi: una prassi che non si declina solo nel concreto di pratiche politico-sociali immediatamente rilevanti, ma anche come *Sprach-Praxis*, cioè come azione discorsiva e a suo modo performante⁹³.

Il punto non è qui quello di lasciarsi ingenuamente distogliere dalla fermezza della categoria andersiana di disperazione per farsi catturare dall'illusione di una

89 Ad avviso di D. Thomä il primo a intervenire filosoficamente a favore della natalità sarebbe stato Anders, non Arendt (Cfr. D. Thomä, *Gegen Selbsterbittung und Naturvergessenheit*, postfazione a G. Anders, *Über Heidegger*, cit., p. 421). Cfr. R. Lütkehaus, *Natalität. Philosophie der Geburt*, die graue Edition, Reutlingen 2006, pp. 62-65.

90 Indispensabile qui sottolineare la distanza che lo separa dall'atteggiamento di eroica assunzione della propria gettatezza che caratterizza invece il Dasein heideggeriano nella sua lontananza da una qualsivoglia «prospettiva di una filosofia del parto»: interessanti considerazioni sulla riflessione heideggeriana sulla cura in G. Cusinato, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, QuiEdit, Verona 2017, p. 415 ss.

91 Di «presa in carico» nell'esperienza di Eatherly Anders ha parlato in *I morti. Discorso sulle tre guerre mondiali*, edizioni Medusa, Milano 2018, p. 66. Resta aperta la questione, che non si può in questa sede analizzare, di quanto l'interpretazione di Anders si interponga nella realtà dei fatti e possa effettivamente essere rubricata nel registro di una operazione di «ascolto» della «voce» di Eatherly. «Voce» e «ascolto» costituiscono notoriamente elementi essenziali di un'etica della cura.

92 Queste sono le parole utilizzate da Anders nella lettera a Eatherly del 3 giugno 1959. Cfr. G. Anders, *L'ultima vittima di Hiroshima*, cit., p. 25.

93 Cfr. C. Dries, «Diese akademische Diktion trägt nicht». *Theorie als kritische (Sprach-)Praxis bei Günther Anders*, «Aufklärung und Kritik», 2, 2013, pp. 138-154.

-magari inavvertita- apertura a una speranza che Anders è sempre stato fermo nel giudicare come destituita di fondamento. Ciò che ci si ripropone è, piuttosto, di dare maggiormente rilievo a quella che Anders stesso ha definito come la sua «eiserne Inkonsequenz»⁹⁴: una incongruenza cui egli si è sempre tenuto strettamente legato per lasciare contemporaneamente aperte la strada filosofica che conduce al nichilismo teorico e il percorso dell'azione politica militante in favore di un mondo senza necessario fondamento. A tenere lo sguardo focalizzato sul versante di questa ferrea incongruenza potremmo forse mettere in luce, oltre che l'esistenza di scritti a vocazione *lato sensu* "terapeutica", in quanti finalizzati alla riparazione delle ferite inferte dalla società della tecnica, anche la presenza di atteggiamenti di preoccupazione e di sollecitudine che indicano una delle possibili posture assumibili nell'ambito di un approccio etico-politico definibile come "cura". Non si tratta, nel caso specifico di Anders, di valorizzare la funzione materna, come avviene in alcune filosofie contemporanee, né di soffermarsi principalmente sulla prospettiva della fioritura delle possibilità di quei soggetti fragili che siamo. Si tratta invece di una posizione che si esprime in primo luogo come una presa in carico del mondo che implica una resistenza alla minaccia della distruzione di cui noi stessi siamo portatori⁹⁵.

Nella prospettiva di un recupero di suggestioni proficuamente utilizzabili nell'ambito della contemporanea riflessione sulla cura si potrebbe allora forse valutare la sostenibilità di ipotesi ulteriori rispetto a quelle finora formulate nell'ottica di una ricostruzione filologica della rappresentazione andersiana della responsabilità e del soggetto. Si potrebbero così fare emergere due ragionamenti: il primo apre alla possibilità di valutare –o meno- l'esibizione di atteggiamenti ruvidi e oppositivi nelle posizioni espresse da Anders nel secondo dopoguerra come riconducibili a un'idea di "cura" declinabile, nella misura in cui è mossa da preoccupazione e sollecitudine, anche come azione di contrasto e resistenza. Il secondo punta nella direzione di una valorizzazione dei riferimenti andersiani a quelle che, con le parole di Guido Cusinato, si potrebbero definire come figure di «alterità accogliente» e di «testimonianza maieutica»⁹⁶. Si può ipotizzare che, pur nell'assenza di riferimenti a

94 G. Anders, *Ketzereien*, Beck, München 1996, pp. 197-8.

95 Per una declinazione dei temi della cura e della resistenza, in una chiave di lettura di quest'ultima assai lontana da quella andersiana cfr. C. Gilligan, *La virtù della resistenza. Resistere, prendersi cura, non cedere* (2011), Moretti & Vitali, Bergamo 2014.

96 In riferimento al tema della alterità accogliente o della testimonianza maieutica, si vedano le tre

quell'ambito delle cure materne che è così prepotentemente all'attenzione di molte teorie della cura della contemporaneità, il riferimento andersiano alla postura eretta come caratteristica dell'umano⁹⁷ possa non essere necessariamente interpretato come esaltazione di una verticalità erettiva. Ci si potrebbe pertanto interrogare sul suo significato prendendo in considerazione un'ipotesi che, a leggere pagine poco frequentate della produzione andersiana, potrebbe apparire non del tutto peregrina: che cioè essa costituisca il fondamento della possibilità di rendere libera la mano per una manipolazione del mondo che comprende un riferimento denso e perspicuo al gesto dell'abbraccio. Se dunque il soggetto andersiano non si inclina in una curvatura che piega verso il vulnerabile, come nell'immagine materna rielaborata da Adriana Cavarero nella sua *Critica della rettitudine*⁹⁸, è pur vero che, nella stazione eretta egli vede rappresentata una possibilità di fare un uso degli arti superiori che non ne esaurisce la funzione nell'orizzonte heideggeriano dell'utilizzabilità⁹⁹, ma la apre a una relazione di prossimità e di distanza con i propri simili che rende possibile tanto l'appartenenza che la libertà:

C'è anche un solo gesto amoroso senza il braccio libero per l'amore? Senza la mano libera per l'amore? Da dove dobbiamo cominciare? Dal fatto che già in lontananza possiamo rispondere con un cenno? O che possiamo stringere la mano a un'altra persona o trattenerla per le mani? Dunque poter unire prossimità e distanza? In quanto mano *nella* mano o braccio *nel* braccio è un di più, per lo meno qualcosa di diverso dalla fuggevole vicinanza reciproca: vale a dire appartenenza; appartenenza che 'lascia libero' ognuno in quanto se stesso¹⁰⁰.

figure esemplari del genitore, dell'amante e della guida elaborate da G. Cusinato, *Periagoge*. Cit., p. 145 ss. Una messa in opera della figura dell'amante può riscontrarsi in G. Anders *Mariechen. Eine Gutenachtgeschichte für liebende, Philosophen und Angehörige anderer Berufsgruppen*, Beck, München 1987.

97 G. Anders, *Amare, ieri*, cit., p. 107.

98 A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013.

99 Fa riferimento al discorso heideggeriano sulla mano (di nuovo un singolare!) J. Derrida, *La mano di Heidegger (1987)*, Laterza, Roma-Bari 1991.

100 Questo è il discorso sviluppato da Anders dopo aver affermato l'importanza della stazione eretta e della libertà per la mano che caratterizza l'essere umano nell'annotazione del suo diario il 4 maggio 1949. (G. Anders, *Amare, ieri*, cit., p.108). Il discorso trova una prosecuzione anche nelle annotazioni dei giorni successivi, in cui Anders trova modo di ritornare sul tema della capacità umana di tenerezza e di libertà che è racchiusa nella possibilità dell'abbraccio: «il bene che possono farsi l'un l'altro delle persone che si amano, quanto a piacere, turbamento e serenità, si differenzia

Una appartenenza che ‘lascia libero’ ognuno in quanto se stesso: si potrebbe forse in quest’ultima citazione trovare lo spunto di un elemento ulteriore di interesse per una declinazione della filosofia andersiana all’interno della contemporanea attenzione al tema della cura. La ricerca di un giusto punto di equilibrio tra prossimità e distanza potrebbe infatti venire a rappresentare uno dei fronti su cui una filosofia della cura consapevole della posta in gioco nella contemporaneità potrebbe proficuamente confrontarsi. Essa potrebbe così lavorare alla definizione di un concetto che possa aiutarci a tenere aperta la consapevolezza della realtà del rischio sociale e tecnologico e dimostrarsi utile per un approccio al tema dell’interdipendenza che sappia tenere in considerazione tanto il versante del legame e dell’appartenenza quanto quello, assai più trascurato nell’ambito di questo filone di pensiero¹⁰¹, del rispetto dei limiti e della giusta distanza.

così radicalmente da tutte le potenzialità animali anche possiamo solo ribadire: l’uomo sovrasta il mondo animale tanto come *animal amans*, quanto come *animal rationale*» (*ibidem*, p. 110). Da questo punto di vista, commenta ironicamente Anders, sarebbe il caso che gli esseri umani, piuttosto che lamentarsi della gettatezza, si mostrassero grati del fatto che, a paragone di quanto potrebbero dire gli animali, l’esito del lancio sia risultato essere così tanto favorevole (su ciò anche G. Anders *Mariechen*, cit., pp. 36-7).

101 Per una interessante eccezione alla assenza di specifico interesse attorno alla questione del limite, cfr. C. Botti, *Cura e differenza. Ripensare l’etica*, LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2018 e, per una stimolante riflessione in tema di interdipendenza, C. Giaccardi, M. Magatti, *Nella fine è l’inizio. In che mondo vivremo*, il Mulino, Bologna 2020.

Elena Pulcini e le «patologie del sentire»: riflessioni a partire dall'epistemologia genetica e dall'ecologia della mente

ALFONSO DI PROSPERO¹

Sommario: 1. Introduzione. Il ruolo delle emozioni tra «individualismo illimitato» e «comunitarismo endogamico». 2. «Deficit di comunità» e mercificazione dei rapporti. 3. Induzione, epistemologia genetica ed ecologia della mente. 4. Lealtà primordiali e proiezioni verso l'esterno. 5. Emozioni e pensiero finalizzato.

Abstract: Elena Pulcini in *La cura del mondo* was interested in the analysis about emotions and their relation with the ecological issues that the present historical moment brings. I try to discuss her contribution, comparing it with a different approach, where the reference to Piaget's genetic epistemology and Bateson's ecology of mind gives the main lines of my strategy.

Keywords: *emotions, cognition, genetic epistemology, ecology of mind, induction.*

1. Introduzione. Il ruolo delle emozioni tra «individualismo illimitato» e «comunitarismo endogamico»

Elena Pulcini nella sua opera *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale* affronta una serie di questioni che sono tutte della massima importanza nel momento storico attuale. Quelle che qui selezionerò – rinunciando, solo

1 Dottore di ricerca (Ph.D.) in “Scienze sociali” presso l'Università degli Studi “Gabriele d'Annunzio” di Chieti, Pescara.

per ragioni di sintesi, a trattare molte delle altre – sono essenzialmente due: (i) il rapporto tra «individualismo illimitato» e «comunitarismo endogamico», visti rispettivamente come «*ossessione dell'Io*» e «*ossessione del Noi*»² (ii) il ruolo che le *emozioni* devono avere nella ricerca di un equilibrio tra questi due opposti pericoli.

Per l'autrice l'Io postmoderno, anche in reazione al produttivismo della razionalità strumentale propria del prometeismo della stagione precedente della modernità, si presenta come «un individuo mosso da un impulso illimitato all'autorealizzazione, entropicamente chiuso nel circuito autoreferenziale dei propri desideri che esclude ogni alterità, indifferente alla sfera pubblica e al bene comune e incapace di progettualità»³.

Il comunitarismo è invece «endogamico» o «ghettizzante»⁴ nella misura in cui, «rivitalizzando le sue radici olistiche e organicistiche, si struttura “contro” il mondo esterno e finisce dunque per costituire l'humus ideale di ogni forma di ideologia integralistica (sia essa razziale, nazionalistica, etnica o religiosa)»⁵.

Nella sua riflessione sulle emozioni, il *focus* dell'attenzione è indirizzato verso quelli che oggi sono «rischi globali»⁶, come quelli legati all'inquinamento, alle tecnologie nucleari, all'uso distorto dell'ingegneria genetica o degli strumenti informatici, che si presentano però nel segno dell'incertezza e dell'indeterminazione⁷. Richiamandosi ad autori come Hans Jonas e Günther Anders, si sottolinea la necessità di riuscire a «riattivare la paura»⁸. L'emozione della paura è vista, risalendo a Hobbes, come un fattore di «ossessiva inquietudine ma anche di lungimiranza»⁹.

Sono necessarie «nuove strategie di correzione delle patologie del sentire»¹⁰ perché è indispensabile «la riattivazione di sentimenti rimossi, al fine di ristabilire in prima istanza un contatto con il mondo e per essere all'altezza dell'enormità delle sfide»¹¹. Dato che la «trasformazione dei sentimenti è sempre più lenta della

2 E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 14; il volume è stato pubblicato anche in inglese con il seguente titolo: *Care of the World. Fear and responsibility in the Global Age*, Springer, Dordrecht 2012.

3 *Ibidem*, p. 32.

4 *Ibidem*, p. 111.

5 *Ibidem*, p. 104.

6 *Ibidem*, p. 46 (con riferimento a Ulrich Beck).

7 *Ibidem*, p. 132.

8 *Ibidem*, p. 187.

9 *Ibidem*, p. 125.

10 *Ibidem*, p. 195.

11 *Ibidem*, p. 190.

trasformazione della sfera attiva e produttiva»¹² e questo finisce per provocare un dislivello tra le nostre abilità emotive e le situazioni e le sfide che il presente ci oppone, ne deriva l'urgenza di ricorrere alla «*fantasia morale*»¹³ e ad una sorta di immaginazione emotiva, vista come «processo creativo»¹⁴. La ri-legittimazione della paura è però solo un primo passaggio, al quale deve seguire quello «dalla paura alla cura e alla *responsabilità*»¹⁵.

2. «Deficit di comunità» e mercificazione dei rapporti

Secondo Elena Pulcini il comunitarismo non è da criticare in modo incondizionato, dato che si devono riconoscere «i rischi di disgregazione e di impoverimento a cui la *società* va incontro se non riconosce la *comunità* come struttura costitutiva del *sociale* e il bisogno di comunità come legittima aspirazione degli individui»¹⁶. L'autrice rileva invece «l'assoluta complementarità di questi due aspetti: da un lato l'assenza di comunità, fondata su un'assenza di *pathos*, e dall'altro, la sua ipertrofia, fondata su un eccesso di *pathos*»¹⁷, cercando di delineare un tipo di concezione che, pur accettando la diagnosi di André Gorz di un «*deficit* di comunità»¹⁸ oggi diffuso, al tempo stesso procede parallelamente «a una netta presa di distanza dall'idea di comunità tradizionale e di vincoli presupposti, e alla salvaguardia, senza alcuna ambiguità, del principio dell'autonomia e della libera scelta»¹⁹.

In ogni caso, aspetti essenziali dell'esperienza comunitaria devono essere conservati e rivitalizzati:

Quale ambito dell'agire non mercificato, autonomo e gratuito, relazionale e affettivo, la comunità garantisce quello spazio informale di *reciprocità* nel quale la tensione cooperativa si coniuga con l'affermazione sovrana, da parte dei soggetti, della propria

12 *Ibidem*, p. 202.

13 *Ibidem*, p. 199.

14 *Ibidem*, p. 275.

15 *Ibidem*, p. 129.

16 *Ibidem*, p. 62.

17 *Ibidem*, p. 66.

18 A. Gorz, *Misères du présent, richesse du possible*, Galilée, Paris 1997; tr. it., *Miserie del presente, ricchezza del possibile*, manifestolibri, Roma 1997, p. 168.

19 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 69.

irriducibile singolarità: aspetti, questi, entrambi minacciati e corrosi dalla voracità colonizzatrice della ragione strumentale [...] Essa [la comunità] è caratterizzata non da rapporti istituzionalmente garantiti e neppure da rapporti contrattuali, ma da un legame vissuto, esistenziale, del tutto informale, fondato sull'impegno affettivo dei suoi membri e su forme concrete di solidarietà. Il che non vuol dire, evidentemente, che questo tipo di relazioni debbano sostituirsi al tessuto formale e istituzionale della "società" e delle relazioni giuridiche nel quale l'individuo agisce come persona definita nella sua universalità di *cittadino*, detentore di diritti²⁰

In questo passo, che ho scelto di riportare per intero perché in seguito servirà da base per una re-interpretazione che cercherò di svolgere delle esigenze che giustamente vi si trovano espresse, l'autrice sta presentando le tesi di Gorz, ma al tempo stesso anche le idee che percorrono e attraversano l'intera sua opera, mostrando anche di condividere la scelta con cui

richiamando una distinzione di Sandel, Gorz prende criticamente le distanze dal concetto di "comunità costitutiva" per proporre normativamente l'idea di "comunità cooperativa". La prima infatti conserva i tratti tönnesiani di una struttura olistica, omogenea e presupposta all'unione dei suoi membri, vincolati ad appartenenze originarie che ne definiscono a priori l'identità (sia essa biologica, etnica o religiosa), assolutizzandola. La comunità costitutiva è in altri termini quella che inevitabilmente si chiude all'interno del proprio "spazio di sovranità"²¹

Il pericolo di una prospettiva comunitarista è quello di legittimare una sorta di «comunità immunitarie: comunità fondate cioè su un riconoscimento fra simili intorno a un unico e rigido criterio di identificazione, e sul misconoscimento e la violenta negazione dell'altro (in quanto diverso) che non si riesce appunto a espellere né ad assimilare»²². Si deve invece invocare «Contro una visione monolitica e isolazionista delle culture (e delle identità) e contro l'ideologia della purezza [...] un nuovo scenario di contatti e di scambi simbolici tra identità diverse, all'insegna della mescolanza e della ibridazione»²³, di cui però si riconosce che può

20 *Ibidem*, p. 71.

21 *Ibidem*, p. 72.

22 *Ibidem*, p. 210.

23 *Ibidem*, p. 211.

suscitare qualche riserva laddove sembra indulgere a una sorta di euforia postmoderna della mescolanza e di retorica dell'ibridismo che rischia di scivolare nell'indifferenziazione; impedendo così quella "distanza dell'alterità", che sola consente di contrastare i processi di dominio e di assimilazione da parte della identità e della cultura di volta in volta prevalente²⁴

L'esigenza di fondo è quella di riuscire a pensare adeguatamente la *differenza*²⁵, attraverso un «*pensiero della totalità*, reso possibile e necessario dalla configurazione globale del mondo»²⁶. È necessario «*pensare insieme totalità e pluralità*»²⁷, laddove il processo verso la globalizzazione – che viene analizzato mediante il concetto di "mondializzazione" di Nancy – permette di comprendere che «il *sensu del mondo* sta nell'interconnessione di tutti in un'unica umanità, *nella co-esistenza, nel "cum"*»²⁸.

Per mostrare i motivi di possibile interesse che può avere la chiave di lettura di queste tesi che in seguito presenterò, vorrei introdurre il riferimento alle idee che Joshua Greene sviluppa nel suo *Moral Tribes*²⁹. Secondo questo autore, la frizione più grave che deve individuarsi è quella tra due possibili rischi, entrambi grandi: da un lato "the tragedy of commons" e dall'altro "the tragedy of common-sense morality". La prima indica che le risorse a disposizione del proprio gruppo devono essere amministrate rinunciando a seguire il proprio interesse individuale come prioritario (il contrasto è tra "io" e "tu"). La seconda indica invece che il proprio gruppo sociale, una volta costituito, elabora un codice morale che fa sentire vincolate le persone che vi appartengono (venendo così in linea di massima a capo del rischio di una "tragedy of commons"). Dato che però la solidarietà "nel" gruppo (tra "io" e "tu") nasce per ottimizzare le forme del controllo delle risorse (sottraendole, se necessario, a chi sia *fuori* dal gruppo), è proprio la solidarietà "tribale" che fa sì che ci si esponga all'altro rischio, che nasce quando ci si incontra con un altro gruppo sociale: il "nostro" senso morale si scontrerà allora con il "loro", scatenando i meccanismi ben noti dell'*ingroup/outgroup*, dove il contrasto è, nei termini di Greene, tra "noi" e

24 *Ibidem*, p. 212.

25 *Ibidem*, p. 90.

26 *Ibidem*, p. 277.

27 *Ibidem*, p. 24.

28 *Ibidem*, p. 23.

29 J. Greene, *Moral tribes*, Penguin Press, New York 2013.

“loro”. Nel caso in cui questa analisi fosse corretta, il motivo che mi spinge alla solidarietà con l'*ingroup* può essere visto come esattamente lo stesso che mi spinge all'ostilità verso l'*outgroup*, per cui il punto di vista di Elena Pulcini, che mira a stabilire delle condizioni di coesistenza tra le due dimensioni della *Gemeinschaft* e della *Gesellschaft*, potrebbe essere a questo punto criticato. È centrale qui il problema della motivazione soggettiva all'agire morale, che compare in posizioni importanti ne *La cura del mondo*³⁰, posto anche che non «ci si può appellare all'efficacia di un razionale *self-interest* perché gli individui sembrano inclini a preoccuparsi unicamente dei loro vantaggi immediati e ad “autoingannarsi” sull'effettiva portata dei possibili mali futuri»³¹. Greene, che difende una forma di utilitarismo, sostiene che i contrasti tra gruppi differenti dovrebbero essere combattuti attraverso una *common currency* della morale: in tutto il mondo le persone vogliono essere felici, per cui in presenza di controversie tra gruppi in competizione sarebbe da valutare – facendo riferimento appunto a quel tipo di considerazioni, basate su una previsione di felicità delle persone, che dovrebbero essere da tutti e da tutte condivise. In generale, l'autore – che vede nei meccanismi del mercato qualcosa di analogo a questa *common currency* – fa leva sui modelli concettuali della teoria delle decisioni (dilemma del prigioniero, figura del *free rider*, etc.), concentrandosi su considerazioni che rispondono a valutazioni e calcoli di taglio utilitaristico. Un motivo di contrasto con il modello elaborato da Elena Pulcini sta nel fatto che quest'ultima analizza i comportamenti umani accentuando l'importanza della dimensione culturale, che rende possibile immaginare un'evoluzione dei modelli di azione che sia innescata da una libera riflessione delle persone (un tratto, questo, non assente nell'opera di Greene, ma che nel suo contesto teorico è di più difficile utilizzo).

Nel prossimo paragrafo mi servirò di due autori, Jean Piaget e Gregory Bateson, per sostenere che gli obiettivi indicati da Elena Pulcini possono essere forse perseguiti attraverso strumenti concettuali particolari.

30 Per esempio E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 232.

31 *Ibidem*, p. 194

3. Induzione, epistemologia genetica ed ecologia della mente

Su entrambe le questioni che ho individuato in apertura dell'articolo, il rapporto individualismo-comunitarismo e il ruolo da dare alle emozioni, la chiave di lettura che vorrei proporre deriva da una prospettiva teorica che fa leva in special modo sull'analisi dell'inferenza induttiva e della sua posizione generale all'interno della psicologia e della teoria della conoscenza. L'idea di fondo è di associare l'indagine sull'induzione alle ricerche che hanno condotto Jean Piaget a elaborare lo straordinario edificio teorico dell'epistemologia genetica (per quanto da integrarsi con i risultati conseguiti dagli studi successivi)³². Per Piaget il neonato non dispone di nozioni come quelle di spazio e tempo, della distinzione tra soggetto e mondo, di oggetto semi-permanente e – con esse – praticamente di tutta quella che è la struttura di fondo dell'immagine della realtà che hanno gli adulti, incluso il senso della differenza tra le prospettive individuali e della competenza nel giudicare sul complesso sistema dei loro rapporti mediante i principi della reciprocità razionale. Queste nozioni verrebbero sviluppate solo progressivamente, nei primi anni di vita. Nella mia ipotesi di ricerca, lo strumento principale che consentirebbe al bambino di procedere in questo complesso percorso, sarebbe appunto l'induzione. Aderendo in modo convinto a una epistemologia strutturalista, Piaget afferma la discontinuità tra gli "stadi" dello sviluppo della rappresentazione del reale, dato che, ogni volta che si raggiunge una soglia critica, gli effetti della riorganizzazione del materiale così raccolto, dovuti a quello che gestalticamente può essere visto come un "effetto di campo", creano una cesura rispetto alla visione del mondo che prima era disponibile. In questo modo lo studioso acquista in effetti margini per rispondere a obiezioni come quella per cui logicamente un repertorio concettuale supposto povero come quello del neonato, possa diventare strutturalmente più ricco, abbastanza da consentire l'acquisizione delle nozioni proprie dell'adulto e – ancor più – della scienza moderna. È lo stesso gestaltismo, però, che storicamente è stato visto – e certamente anche formulato dai suoi sostenitori – in opposizione all'induttivismo per motivi forse impropri, riconducibili al fatto che la versione più diffusa di esso era quello dell'associazionismo presupposto dal comportamentismo. Vorrei però richiamare l'attenzione sul fatto che l'induzione, in quanto inferenza

32 J. Piaget, *La costruzione del reale nel bambino* (1937), tr. it. a cura di G. Gorla, La nuova Italia, Firenze.

logica, deve essere descritta come di tipo non-monotono, per cui le conseguenze ogni volta ottenute mediante la sua applicazione sono da relativizzarsi allo sfondo delle premesse su cui essa in quel caso ha operato. Per questa via si può mostrare (come ho cercato di fare più in dettaglio in [omissis]) che proprio l'induzione crea un effetto di campo di tipo gestaltico, facendo percepire come "associati" gli elementi presenti, in quanto riconosciuti nelle premesse. Nel caso dello sviluppo cognitivo del bambino, questo implica che la rappresentazione della realtà disponibile all'adolescente non è comunque da prevedersi che sia da considerarsi "riducibile" (in un senso di tipo riduzionista) al solo repertorio concettuale a disposizione del neonato con l'aggiunta dell'insieme (inteso in senso puramente cumulativo) dei contenuti di esperienza man mano raccolti.

Questa impostazione porta a pensare che il bambino, uscendo gradualmente dall'egocentrismo iniziale, si inoltri con sempre maggiore sicurezza nel mondo "condiviso" degli adulti, basandosi su esperienze di relazione che confermano la sua fiducia che gli atti di comunicazione e di scambio di cui è stato partecipe hanno avuto un esito soddisfacente. In caso diverso – ammettendo per ipotesi che il bambino, nella sua vulnerabilità, sia riuscito a sopravvivere – un livello più avanzato di condivisione e reciprocità verosimilmente *non* si costituirebbe, lasciando il bambino in una condizione cognitiva meno progredita e – forse – caricata dal peso di quelli che l'adulto, riconoscendoli, interpreterebbe come traumi, ma che per il bambino stesso sono diventati "parti" del *suo* mondo. Inoltre, vedendo così la relazionalità sociale e la fiducia nella condivisione come costruzioni ottenute grazie all'esperienza personale, si vede su quali basi possa procedere in linea di principio il sentimento e il valore dell'intersoggettività: la tensione tra l'individualismo della modernità, che si autopercepisce come liberale e cosmopolita, e il comunitarismo, può essere letta proprio in questi termini. Il senso della comunità in seno alle società tradizionali era un primo accesso all'interoggettività – un'intersoggettività di dimensioni più ridotte rispetto a quella che ci impone oggi la globalizzazione, anche se più densa e più lontana dal poter apparire come una formidabile astrazione. Utilizzando i concetti dell'epistemologia genetica, nella *Gemeinschaft* l'intersoggettività è ancora di un tipo più "concreto" e sincretico: così come per il bambino crescere significa procedere dalla concretezza della percezione verso l'astrazione del pensiero, così nella storia della società i processi di modernizzazione hanno implicato che per tentare di controllare sistemi di relazione sempre più astratti e complessi, delle modifiche corrispondenti dovessero avvenire anche nei

modelli di maturità (cognitiva e psicologica) individuali (si pensi al “processo di civilizzazione” descritto da Norbert Elias). Essendo la logica dell’induzione per sua natura di tipo non-monotono, essa si offre in modo spontaneo per l’analisi dei problemi posti dal relativismo. Epistemologicamente chi si attiene alla lezione delle proprie esperienze, può considerarsi che stia agendo razionalmente. Al tempo stesso, quando dovrò giudicare io stesso il da farsi, potrò basarmi sulle mie esperienze e sulle mie conoscenze (ottenute attraverso interazioni che soddisfino il requisito della fiducia prima indicato) per poter contare sul fatto che vi siano degli spazi (e quanto essi siano ampi) per sperare che un certo soggetto (una persona o un gruppo sociale) si muovi verso standard di condivisione più estesi e inclusivi, basandosi a sua volta sulle *proprie* esperienze di fiducia rivelatasi ben riposta (che io, però, attraverso le mie esperienze, posso comunque cercare di valutare).

Il tipo di individualismo oggi diffuso – per la sua tendenza a volersi presentare come universalismo liberale – può forse essere credibilmente visto come il primo momento di un processo di costituzione di una sfera dell’intersoggettività più estesa, che però per la sua ancora precaria stabilizzazione nell’esperienza delle persone, viene percepito come non in grado di motivare all’azione individuale in modo deciso e sentito: nella vita delle persone, mancano ancora le esperienze che cementino la *fiducia*. Come osserva Elena Pulcini, richiamando Giddens anche per il peso accordato alla competenza degli esperti³³, «dove non c’è fiducia, c’è angoscia»³⁴.

Il problema fondamentale della possibilità di avere fiducia nelle persone (quelle “vicine” delle *Gemeinschaft* e, se possibile, anche quelle più “lontane” della *Gesellschaft*) è connesso a quello della motivazione soggettiva nell’agire morale, in relazione al quale Elena Pulcini interviene, cercando in particolare di individuare una soluzione per esso più soddisfacente di quella indicata da Hans Jonas³⁵. Prima però di vedere in che modo il quadro teorico che qui cerco di delineare possa intersecarsi con le indagini condotte da Elena Pulcini, è preferibile dare almeno delle rapide indicazioni su come un’epistemologia di questo tipo possa affrontare il tema delle emozioni. Gregory Bateson cerca di esprimere il rilievo che la dimensione affettiva può avere nella nostra vita psichica e di relazione attraverso il concetto di

33 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 140.

34 *Ibidem*, p. 142.

35 *Ibidem*, p. 19.

“comunicazione analogica”, la quale secondo l’autore si basa su risonanze che un messaggio acquista grazie – in sostanza – alle inferenze che possono essere fatte da chi lo riceve a partire dal modo in cui il messaggio stesso si è presentato³⁶.

Anche in questo caso è coinvolta quindi una forma di induzione. Ora, la riflessione di Pulcini sulle emozioni si inserisce in un orientamento di pensiero che le vede in continuità con le funzioni della cognizione e della razionalità (si pensi per esempio all’opera di Martha Nussbaum³⁷): una teoria dell’induzione, appoggiandosi anche all’ecologia della mente di Bateson, può contribuire in effetti all’analisi di queste intuizioni. Le ricerche sulla psicologia delle emozioni hanno mostrato il ruolo della cognizione nella loro elicitazione. Più in generale, la mia proposta teorica porta a pensare che vi sia una sequenza – da intendersi nel segno della continuità – che va dai processi biologici ciclici che operano all’interno dell’organismo (che appunto in quanto ciclici sono accostabili nella loro dinamica all’induzione³⁸), che secondo Damasio sono una piattaforma che condiziona la vita delle emozioni, passando per le associazioni indotte nei riflessi pavloviani, poi per le reazioni più flessibili, ma ancora relativamente rigide (nel senso di essere governate da automatismi), che interpretiamo usualmente come emozioni o sentimenti, arrivando infine alle associazioni di tipo strettamente cognitivo e intellettuale, che vediamo al centro del pensiero razionale e della ricerca scientifica³⁹. Senza che sia necessario qui insistere su questo particolare punto, è però possibile sottolineare il rapporto tra emozioni ed esperienza, oltre che l’idea di una “intelligenza” delle emozioni, in un senso un po’ diverso anche rispetto alle tesi di Martha Nussbaum, e molto più affine invece a quelli che Bateson chiama “algoritmi del cuore”: le risposte emotive dell’essere umano sono governate da associazioni, che intersecandosi e combinandosi danno vita ad algoritmi, che esprimono un’intelligenza del “cuore” e una cognizione incarnata dell’ambiente. Ciò significa però che le emozioni – compresa quella della paura – possono essere elicitate solo a partire da quadri e contesti che soddisfino dei requisiti – che in seguito cercherò di discutere.

36 G. BATESON, *Verso un’ecologia della mente* (1979), tr. it. a cura di G. Longo, Adelphi, Milano.

37 *Ibidem*, p. 157, nota 9.

38 Come peraltro può pensarsi leggendo *Al di là del principio di piacere* di Freud.

39 Gli istinti, entro questo abbozzo teorico, possono essere visti agevolmente come il risultato di un apprendimento associativo a livello filogenetico.

4. Lealtà primordiali e proiezione verso l'esterno

Elena Pulcini dà molto risalto al punto di vista di Clifford Geertz per cui «l'identità è oggi ciò che si forma intorno a “lealtà primordiali”, precisando allo stesso tempo che queste non alludono a spinte ancestrali verso l'irrazionale, ma a un “attaccamento derivante dal senso di ‘datità’ dell'esistenza sociale”»⁴⁰. Inoltre «il processo di costruzione dell'*identità* deve essere riconosciuto come una legittima risposta da parte di chi è vittima di dinamiche di esclusione; e che ciò vale anche laddove questo processo assume una connotazione fortemente *comunitaria*»⁴¹. Oltre questi casi però l'autrice mostra di ritenere che sussista soprattutto il rischio di derive di tipo irrazionale, in cui prevalgono il tipo di meccanismi che la psicoanalisi descrive come «diniego» e «proiezione»⁴².

La chiusura nel comunitarismo può essere basata – «illusoriamente»⁴³ – su una ricerca di protezione

«irrazionale e ansiosa»⁴⁴, in cui domina l'«autoinganno dell'abitudine»⁴⁵. Psicologicamente «L'*assenza di confini* si traduce infatti nella perdita dei punti di riferimento e delle certezze consolidate, nel senso della propria vulnerabilità, in un sentimento diffuso di insicurezza e di impotenza, che riducono l'individuo a puro *spettatore* passivo degli eventi»⁴⁶.

Vorrei sostenere che entrambe le direzioni di pensiero che si trovano espresse ne *La cura del mondo*, possono essere colte attraverso una teoria dell'induzione che si discosti da quelle che sono dominanti nel panorama *mainstream* della filosofia della scienza (esemplificabile con autori come Popper, Carnap, Feyerabend, Kuhn, etc.). L'aspetto della *conservazione* trova espressione nella logica stessa dell'induzione: la fedeltà al passato proprio e della propria comunità (in quanto vissuta non come “artefatto”, ma come dato irriducibile del proprio vissuto) è un atteggiamento che dà voce con forza e con chiarezza ai principi del pensiero induttivo. Contemporaneamente, dato che si tratta di uno strumento cognitivamente ben

40 *Ibidem*, pp. 88-89.

41 *Ibidem*, p. 85.

42 *Ibidem*, p.155.

43 *Ibidem*, p.108.

44 *Ibidem*, p. 108.

45 *Ibidem*, p. 201.

46 *Ibidem*, p. 77.

più flessibile di una pura e semplice cristallizzazione dei dati esistenti, combinata al fatto stesso che si fanno *esperienze* di relazione – per esempio con soggetti culturali diversi – obbliga a procedere verso la costituzione di sfere dell'intersoggettività e della reciprocità razionale diversamente articolate e – se le esperienze in questione lo autorizzano – più estese. Si può riconoscere quindi un processo continuo che va dall'egocentrismo del bambino all'intersoggettività estesa a gruppi sociali man mano più estesi, verso quella che Nancy chiama “mondializzazione”.

Secondo Elena Pulcini è necessaria una «costante relativizzazione della propria identità: la quale può essere indotta solo dalla presenza cogente e ineludibile dell'altro quale incarnazione simbolica della differenza»⁴⁷. In questa formulazione si trova affermata una preoccupazione cui nel mio approccio si può rispondere richiamando il carattere non-monotono dell'induzione, che implica esattamente la relativizzazione delle conclusioni delle inferenze alla base delle informazioni accessibili. La possibilità di procedere verso una conoscenza oggettiva di se stessi e del mondo sempre più ampia (per Piaget il neonato è in una condizione di egocentrismo *senza* conoscenza di se stesso) si esprime nell'idea che «l'altro gioca il ruolo di presenza *rammemorativa* delle possibilità non attualizzate della propria identità, ma pur sempre latenti e virtualmente ipotizzabili»⁴⁸.

Perlomeno sul piano della formulazione testuale, si può osservare che l'idea che si debba evitare una «*assolutizzazione della propria differenza*»⁴⁹, che andrebbe a discapito delle identità altrui, può essere in effetti qui criticata, dato che il soggetto sarà comunque sempre vincolato al *proprio* punto di vista (a fare cioè inferenze da quelle che sono le sole proprie esperienze: le esperienze altrui potranno essere naturalmente considerate, ma solo in quanto, attraverso esperienze di comunicazione, esse siano divenute oggetto della *mia* attenzione). Sembra legittimo però pensare che si tratti più che altro di un diverso modo di formulare idee fondamentalmente simili, dato che comunque l'induttivismo qui difeso vorrebbe servire a difendere le ragioni e la possibilità di quello che Piaget definisce “de-centramento”, strettamente associato alla condizione di maturità cognitiva e di competenza nel gestire i principi della reciprocità razionale.

Si noti però che attraverso il riferimento all'induzione si viene a disporre di

⁴⁷ *Ibidem*, p. 212.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 214.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 214.

uno strumento che crea una fondamentale continuità tra i diversi livelli della socializzazione: i meccanismi che portano alla costituzione di sfere della fiducia e della condivisione sociale man mano più estese sono – in se stessi e formalmente – essenzialmente gli stessi, e hanno il loro fulcro nell’esperienza e nell’induzione. Si può quindi criticare Joshua Greene, perché anche la progressiva inclusione nella propria “tribù” delle “tribù” che prima erano ostili, può avvenire mediante processi di comunicazione, purché in grado di creare fiducia, ma non è detto che i contenuti che creino una tale fiducia debbano essere – anche assiologicamente – quelli su cui ci sia *già* condivisione inter-tribale (i valori dell’utilitarismo da lui difesi): un contenuto di esperienza, attraverso cui conferisco valore a qualcosa, anche se puramente soggettivo o comunque circoscritto agli appartenenti ad un solo gruppo sociale, non perde però per questo agli occhi di chi lo accoglie il suo significato. Per questo motivo, la formulazione che qui propongo di dare ai problemi posti da Elena Pulcini porta in effetti a riconoscere che anche il carattere “costitutivo” attribuito alla comunità da Sandel possa in effetti essere difeso (si consideri però che il mio ragionamento qui deve basarsi necessariamente più che altro sul senso *letterale* dell’espressione scelta da Sandel, “costitutivo”, dato che Sandel stesso si muove in un’ottica diversa dalla mia, e dà – nelle sue proprie intenzioni – un senso diverso ad essa). La ragione è che la comunità di appartenenza è in effetti costitutiva dell’identità di una persona, nella misura in cui con ciò si intende che una tale appartenenza si sostanzia delle *esperienze* personali fatte nel corso dei processi di socializzazione entro quella comunità. Da ciò segue che, essendo l’esperienza personale, e *non* il fatto dell’essere-in-una-comunità, ciò che – in realtà – è costitutivo dell’identità individuale (anche se fenomenologicamente il confine tra le due concezioni è difficile da tracciare, dato che l’esperienza individuale in buona parte è coincidente o comunque inestricabile da tutto ciò che ha dato corpo alla socializzazione), e dato che l’esperienza di vita sprigiona la sua forza attraverso il dinamismo del pensiero induttivo – un “generalizzare” che può essere visto in effetti come un “assolutizzare” il senso delle proprie esperienze, proprio perché le generalizza – e non attraverso la semplice presenza statica di modelli culturali sentiti come normativamente coattivi, ne segue che *nell’esperienza del vivere* (in una comunità) possono sopravvenire quelle risorse che servono a modificare, migliorare, integrare e allargare il repertorio dei modelli che culturalmente la comunità prescrive o autorizza. Essere fedeli ad una comunità – entro questo punto di vista teorico lo si può cogliere con chiarezza – non significa immolarsi ai

suoi feticci, ma semmai farsi guidare dai principi che regolano le sue dinamiche, sviluppandoli coerentemente nelle direzioni del movimento che – anche se apparentemente nuove e originali – confermano invece – nel loro senso profondo – proprio quanto ha dato vita e senso a quella identità culturale. Verosimilmente la “fedeltà” ad una comunità – quale che essa sia – non può esser posto come un valore valido in quanto tale. Le osservazioni fatte però bastano a mostrare che il problema delle identità comunitarie non può essere posto in termini puramente binari (conservazione/trasformazione) dato che ogni organismo vive proprio trasformandosi. Si ricordi in particolare come Norbert Elias abbia mostrato che il “processo di civilizzazione” che conduce allo stato moderno si sia sviluppato sotto la pressione di iniziative individuali socialmente diffuse, oltre che mediante i calcoli strategici di pochi che erano nelle posizioni di maggiore potere politico (come i re di Francia accuratamente studiati nelle sue opere). I modelli culturali, in questo senso, condizionano e anche “formano” le persone, ma lasciano aperti margini di libertà (se non altro dovuti all’inevitabile parziale indeterminazione delle norme) nelle decisioni e nell’interpretazione delle situazioni, in modo da poter condurre ad esiti complessivi del tutto imprevisi e non voluti.

È opportuno a questo punto chiedersi in che modo il mio punto di vista possa cercare di rispondere al problema della motivazione nell’agire morale.

Le questioni che pongo si collocano nel quadro del dibattito sull’individualismo metodologico e sul modello teorico della “razionalità limitata” di Herbert Simon. Elena Pulcini sembra voler riconoscere una certa misura di razionalità delle decisioni individuali, quando parla per esempio di una necessità di «ristabilire l’ordine e la coesione sociale»⁵⁰, ma il suo orientamento prevalente è in genere verso l’avvertimento dei pericoli che da ciò possono derivare.

La sua tesi sulle origini della motivazione all’agire morale può essere così esposta: «Non c’è all’origine un soggetto sovrano che, *in un secondo momento*, decide di farsi carico dell’altro, che si apre all’altro con un atto volontario e intenzionale ispirato da un sentimento altruistico. La responsabilità non è l’atto di benevolenza o di amore di un Io capace di rinunciare al proprio egoismo»⁵¹. «La relazione dunque non si configura come rapporto simmetrico tra due soggetti pre-costituiti, liberi e agenti, ma come “intrusione” originaria da parte

50 Pulcini, o.c., p. 207.

51 *Ibidem*, p. 241.

dell'altro, un'intrusione che inaugura il soggetto nel momento stesso in cui lo viola, in cui ne provoca il decentramento, la ferita»⁵².

La mia impostazione epistemologica porta però a valutare la consistenza epistemologica che possono avere le operazioni cognitive del bambino, anche *prima* del costituirsi delle nozioni di soggetto e mondo. Il rimando che una persona – anche un bambino – può fare ai contenuti dell'esistenza di un'altra persona, è pur sempre un atto cognitivo. Il timore che si può esprimere è che di fronte ai processi di globalizzazione oggi in corso, avvenga che tutta la “calibratura” di base degli atti cognitivi di cui psicologicamente gli esseri umani sono capaci, possa mostrarsi inadeguata all'enorme quantità di flussi di informazione che si dovrebbe controllare. L'arco che va dall'egocentrismo dell'infanzia alla reciprocità sociale dell'età adulta, in un'epoca in cui essere adulti “maturi” dovrebbe significare essere in grado di confrontarsi – con atteggiamenti psichici idonei – con delle sfide che provengono dall'intero pianeta, è un arco che rischia infine di spezzarsi. Il fatto di adoperare una gnoseologia di tipo induttivista – quindi flessibile e in grado di adattarsi per sua natura alle mutazioni di grande portata cui oggi si assiste nelle vite delle persone – e il ricorso a una epistemologia delle emozioni ricavata da Bateson, mi porta a formulare la seguente osservazione: tematizzare l'importanza del riferimento alle emozioni nel dibattito pubblico è probabilmente fondamentale, ma si può suggerire che questo riferimento diventi – con una sorta di radicalizzazione – un tentativo di individuare una *logica* di esse, cioè uno strumento profondamente *dinamico*, capace di adattarsi alle esigenze del singolo contesto⁵³ in quanto conosciuto e valutato in condizioni di *autonomia* dalla singola persona.

5. Emozioni e pensiero finalizzato

Nella riflessione di Elena Pulcini si deve riconoscere

la necessaria complementarità fra il fattore cognitivo e il fattore emotivo nel riconoscere l'esistenza di un rischio e nel valutarne le possibili conseguenze; suggerendo l'idea che le informazioni che entrano nel nostro sistema cognitivo

⁵² *Ibidem*, p. 244.

⁵³ *Ibidem*, p. 257.

possano avere un impatto efficace sul nostro agire solo se riescono a creare nella nostra psiche delle immagini cariche di emotività. Questo vuol dire, in altri termini, che noi possiamo essere perfettamente a conoscenza di determinate minacce senza che questo ci coinvolga emotivamente; e che solo se si traduce nella capacità di “sentire”, di reagire emotivamente e di immaginarne i possibili effetti, la nostra conoscenza del rischio può dirsi effettivamente tale, producendo una mobilitazione adeguata⁵⁴

Ci si può chiedere però se, in condizioni storiche in cui i nostri modelli di comunicazione – e quindi di *relazione tra le persone* – cambiano profondamente, per motivi che per la maggior parte *non* dipendono dalla nostra volontà e non sono da noi controllabili, proporre considerazioni così direttamente indirizzate a modificare secondo una volontà intenzionale i nostri modi di comportamento più radicati – le nostre emozioni – non possa essere considerato un esempio di ciò che Bateson chiama “pensiero finalizzato”, cioè un pensiero che – per perseguire un fine apparentemente evidente e legittimo – crea i presupposti per provocare un feedback che piuttosto può ridurre le possibilità di ottenere il fine desiderato. Peraltro, Bateson insiste – con buoni motivi – sull’esistenza di meccanismi nella relazione che sono destinati a rimanere *nella latenza*, se devono darsi le condizioni perché possano davvero funzionare: non si può rendere tutto illuministicamente *trasparente*, perché in un tal caso gli algoritmi delle nostre relazioni in buona parte smetterebbero semplicemente di essere efficaci. Ma da ciò segue un problema fondamentale per la stessa idea di “pensiero finalizzato”: come fare a sapere, di una qualunque nostra intenzione, che non stia cadendo in una forma di pensiero finalizzato? Il rischio è che ogni nostra volontà dovrebbe infine semplicemente essere bloccata.

Su questa critica a Bateson, la mia risposta è che l’empirismo induttivista si presenta come in grado di riconoscere come “conoscenza” (in senso non-monotono) quelli che sono “dati” di esperienza, non ulteriormente riducibili epistemologicamente. È questa una conoscenza che l’induzione permette di *accettare* – così come è – ma con flessibilità: in presenza di nuove esperienze che possano essere valutate come significative, si procederà a una sua revisione. Da ciò segue forse la possibilità di chiarire – almeno formalmente – la dinamica entro cui si sviluppa il rischio del pensiero finalizzato.

54 *Ibidem*, p. 157.

In modo più specifico, in relazione ai problemi sorti in relazione alle tesi di Elena Pulcini, si può suggerire che, più che parlare di “una” emozione, o anche di un repertorio (in senso statico) di emozioni, si potrebbe proporre di difendere modelli di comunicazione di tipo globale che consentano – per le caratteristiche della loro semantica culturale – un flusso più consistente di informazioni. Naturalmente non si tratta di immaginare che tutti – o molti – cittadini diventino competenti nel trattare di questioni tecnicamente complesse come quelle legate all’inquinamento o al futuro dell’umanità, ma si può ipotizzare che la legittimazione culturale di modelli di comunicazione che consentano lo scambio di parti più cospicue di informazione, possa ridurre il forte senso di atomismo sociale e «apatia»⁵⁵ che oggi domina, sostanzialmente perché, all’interno del mio approccio, un rapporto tra le persone mediato da un tale modello di comunicazione può creare maggiore fiducia reciproca, e quindi contribuire a delineare un senso dell’intersoggettività più esteso. In concreto, vedersi riconosciuta la possibilità di *parlare*, significa poter creare legami, che poi possono essere la premessa per azioni condivise. Ogni azione politica nasce da una fiducia di questo tipo. Le maglie e i pericoli del “pensiero finalizzato”, per i motivi detti, sono così elusivi che non si può che proporre suggerimenti che più che altro *sensibilizzino* a un ordine di problemi con cui ci si dovrà confrontare. Sicuramente anche la mia proposta è esposta proprio a questo tipo di pericoli. L’idea è che, riferendosi a dinamiche che possano far sperimentare una maggiore forza nella dimensione micro-sociale dei *propri* rapporti, questo potrebbe essere un meccanismo in grado di auto-alimentarsi. Le decisioni che sono di interesse collettivo, se questo, su un lungo periodo, accadesse, sarebbero tale che il potere politico dovrebbe confrontarsi con persone che probabilmente sarebbero così diventate almeno un poco più *forti* e più *sagge*. Il compito della cultura e della riflessione degli intellettuali sarebbe quello di rendere visibili e far apparire utilizzabili strumenti semantici idonei – ma la motivazione psicologica nella loro adozione nascerebbe da un interesse (che Joshua definirebbe “utilitario”, e quindi in grado di auto-alimentarsi) al loro impiego. Con questo naturalmente siamo molto lontani dall’aver individuato di più che semplici spunti di riflessione, o più esattamente dall’aver cercato solo di delineare la natura del problema. Idee simili si trovano nella tesi di Habermas che l’agire comunicativo possa essere un antidoto contro le crisi di anomia innescate dalla modernità, ma in ogni caso sembra che

55 Ibidem, p. 21.

neppure l'indiscutibile autorevolezza di Habermas ci possa davvero rendere più sicuri nell'adozione di una tale prospettiva. Queste ipotesi rimangono però come possibilità da esplorare, su cui si vorrebbe richiamare l'attenzione del lettore.

Creare un mondo nell'epoca globale. La passione 'eretica' di Elena Pulcini

VALENTINA SURACE¹

Sommario: 1. Patologie e rimedi globali 2. Eterofobia 3. La passivizzazione del soggetto 4. Il soggetto etico.

Abstract: Elena Pulcini reflects on the global age by identifying its *pathologies* as well as its *remedies*. She identifies in particular two pathologies: unlimited individualism and endogamous communitarianism, namely Self- and Us-Obsession, which, respectively, sacrifice and distort the relationship with the other. Globalization tragically reveals the impossibility of closing oneself in an immune space, it *in fact* reveals what is an *ontological* truth: namely, that the meaning of the world lies in *coexistence*. This revelation can prelude the creation of a different form of the world, in which everyone is guaranteed a “successful life”. This possibility depends on declining in a positive way the *fear of the other* as well as the conditions of *contamination* and *vulnerability*. Eliminating fear, for Pulcini, is not practicable or desirable, we should reactivate it, virtuously transforming it from *fear of* the other into *fear for* the other. Fear, indeed, does not only found Leviathan, because it is a heuristic virtue, which can allow us to discover that the subject is *relational*. Pulcini's reflections are placed within the field of the deconstruction of the modern subject, which is isolated in its own presumption of self-sufficiency. Pulcini thinks of the *passivization* of the subject, understood as a *pathos* of the subject, which is crossed by an internal otherness and compelled to respond to the other. Pulcini thinks a subject *contaminated* by an unassimilable otherness, which she calls “difference in”. The acknowledgment of the co-essential extraneousness of the subject contains the possibility of

1 Dottore di ricerca (Ph.D.) in “Metodologie della Filosofia” presso l'Università degli Studi di Messina.

positively declining contamination as a co-division of the “differences (from)”. If contamination allows us to think of a *being-with*, vulnerability of the subject to the other, as Pulcini learns from Levinas, allows us to think of a *being-for*, an ethical subject. The subject is never *simply* vulnerable, but it is vulnerable *to*, as a result, it is not simply responsible for *itself*, but for the *other*. Contrary to philosophical tradition, Levinas teaches that responsibility does not have a principle, much less a subjective principle such as freedom. Thinking of responsibility *before* freedom is ratifying the death of the solipsistic subject. It is “a necessary mourning” to create another form of the world.

Keywords: *subject, the other, fear, contamination, vulnerability, responsibility.*

1. Patologie e rimedi globali

Le riflessioni di Elena Pulcini ineriscono all'epoca globale, di cui indaga le *patologie* e i possibili *rimedi*. Pulcini osserva che la globalizzazione non è unitaria e uniforme, ma «appare connotata da una costitutiva *ambivalenza*»², dovuta alla compresenza di processi di omogeneizzazione e omologazione, da un lato, e divisione e differenziazione, dall'altro. La globalizzazione attua un'*unificazione* tecnico-economica e culturale del mondo e, allo stesso tempo, produce un mondo *in frammenti*: «è come se allo spaesamento generato dal movimento *centrifugo* che attraversa lo spazio indifferenziato globale corrispondesse, in modo speculare e complementare, un movimento *centripeto* teso a ridisegnare confini, ridefinire limiti, ristabilire differenziazioni»³. La globalizzazione modifica il paradigma

2 E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 7.

3 *Ibidem*, p. 76. Come osserva Brown, i muri, eretti al giorno d'oggi, «mettono in scena una super-identità nazionale in risposta all'angoscia per il dileguarsi della sovranità dello Stato-nazione e per la diluizione dell'omogeneità delle culture nazionali causata dalla globalizzazione» (W. Brown, *Stati murati, sovranità in declino*, tr. it. di S. Liberatore, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 138). Caterina Resta asserisce che, in contrasto con quel che simbolicamente sembrava promettere la caduta del muro di Berlino, dando libero corso a quel processo di unificazione del mondo e di abbattimento delle barriere che ha preso il nome di globalizzazione, oggi «gli stati, sempre meno sovrani, [...] semplicemente reagiscono nella forma puramente difensiva; essi tentano illusoriamente di rendere

moderno dello stato-nazione, poiché de-territorializza il politico localizzato in uno specifico territorio [*tópos*], il *topo-politico*, come lo chiama Derrida, e innesca come reazione la frenesia degli stati sovrani di sigillare le proprie frontiere⁴.

La coesistenza di unificazione e frammentazione è correlata, secondo Pulcini, a due patologie tipiche dell'età globale, anche se non inedite, poiché affondano le loro radici nell'epoca moderna: l'*individualismo illimitato* e il *comunitarismo endogamico*, ovvero l'assolutizzazione dell'Io e del Noi, che, rispettivamente, sacrificano e distorcono lo spazio della relazione. L'*illimitatezza* dell'Io globale va intesa sia come *perdita dei confini*, che genera insicurezza e spaesamento, sia come *perdita del limite*, che genera, al contrario, un senso di onnipotenza⁵. La risposta *alle patologie dell'individualismo* così come «*alle dinamiche di esclusione* che la società globale radicalizza»⁶ è un bisogno di ri-delimitazione e di appartenenza comunitaria. Secondo Pulcini, sia che scaturisca da un desiderio di appartenenza da parte di *individui*, decisi a opporsi ai processi di atomizzazione, sia che derivi da un desiderio di inclusione da parte di *gruppi*, decisi a resistere alle logiche di misconoscimento e marginalizzazione, il bisogno di un'identità comunitaria non è deprecabile di per sé. Esso è *legittimo* allorché si esprime nel recupero di

impenetrabili i propri confini, di occluderne la porosità, trasformando il confine, da soglia e luogo di attraversamento, in muro e recinto difensivo invalicabile» (C. Resta, *Walled borders. Beyond the barriers of immunity of the nation-states*, in A. Cooper - S. Tinning [eds.], *Debating and defining borders: Philosophical and theoretical perspectives*, Routledge, London-New York 2020, p. 213).

4 Cfr. J. Derrida *Sulla parola. Istantanee filosofiche*, tr. it. di A. Cariolato, nottetempo, Roma 2004, p. 56.

5 L'individualismo illimitato dell'io globale è l'esito dei modelli individualisti moderni, ovvero Prometeo, l'eroe civilizzatore, e Narciso, simbolo del Grande Rifiuto di ogni ordine (cfr. H. Marcuse, *Eros e civiltà*, tr. it. di L. Bassi, Einaudi, Torino 1968). Figure rappresentative dell'Io globale illimitato sono lo *spettatore* impotente davanti ai disastri ecologici, il *consumatore* passivo davanti all'eccessiva offerta del mercato e il *creatore*, che pretende, per mezzo della tecnica, di creare la natura e non più semplicemente di dominarla e sfruttarla come l'*homo faber*. L'*homo creator*, secondo la celebre definizione di Günter Anders, è la massima espressione dello *Streben* faustiano del soggetto moderno, dello sforzo di *creare* la natura e la vita stessa, superando i confini dell'umano. L'*homo creator* cerca di spingere sempre oltre i propri limiti, fino «a produrre quella "seconda natura" che oggi non è più solo una metafora, ma una concreta e inquietante realtà prodotta dalle tecniche dello *Human Engineering*» (E. Pulcini, *L'«homo creator» e la perdita del mondo*, in E. Pulcini - V. Gessa Kurotschka - M. Fimiani [a cura di], *Umano post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Editori Riuniti, Roma 2004, p. 15). Cfr. anche E. Pulcini, *Dall'homo faber all'homo creator: scenari del postumano*, in I. Sanna (a cura di), *La sfida del post-umano*, Studium, Roma 2005, pp. 13-26.

6 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 77.

forme di *solidarietà* e *riconoscimento*, diventa *patologico*, invece, quando si lega al fondamentalismo e al neo-nazionalismo, caratterizzati da forme di *endogamia* all'interno e *ostilità* verso l'esterno, ovvero dalla costruzione di un Noi chiuso, murato, recintato, che va di pari passo con l'esclusione violenta degli altri.

La globalizzazione, d'altro canto, rivela tragicamente l'impossibilità di rinchiudersi in uno spazio immunitario, attraverso la moltiplicazione di eventi, come catastrofi ambientali e virus letali, che ci fanno fare un'esperienza condivisa della *perdita* (di sovranità, di beni, di vite); per Pulcini, «la globalizzazione rivela di fatto quella che è una verità ontologica [...]: vale a dire che il senso è nell'essere stesso, laddove questo venga inteso e riconosciuto come essere-con»⁷. Affermando che «il *sensu del mondo* sta nell'interconnessione di tutti in un'unica umanità, *nella co-esistenza, nel "cum"*»⁸, Pulcini non intende reinstaurare un pensiero della comunità come struttura organica e totalizzante, non intende alimentare la chiusura endogamica di un Noi esclusivo ed ostile, ma pensare il mondo in quanto *pluralità* di esseri *singolari*, sulle orme di Nancy. Pulcini sottolinea, infatti, che il mondo non è «com-posizione, ma dis-posizione di esistenze legate dalla loro stessa differenza»⁹; ciò significa che il «con» presuppone un «tra» – un *in between* direbbe Arendt –, una distanza che avvicina, ma non confonde, scongiurando la duplice trappola della logica globale, ovvero l'indifferenziazione e l'assolutizzazione delle differenze. Secondo Pulcini, il fatto che la globalizzazione metta a nudo l'intrinseca socialità dell'esserci lascia sperare in una sua conversione in *mondializzazione*, nella conversione, cioè, di quella che è una totalità di mercato in una totalità di senso. Nel palesare «di fatto» l'interdipendenza, la globalizzazione permette di immaginare, contro ogni intuizione, un mondo alternativo a quello esistente; la rappresentazione di qualcosa di non ancora presente prelude non già alla costruzione, quanto alla «creazione di una diversa forma del mondo»¹⁰. Creare il mondo non è un atto di *autopoiesi*, bensì un atto di *giustizia*, in quanto mira a garantire ad ognuno una «vita riuscita», una vita degna di essere vissuta»¹¹.

7 *Ibidem*, p. 270.

8 *Ibidem*, p. 23.

9 *Ibidem*, p. 280.

10 *Ibidem*, p. 275.

11 E. Pulcini, *L'«homo creator» e la perdita del mondo*, cit., p. 34. Come osserva Nancy: «creare il mondo significa [...] riaprire ogni lotta possibile per un mondo, o per ciò che dovrà infine formare il contrario di una globale ingiustizia imposta dall'equivalenza generale. *Creare il mondo* significa

La *chance* di creare un ‘altro’ mondo nell’epoca globale è data, per Pulcini, dal declinare *in positivo* le condizioni ontologico-sociali della contaminazione e della vulnerabilità. A questo scopo, occorre convertire l’idea di “altro”, a lungo considerato il *nemico* da respingere, il *diverso* da espellere o il *simile* assimilabile, in quella di *differenza*, che contamina l’identità, cambiando lo statuto ontologico del soggetto in quello di un essere-*con*. Inoltre, occorre riconsiderare l’essere vulnerabile, a lungo negato dalla *hybris* di onnipotenza, come il presupposto ineliminabile di un soggetto responsabile *per* l’altro. Pulcini propone, pertanto, un «normativismo eretico rispetto a quello *mainstream*»¹², ossia un’etica che fonda l’essere-con e l’essere-per su fondamenti considerati correntemente ‘negativi’ (contaminazione e vulnerabilità) e presta attenzione alle passioni che animano l’agire, fra le quali un ruolo fondamentale ha la paura¹³.

2. Eterofobia

La paura – osserva Pulcini – è una passione originaria e universale, che, però, si declina storicamente in forme diverse: a partire dall’epoca moderna è *paura dell’altro* (eterofobia). Nel classico modello hobbesiano, in cui l’altro è percepito come una minaccia alla propria sopravvivenza, la paura agisce come passione societaria, poiché spinge gli uomini al rispetto delle leggi naturali e promuove una convivenza pacifica, resa duratura dallo Stato, che trasforma la paura reciproca della morte in paura comune della punizione. Senza dubbio, fondare la nascita della società sulla paura vuol dire sacrificare la relazione con l’altro all’imperativo

condurre questa lotta finché un *mondo* affiori da nulla [...]. Poiché è *questa* la giustizia» (J.-L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, tr. it. di D. Tarizzo e M. Bruzese, Einaudi, Torino 2003, p. 41). Nancy spiega che *creare*, in quanto lasciar affiorare dal nulla, non equivale a *costruire*: «l’incostruibile di un’assenza di intuizione [...] definisce la necessità non di costruire nel vuoto [...], ma di lasciar scaturire dal vuoto» (*ibidem*, p. 45).

12 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 17.

13 Nel suo ultimo volume Pulcini traccia una vera e propria *psicologia morale*, rinvenendo le radici emotivo-motivazionali dell’*etica della cura*, che tutela il legame sociale, e dell’*etica della giustizia*, che salvaguarda l’eguaglianza. Interrogarsi sulle passioni, che stanno a fondamento dell’etica e dell’azione politica, è necessario, secondo Pulcini, al fine di distinguere tra rivendicazioni legittime ed emancipative, da un lato, e pretese illegittime e patologiche, dall’altro (cfr. E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020).

dell'autoconservazione, tuttavia – secondo Pulcini – nel configurare la paura come “passione ragionevole”, Hobbes mostra la sua funzione positiva e, in generale, il ruolo ambivalente delle passioni.

Nel mondo globale l'inedito rapporto tra gli uomini genera come reazione un'eccessiva paura dell'altro¹⁴, paura che non possiede alcuna funzione produttiva o costruttiva, anzi diviene improduttiva e persino distruttiva. Secondo Pulcini, «la prima, decisiva causa di questo paradosso sta *nel mutamento delle fonti e della natura stessa del pericolo*»¹⁵. Le *fonti* sono *incerte e indeterminate*, perché l'altro non è ben identificabile, tant'è che, più che di paura dell'altro, si dovrebbe parlare di paura dell'alterità. L'altro, oggi, non è solo colui/colei con cui abbiamo una relazione *face-to-face*, ma è *l'altro distante* nel tempo e nello spazio. La globalizzazione, infatti, accorcia lo iato temporale tra l'umanità presente e l'umanità futura e rompe quel confine tra dentro e fuori, sul quale era stato disegnato lo scenario della modernità

14 All'eccesso di *pathos* nei confronti dell'altro fa da contraltare, secondo Pulcini, l'assenza di *pathos* nei confronti dei “rischi globali”, come li definisce Ulrich Beck, prodotti da una natura che è divenuta un costruito artificiale, a causa della commistione con la tecnica. Se, nella modernità, la tecnica era considerata uno strumento in grado di tenere a bada gli eventi naturali e, dunque, un'efficace strategia davanti alla paura della loro minaccia, nell'epoca globale la tecnica si disvela definitivamente essa stessa come fonte di minacce imprevedibili e ingovernabili. Di conseguenza, la principale strategia utilizzata davanti alla paura dei rischi globali è quel meccanismo di difesa che Freud ha definito *Verleugnung*, rinnegamento o disconoscimento (sulla relazione della *Verleugnung* con il complesso di evirazione, le psicosi e il feticismo cfr. S. Freud, *Il problema economico del masochismo, Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi, La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi e Feticismo*, in *Opere 1924-1929. Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti*, vol. X, ed. dir. da C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1978). Il *diniego* della realtà è un meccanismo anestetico, che impedisce l'insorgere della paura e allo stesso tempo impedisce agli uomini di percepirsi come spettatori impotenti e vittime potenziali, alimentandone l'illusione immunitaria. Tuttavia, per Pulcini, “creare il mondo” significa anche curare quell'altro, che è la terra. Davanti all'attuale crisi ecologica senza precedenti, causata dal massimo dispiegamento dell'antropocentrismo, Pulcini invoca una conversione terrestre dell'umanesimo, che faccia riscoprire all'uomo (*homo*) che la terra (*humus*) non è solo il luogo in cui dimora, ma ciò di cui è fatto (E. Pulcini, *La sfida ecologica: un cambio di paradigma?*, seminario organizzato dalla Scuola Normale di Pisa, 10 giugno 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=sotegG0YLCI>). Le riflessioni ‘ecologiche’ di Pulcini sono molto vicine alla geofilosofia proposta da Luisa Bonesio e Caterina Resta, che ripensano l'abitare dell'uomo sulla terra, riaprendo l'eredità *jahvista* e greca della cura, intesa come preoccupazione e custodia (cfr. quantomeno L. Bonesio - C. Resta, *Intervista sulla geofilosofia*, a cura di R. Gardenal, Diabasis, Reggio Emilia 2010). Mi sono occupata di queste tematiche geo-filosofiche in V. Surace, *Eden o l'archetipo dell'abitare*, “Inschibboleth”, 8, 2017, pp. 157-173.

15 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 20.

statuale. L'altro è distante *nel tempo*, perché non è solo il vivente, ma anche il non-ancora vivente, ed è distante *nello spazio*, perché non è solo il prossimo, ma anche il lontano. Diviene così obsoleta l'idea dell'altro *esterno*, «relegabile al di là dei confini delimitati e rassicuranti di una zona difesa e protetta da ogni contaminazione»¹⁶, poiché, come insegna Simmel, si assiste al «farsi interno»¹⁷ dello straniero, che non si può espellere in un altrove né assimilare. Il mutamento delle fonti del pericolo si riverbera sulla *fisionomia* della paura, per la cui analisi risulta insufficiente persino la distinzione tra *paura* e *angoscia* proposta da Freud e Heidegger. Freud spiega che l'angoscia, a differenza della paura, è caratterizzata da indeterminatezza e mancanza d'oggetto¹⁸; Heidegger, a sua volta, osserva che il “davanti a che” dell'angoscia non è, come per la paura, un determinato ente intramondano, ma il mondo in quanto tale, di conseguenza, essa ha una funzione rivelativa, poiché porta l'Esserci dinnanzi al nulla, lo apre al suo proprio poter-essere, al suo essere per la morte¹⁹. Tuttavia, la paura dell'epoca globale – osserva Pulcini –, sebbene scaturisca da una fonte indeterminata, non corrisponde esattamente all'angoscia, perché ha un oggetto,

16 *Ibidem*, p. 94. Di Cesare definisce la democrazia post-moderna una “democrazia immunitaria”, in cui il cittadino è spinto a chiedere *protezione*, anziché *partecipazione*, perché è fondata sulla *paura* di ciò che è fuori (*exofobia*) e dell'estraneo (*xenofobia*) (cfr. D. Di Cesare, *Virus sovrano. L'asfissia capitalistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2020).

17 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 94. Cfr. G. Simmel, *Excursus sullo straniero*, in *Sociologia*, tr. it. di G. Giordano, Comunità, Torino 1998, pp. 580-584.

18 S. Freud, *Inibizione, sintomo, angoscia*, in *Opere 1924-1929. Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti*, vol. X, cit., p. 310: «l'angoscia [*Angst*] ha un'innegabile connessione con l'attesa: è angoscia *prima di* e *dinanzi a* qualche cosa. Possiede un carattere di *indeterminatezza* e di *mancanza d'oggetto*; nel parlare comune, quando essa ha trovato un oggetto, le si cambia nome, sostituendolo con quello di paura [*Furcht*]».

19 Heidegger osserva che «il *davanti-a-che* della paura, “ciò che fa paura”, è sempre un ente che si incontra nel mondo, sia esso un utilizzabile, una semplice-presenza o un con-Esserci» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di F. Volpi, Longanesi, Milano 2006, pp. 174-175), invece, «il *davanti-a-che* dell'angoscia non è un ente intramondano. [...] Il *davanti-a-che* dell'angoscia è completamente indeterminato. [...] L'ente intramondano è divenuto in se stesso così recisamente privo di importanza che, in virtù di questa *insignificatività* dell'intramondano, ciò che ci colpisce è ormai unicamente il mondo nella sua mondità. [...] Se dunque il *davanti-a-che* dell'angoscia è il nulla, cioè il mondo in quanto tale, ne viene: *ciò dinanzi a cui l'angoscia è tale, è l'essere-nel-mondo stesso*» (*ibidem*, pp. 227-229). Nella situazione emotiva dell'angoscia *si rivela* all'Esserci il suo esser gettato nella morte: «l'angoscia davanti alla morte è angoscia “davanti” al poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile» (*ibidem*, p. 301). Sulla funzione *rivelativa* all'angoscia, in quanto stato d'animo in grado di far dileguare l'ente nella sua totalità, portando l'Esserci dinnanzi al nulla, cfr. anche Id., *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002, p. 67.

per quanto sconosciuto, ed è priva di qualsivoglia valenza positiva o rivelativa.

Dinanzi a questa paura globale, diffusa e pervasiva, difficile da definire, diviene inefficace la principale strategia di difesa della modernità, ovvero la *politica*, la cui forma statale è entrata in una crisi irreversibile. È per questo motivo che viene messa in atto una nuova strategia, che, però, sottolinea Pulcini, è altrettanto inefficace: si tratta delle *dinamiche proiettive e persecutorie* dell'altro, che lo de-umanizzano, facendone la causa pretestuosa dei propri mali, il capro espiatorio da perseguire. Tali dinamiche innescano processi endogamici di costruzione di comunità immunitarie ed un'*escalation* di violenza, dovuta al fatto che l'altro prova a rovesciare la sua posizione di vittima, perseguendo chi lo perseguita. Secondo Pulcini, eliminare la paura non è praticabile né auspicabile, bisogna riattivarla, attuandone una metamorfosi in senso *virtuoso*, da paura *dell'altro* in paura *per* l'altro. La paura, infatti, non fonda solo il Leviatano, perché è una *virtù euristica*, che può permetterci di 'scoprire' il soggetto come un *soggetto relazionale*. All'eccesso di paura, secondo Pulcini, bisognerebbe rispondere riconoscendo la fecondità della contaminazione: «si tratterebbe cioè di interrompere la strategia *allopatrica* dell'immunizzazione opponendole la cura *omeopatica* dell'apertura al contagio con l'alterità, alla mescolanza, all'ospitalità verso la differenza»²⁰.

3. La passivizzazione del soggetto

Le riflessioni di Pulcini si collocano all'interno del campo della decostruzione del soggetto moderno, un soggetto autarchico, isolato nella propria presunzione di autosufficienza. Per Pulcini, «si tratta di pensare non una scomparsa del soggetto [...]; quanto piuttosto l'assenza del soggetto, la sua ritrazione, il suo ritiro; in una parola, la sua passivizzazione, che lo espropria di tutto ciò che preclude l'apertura all'alterità»²¹. La *passivizzazione* va intesa come un *patire* del soggetto, che è

20 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 209. A proposito della «logica *immunitaria*, con cui la modernità risponde al pericolo della reciproca distruzione» (*ibidem*, p. 128), Pulcini rimanda a Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002. All'immunità, tornata tristemente *in auge* nell'attuale scenario globale pandemico, Esposito ha dedicato il suo ultimo lavoro *Immunità comune. Biopolitica all'epoca della pandemia*, Einaudi, Torino 2022.

21 E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*,

attraversato o tagliato da una ferita costitutiva, come un'impotenza o impossibilità dell'*ipse* di coincidere con sé.

La ferita del soggetto è un'originaria sporgenza o esposizione all'altro, prodotta dalla propria differenza interna, che Pulcini chiama "*differenza in*", un principio di contestazione, uno scarto irricomponibile, che ne smantella la presunta autarchia ed è *condizione di ogni differenza da*²². Pulcini pensa un soggetto *contaminato* da un'alterità inassimilabile, che «non può che agire come fattore "perturbante" in senso freudiano, come ciò che scompiglia la logica chiusa e autoreferenziale di ciò che è "familiare"»²³. Lo straniero interno, non solo abita *presso* di noi, come nota Simmel, ma, come scopre Freud, abita *dentro* di noi, insidia la nostra identità e quanto consideriamo ci appartenga. Il che vuol dire, osserva Pulcini, che «ognuno è sempre, contemporaneamente, *un Io e un altro*»²⁴.

Prendere atto della nostra coesenziale estraneità è la condizione indispensabile per aprirsi al rischio dell'incontro con l'altro, per accettare, o meglio sopportare, l'inquietante contaminazione. Il soggetto lacerato, infranto, è *mosso non da un istinto auto-conservativo*, ma da quella che Pulcini, servendosi del lessico di Bataille, chiama *pulsione al dispendio*, alla perdita di sé: il soggetto «si apre all'altro non per essere riconosciuto, ma [...] per essere "contestato" nella sua separatezza e autosufficienza, per essere decomposto nella propria *ipseità*, permanentemente

Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 213-214.

22 Cfr. E. Pulcini, *Il soggetto contaminato: passioni, potere, cura*, in L. Borghi e C. Barbarulli (a cura di), *Figure della complessità. Genere e intercultura*, CUEC, Cagliari 2004, pp. 71-86.

23 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 213. Freud chiama "perturbante [*das Unheimliche*] il riaffiorare di qualcosa di familiare [*heimlich*] che, proprio perché rimosso, riemerge come qualcosa di estraneo [*unheimlich*], che inquieta (S. Freud, *Il perturbante*, in *Opere 1917-1923. L'Io e l'Es e altri scritti*, vol. IX, ed. dir. da C. L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1977). Per Heidegger l'*Unheimlichkeit* è l'originario non-sentirsi-a-casa-propria dell'Esserci, lo spaesamento, che «è il modo fondamentale dell'essere-nel-mondo, anche se è quotidianamente coperto» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 331). Infine, per Derrida, l'estraneo è una sorta di "an-identità", «uno straniero che si trova però già dentro (*das Heimliche-Unheimliche*), più intimo a sé di se stesso» (J. Derrida, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, tr. it. di G. Chiurazzi, Cortina, Milano 2009, p. 216). Per il confronto tra le diverse prospettive, si vedano C. Resta, *L'inquietante estraneità del familiare: Freud e Heidegger*, in *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il melangolo, Genova 2008, pp. 51-75, G. Berto, *Freud, Heidegger. Lo spaesamento*, Milano, Bompiani 1999 e J. Kristeva, *Stranieri a noi stessi. L'Europa, l'altro, l'identità*, Donzelli, Roma 2014.

24 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 214.

sfidato nella propria identità»²⁵. L'uscire fuori di sé, esponendosi all'altro, non è da intendersi hegelianamente come riconoscimento, ma come contagio, o meglio come un «*riconoscimento inquieto*»²⁶, che non è la reciproca conferma di identità statiche, bensì una dinamica aperta e in divenire di alterazione, caratterizzata da una *reciprocità asimmetrica*. L'altro, infatti, è una componente ineludibile della nostra identità, «l'altro è il *donatore di senso* della nostra esistenza di esseri carenti, finiti, verso il quale siamo dunque permanentemente debitori»²⁷. È possibile non accogliere questo *dono*, chiudendosi in un'illusoria autarchia, o, al contrario, riconoscendo la propria mancanza incolmabile, accoglierlo²⁸, convertendo il *debito*

25 E. Pulcini, *Presentazione*, in G. Bataille, *Il dispendio*, tr. it. di F. Serna, Armando, Roma 1997, p. 41. Pulcini osserva che Bataille scardina dall'interno la figura dialettica hegeliana del servopadrone, in quanto «rifiuta il momento della sintesi, dello scopo, del vantaggio che il signore trae dall'esposizione al negativo rappresentato dal servo; e propone l'idea di una "negatività senza impiego", di una messa in gioco che per essere veramente *sovrana* [...] deve trovare il proprio senso in se stessa, nel dispendio senza contropartita. Si produce così un slittamento dalla nozione hegeliana di "signoria" verso quella bataillana di *sovranità*» (*ibidem*, p. 12). Pulcini condivide, altresì, il recupero del "negativo", inteso come principio creativo necessario a divenire quel che si è, operato da Judith Butler nella sua reinterpretazione della *Fenomenologia dello Spirito*. Butler mette in luce che «l'altro hegeliano [...] è *inizialmente* esterno, e solo in un secondo tempo viene riconosciuto come costitutivo del soggetto. [...] Il riconoscimento diviene allora il processo irreversibile attraverso cui divento continuamente altro da quello che ero, smettendo così di essere in grado di tornare a ciò che ero. Nel processo di riconoscimento vi è quindi una costante perdita» (J. Butler, *Critica della violenza etica*, tr. it. di F. Rahola, Feltrinelli, Milano 2006, p. 41).

26 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 244.

27 *Ibidem*, p. 196.

28 Pulcini riconosce a Derrida il merito di aver affrancato il *dono* da ogni complicità non solo con la logica utilitaristica dello scambio materiale, ma anche con la logica maussiana dello scambio simbolico (cfr. E. Pulcini, *Le don à l'âge de la mondialisation*, Simposio Living Mauss 2009, <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article538>). Com'è noto, Marcel Mauss condensa la logica del dono nell'obbligo simbolico di dare, ricevere e restituire, logica opposta a quella dell'utilitarismo (cfr. M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, tr. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 2002); tuttavia, secondo Derrida, quella del dono è un'altra logica, *tutt'altra*, una logica paradossale: il dono, *se ce n'è*, non deve chiudersi in circolo, perché è slegato dal calcolo del contro-dono, che è sempre economico, il dono, *se ce n'è*, è senza debito, senza reciprocità e simmetria, senza coscienza e memoria, (cfr. J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, tr. it. di G. Berto, Cortina, Milano 2004). Ciò che, però, non convince Pulcini della proposta derridiana è che «sproporzione, asimmetria, non equivalenza debbano necessariamente identificarsi con l'immotivazione e l'assoluta unilateralità del dono» (E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., p. 192). Cercando di non tradirne l'aneconomicità, Pulcini pensa una forma di dono, in cui vi siano *motivazione e reciprocità*: l'una data dalla mancanza costitutiva del soggetto e l'altra da una relazione

nel *desiderio* dell'altro²⁹.

Se l'*istinto conservativo* dell'Io chiuso nel suo spazio immunitario crea atomismo, sgretolando la dimensione stessa dell'esistenza, la *pulsione dissipatoria*, generata dall'alterità interna, la *differenza perturbante*, «impedisce all'Io di ricomporsi nella propria rassicurante e sterile ipseità»³⁰. Pertanto, l'esperienza della *catastrofe* del soggetto apre la possibilità di pensare l'interdipendenza di esseri singolari-plurali; il *fallimento* del soggetto racchiude la possibilità di declinare in positivo la contaminazione come con-divisione, o meglio, con un lessico di Nancy, come partizione [*partage*]³¹.

asimmetrica, che non arriva mai a 'pareggiare i conti', in quanto «sia il donatore sia il donatario avvertono la presenza di un *resto*, [...] che non può essere colmato e che innesca l'infinita circolarità del dono impedendone la chiusura, il saldo, la risoluzione in termini economici» (*ibidem*, p. 206). Per una ricognizione di questa tematica, rimandiamo a: P. Gilbert - S. Petrosino, *Il dono*, il melangolo, Genova 2001; G. Richard, *Nature et formes du don*, L'Harmattan, Paris 2000 e S. Zanardo, *Il legame del dono*, Vita e pensiero, Milano 2007. Della ricca terminologia del "dono" offre una puntuale ricostruzione E. Benveniste, *Dono e scambio*, in *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, tr. it. di M. Liborio, Einaudi, Torino 1999, I, pp. 47-63.

29 L'espressione *desiderio dell'altro* rimanda tanto a Kojève, il quale nella sua analisi della *Fenomenologia dello Spirito* hegeliana sottolinea che «il Desiderio di Riconoscimento che provoca la Lotta è il desiderio d'un desiderio» (A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, tr. it. e cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 617), sia a Lacan, il quale evidenzia il privilegio dell'altro nella costituzione del sé, che è segnato da una *Spaltung* originaria, una beanza aperta nell'essere, una mancanza-a-essere: «il desiderio dell'uomo trova il suo senso nel desiderio dell'altro, non tanto perché l'altro detenga le chiavi dell'oggetto desiderato, quanto perché il suo primo oggetto è di essere riconosciuto dall'altro» (J. Lacan, *Scritti*, Fabbri, Milano 2007, I, p. 261).

30 E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit., p. 217.

31 Pulcini distingue la *contaminazione* dall'*ibridazione*, proposta dai teorici del post-umano, i quali, a suo avviso, non solo accettano acriticamente processi trasformativi portatori di patologie etiche, politiche e psichiche, ma finiscono per dissolvere l'idea stessa di soggettività, piuttosto di sforzarsi di mantenerla, pur decostruendola. Pulcini riconosce che l'idea di "ibridazione" è interessante laddove insiste «sull'*apertura all'alterità*, sulla necessità di rompere l'autarchia, peraltro illusoria, del soggetto (moderno)» (E. Pulcini, *L'«homo creator» e la perdita del mondo*, cit., p. 19); tuttavia, essa è priva, a suo avviso, di due caratteristiche fondamentali per pensare una soggettività altra: *l'unicità dell'Io*, ovvero quella dimensione narrativa del sé, come la definisce la psicoanalisi, che lo identifica con la sua storia unica, e *l'interazione Io-altro*, un rapporto mantenuto costantemente aperto dalla consapevolezza della "differenza in". Pulcini allude qui all'idea di Freud, secondo cui l'analisi non è una ricostruzione fedele della storia vissuta, ma una narrazione costruttiva di sé, che risale la memoria per giungere alla "scena primaria" traumatica, che non affiora così com'è stata, ma

4. Il soggetto etico

Se riconoscere la *contaminazione* è la precondizione per pensare l'essere-con, riconoscere la *vulnerabilità* è la precondizione per pensare un essere-per (l'altro), un soggetto etico – se ancora si può conservare questo termine carico di una valenza di autosufficienza. Pulcini osserva che, mentre Anders pone l'accento sulla *vulnerabilità del soggetto*, limitandosi a lanciare un appello al risveglio della sensibilità alle sorti dell'altro, e Jonas parla di *vulnerabilità dell'altro*, dando una torsione altruistica e doveristica all'agire etico, Levinas introduce la nozione di *vulnerabilità del soggetto all'altro*, aggiungendo il tassello mancante per pensare la responsabilità non nell'accezione giuridica, come farsi carico *delle* proprie azioni, ma come responsabilità *per* l'altro³².

La vulnerabilità è una condizione condivisa di *esposizione*, in cui ci troviamo in quanto esseri gli-uni-con-gli-altri. Quest'esposizione non è un patto che contraiamo per nostra volontà e decisione, ma una originaria situazione di *espropriazione*, che costituisce la base della nostra responsabilità. Noi non siamo mai *semplicemente* vulnerabili, ma siamo vulnerabili *a* qualcuno, che dona senso alla nostra vita, rendendola una vita "riuscita". Per questo motivo, l'io responsabile non si limita semplicemente a rispondere *di sé*, ma è chiamato a rispondere *a* qualcuno.

Tradizionalmente la responsabilità è legata ad un agire razionale fondato sulla libertà; Levinas insegna, invece, che «*il sé è responsabile prima della libertà*»³³, poiché

è l'immagine della lacerazione del soggetto. Grazie agli sforzi terapeutici della psicoanalisi «dove era l'Es, deve subentrare l'Io» (S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in *Opere (1930-1938). L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, vol. XI, ed. dir. da C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1979, p. 190). Anche Lacan osserva che «l'analisi non è una semplice ricostruzione del passato» (J. Lacan, *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione 1958-1959*, tr. it. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2016, p. 534), ma un racconto; per Lacan, però, la costruzione del soggetto non equivale al *subentrare* dell'Io all'Es, come se l'Io potesse essere padrone di sé, ma è il *divenire* Io dell'Es (il soggetto indeterminato).

32 Cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 243. Riguardo all'essere-con ripensato da Levinas non a partire dalla guerra di tutti contro tutti, combattuta da lupi desiderosi di affermare la propria libertà e il proprio *conatus essendi*, ma a partire dalla vulnerabilità espressa dal volto dell'altro, che reclama una responsabilità infinita a cui non ci si può sottrarre, si rimanda a R. Fulco, *Essere insieme in un luogo. Etica, Politica, Diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

33 E. Levinas, *Dio, la morte e il tempo*, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano 1996, p. 248. Come osserva Derrida «si risponde all'altro, si è responsabili dell'altro, prima ancora di ogni specie di libertà – nel senso della padronanza. Questa responsabilità – prima della libertà – è forse

non può sottrarsi al rispondere all'altro. La responsabilità è *infinita*, «più vasta»³⁴ della libertà *finita*, ed è *anarchica*, perché non ha un principio, tantomeno un principio soggettivo come la libertà. La responsabilità, perciò, «non è un semplice attributo della soggettività»³⁵, come se la soggettività esistesse *prima* della relazione etica, piuttosto è il «principio di individuazione»³⁶ di un sé, che non è *per sé*, ma *per altri*. Come osserva Pulcini, se l'Io diventa soggetto allorché si assume una responsabilità che precede la sua scelta e la sua libertà, allora «non c'è all'origine un soggetto sovrano che, *in un secondo momento*, decide di farsi carico dell'altro»³⁷. L'appello dell'altro depone il soggetto dalla sua sovranità e ne fa un «ostaggio»³⁸. L'essere ostaggio dell'altro – sottolinea Pulcini – non implica una *negazione* o dissoluzione del soggetto, bensì la *passivizzazione* o destituzione del soggetto coincidente con sé. Si tratta di «*un sé che diventa soggetto nel momento stesso in cui, sotto l'effetto del trauma della persecuzione, dell'ossessione e dell'accusa, si scopre assoggettato (Sub-iectum)*»³⁹, un sé che diventa soggetto nel momento in cui l'altro lo viola, lo lede, lo altera.

Tuttavia, l'appello dell'altro è una *soggezione*, ma allo stesso tempo una *liberazione* etica del sé. Da un lato, sottolinea Levinas, la responsabilità «*svuota l'io del suo imperialismo e del suo egoismo*»⁴⁰, dall'altro, designa l'unicità, l'insostituibilità dell'io, data dal fatto che nessuno può rispondere al suo posto⁴¹. Come ribadisce Pulcini, «l'Io che risponde all'appello dell'altro è un Io che si percepisce come costitutivamente vincolato, dipendente dall'altro, ma che è allo stesso tempo unico e singolare»⁴². Pertanto «il soggetto, destituito dalla sua posizione egemonica,

anche ciò che mi dona la mia libertà» (J. Derrida, *Passages – du traumatisme à la promesse*, in Id., *Points de suspension. Entretiens*, Galilée, Paris 1992, p. 398). Ed è in questo senso che «la decisione e la responsabilità sono sempre *dell'altro*» (J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano 2011, p. 85).

34 E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, tr. it. di A. Moscato, il melangolo, Genova 2009, p. 120.

35 E. Levinas, *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, tr. it. di M. Pastrello, Città Aperta, Troina 2014, p. 94.

36 *Ibidem*, p. 85.

37 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 241.

38 E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 2006, p. 140.

39 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 239.

40 E. Levinas, *La traccia dell'altro*, in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, tr. it. di F. Sossi, Cortina, Milano 1998, p. 225.

41 Cfr. E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, cit., p. 152.

42 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 131.

“disarcionato” dalla sua identità dall’appello che proviene dall’altro, appare tuttavia come *insostituibile*⁴³, non rimpiazzabile.

La responsabilità non è, però, l’esisto necessario e inevitabile della condizione di vulnerabilità; quest’ultima, infatti, deve essere riconosciuta, ma non c’è alcuna garanzia che ciò avvenga, anzi, l’ansia di riconfermare la propria sovranità immunitaria spinge a rimuoverla. Pulcini condivide con Butler l’idea che la possibilità di far riaffiorare alla coscienza ciò che tendiamo a rimuovere sta nella forza dell’evento della perdita⁴⁴, che ci permette di estrapolare da un’*esperienza* di vulnerabilità il *sensu* della vulnerabilità umana come risorsa etica fondamentale⁴⁵. Se la fonte dell’agire etico è la vulnerabilità, allora «pensare la responsabilità – dice Butler – richiede paradossalmente di decretare la morte del soggetto sovrano, solipsistico e padrone di sé. Si tratta di “un lutto necessario”, che prelude in primo luogo alla possibilità di cogliere una diversa epifania del soggetto»⁴⁶ ed allude alla fine di un’illusione, alla morte di ciò che in realtà non è mai esistito. Questo lutto è necessario per creare un’*altra* forma di mondo, che è l’unica *chance* per essere felici⁴⁷.

43 *Ibidem*, p. 240.

44 Apprendendo da Levinas che la vulnerabilità è «la condizione di ogni solidarietà» (E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, cit., p. 148), Butler osserva che l’esperienza del dolore non è «depoliticizzante» (J. Butler, *Vite precarie. Contro l’uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, a cura di O. Guaraldo, Meltemi, Roma 2004, p. 22), poiché, lungi dal confinarci in una dimensione privata di solitudine, crea «una solidarietà sociale del “fallimento”» (J. Butler, *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, tr. it. di F. Zappino, Nottetempo, Roma 2020, p. 229), una solidarietà, cioè, tra coloro che falliscono nel conformarsi alla realtà così com’è e promuovono un’altra idea di realtà.

45 Declinando in positivo la vulnerabilità come risorsa etica, Pulcini prende le distanze da quei teorici del post-umano, come Braidotti, che oppongono il carattere produttivo del *postumano*, sintetizzato nella formula deleuziana “divenire animale, divenire terra e divenire macchina”, al legame *panumano* della vulnerabilità, che instaura «una sorta di interconnessione cosmopolita negativa» (R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l’individuo, oltre la specie, oltre la morte*, tr. it. di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma 2014, p. 70).

46 E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit., p. 244. Cfr. J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 91. Per questo tema, mi permetto di rinviare a V. Surace, *Judith Butler per una responsabilità critica*, “Logoi.ph. Journal of Philosophy”, VI, 15, 2020: *Responsibility and Judgement*, pp. 161-172.

47 L’aspirazione alla felicità è ciò che dà origine, secondo Pulcini, alla generosità nelle sue più peculiari manifestazioni, ovvero la gratuità, la solidarietà e la convivialità: cfr. E. Pulcini, *Generosi perché felici o felici perché generosi?*, in D. D’Andrea, E. Donaggio, E. Pulcini, G. Turnaturi (a cura di), *Felicità italiane. Un campionato filosofico*, il Mulino, Bologna 2016.

Su cosa possiamo contare? **Passioni dell'io e cura del mondo: l'itinerario intellettuale di Elena Pulcini**

FEDERICA MERENDA¹

Sommario: Introduzione. Una filosofa sociale nell'età globale e nell'era della crisi ecologica. 1. Le prime ricerche: *La famiglia al crepuscolo*. 2. Passioni e soggetto femminile in Rousseau. *Note critiche a 'Giulia o la nuova Eloisa' e Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*. 3. Tra Prometeo e Narciso. *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*. 4. Il pensiero delle donne e la teoria della differenza sessuale. *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*. 5. Pulcini, filosofa dell'urgenza. *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*. 6. L'invidia, una passione triste. *Invidia. La passione triste e "Specchio, specchio delle mie brame..." Bellezza e invidia*. 7. L'ultima opera. Per una riconciliazione *Tra cura e giustizia*. 8. Conclusioni. Per un futuro responsabile. 9. *Post-scriptum*.

Abstract: Elena Pulcini (1950-2021) was a landmark Italian social philosopher who researched and wrote extensively on the crisis of the modern subject and on a theory of passions aiming at overcoming the reason/passion dichotomy, thus elaborating an original theory of care and ultimately proposing a reconciliation between care-oriented and justice-oriented paradigms. Rooted in her studies of the Frankfurt school, her philosophical endeavor was enriched by feminist thinking and psychoanalysis influences and deeply inspired by an awareness of the urgency to rethink the idea of the philosophical subject particularly in view of the ecological crisis. In this paper, we trace back her theoretical path aiming at providing future scholars with an account of her main works and philosophical

1 Assegnista di Ricerca in Filosofia Politica, Scuola Superiore Sant'Anna (Pisa).

contribution complemented by a full list of Pulcini's publications as well as a first list of works by other thinkers commenting on her theoretical production.

Keywords: *Elena Pulcini, Theory of Passions, Care, Social Philosophy.*

Forse siamo ancora in tempo. Ma è sulla nostra capacità di cogliere la *chance*, di imparare dall'esperienza della perdita alla quale la pandemia ci ha costretti, che si gioca la scommessa sul nostro futuro.²

Elena Pulcini

Introduzione.

Una filosofa sociale nell'età globale e nell'era della crisi ecologica

Elena Pulcini è stata una filosofa sociale e una voce importante del panorama intellettuale italiano e internazionale. Una voce arguta, brillante, energica e calda che continua a risuonare anche dopo la sua scomparsa. Come scrive Stefano Poggi, «l'elegante linearità dell'argomentazione non era freddo distacco. In modo tanto semplice quanto efficace Elena Pulcini riusciva a far nascere interrogativi – e a delineare risposte»³.

Pulcini teneva molto a rivendicare la sua collocazione nella Filosofia sociale, sebbene nel sistema accademico italiano non esista un Settore Scientifico Disciplinare (SSD) specificamente corrispondente a questa disciplina e fosse lei pertanto ufficialmente afferente al SSD della Filosofia politica.

Sulla definizione di Filosofia sociale e sulla distinzione tra questa e la Filosofia politica scrisse nel 2016 un saggio dal titolo *Filosofia sociale: critica del presente e prospettive per il futuro*⁴, che rappresenta un ottimo punto di partenza per

2 E. Pulcini, F. Merenda, *Piccolo vocabolario filosofico per il post-pandemia*, in M. Malvicini, T. Portaluri, A. Martinengo (a cura di), *Le parole della crisi, le politiche dopo la pandemia. Guida non emergenziale al post-Covid-19*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2020, p.16.

3 S. Poggi, *In ricordo di Elena Pulcini*, «Bollettino della società filosofica italiana», 2, 2021, p. 109.

4 E. Pulcini, *Filosofia sociale: critica del presente e prospettive per il futuro*, «Politica & Società», 3, 2016, pp. 299-324.

introdurre i suoi interessi di ricerca e la sua prospettiva filosofica. In questo articolo, Pulcini riprende la definizione di Honneth⁵ che attribuisce alla Filosofia politica un atteggiamento eminentemente normativo ed alla Filosofia sociale un interesse critico e diagnostico, correggendone il tiro. Lo fa riconoscendo innanzitutto l'esistenza di prospettive critiche e non solo prettamente normative nella Filosofia politica stessa, soprattutto se si guarda alla sua declinazione continentale, e rivendicando al contempo per la Filosofia sociale quello che denominerà *normativismo eretico*. «La Filosofia sociale possiede in altri termini una dimensione normativa che non si fonda su procedure e meccanismi istituzionali, ma attinge, partendo dalla diagnosi dell'esistente, alle risorse potenziali che sono, appunto, intrinseche ad una data società e agli individui che la compongono. [S]i potrebbe dire che la Filosofia sociale è dotata di un normativismo eretico rispetto alla tradizione *mainstream* della Filosofia politica, in quanto si fonda non su un dover essere, ma sulle potenzialità intrinseche (come vedremo, anche emotive) agli individui»⁶.

Coerentemente a questa sua collocazione - che si accompagna tuttavia ad una ricchissima e spesso apertura e contaminazione con altre discipline, dalla psicoanalisi alla critica letteraria, all'antropologia e alla stessa filosofia politica -, tutta la sua indagine in ultima istanza si occupa di analizzare criticamente il processo di costruzione e le dinamiche patologiche dell'individuo moderno e post-moderno e del mondo sociale in cui questi si inserisce, e di identificare allo stesso tempo, all'interno di quello stesso individuo e di quello stesso mondo sociale, le risorse per attivare dinamiche positive, costruttive, prosociali - potremmo dire anche "politiche", ma nella definizione eccentrica di Arendt, e quindi non relative alle istituzioni politiche ma all'azione della pluralità degli individui⁷ - che ne contrastino le derive patologiche.

Come vedremo, il *fil-rouge* della sua indagine è rappresentato dalle passioni: è sull'ambivalenza delle passioni che Pulcini si concentra, rappresentando queste a suo avviso una componente relevantissima della soggettività umana e giocando esse un ruolo fondamentale nel motivare l'agire o il non agire degli individui. Le passioni sono per lei una componente che è stata troppo spesso tralasciata dal pensiero filosofico, vittima dell'ottusa dicotomia ragione/passioni, che le ha regalate

5 A. Honneth, *Patologie del sociale*, «Iride», 18, 1996, pp. 295-328.

6 E. Pulcini, *Filosofia sociale: critica del presente e prospettive per il futuro*, cit., p.302.

7 Cfr. H. Arendt, *Vita attiva. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994; A. Cavarero, *Democrazia Sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019.

troppo a lungo nel reame dell'irrazionale e quindi di ciò che incomprensibile ed incontrollabile. Non che sia propriamente il controllarle, più tipico di approcci psicologici molto lontani dalla psicoanalisi a cui si avvicina Pulcini, l'esito normativo della sua riflessione; le passioni vanno semmai *coltivate*, per potere ritrovare in esse quegli elementi che ci avvicinano agli altri ed alle altre ed avere così la *chance* di costruire insieme un futuro migliore.

In questo saggio ripercorreremo un ricco itinerario intellettuale che si è sviluppato nel corso di quasi quarant'anni, nella convinzione che esso contenga delle intuizioni e degli strumenti concettuali critici, diagnostici ed ereticamente normativi particolarmente appropriati ed utili nel contesto in cui ci troviamo oggi e verso cui sembra le nostre società siano proiettate rispetto al prossimo futuro: un contesto di interdipendenza globale che ci espone a rischi altrettanto globali, di crisi climatica e disastro ecologico, di disuguaglianze tra i generi e tra le classi sociali che sembrano aumentare, anziché diminuire.

A tutte queste questioni Pulcini ha dedicato decenni di ricerche, che ha sviluppato sulla scorta di vaste e approfondite letture di pensatori e pensatrici a lei precedenti e contemporanee/i a partire da cui è riuscita ad elaborare nuovi concetti originali e fertili che riprenderemo in un percorso scandito dalle sue opere principali, ma che tiene conto anche delle considerazioni da lei condivise nella forma di scritti più brevi.

1. Le prime ricerche: *La famiglia al crepuscolo*⁸

Il primo saggio di Elena Pulcini, pubblicato come piccola monografia nel 1987 da Editori Riuniti, nell'intento dichiarato sembrerebbe uno scritto dal carattere eminentemente esegetico: una ricostruzione della trattazione del tema della crisi di identità della famiglia negli scritti degli autori della Scuola di Francoforte, che vada al di là dei più famosi testi di Adorno e Horkheimer degli anni '40 e '50 e che si concentri piuttosto sul dibattito precedente che ne ha animato la rivista, la «Zeitschrift für Sozialforschung», pubblicata dal 1932 al 1941⁹.

8 E. Pulcini, *La famiglia al crepuscolo*, Editori Riuniti, Roma 1987.

9 Essendo molteplici le opere menzionate da Pulcini di questi autori, per le indicazioni bibliografiche si invita a fare riferimento direttamente al testo di E. Pulcini.

Una tematica alquanto specifica e quindi apparentemente lontana nella forma dai testi di Pulcini che tratteranno questioni di ben più ampio respiro e dall'originalità che sconfinava nella proposta normativa che ne caratterizzerà le opere mature, da *La cura del mondo*¹⁰ a *Tra cura e giustizia*¹¹.

Leggere però questo primo scritto dell'autrice, all'epoca della sua pubblicazione ancora ricercatrice all'Università di Firenze - ateneo che ne finanzia e pubblica lo studio come parte del progetto di ricerca su "Teoria critica e crisi del liberalismo" portato avanti dalla cattedra di Storia delle dottrine politiche e poi di Filosofia politica di Furio Cerutti - alla luce della sua produzione successiva ci permette di individuare, già in questo saggio giovanile, l'interesse autentico verso tematiche a cui Pulcini dedicherà successivamente le sue principali riflessioni e che costituiranno il cuore della sua ricerca teorica.

A livello di approccio, è già presente in questo scritto l'apertura trans- e multidisciplinare che caratterizzerà il ricco e complesso sguardo della filosofa: in questo caso, Pulcini sottolinea infatti la rilevanza teorica della contaminazione tra teoria critica e psicoanalisi e ne esalta gli spunti presenti negli autori studiati. Il rapporto tra marxismo, materialismo storico e psicoanalisi focalizzata sull'individuo considerato all'interno delle relazioni familiari, nella sua funzione ermeneutico-emancipativa, è centrale e costituisce uno dei *fil-rouge* del testo.

Ma nell'indagare il tema della famiglia da una prospettiva che tenga conto anche delle considerazioni degli studi psicoanalitici, Pulcini non si limita a quelle menzionate o incorporate negli scritti degli autori francofortesi, mettendo invece questi in dialogo con le più recenti analisi tra gli altri di Lasch, Lowen e Green¹² che la porteranno, già in questo primo saggio, a trattare della crisi del soggetto moderno - che qui analizzerà rispetto alla dialettica tra autorità e dominio e alla «crisi della razionalità individuale in epoca post-liberale»¹³ - e della sua sostituzione (o piuttosto affiancamento) con la nuova soggettività narcisistica dell'età contemporanea, questione che costituirà il tema centrale della sua opera del 2001, *L'individuo senza passioni*, oltre che di molti articoli.

Non sono inoltre assenti da questo saggio giovanile altri due temi cardine

10 E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità in età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

11 E. Pulcini, *Tra cura e giustizia*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

12 Cfr. *supra* nota 8.

13 E. Pulcini, *La famiglia al crepuscolo*, cit., p.7.

della produzione di Pulcini: il superamento della dicotomia ragione-passioni e la tematizzazione del rapporto tra esseri umani e natura.

Il primo viene trattato con Adorno e Horkheimer, rispetto alla separazione illuministica tra Io e inconscio, «responsabile del male»¹⁴ (p.90) e prefigurerà l'indagine di Pulcini delle passioni come motivazione all'agire politico e la necessità di superare prima la dicotomia ragione/sentimento e poi quella cura/giustizia, al centro della sua ultima opera.

Il secondo costituisce il nodo della critica che Pulcini rivolge ai francofortesi in chiusura del volume, e che sembra preannunciare il suo proprio futuro progetto teorico: «Se la speranza nella riconciliazione tra uomo e natura è ancora aperta, essa va piuttosto riposta nella possibilità, forse solo individuale [questo inciso posiziona già Pulcini nella prospettiva della filosofia sociale, piuttosto che in quella della filosofia politica], di sottrarre l'irrazionale al monopolio dell'inconscio, dandogli la chance di una espressione cosciente che tolga di fatto l'egemonia alla ragione illuministica. Su questo la psicologia del profondo avrebbe ancora molto da dire. Lo scetticismo dei francofortesi verso le sue funzioni si radica nello scetticismo verso l'*irrazionale* che, anche quando viene discolpato, non arriva mai ad avere diritto di cittadinanza pari ed accanto alla ragione, nonostante la condanna filosofica dell'Io dominatore della natura»¹⁵.

2. **Passioni e soggetto femminile in Rousseau. Note critiche a 'Giulia o la nuova Eloisa'**¹⁶ e **Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno**¹⁷

Oltre che dagli autori della Scuola di Francoforte, a cui si dedica particolarmente nei primi anni di studio e ricerca, un ruolo di primissimo piano nella formazione e nello sviluppo teorico di Elena Pulcini è svolto da Jean-Jacques Rousseau, alla cui lettura della *Nouvelle Héloïse*, condivisa nelle *Note critiche a 'Giulia o la nuova Eloisa'* confluite nella versione del testo di Rousseau pubblicata da Rizzoli nel 1992

14 *Ibidem*, p.90.

15 *Ibidem*, pp.90-91.

16 E. Pulcini, *Note critiche a 'Giulia o la nuova Eloisa'*, BUR Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1992.

17 E. Pulcini, *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Marsilio, Venezia, 1990.

e nella monografia a sé stante *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno* del 1990, si deve «la vera e propria fioritura di Elena Pulcini come originale filosofa della Modernità»¹⁸.

In questi scritti Pulcini dà continuità alla riflessione sul matrimonio, sulla famiglia borghese e sulla crisi della famiglia oggetto della sua prima monografia ed all'interesse espresso nei confronti del tema delle passioni già manifestato dalla curatela del volume del 1989¹⁹.

Pulcini considera la *Nouvelle Héloïse* come il romanzo, che è innanzitutto opera letteraria, in cui il filosofo è riuscito a condensare tutto il suo pensiero e che può essere assunto come paradigma della concezione moderna dell'amore.

Il suo interesse si rivolge primariamente a mettere in evidenza le caratteristiche che distinguono questo paradigma sia dal precedente amor cortese della tradizione pre-moderna che dal mito dell'amore romantico che si affermerà successivamente. Rispetto ad entrambi, l'amore moderno della *Nouvelle Héloïse* riesce meglio a dare conto delle ambivalenze della passione d'amore nelle sue diverse versioni, e del conflitto irriducibile tra le sue diverse spinte che affligge l'individuo.

Se nell'amor cortese la contrapposizione tra amor-passione e matrimonio è radicale e questo assume una valenza meramente sociale e procreativa nell'amore romantico passione individuale e funzione sociale vengono completamente riconciliate nel matrimonio d'amore: colui o colei a cui rivolgiamo la nostra passione è la persona giusta da sposare e con cui condividere un progetto di vita stabile nel tempo, che riesca a rinnovare e a dare continuità alla passione dei primi giorni.

Ad entrambe queste prospettive l'amore moderno incarnato dalla Julie di Rousseau nella lettura di Pulcini si pone come alternativa più aporetica e complessa, che riesce a dare conto dell'ambivalenza ineliminabile delle passioni, elemento che costituirà uno dei cardini della sua teoria delle passioni.

Rispetto all'amor cortese, Rousseau riabilita infatti il matrimonio come scelta di vita che può essere assunta su basi affettive – si parla infatti di “amore” coniugale – e per soddisfare un bisogno di autoconservazione, di matrice hobbesiana e orientata alla cura di sé, rinunciando al contempo agli aspetti umbratili del puro desiderio erotico. È questa la scelta di Julie, che al termine della sua vita è però assalita dalla nostalgia del desiderio di cui si è privata.

18 A. Loretoni, *Vulnerabilità, passioni, cura del mondo. Per Elena Pulcini*, «Iride», 2, 2021, p.250.

19 E. Pulcini (a cura di) *Teoria delle passioni*, Topia, Bologna 1989.

Leggendo la storia di Julie dalla prospettiva delle diverse teorie psicoanalitiche, Pulcini riscontra nell'insolubilità del conflitto tra amor-passione e amore coniugale vissuto dalla protagonista il segno della rimozione del desiderio che ha accompagnato la scelta coniugale e la presenza di quell'ambivalenza di spinte che caratterizza in effetti le passioni umane, e che nessuna sintesi assoluta - neanche quella operata dall'amore romantico - risulta appropriata a descrivere.

Anche in questo caso, a colpire della scrittura di Pulcini è la vastità dei riferimenti teorici e la capacità di cogliere spunti utili ad ampliare lo sguardo sui temi trattati da una pluralità di fonti, varie sia rispetto all'epoca storica che all'ambito disciplinare di provenienza, che nel caso dello studio sulla *Nouvelle Héloïse* coniuga con naturalezza filosofia, psicoanalisi e letteratura.

3. Tra Prometeo e Narciso. *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*²⁰

Nella monografia del 2001, Pulcini dà seguito alle riflessioni sulle passioni scaturite dalla lettura della *Nouvelle Héloïse*. Se, come nel caso dell'opera precedente e del saggio sulla famiglia, anche in questa occasione le sue considerazioni partono da un forte ancoraggio teorico e da un'approfondita lettura di una varietà di autori che prima di lei hanno indagato le caratteristiche, le volizioni e le crisi dell'individuo moderno, rispetto agli scritti precedenti è già più evidente in questo saggio, accanto allo spessore ermeneutico, un portato normativo che ne fa emergere l'originale contributo.

Da sottolineare fin d'ora è che Pulcini, dopo avere analizzato dinamiche patologiche – in questo caso del soggetto moderno e post-moderno -, in questa come nelle ricerche successive, non mira alla costruzione di teorie normative astratte che proponcano organiche e univoche risposte alla domanda “Che cosa dobbiamo fare?”. Come espressamente dichiarato, ciò che le interessa è introdurre una domanda diversa, e indagarne le possibili risposte: «Su cosa possiamo contare?»²¹. In altre parole: quali sono quelle risorse, in termini di passioni, che abbiamo già a disposizione e che possono essere mobilitate per contrastare le patologie

20 E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

21 *Ibidem*, p.17.

dell'individuo moderno e post-moderno e stimolare l'emergere di un individuo comunitario, intrinsecamente relazionale che si responsabilizzi e si prenda cura dell'altro senza per questo dovere rinunciare a sé in un'ottica sacrificale?

Come si anticipava, le strade indicate da Pulcini nell'ultima parte del volume, ovvero la *philia*, il dono e l'autenticità, vengono identificate a partire innanzitutto da una disamina critica delle diverse teorie del soggetto moderno e post-moderno.

Nella classica contrapposizione tra *homo oeconomicus* moderno, freddo e razionale e del tutto orientato all'utile e alla produzione e l'*homo psicologicus* della post-modernità, narcisista e al contrario totalmente incentrato su se stesso, che ha perso ormai ogni legame con l'altro e con il mondo esterno, è presente, secondo Pulcini, una prospettiva dicotomica fuorviante, ed è a questo che la sua elaborazione teorica vuole porre rimedio: da questa lettura sembrerebbe infatti che l'aggressività e competitività dell'individuo moderno derivi da una carenza di *páthos*, dal suo essere appunto, come nel titolo dell'opera, un «individuo senza passioni». Con Mandeville²² e Smith²³, Pulcini sostiene al contrario il forte fondamento emotivo-passionale dell'individualismo moderno e delle sue patologie. Sono infatti una forte passione acquisitiva ed una altrettanto robusta passione per l'io come istinto di autoconservazione che spingono il soggetto moderno a mettersi in opera per procurarsi ricchezza e beni materiali. Entrambe queste passioni non scaturiscono da una soggettività autonoma e compiuta, come il mito del soggetto sovrano vorrebbe suggerire, ma da un individuo vulnerabile, che nella ricchezza materiale cerca dei modi per far fronte a questa sua debolezza percepita. Cercando delle compensazioni esterne al riconoscimento della propria ineludibile vulnerabilità, questo individuo si crea però una falsa identità – dirà Pulcini con Rousseau – ed è da questa che nascerà il bisogno di ricentramento su di sé e sui propri desideri che porterà alla deriva patologica della soggettività narcisistica. Come sottolineerà più chiaramente in opere successive, e in particolar modo in *Tra cura e giustizia*, è in questa vulnerabilità, e nella sua non-rimozione, che può essere trovata una *chance* di cambiamento, per mobilitare passioni empatiche che contrastino passioni tristi.

Su cosa possiamo contare, quindi? Sulla *philia* evocata da Rousseau²⁴ e sul

22 B. de Mandeville, *La favola delle api*, Laterza, Roma-Bari 1987.

23 A. Smith, *Economia dei sentimenti. Scritti sulla morale e sulla ricchezza*, Donzelli, Roma 2020.

24 Cfr., oltre alla Nouvelle Héloïse, J. J. Rousseau, *Discorso sulla disuguaglianza Sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, Laterza, Roma-Bari 2017.

dono concettualizzato innanzitutto da Mauss²⁵ e Bataille²⁶. Di entrambi i concetti, Pulcini propone tuttavia una lettura critica e un'elaborazione originale, sicuramente stimolata dalle riflessioni del *Seminario sui temi del femminismo, del genere e della cura*, promosso dall'Istituto Gramsci Toscano, a cui aveva partecipato insieme ad altre studiose²⁷ e nel cui contesto si era potuta confrontare con prospettive teoriche come quella di Carol Gilligan²⁸, che infatti cita a più riprese nel testo.

Se a Rousseau Pulcini attribuisce il merito di avere conferito dignità al soggetto femminile portando avanti un primo pensiero della differenza sessuale che riconosce nel femminile aspetti positivi quali una maggiore disposizione alla *philia*, alla cura, ad una concezione relazionale del sé, incarnati ancora una volta dalla figura di Julie, sia nella *Nouvelle Héloïse* che nell'*Emile* la donna rimane figura subalterna all'uomo, che per adempiere alle aspettative di questi deve in ultima analisi rinunciare al proprio desiderio, al proprio *páthos*. Insieme alla donna, la *philia* e la cura vengono pertanto confinate nell'ambito della sfera privata, nella tradizionale rigida distinzione tra *oikos* e *polis* che verrà posta sotto attacco dal pensiero femminista.

È a questo punto che emerge la proposta dirompente di Pulcini che - riprendendo le riflessioni, oltre che di Gilligan, di Cavarero, Irigay, Fusini e tante altre - anticipa la proposta che sarà al centro del volume appena successivo, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*²⁹: recuperare la perdita del legame sociale a cui hanno portato l'individualismo moderno prometeico e quello post-moderno narcisista rifondando il soggetto sulla propensione alla relazionalità del soggetto femminile ed assumendo un tale tipo di soggettività come riferimento positivo non solo nell'ambito della sfera privata ma anche in quello della *polis*, per recuperarne una dimensione autenticamente politica in senso arendtiano - e quindi legata al piano della pluralità e del legame sociale.

In questo modo anche la perdita di *páthos* dell'*homo democraticus* denunciata da Tocqueville può trovare una *chance* di cambiamento, attingendo alla vulnerabilità come risorsa comune di tutti gli esseri umani e trasformando la cura per l'altro in passione per l'altro.

25 M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002.

26 G. Bataille, *Su Nietzsche*, Cappelli, Bologna 1980.

27 Cfr. M. Calloni, V. Franco e A. Loretoni, *Il femminile fra potenza e potere*, Arlem, Roma 1995.

28 Cfr., in particolare, C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Boston, Harvard University Press, 1982.

29 E. Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Ma ciò può essere fatto solo se si sgancia la dimensione relazionale a cui è associato il femminile da subalternità, sacrificio di sé ed esclusione:

[s]e dunque il percorso dell'individuo femminile contiene la *chance* di prefigurare un modello alternativo all'individualismo acquisitivo, esso indica anche che il soggetto di cura e di dono non può fondarsi sulla disuguaglianza, sull'esclusione, sul sacrificio; e che il dono, come si vedrà, assume la sua efficacia sociale solo se diventa espressione di un'identità non mutilata³⁰.

Un'identità a cui, a differenza di Julie, non è stato negato il desiderio e che può rimanere in contatto con la propria autenticità.

4. Il pensiero delle donne e la teoria della differenza sessuale. *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*³¹

Il problema del soggetto ripensato alla luce della differenza femminile è il tema centrale de *Il potere di unire*, una raccolta dei saggi specificamente dedicati a questa tematica scritti da Pulcini nei quindici anni precedenti e pubblicata nel 2003.

Ricondurre ad unità un volume che include testi che sono stati prodotti in momenti anche molto diversi di un percorso intellettuale così ricco, e distanti tra loro nel tempo, non renderebbe un buon servizio ad un'indagine che si è evoluta, ha mutato prospettiva e si è soprattutto contaminata e lasciata sfidare dalle nuove sensibilità e battaglie di volta in volta emerse nel panorama del femminismo italiano e internazionale.

Sicuramente il paradigma centrale per Pulcini come teorica femminista rimane sempre il pensiero della differenza sessuale, che senza mai abbandonare autori di riferimento come Rousseau, Spinoza e Derrida e approfondendo la prospettiva psicanalitica da una lettura critica di Freud, Jung e Lacan³² è molto vicina, tra le altre, a pensatrici della differenza come Cavarero³³ e le teoriche del Centro Diotima di Verona.

30 E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, cit., p.118.

31 *Ibidem*.

32 Di questi autori Pulcini fa riferimento ad una grande pluralità di opere. Per i riferimenti bibliografici si rinvia dunque direttamente al volume di Pulcini.

33 Di Cavarero riprende in particolare A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella*

Sempre nella determinazione di non creare nuovi essenzialismi né di rafforzare un pensiero dicotomico che caratterizza tutto il suo pensiero, Pulcini si apre allo stesso tempo – e particolarmente nei saggi più recenti – alle nuove sollecitazioni provenienti dal pensiero *queer* di Butler³⁴, dalla teoria del soggetto nomade di Braidotti³⁵, dal postumanesimo di Donna Haraway³⁶.

In queste concezioni più fluide e ibride dell'identità - di cui apprezza e condivide il desiderio di destrutturazione di ogni dicotomia, ma a cui non aderisce completamente – Pulcini percepisce però il rischio di dissoluzione dell'unicità del soggetto, da cui mette in guardia:

questa enfasi decostruttiva che, per sottrarsi all'autorità coercitiva di ogni essenzialismo, riduce l'identità a “simulacro” o a “performance”, rischia a mio avviso di produrre l'erosione *tout court* dell'idea di soggettività, perdendone così un aspetto prezioso e irrinunciabile: quello che individua e distingue, pur nella metamorfosi e negli infiniti transiti, la concreta e insostituibile singolarità dell'Io, di ogni particolare Io; quello che consente, come ha ben mostrato Cavarero -, di narrarne e ricostruire la storia, frammentata e molteplice, e purtuttavia diversa da ogni altra, unica e irripetibile³⁷.

Tale idea di soggettività, dagli echi arendtiani, è necessaria a suo avviso non solo per mantenere l'unicità dell'io, ma per garantire l'interazione tra l'io e l'altro/a, nella differenza.

Ciò che preme inoltre particolarmente alla filosofa è una riappropriazione femminile del *páthos*: come già tematizzato nel volume precedente, per lei la problematicità della dicotomia ragione/passione a cui è associata quella maschile/femminile non si risolve in questa sua semplice formulazione. Non solo il mito del soggetto razionale maschile è da mettere in crisi per rivelarne le passioni sottese, quella acquisitiva e quella di autoconservazione, come ne *L'individuo senza passioni*, ma va inoltre approfondito cosa si intende nel riferirsi alla sfera passionale

filosofia antica, Ombre corte, Verona 2009.

34 Se tutti cfr. J. Butler, *Questione di genere: Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

35 R. Braidotti, *Soggetto nomade: Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli, Roma 1995.

36 D. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 2018.

37 E. Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, cit., p.XVI.

femminile: per Pulcini le donne sono infatti da sempre associate dall'immaginario patriarcale ai *sentimenti* e non alle passioni.

[L]'attenzione più mirata allo statuto delle donne nel pensiero moderno faceva emergere una loro identificazione non tanto con la passione quanto piuttosto con il *sentimento*: vale a dire con una nuova forma di affettività che nasce appunto nell'ambito della moderna 'cultura del sentimento', sulla base di un'inedita valorizzazione del 'privato' e di un riconoscimento valoriale delle qualità 'femminili'³⁸.

Occorre dunque innervare questo sentimento con la potenza individualizzante della passione, recuperando – e per farlo evoca la figura di Diotima – il legame del femminile con l'eros, l'amore che costringe l'io ad uscire da sé – è questo il tema a cui è dedicato uno dei saggi ma che viene richiamato trasversalmente in tutta la raccolta.

Come già proposto a più riprese negli scritti precedenti, ma qui più estensivamente approfondito, un tale soggetto femminile, che non rimuove la propria vulnerabilità come l'*homo oeconomicus* prometeico, ma che vi rimane in contatto, emancipato dalle condizioni di soggezione e disuguaglianza che confinano le donne nelle società patriarcali alla sfera privata, può attivare una relazionalità basata sulla cura, che è il più pieno esito originale della proposta di Pulcini, che emerge già da questi saggi e che verrà elaborata più compiutamente ne *La cura del mondo* (2009).

Scriva Pulcini: «La mia proposta [...] è che *la cura* sia in prima istanza la risposta psichica ed emotiva di un soggetto "contaminato": di un soggetto cioè cosciente della propria "ferita" e della propria insufficienza, che lo espone permanentemente all'alterità e alla ricerca desiderante dell'anno»³⁹.

In chiusura del saggio introduttivo inedito che accompagna la raccolta, preannuncia quindi gli sviluppi successivi della sua ricerca - che saranno anche quelli forse più identificativi sia della sua produzione che della sua fervente attività extra-accademica – indagati nella celebre opera del 2009:

La cura inoltre appare oggi – voglio almeno accennare a questo tema – come una

38 *Ibidem*, p.IX.

39 *Ibidem*, p.XXVIII.

dimensione indispensabile di fronte alle sfide del mondo globale. L'attenzione che ho rivolto negli ultimi anni alle trasformazioni dell'io in età globale mi ha sempre più convinta della necessità, da parte del soggetto, di assumere una prospettiva di attenzione e di responsabilità verso l'"altro" inteso non più solo come altro soggetto individuale, ma come mondo, natura, biosfera. Credo in altri termini che la cura si imponga oggi come dimensione tanto più ineludibile in un mondo percorso da poteri incontrollabili e da eventi interdipendenti, nel quale la "vita" stessa è diventata oggetto di pulsioni illimitate; e nel quale l'umanità è chiamata a scegliere con urgenza tra le proprie derive di onnipotenza e la capacità di porsi come nuovo soggetto, unito dalla comune condivisione della vulnerabilità e del rischio di fronte alle inedite sfide planetarie⁴⁰.

Non sorprende che gli scritti di Pulcini su questo tema abbiano avuto un'ampissima diffusione e continuino ad essere letti anche anni dopo la loro pubblicazione: in questi ci consegna degli strumenti utili ad interpretare – e auspicabilmente a contrastare – minacce globali come quella del riscaldamento globale e del cambiamento climatico la cui rilevanza, pericolosità ed urgenza è sempre più sotto gli occhi di tutti. Questi strumenti, già suggeriti ne *Il potere di unire* verranno più compiutamente descritti nel libro successivo.

5. Pulcini, filosofa dell'urgenza.

*La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*⁴¹

La cura del mondo è probabilmente l'opera più distintiva e originale di tutta la produzione di Pulcini, insieme alla monografia del 2020 che sembra costituirne un completamento. Come scrive Stefano Petrucciani nella sua recensione al volume del 2009, «le idee che Elena Pulcini aveva sviluppato nei lavori precedenti trovano una sorta di sistemazione, un approdo compiuto»⁴².

Nel suo testo più fortunato, Pulcini riprende infatti le fila delle sue più importanti riflessioni sul soggetto moderno e post-moderno e sulle passioni rispetto

⁴⁰ *Ibidem*, p.XXXI.

⁴¹ E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, cit.

⁴² S. Petrucciani, *Recensione di Elena Pulcini, La cura del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, «La cultura», 1, 2010, p. 155.

al problema delle motivazioni per analizzare le patologie dell'età globale e portare avanti una proposta normativa organica - senza rinunciare però neanche in questo caso allo stile che caratterizza il suo «normativismo eretico»⁴³, che ancora una volta vuole capire *su cosa possiamo contare* piuttosto che *cosa dobbiamo fare*.

Come ben sottolinea Mazzone nel suo saggio in suo ricordo⁴⁴, la produzione teorica di Elena Pulcini può essere considerata una *filosofia dell'urgenza*, che scaturisce da un forte ancoraggio all'idea di *filosofia d'occasione* di Gunther Anders. L'occasione e l'urgenza sono costituite, nel caso de *La cura del mondo* e degli scritti successivi, dalla minaccia globale della crisi ecologica che la preoccupava profondamente, spingendola ad una mobilitazione non solo teorica, ma anche extra-accademica e propriamente politica.

Sebbene infatti si definisse filosofa sociale anche nella convinzione che le speranze di cambiamento nelle nostre società potessero essere riposte meglio negli individui e nelle loro aggregazioni informali che nelle formali strutture di organizzazione dello stato e quindi nella politica come governo, la percezione di urgenza di messa in atto di tutti gli strumenti utili rispetto alla minaccia ecologica la spinse a spendersi in prima persona anche come attivista della Federazione dei Verdi, partito di cui era militante e Presidente del Comitato Scientifico e con cui si candidò alle Elezioni europee del 2019.

Questa percezione di urgenza che la portò ad impegnarsi in tutti i modi possibili, tra militanza politica, presenza nel dibattito pubblico fuori dai circoli accademici, attività di divulgazione nelle scuole e nelle piattaforme digitali indirizzate agli studenti, emerge da ogni pagina de *La cura del mondo*, e la spinse a sistematizzare in una chiave costruttiva le diagnosi critiche su modernità e post-modernità, per prefigurare l'emergere di un Io relazionale che si possa sostituire – o almeno affiancare – alle tre figure dell'Io globale che individua: l'Io consumatore del capitalismo neoliberale, l'Io spettatore dell'irresponsabilità e anestesia emotiva e l'Io creatore del transumanesimo⁴⁵.

Il saggio ha una struttura più ordinata dei testi precedenti. La prima parte è dedicata all'individuazione delle patologie dell'età globale, ovvero l'individualismo

43 E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, cit., p.18.

44 L. Mazzone, *Per una cura sconfinata. La filosofia dell'urgenza di Elena Pulcini*, in *Le emozioni come oggetti sociali. Prospettive interdisciplinari*, «Società, mutamento, politica. Rivista Italiana di Sociologia», 24, 2021, pp. 143-152.

45 E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, cit., p.13.

illimitato e il comunitarismo endogamico. La seconda guarda sempre alla contemporaneità ma dal punto di vista delle patologie del sentire, delle passioni, e si concentra sulla passione della paura. La terza e ultima sezione contiene infine la sua proposta normativa, e si confronta con il problema delle motivazioni che possono essere attivate per abilitare un soggetto relazionale capace di avere cura del mondo.

La disamina dell'individualismo illimitato scaturisce dall'indagine del moderno individuo prometeico e poi del post-moderno soggetto narcisista, già cominciata ne *L'individuo senza passioni* e approfondita nel saggio di Pulcini all'interno del volume *Filosofie della globalizzazione* curato con Dimitri D'Andrea⁴⁶. La prima delle patologie dell'età globale costituisce la forma più radicale di quell'individualismo narcisistico scaturito come risposta alle problematiche del precedente soggetto prometeico. La «legittima aspirazione dell'Io a riscoprire il proprio mondo interiore e il valore della vita emotiva, la propria unicità e il diritto alla felicità, l'affermazione della propria originalità e la soddisfazione dei propri desideri»⁴⁷ che nasce nel soggetto postmoderno come risposta allo sbilanciamento verso il fuori del «Prometeo hobbesiano, raffigurazione mitica di un individuo ansiosamente preoccupato di un futuro ignoto e perennemente incerto»⁴⁸ si presta, afferma Pulcini con Taylor⁴⁹, ad una «degenerazione narcisistica»; la quale si produce quando l'enfasi sull'Io diventa fine a se stessa in virtù di una sorta di entropizzazione dell'amore di sé»⁵⁰. Questa trasformazione in chiave autoreferenziale dell'Io corrisponde alla completa perdita del legame sociale e ad un'estrema assenza di *páthos*.

Conquestadinamicapatologicaeconviveun'altra,chenecostituisceilcontraltare: il bisogno di legame sociale che non può trovare soddisfazione nell'individualismo illimitato dell'età globale può sfociare nell'affermarsi di forme di comunitarismo endogamico, configurazioni patologiche e distruttive che rispondono al bisogno di comunità con un eccesso di *páthos* e che si riversano nella «costruzione inclusiva di un "Noi" autodifensivo e totalizzante [che] avviene parallelamente alla esclusione violenta di un "loro" su cui far convergere la responsabilità del male»⁵¹. Si tratta

46 E. Pulcini, D. D'Andrea, *Filosofie della globalizzazione*, ETS, Pisa, 2001, pp. 1-296.

47 E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, cit., p.36.

48 *Ibidem*, p.33.

49 C. Taylor, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994.

50 E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, cit., p.37.

51 *Ibidem*, p.102.

di quella che Pulcini definisce come la costruzione di comunità immunitarie, che si chiudono in se stesse rifiutando l'apertura al "loro", la contaminazione con il diverso da sé.

Questa scissione tra «ossessione dell'Io e ossessione del Noi»⁵² corrisponde ad una scissione emotiva che è evidente nelle configurazioni che assume la passione della paura, analizzate nella seconda parte del testo, che parte da un'indagine della paura hobbesiana per individuarne poi forme differenti.

Paura reciproca, ansia per il futuro, paura produttiva, paura dell'altro, paura come emozione, giusta paura, paura globale, angoscia sono tutti termini tra cui la filosofa opera un'importante disambiguazione, per evidenziarne le caratteristiche peculiari e chiarire le relazioni all'interno di una ricca costellazione semantica, al fine di rintracciare all'interno di essa le configurazioni che possono costituire una risorsa per l'agire sociale.

La paura nell'età globale corrisponde ad un intreccio tra paura propriamente detta (rivolta cioè ad un oggetto determinato) e angoscia (rivolta ad un oggetto indeterminato) e dà origine ad una distorsione della percezione e valutazione del rischio che porta: ad una carenza di paura nei confronti di questioni che dovrebbero invece suscitare, come esito di un meccanismo di rimozione; e ad un eccesso di paura nei confronti di oggetti o soggetti su cui tutto il *páthos* viene dirottato. Meccanismi di rimozione quali diniego e autoinganno causano un'indifferenza emotiva, un'anestesia delle emozioni che impedisce agli individui di provare una giusta paura verso problemi globali che necessiterebbero di azioni urgenti, come il cambiamento climatico.

A questa negazione della realtà corrispondono meccanismi di proiezione come la costruzione di capri espiatori: il *páthos* latente che è stato oggetto di rimozione viene riversato su soggetti verso cui quindi si rivolge un eccesso di paura, secondo le dinamiche ben descritte da René Girard⁵³, e riprese da Pulcini.

Come fare dunque per riattivare una giusta paura nei confronti delle minacce globali e insieme ad essa innescare la «funzione produttiva che la sottragga alla dinamica anestetizzante e/o persecutoria dell'angoscia, per far sì che essa produca da un lato forme di attiva mobilitazione contro i rischi e di corretta imputazione

⁵² *Ibidem*, p.115.

⁵³ R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.

delle responsabilità, dall'altro forme non perverse di comunità e di solidarietà»⁵⁴?

La chance «per interrompere la spirale distruttiva e autodistruttiva che scaturisce dalla divaricazione tra l'individualismo illimitato e il comunitarismo endogamico»⁵⁵ risiede nella presa di coscienza della comune vulnerabilità di tutti gli individui di fronte ai rischi globali. Un tale risveglio della paura porterebbe ad un passaggio dalla *paura di*, che è troppo spesso paura dell'altro, alla *paura per* l'altro e per l'intero mondo vivente, che il cambiamento climatico minaccia nella sua totalità, ad una «riconquista emotiva da parte del soggetto della necessità – o meglio dell'auspicabilità – del limite e della vulnerabilità della propria condizione, che lo rende sensibile alla vulnerabilità dell'altro (sia esso umanità, mondo, generazioni future) e che lo spinge ad aver paura per l'altro»⁵⁶.

Da questa paura «ben intesa», potremmo dire con un'espressione toquevilliana⁵⁷, può scaturire un soggetto autenticamente responsabile. In tale responsabilità si sostanzierebbe un individuo realmente razionale, capace di prendersi cura dell'altro – anche dell'altro lontano nel tempo e nello spazio, come approfondito in altri scritti⁵⁸ – e del futuro del mondo⁵⁹.

Il passaggio dalla cura dell'altro alla cura del mondo ed il significato di quest'ultima espressione sono ben articolati negli ultimi capitoli, attraverso illuminanti e ricchissimi riferimenti tra cui quelli all'etica della cura di Tronto⁶⁰, alla vulnerabilità per come intesa da Judith Butler⁶¹, all'idea di mondo comune di Arendt⁶² e al sempre presente Anders, che insieme a Jonas costituisce forse il punto

54 E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, cit., p.187.

55 *Ibidem*, p.189.

56 *Ibidem*, p.205.

57 Cfr. A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, BUR, Milano 2015.

58 Tra i saggi, ricordiamo E. Pulcini, *Ospitalità e riconoscimento*, «Iride», 32, 2019, pp. 63-78.

59 Il *fil rouge* che lega paura, vulnerabilità, responsabilità cura, futuro nelle riflessioni di Pulcini, anche rispetto al contesto della pandemia da Covid-19 è ricostruito in E. Pulcini, F. Merenda, *Piccolo vocabolario filosofico per il post-pandemia*, cit. Cfr. anche E. Pulcini, *Soggetti emozionali. Per aver cura del futuro*, «Iride», 34, 2021, pp. 267-283.

60 Cfr., *inter alia*, J. C. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethics of Care*, Routledge, London, 1993; *Caring Democracy. Markets, Equality and Justice*, New York University Press, New York, 2013.

61 Cfr., *inter alia*, J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma 2004.

62 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit.

di riferimento più importante per l'autrice in questa ricerca⁶³. Al tema Pulcini dedicherà poi una bellissima conferenza internazionale dal titolo *For love of the world*, tenutasi all'Università di Firenze nel 2019⁶⁴.

Nelle pagine finali de *La cura del mondo* sono inoltre presenti due riferimenti importanti che corrispondono ai temi che più verranno approfonditi nel libro del 2020. Questi sono l'immaginazione ed il suo ruolo rispetto ad una *paideia* delle passioni, ed il legame tra piano emotivo e piano cognitivo sottolineato nella riflessione di Nussbaum⁶⁵, che già qui Pulcini menziona e che costituiranno i punti fondamentali della sua proposta di superamento di un'ulteriore dicotomia: quella tra cura e giustizia.

6. L'invidia, una passione triste. *Invidia. La passione triste*⁶⁶ e "*Specchio, specchio delle mie brame...*" *Bellezza e invidia*⁶⁷

L'indagine delle passioni trova una nuova occasione di approfondimento nella monografia sull'invidia pubblicata come parte di una serie sui vizi capitali curata dal filosofo politico Carlo Galli e pubblicata dal Mulino. Le riflessioni di Pulcini qui condivise verranno poi riprese e sviluppate rispetto ad un tema laterale, quello del rapporto tra bellezza e invidia, in un successivo piccolo volume del 2017.

Nel quadro della sua teoria delle passioni, l'invidia è la passione triste per eccellenza. L'espressione «passione triste» è naturalmente mutuata da Spinoza, uno dei principali ancoraggi teorici sul tema, che la filosofa richiama insieme a molti altri, tra cui Bacone, Tommaso d'Aquino, Lacan e Kant –, nella ricchezza di riferimenti ad autori classici, moderni e contemporanei unita a rielaborazioni originali che caratterizza tutti i suoi scritti⁶⁸.

Passioni tristi sono quelle che spingono verso l'impotenza e che condannano ad una vita priva di gioia e gaiezza, portando l'individuo che le segue su un sentiero

63 Di G. Anders e H. Jonas Pulcini riprende la quasi totalità degli scritti.

64 *For love of the world*, International Conference, 20th-21st September 2019, Università di Firenze, <https://www.labfileglob.unifi.it/art-40-for-love-of-the-world.html>

65 M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna, 2004.

66 E. Pulcini, *Invidia. La passione triste*, Il Mulino, Bologna, 2011.

67 E. Pulcini, "*Specchio, specchio delle mie brame...*" *Bellezza e invidia*, Orthotes, Nocera, 2017.

68 Anche in questo caso, rinviamo ai due volumi di Pulcini per una bibliografia completa.

diretto alla tristezza.

Nello scritto su bellezza e invidia, Pulcini distingue tra passioni attive, seppur negative, come l'ira, che muove all'azione, e passioni tristi come l'invidia che spingendo ad un ripiegamento dell'individuo su se stesso lo depotenziano.

Alla dicotomia ragione/passioni l'immaginario patriarcale in cui siamo immerse/i ne associa quindi una ulteriore: quella tra passioni "superiori", prerogativa del maschile, e passioni "inferiori", associate al femminile.

Questa differenza per Pulcini non è solo una questione di immaginario da rubricare come sessista e quindi da cui emanciparsi, ma riflette in parte le diverse posizioni simboliche ed effettive in cui uomini e donne sono strutturalmente posti/e all'interno delle società patriarcali.

Per gli uomini le passioni negative scaturiscono da una caduta luciferina dalla posizione di potenziale ricchezza e potere in cui l'uomo si trova per diritto di nascita, che tale ricchezza e potere gli fa bramare al punto da renderne insopportabile la perdita o il non raggiungimento. Questa brama lo stimola ad una competizione attiva, di cui l'ira nei confronti di chi possiede ciò che si brama rappresenta un'espressione.

Se è vero, in altri termini, che possiamo individuare nell'ira l'espressione esemplare delle passioni maschili, e nell'invidia l'espressione esemplare delle passioni femminili, ciò è dovuto al fatto che le donne sono state *costrette all'invidia*, prevalentemente spinte verso forma introverse, tortuose e reattive di emotività⁶⁹.

L'invidia delle donne è strettamente legata alla loro posizione di subalternità ed emerge tanto più quanto più cresce la consapevolezza dell'impossibilità o estrema difficoltà di uscirne. In questa configurazione essa non viene quindi rivolta nei confronti degli uomini, con cui non si può nemmeno entrare in competizione, ma verso le altre donne. L'invidia, infatti, è uno «sfogo auto-affermativo e di risarcimento [...], un vizio senza piacere»⁷⁰ che si rivolge verso le proprie pari, verso chi ci è commensurabile, nelle parole di Bacone⁷¹.

La bellezza è legata all'invidia perché l'immaginario patriarcale, dal panno della

69 E. Pulcini, "Specchio, specchio delle mie brame..." *Bellezza e invidia*, cit., p.39.

70 *Ibidem*, p.43.

71 Cfr. F. Bacone, *Saggi*, Sellerio, Palermo, 1996.

discordia del mito greco a Rousseau⁷², a Mandeville⁷³, identifica la bellezza come vocazione femminile da un lato e come strumento per l'esercizio di una forma tutta femminile di potere dall'altro. E di questo immaginario non ci siamo ancora del tutto liberate, ma anzi esso trova nuove espressioni nella società dello spettacolo e nella cultura dell'apparire promossa dall'utilizzo massivo dei social media.

In epoca contemporanea nelle democrazie occidentali, a seguito delle battaglie per l'uguaglianza già combattute e che hanno avuto come esito un ampliamento dei diritti delle donne e della possibilità per le donne di aspirare a modelli di vita diversi rispetto a quelli di moglie e madre, all'invidia femminile nei confronti delle altre che spesso ha per oggetto il corpo e la bellezza si aggiunge l'invidia che nasce nelle democrazie competitive e che affligge ora tutti i sessi. Si tratta di quella descritta da Tocqueville e che è stimolata dal mito del successo.

Anche nei suoi scritti sull'invidia Pulcini non si limita ad un'analisi descrittiva dei meccanismi che entrano in gioco quando si attiva questa passione, ma propone delle vie d'uscita, delle strategie emancipatorie per «combattere le passioni con le passioni», come recita il titolo di uno degli ultimi capitoli del volume del Mulino. In che modo? Innanzitutto sviluppando ed esercitando forme di solidarietà tra pari, strategia che sembra evocare la *paideia* delle passioni a cui si appellerà nella parte finale del suo ultimo libro, *Tra cura e giustizia*. E inoltre portando avanti la strategia dell'autenticità, centrandosi su se stesse e sulla propria unicità anziché rimanere proiettate su un'immagine distorta che ci creiamo delle altre e dei loro successi. «Un gesto insomma di riappropriazione della propria unicità che avrebbe effetti straordinari sul nostro rapporto con la bellezza, poiché le restituirebbe, contro l'inflazione delle immagini seriali, quel tratto di originalità che è indissociabile dal suo stesso concetto: la bellezza è tale infatti solo quando è unica e singolare»⁷⁴.

7. L'ultima opera. Per una riconciliazione *Tra cura e giustizia*⁷⁵

«Perché ci prendiamo *cura* degli altri anche quando non siamo legati da rapporti personali? Perché lottiamo per la *giustizia* anche quando non ci riguarda

72 Cfr. J.J. Rousseau, *Giulia o la Nuova Eloisa*, BUR, Milano 1992.

73 Cfr. B. de Mandeville, *La favola delle api*, cit.

74 E. Pulcini, "Specchio, specchio delle mie brame..." *Bellezza e invidia*, cit., p.104.

75 E. Pulcini, *Tra cura e giustizia*, cit.

direttamente?»⁷⁶.

Queste le difficili domande con cui si apre l'ultima opera di Elena Pulcini. Ancora una volta, al centro delle sue indagini è il *perché* piuttosto che il *cosa*, e l'oggetto è sempre il problema delle motivazioni, e dunque l'indagine delle passioni.

Alla prospettiva della cura, che ha caratterizzato finora il suo sforzo teorico, culminato ne *La cura del mondo*, si associa però in questo caso quella della giustizia, paradigma alternativo con cui propone una riconciliazione, richiamando nella stessa proposta teorica Tronto e Nussbaum, Sen, Gilligan, Hume, Smith, Arendt, Jonas, Anders, Foucault e tutti gli autori e autrici di riferimento delle riflessioni di decenni di ricerche, che schiera contro la massima di Aristotele: «se c'è amicizia, non c'è bisogno di giustizia, ma se c'è giustizia abbiamo ancora bisogno di amicizia!»⁷⁷.

Per Pulcini, al contrario, cura e giustizia devono esserci insieme, per riscattare la prima da una declinazione sacrificale e altruistico-assistenziale e la seconda da freddi razionalismi e astratti principi predeterminati e potere così dar vita insieme ad un soggetto emozionale capace di far fronte alle sfide e crisi del presente e di immaginare e creare un futuro nuovo e migliore rispetto alle proiezioni distopiche che ci suggerisce lo stato attuale della minaccia ecologica.

Nei primi capitoli, Pulcini si occupa di passare in esame diversi concetti elaborati nella storia della filosofia, tra loro legati ma non sovrapponibili: emozioni, passioni, sentimenti morali, empatia, compassione. Importante è la distinzione tra emozioni e passioni: se con il primo termine si indica una «dimensione emotiva momentanea e transitoria che scaturisce da un evento improvviso e contingente», la passione è invece «un'energia affettiva intensa e duratura che pervade l'intera personalità del sé fino, eventualmente, a travolgerlo»⁷⁸. A queste ultime è interessata la filosofa, ed è proprio la loro capacità di incidere sulla struttura del soggetto e di mobilitarlo in tutti i piani, compreso quello cognitivo, a fare delle passioni, oltre che un importante oggetto di analisi critica, un potenziale fondamento di tipo normativo.

Sebbene rifiuti quindi l'utilizzo del termine *emozioni*, Pulcini riprende molto le riflessioni di Nussbaum de *L'intelligenza delle emozioni*⁷⁹, ritenendo però, a differenza di quest'autrice, che il paradigma della cura non possa essere subordinato a quello della giustizia. Piace molto tuttavia a Pulcini la definizione di Nussbaum,

⁷⁶ *Ibidem*, p.9.

⁷⁷ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano 2020.

⁷⁸ E. Pulcini, *Tra cura e giustizia*, cit., p.16.

⁷⁹ M. C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit.

ripresa da Proust, che identifica le emozioni come «sommovimenti geologici del pensiero»⁸⁰ e che in questo modo riesce efficacemente a mostrare l'inscindibilità tra il piano emotivo/passionale e quello cognitivo, liberando le passioni dall'associazione con l'irrazionale.

In diversi scritti precedenti Pulcini si è concentrata sulle passioni tristi: le passioni acquisitiva e autoconservativa dell'individuo prometeico, l'invidia, la paura. In *Tra cura e giustizia*, come recita il sottotitolo, vuole porre invece maggiormente la sua attenzione su *le passioni come risorsa sociale* e quindi su quelle che più si avvicinano alla definizione di Smith di sentimenti morali⁸¹, che stimolano cioè un agire sociale eticamente orientato.

Da cosa hanno origine tali sentimenti? La risposta per Pulcini è l'*empatia*, termine che definisce a partire da una lettura delle riflessioni su empatia e compassione di Nussbaum e di Aristotele e che evoca anche le riflessioni di Arendt su immaginazione e mentalità allargata⁸², e a partire da cui tratteggia il ricco quadro delle passioni della giustizia, nel capitolo 3 del volume.

Specularmente, nel capitolo successivo, si interroga su quali passioni motivino alla cura e su cosa voglia dire *buona cura*, riprendendo le principali autrici dell'etica della cura, da Tronto⁸³ a Held⁸⁴ a Kittay⁸⁵ ma approfondendo il tema delle sue radici passionali, a suo avviso perlopiù tralasciato da questo dibattito per svincolare la cura dalla subordinazione e dal confinamento nel privato e nel femminile⁸⁶. Approfondisce quindi due tipologie esemplari di relazioni di cura: la cura per amore e la cura assistenziale.

Sulla scorta di questa approfondita analisi delle passioni che motivano alla cura e alla giustizia, ne indaga poi le manifestazioni forse più audaci: cura e giustizia per l'altro distante nello spazio (capitolo 5) e cura e giustizia per l'altro distante nel tempo (capitolo 6). Nel capitolo 5 riprende così le riflessioni sull'età globale e sulle possibilità di legame sociale con chi è straniero, tra indignazione, compassione,

80 M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto. IV, Sodoma e Gomorra*, Mondadori, Milano 2018.

81 A. Smith, *Economia dei sentimenti. Scritti sulla morale e sulla ricchezza*, cit.

82 Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 2009; *Essays on understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, Schocken Books, New York, 1994.

83 J. C. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethics of Care*, cit.

84 V. Held, *The ethics of care: personal, political, global*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

85 Cfr., inter alia, E. F. Kittay, *Love's Labor. Essays on Women, Equality and Dependency*, Routledge, London, 2019.

86 E. Pulcini, *Tra cura e giustizia*, cit., p.72.

ospitalità e riconoscimento. Nel capitolo 6, si confronta con il recente dibattito sulla giustizia intergenerazionale, che innerva delle sue riflessioni su passione per il mondo e cura del mondo.

Un elemento chiave della teoria delle passioni di Pulcini, mantenuto anche nella sua versione più aggiornata condivisa in *Tra cura e giustizia* è l'ineludibilità della loro intrinseca ambivalenza: Pulcini è molto attenta a chiarire che le dinamiche che identifica non corrispondono ad alcun processo deterministico e che l'emergere di passioni empatiche costituisce una *chance* per l'agire prosociale, che va saputa cogliere. L'ultimo interrogativo da affrontare diventa dunque come fare a mettersi nelle condizioni più propizie per riuscire a cogliere questa *chance*: come passare dalle motivazioni all'azione vera e propria?

La sua risposta è nell'ultimo capitolo del volume, sul *prendersi cura delle passioni*, in cui introduce il concetto di *paideia* delle passioni.

Il superamento della dicotomia ragione/passioni e il sottrarre le passioni alla sfera di ciò che è irrazionale apre alla possibilità di considerarle come manifestazioni affettive di una natura sempre esposta al cambiamento. È dunque possibile – ed è questo che Pulcini suggerisce di fare per passare dalla motivazione all'agire – prenderci cura delle nostre passioni, coltivarle. Questo impegno richiede consapevolezza e attenzione al sé, per contrastare passioni negative con passioni positive, comprendendo che esse non sono immuni dalla nostra capacità di esercitare uno sguardo critico e di cambiare. Le nostre passioni sono l'espressione emotiva di ciò che pensiamo e crediamo.

Si tratta quindi di sapere tradurre la comprensione e la critica nella capacità di imparare ad agire secondo i parametri etici, attraverso la cura del sé, che emerge innanzitutto da un'accettazione di quello che siamo e che proviamo: da «un'apertura non giudicante verso la propria esperienza e il proprio vissuto emozionale, ma che tende allo stesso tempo a una autentica trasformazione del sé»⁸⁷.

In questo lavoro su di sé che tutte e tutti, come individui e cittadine/i possiamo impegnarci a fare, Pulcini vede la chance più promettente che abbiamo per cambiare il mondo e permettere soprattutto al mondo vivente di avere un futuro, in un contesto più classicamente politico che le appare desolante.

Le passioni insomma formano il cemento emotivo del quale non si può fare a meno

⁸⁷ *Ibidem*, p.147.

se si vuole produrre quella metamorfosi che è capace di stimolare e alimentare la nostra legittima domanda di giustizia e la nostra capacità di cura, fondamenta necessarie di quello che possiamo ancora chiamare, evocando uno slogan forse un po' nostalgico ma quanto mai attuale, un mondo migliore⁸⁸.

Conclusioni. Per un futuro responsabile

Nel volere dare rilevanza alla centralità di concetti come la cura, la vulnerabilità e le passioni non è stata forse fin qui posta adeguatamente l'attenzione su un altro lemma fondamentale del pensiero di Pulcini, che nella ricchezza di idee da ricostruire abbiamo menzionato quasi di sfuggita: la responsabilità.

La responsabilità è in realtà un concetto chiave per la filosofia di cui abbiamo ripercorso lo sviluppo teorico, da sempre fortemente legata alle riflessioni di Jonas, Anders e Arendt per cui la responsabilità era centrale, e che figura nei titoli di molti dei suoi saggi, oltre che nel sottotitolo de *La cura del mondo (Paura e responsabilità nell'età globale)*.

Si tratta di una parola su cui abbiamo potuto non soffermarci specificamente - ma su cui vogliamo soffermarci in chiusura - perché si riferisce a questioni disseminate e assorbite negli altri concetti trattati e costituisce quindi il sottotesto di tutte le riflessioni esaminate.

Per un *soggetto emozionale*, come quello tratteggiato da Pulcini, la responsabilità è l'anello di collegamento fondamentale tra la consapevolezza della comune vulnerabilità di tutti gli esseri umani e di tutto il mondo vivente alla malattia, alla morte, alle conseguenze del disastro ecologico, e quindi della paura che da ciò deriva, ad un'azione attiva che mobiliti le passioni empatiche che queste circostanze suscitano, in un fare concreto che non sia disinteressato o filantropico (nelle accezioni di questo termine che richiamano il distacco e l'asimmetria tra chi dona e chi riceve). In altre parole, la responsabilità è una componente imprescindibile dell'idea di cura che Pulcini promuove.

Il suo messaggio è quindi anche una chiamata alla responsabilità. Questa chiamata è esplicita in uno dei suoi ultimi scritti, pubblicato sulla rivista «Iride» nel numero successivo alla sua scomparsa. Alla luce della situazione attuale e delle

88 *Ibidem*, p.177.

sfide enormi che ci sono poste innanzi (crisi ecologica, migrazioni forzate, aumento delle disuguaglianze e della povertà) «[d]obbiamo allora avventurarci in quello che vorrei chiamare un *pensiero della metamorfosi*: che dalla consapevolezza della catastrofe che pesa sul mondo sappia trarre prospettive emancipative e una *cultura della responsabilità*»⁸⁹.

Di questa cultura della responsabilità Pulcini vedeva un simbolo nella mascherina chirurgica durante la pandemia: «C'è un'immagine tra molte altre che mi ha colpita: l'immagine della mascherina, perché la mascherina, almeno quella chirurgica, è fatta in modo da proteggere non me, ma l'altro; e viceversa, se l'altro non usa la mascherina danneggia me, non se stesso. È l'immagine della relazionalità pura. Di conseguenza, o interiorizziamo quest'idea della responsabilità e della solidarietà oppure siamo destinati, e lo dicono scienziati, all'estinzione della razza umana»⁹⁰.

Come esseri umani, siamo parte della natura e del mondo vivente e siamo certamente responsabili di almeno alcune delle derive distruttive che lo minacciano. Esercitare una cultura della responsabilità vuol dire riconoscerlo, e impegnarci a trovare le risorse e le risposte per arginarle.

Un impegno e una responsabilità da cui Elena Pulcini non si è sottratta, e che ci lascia semi preziosi.

Nel suo saggio sulla fine della tradizione e sulla lacuna tra passato e futuro, Hannah Arendt riprende l'aforisma di René Char che recita «*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*» (La nostra eredità non è accompagnata da alcun testamento)⁹¹, una frase evocativa che vuole trasmettere, tra i molti significati, il senso di spaesamento con cui si confronta una generazione che ha ricevuto in eredità un mondo senza che questo sia stato accompagnato da una cultura, una tradizione di pensiero, dei concetti appropriati a comprenderlo, ad interpretarlo.

A chi le sopravvive e alle generazioni future, che si trovano ad avere a che fare con l'eredità avvelenata di un pianeta che sembra destinato alla catastrofe, Elena Pulcini lascia un testamento di accompagnamento prezioso, unito ad un appello chiaro a farsi *soggetti in metamorfosi* generativi di un futuro migliore.

In calce a questo articolo offriamo alle lettrici e ai lettori una bibliografia completa

89 E. Pulcini, *Soggetti emozionali. Per aver cura del futuro*, cit., p.269.

90 E. Pulcini, F. Merenda, *Piccolo vocabolario filosofico per il post-pandemia*, cit., p.483.

91 H. Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, in Ead., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p.25.

dei suoi scritti e degli articoli che sono stati scritti su di lei dopo la sua morte, come strumento e possibile punto di partenza per ricerche che continuino a fare vivere le sue riflessioni ed a mantenerle fertili e generative di futuro, nell'auspicio che si dia così seguito alla sua ultima esortazione: *adesso è tempo di pensare al bene*.

Post-scriptum

Ho conosciuto Elena Pulcini in un posto bellissimo. Era agosto e ci trovavamo entrambe a Marsala per una Summer School dell'Università di Palermo, io come studentessa al secondo anno di dottorato e lei come docente di un ciclo di lezioni⁹². Avevo già letto alcuni dei suoi saggi e *La cura del mondo* ai primi anni di università e l'avevo incrociata in precedenza in un paio delle tante occasioni che la portavano alla Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa, grazie alla comunanza di interessi di ricerca e alla lunga frequentazione che la legava ad Anna Loretoni e a tutta l'area di filosofia politica della Scuola.

Quelle poche ma intense lezioni ebbero su di me un impatto fortissimo. Non avevo mai sentito parlare con tanto fervore della filosofia sociale e la sua definizione sembrava racchiudere proprio tutto quello di cui volevo occuparmi io nelle mie ricerche, e che corrisponde in realtà al modo in cui ho sempre inteso e mi è stata trasmessa la filosofia politica.

Dopo delle indimenticabili chiacchierate e passeggiate tra saline e fenicotteri fu lei a ricontattarmi. Aveva colto il mio entusiasmo e mi inviava proprio un suo saggio metodologico sulla filosofia sociale. Mi coinvolse poi in diverse iniziative fiorentine, accademiche e non. Le feci leggere le cose che stavo scrivendo in quel periodo e lei mi chiese dei consigli – a me! - su alcuni concetti di Arendt che voleva inserire in *Tra cura e giustizia*. Ero felicissima e mi sentivo stimolata intellettualmente più di sempre. Davo per scontato che quello fosse solo l'inizio di uno scambio arricchente che speravo mi avrebbe accompagnata a lungo, nel mio percorso di ricerca appena cominciato.

Con il sopraggiungere della pandemia un collega mi contattò per propormi di partecipare ad un progetto di monografia che stava curando con un'associazione

⁹² Da questa esperienza è stato tratto un volume, dedicato a Elena Pulcini e pubblicato dopo la sua scomparsa, a cura di A. Colombo, *Geopolitiche del mediterraneo. Schiavitù contemporanee, giustizia, riconoscimento*, «Mothia. Quaderni di culture mediterranee», 3, Palermo University Press, Palermo, 2021.

studentesca, il CEST: si trattava di un volume che avrebbe raccolto contributi in dialogo di giovani ricercatori e ricercatrici con studiosi e studiose già affermate, per riflettere insieme, tra generazioni diverse, su cosa stava succedendo ed immaginare migliori scenari futuri.

Ebbi così l'occasione di fare una nuova lunghissima e bellissima chiacchierata con Elena sulle questioni che in quel momento più ci coinvolgevano tutti, che poi erano quelle che erano sempre state al centro delle sue riflessioni. Proposi di partire da cinque lemmi che erano stati fondamentali in tutte le sue ricerche: paura, vulnerabilità, responsabilità, cura, futuro, da rideclinare alla luce della pandemia di Covid-19, e lei accettò – le piaceva particolarmente il fatto che fossero in quest'ordine positivo, costruttivo; come ribadirà più volte nel corso del nostro dialogo, diventato il *Piccolo vocabolario filosofico per il post-pandemia*, i filosofi critici sono sempre così bravi a trattare il male, ma ora è tempo di pensare al bene.

Era l'Aprile 2020 e un anno dopo Elena Pulcini moriva, contagiata anche lei come molti dal Covid-19. La notizia mi sconvolse e scosse profondamente.

Nelle settimane e nei mesi successivi, diversi momenti furono organizzati in suo ricordo dai colleghi e colleghe con cui aveva condiviso riflessioni e amicizie nei lunghi anni di carriera, e nell'ambito delle società scientifiche di cui faceva parte. I pensieri di chi l'aveva frequentata a lungo sono molto belli e riescono bene a trasmetterne lo spirito brillante e la personalità calda che aveva colpito anche tanti e tante giovani come me. Alcuni di questi interventi in suo ricordo sono stati pubblicati su riviste scientifiche e non, e sono elencati in calce.

Da parte mia, il lutto che provai è ben espresso da una lettera che una giovane scrittrice scrisse a Leonard Woolf, dopo la morte di Virginia; nel messaggio scriveva che con la sua scomparsa si era resa conto che parte della forza che metteva nel suo scrivere derivava dall'ipotesi che un giorno lei avrebbe potuto leggerla. «Piacerle con un lavoro proprio sarebbe stata la felicità più pure che io possa immaginare. Sapevo che, se mai ci fossi riuscita, non sarebbe successo prima di altri dieci anni. Quando ho sentito la notizia sono piombata nella disperazione»⁹³.

Sono molto fortunata ad avere altre Maestre, ma in molte occasioni è stata lei il pubblico che non del tutto consapevolmente mi figuravo quando rileggevo le mie parole migliori con la sensibilità di chi le avrebbe potute leggere una volta pubblicate. Spero che un giorno ne saranno all'altezza.

93 S. Oldfield (a cura di), *Lettere in morte di Virginia Woolf*, La Tartaruga, Milano 2006, p.71.

Bibliografia di e su Elena Pulcini

a cura di Federica Merenda

Monografie (in ordine cronologico):

La famiglia al crepuscolo, Editori Riuniti, Roma, 1987.

Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno, Marsilio, Venezia, 1990.

Note critiche a 'Giulia o la nuova Eloisa', BUR Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1992.

Amour-passion et amour conjugal. Rousseau et l'origine d'un conflit moderne, Champion-Slatkine, Paris-Genève, 1998.

L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

Das Individuum ohne Leidenschaften, Diaphanes, Berlino, 2004. con E. Skaerbaek, D. Duhacek, M. Richter (a cura di), *Common Passion, Different Voices. Reflections on Citizenship and Intersubjectivity*, Raw Nerve Books, York, 2006.

La cura del mondo. Paura e responsabilità in età globale, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.

Invidia. La passione triste, Il Mulino, Bologna, 2011.

Care of the World. Fear and Responsibility in the Global Age, Springer, Dordrecht, 2012.

The Individual without Passions, Lexington (Rowan and Littlefield), Lanham, 2012.

Envie. Essai sur une passion triste, Le Bord de l'eau, Lormont, 2013.

Irigyiség, Typotex Publishing House, Budapest, 2013.

La envidia. Pasión triste, Antonio Machado Libros, Madrid, 2017.

“Specchio, specchio delle mie brame...” *Bellezza e invidia*, Orthotes, Nocera, 2017.

con S. Bourguault (a cura di), *Emotions and care: Interdisciplinary Perspectives*, Peeters, Leuven, 2018.

Tra cura e giustizia, Bollati Boringhieri, Torino, 2020.

Altri scritti (in ordine cronologico):

(a cura di) *Teoria delle passioni*, Topia, Bologna, 1989. con P. Messeri *Immagini dell'impensabile. Ricerche interdisciplinari sulla guerra nucleare*, Marietti, Genova, 1991.

(a cura di) *Giulia o la Nuova Eloisa*, di J.J. Rousseau, BUR Biblioteca Universitaria Rizzoli, Milano, 1992, pp. 1-944.

J.J. Rousseau: *l'immaginario e la morale*, in J. J. Rousseau, *Giulia o la nuova Eloisa*, BUR Biblioteca Universitaria Rizzoli, Milano, 1992, pp. III-LXXX.

La passione del Moderno: l'amore di sé, in S. Vegetti Finzi, *Storia delle passioni*, Laterza, Roma/Bari, 1995, pp. 133-180.

Introduzione a G. Bataille "Il dispendio", in G. Bataille, *Il dispendio*, Armando, Roma, 1997, pp. 5-52.

L'amore non è una passione? (intervento sul libro di U. Curi, "La cognizione dell'amore", Feltrinelli, 1997), «Iride», 23, 1998, pp. 167-172.

L'ordine delle passioni: per un'antropologia del soggetto politico moderno, in D. Fiorot. *Il soggetto politico, tra identità e differenza*, Giappichelli, Torino, 1998, pp. 161-172.

La pasion del ombre moderno: el amor a si mismo, in S. Vegetti Finzi, *Historia de las pasiones*, Losada, Buenos Aires, 1998, pp. 155-202.

"I desideri illimitati di Hobbes". Nota di recensione di D. D'Andrea, "Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes", «La società degli individui», 4, 1999, pp. 158-162.

Recensione del libro di L. Passerini (a cura di), "Identità culturale europea" (Firenze, La Nuova Italia, 1998), «Iride», 28, 1999, pp. 669-670.

Soggetti al dono: realtà e mito della comunità, «La società degli individui», 4, 1999, pp. 148-154.

con V. Franco, R. Baritono, in E. Pulcini, V. Franco, R. Baritono (a cura di), *Che genere di potere? Forme di potere e identità femminile*, Arlem, Roma, 2000. *"Il soggetto ferito". Nota di recensione del libro di S. Moravia "L'esistenza ferita" (Feltrinelli, Milano 1999)*, «La società degli individui», 8, 2000, pp. 169-171.

J.J. Rousseau, in C. Galli, R. Esposito, *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma/Bari, 2000, pp. 615-617.

M. Mauss, in C. Galli, R. Esposito, *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma/Bari, 2000, pp. 436-437.

Modernity, Love and Hidden Inequality, in AAVV, *EUI Working Papers*, Istituto Universitario Europeo, Firenze, 2000, pp. 31-43.

P. Clastres, in C. Galli, R. Esposito, *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma/Bari, 2000, pp. 124-125.

Passioni, in C. Galli, R. Esposito, *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma/Bari, 2000, pp. 521-522.

Potere, desiderio, desiderio di potere. Identità femminile e potere, in E. Pulcini, V. Franco, R. Baritono, *Che genere di potere? Forme di potere e identità femminile*, Arlem, Roma, 2000, pp. 11-28.

con D. D'Andrea, *Filosofie della globalizzazione*, ETS, Pisa, 2001, pp. 1-296.

Il Sé mimetico e il falso riconoscimento, in M. Calloni, S. Ferrara, S. Petrucciani, *Pensare la società*, Carocci, Roma, 2001, pp.105-125.

Incluse nella polis: le ragioni della passione, in *Antigone nella città: emozioni e politica*, Atti del primo Seminario della Scuola politica di Hannah Arendt, Bologna, 27-29 marzo 1998, 2001, pp. 20-27.
con D. D'Andrea, *Introduzione*, in D. D'Andrea, E. Pulcini, *Filosofie della globalizzazione*, ETS, Pisa, 2001, pp. 9-26.

L'utile e il dono: i fondamenti emotivi del legame sociale, in M. Fimiani, *Philia*, La città del sole, Napoli, 2001, pp. 263-274.

L'io globale. Crisi del legame sociale e nuove forme di solidarietà, in D. D'Andrea, E. Pulcini, *Filosofie della globalizzazione*, ETS, Pisa, 2001, pp. 57-83.

Au-delà du contrat: l'identité féminine et la responsabilité passionnée, «Le fil d'Ariane», 12, 2002, pp.152-162.

European Feminine Identity and the Idea of Passion in Politics, in G. Griffin, R. Braidotti, *Thinking Differently. A European Women's Studies Reader*, Zed Books, Londra, 2002, pp. 97-109.

Il desiderio di donare: simbolica del dono e identità femminile, in V. Loriga, S. Caruso. *A cosa servono i simboli?*, Collana "La Ginestra", Franco Angeli, Milano, 2002, pp. 67-74.

Oltre il contratto: l'identità femminile e la responsabilità appassionata, «Annali del Dipartimento di Filosofia», VIII, 2002.

“Un'ontologia per il mondo”. Nota di recensione del libro di J-L.Nancy, “Essere singolare plurale” (Einaudi, Torino 2001), «La società degli individui», 14, 2002, pp. 162-166.

Conservazione della vita e cura del mondo, in L. Bazzicalupo, R. Esposito, *Politica della vita. Sovranità, biopotere, diritti*, Laterza, Roma/ Bari, 2003, pp. 157-168.

Per una breve storia delle emozioni, in N. Boccara, L. Gai, *Il teatro delle passioni*, Settecittà, Viterbo, 2003, pp. 169-184.

Recensione di F. Rigotti “Il filo del pensiero. Tessere, scrivere, pensare” (Il Mulino, Bologna, 2002), «Iride», 3, 2003, pp. 643-643.

Trasformazioni dell'Io in età globale, «L'arco di Giano», 38, 2003, pp. 91-100.

Dévoiler “l'affaire du foulard”: panel discussion on the headscarf question, «Feminist Legal Studies», 12, 2004, pp. 334-345.

Il soggetto contaminato: passioni, potere, cura, in L. Borghi, C. Barbarulli, *Figure della complessità. Genere e intercultura*, CUEC, Cagliari, 2004, pp. 71-86.

Il valore della differenza. Riflessioni a partire dalla “Lettera sulla collaborazione dell'uomo e della donna” di J. Ratzinger, «Iride», 43, 2004, pp. 469-476.

L'identità e la differenza: ripensare la politica nell'età globale. Discussione del libro di G. Marramao “Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione” (Bollati Boringhieri, Torino, 2003), «Iride», 41, 2004, pp. 205-210.

L' homo creator e la perdita del mondo, in M. Fimiani, V. Gessa Kurotschka, E. Pulcini. *Umano post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Editori Riuniti, Roma, 2004, pp. 11-43.

Oltre il contratto: l'identità femminile e la responsabilità appassionata, «Annali del dipartimento di filosofia», Firenze University Press, Firenze, 2004, pp. 269-280.

Passioni, in F. Cardini, M. Rosa, A. Schiavone, *Nuova storia universale. I racconti della storia. Uomini, donne, vita quotidiana*, Grandi Opere Garzanti, Milano, 2004, pp. 3-11.

Paura globale. Trasformazioni della paura nell'età della globalizzazione, in S. Maffettone, G. Pellegrino, *Etica delle relazioni internazionali*, Marco Editore, Cosenza, 2004, pp. 91-110.

Soli, narcisisti e senza passione, curiamo la paura con l'indifferenza, intervista a cura di Enrico Gatta, «Doc Toscana», 13, 2004, pp. 52-59.

Souveraineté et manque de l'individu moderne, in Ch. Veauvy, *Les femmes dans l'espace public*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2004, pp.177-192.

con V. Gessa Kurotschka, M. Fimiani, *Umano post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Editori Riuniti, Roma, 2004, pp. 1-351.

Assujetties au don, sujets de don. Réflexions sur le don et le sujet féminin, «Revue du MaussSemestrielle», 25, 1er semestre, 2005, pp. 325-338.

Autenticità e riconoscimento, «Quaderno di comunicazione», 5, 2005, pp. 210-223.

Dall' homo faber all' homo creator: scenari del post-umano, in I. Sanna (a cura di) *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?*, Edizioni Studium, Roma, 2005, pp. 13-26.

Il soggetto contaminato. La passione per l'altro, fondamento della cura, in B. Giacomini, S. Chemotti, *Donne in filosofia*, Il Poligrafo, Padova, 2005, pp. 107-120.

Comments, in E. Skaerbaek, D. Duhacek, E. Pulcini, M. Richter, *Common Passion, Different Voices. Reflections on Citizenship and Intersubjectivity*, Raw Nerve Books, York, 2006, pp. 63-66.

Il valore della differenza. Riflessioni a partire dalla "Lettera sulla collaborazione dell' uomo e della donna" di J. Ratzinger, in C. Barbarulli, L. Borghi, *Forme della diversità. Genere, precarietà e intercultura*, CUEC, Cagliari, 2006, pp. 81-88.

Luci ed ombre di una rivoluzione permanente. Sessant'anni dopo il voto alle donne, «Iride», 49, 2006, pp.455-464.

Responses, in E. Skaerbaek, D. Duhacek, E. Pulcini, M. Richter, *Common Passion, Different Voices. Reflections on Citizenship and Intersubjectivity*, Raw Nerve Books, York, 2006, pp. 82-83.

Responsibility and Care in the Global Age, in E. Skaerbaek, D. Duhacek, E. Pulcini, M. Richter, *Common Passion, Different Voices. Reflections on Citizenship and Intersubjectivity*, Raw Nerve Books, York, 2006, pp. 26-35.

Ripensare la differenza di genere, «Lettera FIM on-line», 2, 2006.

The contaminated Subject: Passions, Power and Care, in C. Hemmings, A. Kaloski, *Travelling Concepts. net*, Raw Nerve Books, York, 2006.

Um poder sem controles, «Istituto Humanitas Unisinos online», 200, 2006.

Una dimora per le donne, in C. Barducci, *Il velo e il coltello. L'aggressività femminile tra cura e cultura*, Vivarium, Milano, 2006, pp. 11-22.

L'homo creator e il mondo post-umano, «La psichenell'epoca della tecnica», XIII Convegno Nazionale CIPA, Milano, 2007, pp. 205-223.

A l'origine de la politique moderne: intérêts ou passions?, «Revue du Mauss Semestrielle», 31, 2008, pp. 291-306.

Assujetties au don. Réflexions sur le don et le sujet féminin, in Ph. Chanial (a cura di), *La société vue du don*, La Découverte, Paris, 2008, pp. 229-242.

Em brusca da soberania humana. Para onde vamos?, «Istituto Humanitas Unisinos online», 259, 2008, pp. 18-21.

Interiorità e autenticità in Rousseau, «Bollettino Filosofico. Rappresentazioni dell'interiorità e dell'alterità nell'Europa moderna», vol. XXIII, Università della Calabria, 2008, pp. 27-40.

Patologie del riconoscimento. Riconoscere che cosa?, «Quaderni di teoria sociale», 8, 2008, pp.137-157.

Passioni e politica, in *Seminario di Teoria Critica. Che cos'è la politica*, Meltemi, Roma, 2008, pp. 90-120.

Quale futuro per il pensiero femminile?, in P. Ricci Sindoni, C. Vigna, *Di un altro genere: etica al femminile*, «Annuario di etica», Vita e pensiero, Milano, 2008, pp. 230-237.

Riscos sociais, patologia do sujeito e responsabilidade na era da técnica, in *Uma sociedade pós-humana. Possibilidades e limites das nanotecnologias*, Sao Leopoldo Brasil, 2008, pp. 23-40.

Contamination and vulnerability: the self in the global age, in S. Caporale Bizzini, M. Richter Malabotta, *Teaching subjectivity. Travelling selves for feminist pedagogy*, in *Athena collection "Teaching with Atena"*, Utrecht, 2009, pp. 15-32.

La fatica del dirsi, in E. Pulcini, *Dire di sé*, Mimesis, Milano, 2009, pp. 13-24.

Le don à l'âge du global., «Revue du mauss semestrielle», 1, 2009, pp. 308-316.

Paura, legame sociale, ordine politico in Thomas Hobbes, in G. M.Chiodi, R. Gatti. *La filosofia politica di Hobbes*, Franco Angeli, Milano, 2009, pp. 65-79.

Pathologies de la reconnaissance, in A. Caillé, C. Lazzeri, *La reconnaissance aujourd'hui*, Presses du CNRS, Paris, 2009, pp. 403-425.

The responsible subject in the global age, «Science and Engineering Ethics», 16, 3, 2009, pp. 1-17.

Le don à l'âge de la mondialisation, «Revue du mauss semestrielle», 36, 2010, pp. 210-218.

Per una filosofia della cura, «La società degli individui», 38, 2010, pp. 9-19.

Potere/Responsabilità (Dialogo con Carlo Galli), in *Quaderni Festival al Femminile*, Regione Basilicata, Potenza, 28-31 gennaio 2010, pp. 121-128.

Rethinking Community in the Global Age, «IRIS», 2, 2010, pp. 87-101.

Riconoscimento, autenticità, autoriconoscimento, «Archivio di filosofia», 2-3, 2010, pp. 209-217.

The Responsible Subject in the Global Age, «Science and Engineering Ethics», 16, 2010, pp. 447-461.

Il percorso filosofico: dall'homo oeconomicus all'homo reciprocus, in F. Pezzani. *La competizione collaborativa*, Università Bocconi Editore, Milano, 2011, pp. 179-193.

Patologie e chances dell'età globale, in A. Pirni (a cura di), *Globalizzazione, saggezza, regole*, ETS, Pisa, 2011, pp. 77-95.

Reaprendiendo a temer: la percepción de los riesgos en la era global, in D. Innerarity, J. Solana, *La humanidad amenazada: gobernar los riesgos globales*, Paidós, Madrid, 2011, pp. 163-180.

Violenza e vulnerabilità. Riflessioni sul film 'Nella valle di Elab', in B. Giacomini, F. Grigenti, L. Sanò, *La passione del pensare. In dialogo con Umberto Curi*, Mimesis, Milano, 2011, pp. 185-194.

Community and Globalization, in G. Parati, *Italian Cultural Studies*, Rowman and Littlefield, Lanham, 2012, pp. 53-68.

Das soziale Individuum: Leidenschaft und Anerkennung bei Smith und Rousseau, in W. Gräb, L. Charbonnier, *Individualität. Genese und Konzeption einer Leitkategorie humaner Selbsteutung*, Berlin University Press, Berlino, 2012, pp. 209-229.

Donner le care, «Revue du mauss semestrielle», 39, 2012, pp. 49-66.

Entre la peur et le ressentiment: passions et pathologies de l'âge global, in Aa Vv., *Temps de crises. Ruptures et perspectives*, Ministero di Andorra, Andorra, 2012, pp. 95-113.

Beni comuni: un concetto in progress, «Politica & Società», 3, 2013, pp. 349-356. *Contaminazione e vulnerabilità: il Sé nell'età globale*, in S. Caporale Bizzini, M. Richter Malabotta (a cura di), *Soggetti itineranti. Donne alla ricerca del sé*, Albo Versorio, Senago, 2013, pp. 23-28.

Cura di sé, cura dell'altro, «Thaumàzein», 1, 2013, pp. 85-102.

Il mondo è un bene comune?, in Aa Vv., «Tempo di beni comuni. Studi multidisciplinari», Carocci, Roma, 2013, pp. 35-60.

with C. Tabacco (2013), *Jean-Luc Nancy. Voce del verbo 'adorare': lineamenti per una prassi a venire. Intervista teorico-biografica*, «Iride», 2013, pp. 467-484.

Paura, risentimento, indignazione. Passioni e patologie dell'età globale, in M. Cerulo, F. Crespi, *Emozioni e ragione nelle pratiche sociali*, Orthotes, Napoli, 2013, pp. 177-194.

Prefazione, in S. Caporale Bizzini, M. Richter Malabotta (a cura di), «Soggetti itineranti. Donne alla ricerca del Sé» Alboversorio, Senago, 2013, pp. 9-13.

Re-learning to fear: The Perception of Risks in the Globale Age, in D. Innerarity, J. Solana (a cura di), *Humanity at Risk*, Bloomsbury, Londra, 2013, pp. 87-98.

Reaprendendo a temer: a percepção dos riscos na era global, in D. Innerarity, J. Solana, *Abumanidade amenaçada: a gestao dos riscos globais*, Teodolito, Imola, 2013, pp. 127-141.

Vulnerabilità e contaminazione, in C. Botti, *Le etiche della diversità culturale*, Le Lettere, Firenze, 2013, pp. 159-175.

Care et convivialisme. Un commentaire du Manifeste convivialiste; Quelques questions sur le convivialisme, «Revue du mauss semestrielle», 43, 2014, pp. 253-257.

Commento al Manifesto convivialista, «Post-Filosofie», 2014, pp. 100-101.

L'individuo sociale e il cattivo riconoscimento, in P. Costa, *Tolleranza e riconoscimento*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2014, pp. 55-71.

La sfida del postumano e la nostra responsabilità, «Parolechiave», 2014, pp. 187-200.

Libertà e uguaglianza in Tocqueville, in F. Andolfi, *Il senso degli opposti*, Diabasis, Parma, 2014, pp. 35-50.

Metamorfosi della paura nell'età globale, «Thaumàzein», 2, 2014, pp. 487-504. *Passioni e politica. Un tema fondamentale per la Filosofia sociale*, «Teologia», 2014, pp. 46-65.

Patologie del riconoscimento. Riconoscere che cosa?, in F. Gregoratto, F. Ranchio, *Contesti del riconoscimento*, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2014, pp. 295-312.

Quale individuo per la democrazia, in L. Bazzicalupo, *Crisi della democrazia*, Mimesis, Milano, 2014, pp. 85-102.

Bene comune e/o beni comuni?, in P. D. Guenzi, *Bene comune beni comuni. Un dialogo tra teologia e filosofia*, Il Messaggero, Padova, 2015, pp. 21-44.

Per una filosofia della cura, in S. Chemotti, M. C. La Rocca, *Il genere nella ricerca storica*, Il Poligrafo, Padova, 2015, pp. 1332-1341.

Soggetto, comunità, vita. Per una declinazione etica dell'ontologia, «Cosmopolis», XII, 2015, pp. 13-16.

Prendersi cura del mondo, in S. Aveduto, M. L. Paciello, T. Arrigoni, C. Mangia, L. Martinelli, *Scienza, genere e società. Prospettive di genere in una società che si evolve*, CNR- IRPPS e-Publishing, Roma, 2015, pp. 125-130.

Sfide globali e cura del mondo, «Prometeo», 2015, pp. 78-83.

Забота о себе, забота о другом (trad. russa di : Cura di sé, cura dell'altro), in *Материалы Международной конференции памяти философа, социолога, психолога Г.В. Иванченко (1965–2009)* (Atti della Conferenza Internazionale in memoria della filosofa, sociologa, psicologa G. Ivanchenko: 1965-2009), Kahoh- Maioc, Mosca, 2015, pp. 1358-1374.

Between Vulnerability and Contamination. Rethinking the Self in the Global Age, «Revista Gênero & Direito», 2016, pp. 30-48.

Ethics of care and Emotions, «Etica & Politica / Ethics & Politics», 3, 2016, pp. 121-131.

Filosofia sociale: critica del presente e prospettive per il futuro, «Politica & Società», 3, 2016, pp. 299-324.

Jenseits von Furcht und Ressentiment: Gastlichkeit im globalen Zeitalter, in M. Staudigl, Burkhard Liebsch. *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte, Praxis, Kritik*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist-Metternich, 2016, pp. 199-215.

La cura, le emozioni e il soggetto vulnerabile, in F. Merlini e R. Bernardini (a cura di), *Soulbetween Enchantment and Disenchantment/L'anima tra incanto e disincanto*, Daimon Verlag, Einsiedeln, 2016, pp. 478-499.

L'altro come diverso: l'ospitalità nell'età globale, in F. Gambetti, P. Mastrantonio, G. Ottaviano (a cura di), *Migrazioni. Responsabilità della filosofia e sfide globali*, Diogene Multimedia, Bologna, 2017, pp. 195-208.

L'amore coniugale: riflessioni su un sentimento moderno a partire da Rousseau, in *Atti del Convegno Massa Novembre 2015. Amore, instabilità, violenza*, Consiglio Regionale della Toscana, 2017, pp. 19-29.

La cura è un dono?, in G. Vaughan, *Le radici materne dell'economia del dono*, Vanda Edizioni, Assago, 2017, pp. 85-100.

Perché si dona. Dono e amore, in U. Olivieri e M. Castagna (a cura di), *Il dono nell'arte*, Diogene, Bologna, 2017, pp. 53-67.

Responsabilità, in E. Pulcini, S. Veca, E. Giovannini, *Responsabilità, Uguaglianza, Sostenibilità*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2017 pp. 17-46.

Tra desiderio e cura. Il diritto delle donne alla passione, «B@Belonline», 2017, pp. 1-17.

What emotions motivate care?, «Emotion review», 9, 2017, pp. 64-71.

Paure globali. Trasformazioni di una passione politica, in V. Sorrentino, *Il potere delle passioni, la passione per il potere. Studi di filosofia politica*, Aguaplano, Perugia, 2018, pp. 101-116.

Philosophie sociale. Une science sociale anti-utilitariste, in A. Caillé, Ph. Chaniel, Stéphane Dufoix et Frédéric Vanderberghe (a cura di), *Des sciences sociales à la science sociale. Fondements anti-utilitaristes*, LeBord de l'eau, Lormont, 2018, pp. 127-147.

Aver cura del mondo, reimmaginare il futuro, «L'educazione sentimentale», 2019, pp. 105-112.

Educating Democracy in the Global Age, «Quadranti», 2019, pp. 9-16.

Hospitalité et reconnaissance, «Revue du mauss semestrielle», 2019, pp. 341-360.

Ospitalità e riconoscimento, «Iride», 32, 2019, pp. 63-78.

Italian Thought e dintorni, in G. Polizzi, *La filosofia italiana del Novecento. Autori e metodi*, ETS, Pisa, 2019, pp. 99-108.

Entre gratuité et réciprocité: le don à l'autre distant dans le monde global, in S. Bourgault, S. Cloutier, S. Gaudet, *Éthique de l'hospitalité, du don et du care: actualité, regards croisés*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 2020.

La cura, le emozioni e il soggetto vulnerabile, «I castelli di Yale», VIII, 2, 2020, pp. 3-24.

La sfida ecologica: un cambio di paradigma?, «Iride», 33, 2020, pp. 237-249.

con F. Merenda, *Piccolo vocabolario filosofico per il post-pandemia*, in M. Malvicini, T. Portaluri, A. Martinengo (a cura di), *Le parole della crisi, le politiche dopo la pandemia. Guida non emergenziale al post-Covid-19*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2020.

con P. Gabrielli, G. Crainz, A. Riccardi, B. Poggio, *Tavola rotonda*, «Storia e problemi contemporanei», 83, 1, 2020, pp. 97-119.

Giving Care, «Mauss international» 1, 1, 2021, pp. 90-105.

Soggetti emozionali. Per aver cura del futuro, «Iride», 34, 2021, pp. 267-283.

Feminism and convivialism, in F. Adloff, A. Caillé (a cura di), *Convivial Futures. Views from a Post-Growth Tomorrow*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2022.

La cura dell'altro: quale altro?, «Per la filosofia. Filosofia e insegnamento», anno XXXIX, 114, 2022, pp. 39-48.

Scritti su Elena Pulcini

L. Bernini, *Il virus, la cosa, il reale e l'impossibile. Ovvero, dell'anno in cui i soldi non si chiedono, ma si danno (dedicato a Elena Pulcini)*, «Politica & Società», 3, 2021, pp. 397-416.

C. Botti, *La cura e le passioni nella riflessione critica di Elena Pulcini*, «Iride», 2, 2021, 239-248.

P. Costa, *Contro l'incuria e l'ingiustizia: un tributo a Elena Pulcini*, «Le parole e le cose», 17 aprile 2021, <http://www.leparoleelecose.it/?p=41358&fbclid=IwAR0tJtplf4Eo8ASKHzk-VjS-yoQMzp76n-6JzjHiOPBK3hu4UYmyxh9V2Eks>.

M. Genovese, *In ricordo di Elena Pulcini*, in U. Curi, S. Mocellin (a cura di), *Il luogo del valore*, «Paradosso», 2, 2020, pp. 191.

A. Loretoni, *Vulnerabilità, passioni, cura del mondo. Per Elena Pulcini*, «Iride», 2, 2021, pp. 249-265.

L. Mazzone, *Per una cura sconfinata. La filosofa dell'urgenza di Elena Pulcini*, in *Le emozioni come oggetti sociali. Prospettive interdisciplinari*, «Società, mutamento, politica. Rivista Italiana di Sociologia», 24, 2021, pp. 143-152.

F. Merenda, *For love of the world. Elena Pulcini, una filosofa della cura nell'era della crisi ecologica*, in *Germogli. Pratiche ecofemministe*, «DWF – Donna, Woman, Femme», 4, 2021, pp. 30-34.

C. Montesi, *Per una civiltà delle passioni. Recensione di Elena Pulcini, Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale (Bollati Boringhieri, Torino 2020)*, «Indiscipline. Rivista di Scienze Sociali», 1, 2021, pp. 218-228.

S. Petrucciani, *Recensione di Elena Pulcini, La cura del mondo (Bollati Boringhieri, Torino, 2009)*, «La cultura», 1, 2010, pp. 155-158.

S. Poggi, *In ricordo di Elena Pulcini*, «Bollettino della società filosofica italiana», 2, 2021, pp. 109-111.

F. Raparelli, *Elena Pulcini, la filosofa che ascoltava la vulnerabilità*, «il Manifesto», 11 aprile 2021, <https://ilmanifesto.it/elena-pulcini-la-filosofa-che-ascoltava-la-vulnerabilita/>.

D. Spini, *Elena Pulcini. Il tempo di pensare al bene*, «Rivista italiana di Filosofia Politica», 1, 2021, pp. 287-305.

Miscellanea di studi e ricerche

Attraversamenti e innesti. Intorno al concetto di Socialismo tra Fichte e Marx

ELENA ALESSIATO¹

Sommario: 1. A partire dallo *Stato commerciale chiuso*. 2. Marianne Weber e il Socialismo di Fichte e Marx. 2a. Socialismo? 2b. Quale Socialismo? 3. Il concetto di Socialismo. 4. Marxismo etico.

Abstract: Marianne Weber published in 1900 an academic essay in which a comparison between Fichte's juridical and political ideas and Marx's criticism was discussed. Weber's thesis was that Fichte had been a forerunner of the German Socialism, while Marx had been the heir of the ethical and anthropocentric ideas of the German idealism. Moving from Weber's work, the paper expounds some of its arguments and puts in question some of its assumptions. Thus, the aim of this methodological sketch is twofold: on the one hand, the concept of Socialism can be problematized, and, on the other hand, the continuity-approach connecting together the German philosophical tradition and the history of political ideas receives new inputs.

Keywords: *Socialism, Fichte, Marx, Marianne Weber, The Closed Commercial State, Ethical Socialism, German Idealism.*

1 Professore associato di "Storia della filosofia" presso l'Università degli Studi "Suor Orsola Benincasa" di Napoli.

1. A partire dallo *Stato commerciale chiuso*

La recente pubblicazione della nuova edizione italiana de *Lo Stato commerciale chiuso* di Johann Gottlieb Fichte a cura di Carlo Sabbatini, professore ordinario di Filosofia del diritto presso l'Università di Macerata, fornisce il pretesto per svolgere una riflessione che interroga il nesso di ragione ed economia nell'ambito del pensiero fichtiano.

La coppia di termini è stata storicamente pensata come prerogativa e conquista delle dottrine di sensibilità socialista e come tale rivendicata contro l'irrazionalità dell'anarchismo liberale. È dopotutto lo stesso Fichte a suggerire di aderire *ante litteram* a questa contrapposizione. Nella Introduzione all'opera egli scrive: «Al governo, come in altri campi, si deve riportare a concetti tutto il possibile e non si deve più abbandonare al cieco caso qualunque cosa sia da calcolare, nella speranza che esso faccia un buon lavoro»². Basta questa presa di posizione, e le tesi che da essa conseguono, per inserire Fichte nella famiglia dei pensatori socialisti o almeno dei precursori del Socialismo?³

La questione ha impegnato più di un interprete, e non da oggi. Nel tentativo di problematizzare la domanda, più che risolverla, ci sembra interessante prendere in considerazione uno scritto che esplora, anche in modo piuttosto analitico, le tesi dello *Stato commerciale chiuso* e lo fa per a sua volta confermare una propria tesi: quella del presunto socialismo di Fichte.

Lo scritto è di Marianne Weber, che nel giugno del 1900 si addottorò presso la blasonata Università di Heidelberg con una tesi su *Fichte's Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*, pubblicata quasi subito e poi di nuovo in seconda edizione nel 1925 presso la solita (di famiglia) casa editrice Mohr di Tübingen

2 J.G. Fichte, *Der Geschlossene Handelstaat: ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik*, in Id., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Bd. I/7: *Werke 1800-1801*, a cura di Reinhard Lauth e Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, pp. 3-141, p. 52, trad. it. a cura di C. Sabbatini, *Lo Stato commerciale chiuso. Un progetto filosofico come appendice alla Dottrina del diritto e come saggio di una politica di prossima pubblicazione*, Edizioni Accademia Vivarium Novum, Montella-Napoli 2020, p. 90.

3 Tende a formulare una risposta negativa alla domanda la pregevole raccolta di contributi sullo *Stato commerciale chiuso* curata da T. Sören Hoffmann con il titolo *Fichtes Geschlossener Handelstaat. Beiträge zur Erschließung eines Anti-Klassikers*, Duncker & Humblot, Berlin 2018, in particolare pp. 5 e 185-205, dove viene fatto emergere il "primato del diritto" nel contesto della filosofia pratica di Fichte.

come terzo quaderno del quarto volume della collana “Volkswirtschaftliche Abhandlungen der Badischen Hochschule”.

È nota la posizione di Marianne all'interno del movimento tedesco per l'emancipazione femminile tra fine Ottocento e inizio Novecento – prima donna eletta nel 1919 al Parlamento del Baden. È nota anche la sua posizione familiare, essendo moglie del celebre Max, che era tra l'altro co-editore della collana in cui il libro usciva – e infatti in una nota, proprio in veste di co-editore, egli avverte l'esigenza di puntualizzare che, trascurati alcuni passi da lei espressamente evidenziati e alcuni circostanziati consigli letterari e terminologici, l'autrice ha percorso in totale autonomia la sua strada e ha ricevuto da lui stimoli di natura solo generica – come si conviene tra semplici colleghi e studiosi.

Gli stimoli dovevano essere stati messi a buon frutto perché in generale il lavoro venne ben accolto e lodato dai lettori del tempo, con tanta maggiore sorpresa visto che era uno studio firmato da una donna che aveva scelto di occuparsi di «quell'ambito dell'attività umana per il quale in generale si fa affidamento al minimo sul cervello femminile». Così commentava, a metà tra sincero apprezzamento e compiaciuto patriarcalismo, il pensatore e politico nazional-liberale Friedrich Naumann in un breve scritto di recensione⁴.

Ora, la tesi del libro, in due parole, è che la filosofia di Fichte reca in sé «i caratteri tipici delle dottrine socialiste» cosicché Fichte può valere niente meno che come «primo socialista tedesco»⁵. A questa prima parte della tesi è dedicata la prima parte del libro, focalizzata sul *Fichte's Sozialismus*. Essa ha un *pendant* nella seconda parte della tesi, che corrisponde, in una divisione pressoché simmetrica, alla seconda parte dello studio, recante titolo *Der Sozialismus bei Marx*. La specularità delle due sezioni è comunque funzionale a un unico intento: per Marianne Weber non c'è tanto da mostrare come Fichte abbia anticipato il marxismo e i suoi contenuti quanto che Marx mantenne, magari anche a sua insaputa, ossia in maniera non esplicitata, presupposti e premesse del pensiero e dell'analisi fichtiana. La conseguenza da trarre doveva dunque essere quella di una sostanziale continuità nei motivi di fondo dei due pensatori, da intendere a sua volta nel senso della manifestazione di una eclatante e accertata continuità all'interno della tradizione

4 F. Naumann, *Fichte und Marx*, «Die Hilfe», VI, 30 (29 lug. 1900), pp. 3, 4.

5 M. Weber, *Fichte's Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*, Mohr, Tübingen 1925², rispettiv. pp. 16 e 18.

filosofica e culturale tedesca.

La tesi di Marianne è pertanto nel complesso articolata e ambiziosa: si propone a) di posizionare Fichte all'interno di un filone specifico e peculiare della storia del pensiero politico; b) di riscontrare in una filosofia appartenente alla nobile tradizione dell'idealismo classico tedesco le premesse speculative di una dottrina socio-economica quale quella marxista e c) di qualificare in base a principi direttivi unitari ciò che può essere fatto valere come pensiero tedesco.

2. Marianne Weber e il Socialismo di Fichte e Marx

Il presupposto e punto di convergenza della triplice strategia weberiana è dato dall'ipotesi di una rispondenza tra Idealismo e Socialismo. Il nesso si riverbera, nella lettura di Marianne e già nella impostazione bipartita del lavoro, in una reciproca corrispondenza tra le posizioni dei due autori: tanto Fichte anticipò alcune intuizioni del successivo Socialismo quanto Marx non si emancipò dalle prospettive e sensibilità del pensiero idealistico.

L'indagine, per essere esaustiva, dovrebbe prendere in carico la necessità di analizzare il contenuto delle due posizioni, una teorica, l'altra socio-politica, per enucleare eventuali similarità, convergenze o dissimilitudini. La modalità di svolgere l'accostamento dovrebbe essere di tipo sistematico per identificare e cogliere i punti teorici di qualifica delle due posizioni, ma necessariamente non potrebbe fare a meno di reggersi sulle testimonianze e determinazioni elaborate da pensatori che di quelle posizioni furono non solo interpreti ma fondatori. La storia contribuisce dunque a fornire la base d'appoggio dell'analisi.

Nell'ambito limitato di questo breve intervento ci si limita a proporre un saggio di questioni traibili dalla lettura del lavoro di Marianne Weber e che possono contribuire a restituire la ricchezza di spunti e problemi avanzati e suggeriti dalla riflessione contenuta nello *Stato commerciale chiuso*.

Anche ammettendo che l'indagine di Marianne Weber sul pensiero socio-economico di Fichte non fu isolata, né poté godere di una assoluta primogenitura⁶,

6 Il filone si costituì – e Marianne lo riconosce espressamente – sulla scorta dell'esempio intellettuale dato da Ferdinand Lassalle e, da altra prospettiva ma con linee di tangenza e intersezione, da Gustav von Schmoller (di Schmoller era comparso sugli «Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik» del 1865 un saggio su *Fichte. Eine Studie aus dem Gebiete der Ethik und der Nationalökonomie*).

è inconfutabile che la sua mossa interpretativa è ardua, perché consiste nel contrassegnare politicamente la dottrina sociale di Fichte dandogli appunto la classificazione di Socialismo. Ma già questo è un passo che immette su un terreno amplissimo e scivoloso. Alcune questioni si profilano:

2a. Socialismo?

In primo luogo, l'atto di qualificare mediante una certa categoria le proposte socio-economiche di Fichte vuol dire operare verso di lui, a partire da un punto specifico della storia (quello di fine Ottocento-primo Novecento in cui Marianne si trovò a vivere, formarsi e operare), un'attribuzione postuma di un concetto a lui sconosciuto: quello appunto di Socialismo.

Fichte non usa la parola, né conosce il concetto, la cui nascita viene fissata negli anni Trenta dell'Ottocento, c'è chi dice in Inghilterra (Robert Owen), c'è chi dice in Francia (Saint Simon)⁷. Da subito si palesa il rischio che l'analisi di Weber possa soccombere al sospetto di essere storicamente disinformata e concettualmente inaffidabile. Se il pericolo risulta, nel corso della lettura del lavoro, tutto sommato relativizzato e financo dismesso, lo si deve alla perizia con cui l'autrice – e in questo appare veritiera l'osservazione di supporto formulata da Max Weber a favore della qualità di lavoro della moglie – affronta l'esegesi dei testi fichtiani.

2b. Quale Socialismo?

Fatta la scelta di dare credito all'ipotesi weberiana, non si può sfuggire a una ulteriore, più insidiosa questione: socialista di quale Socialismo? Guardando alla storia del concetto, si possono rintracciare un Socialismo feudale, uno conservatore, un *Bourgeois-Sozialismus* o *kleinbürgerlich Sozialismus*, un socialismo utopico, e tutti questi sono criticati nel libro che viene considerato l'attestato di battesimo del movimento, ossia il Manifesto del Partito Comunista di Marx ed Engels del 1848. Cosa che tra l'altro già pone la domanda sulla connessione tra Socialismo e Comunismo: gemelli diversi o cugini rivali?

⁷ Cfr. W. Schieder, *Sozialismus*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a cura di O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd. V, Klett-Cotta, Stuttgart 2004, pp. 923-994, in partic. pp. 934-944.

E per proseguire nella carrellata, si sarebbero aggiunti nella storia i socialisti riformisti, i socialdemocratici, i socialisti cattedratici, quelli social-conservatori e quelli cristiano-sociali di ispirazione cattolica.

Chiedere quale sia il Socialismo di Fichte coincide con il domandare quale e come sia il Socialismo attribuito a Fichte, essendo le due domande pertinenti a tempi storici diversi e distanziati. L'unica sicurezza si trae dal constatare come entrambe risultino essere questioni ambigue, anche perché dipendono da una domanda ancora precedente e sopra tutte spinosa: che cos'è poi il Socialismo?

Anche qui la prima impressione coincide con il rischio di perdersi nei distinguo delle esperienze. Un intelletto avvertito e raffinato come Eduard Bernstein fu precoce nell'accorgersene. In una conferenza, poi divenuta un saggio, tenuta a Berlino nel dicembre del 1918 – quindi un anno delicato per la Germania, che usciva martoriata ma risentita dal primo conflitto mondiale – egli elenca tutte quelle specificazioni del concetto elencate poco sopra e in più fa notare la difficoltà a definire il contenuto del Socialismo, vista la pluralità delle opzioni interpretative avanzate dai suoi stessi teorici ed esponenti – una pluralità che Bernstein stesso, con provocatoria e stimolante autonomia intellettuale, contribuisce ulteriormente a complicare. In modo non sorprendente ma altrettanto significativo la conferenza reca un titolo che affronta di petto il quesito: “Was ist Sozialismus?”⁸.

3. Il concetto di Socialismo

Preso consapevolezza di questa difficoltà, non sembra casuale che il lavoro dedicato da Marianne Weber al Socialismo di Fichte e Marx si apra con un tentativo secco e diretto di fornire al “concetto di Socialismo” (così titola il primo paragrafo) una definizione. Metodologicamente il passaggio è vincente perché permette all'autrice di definire da subito il perimetro concettuale all'interno del quale andrà a comporsi la sua analisi. Al contempo, l'incipit dello studio fornisce ai suoi lettori la possibilità di identificare alcune linee guida della sua interpretazione. Su di esse verrà costruita la sua lettura che ripercorre i contenuti di un concetto e attraversa le dottrine degli autori per rintracciarvi tangenze, innesti e convergenze.

8 E. Bernstein, *Was ist Sozialismus?*, Arbeitsgemeinschaft für staatsbürgerliche und wirtschaftliche Bildung, Berlin 1919, pp. 3-4.

«Si dà il nome di Socialismo, nel più ampio senso del termine che qui mettiamo alla base, a quelle teorie e movimenti giuridico-filosofici ed economici che – a partire dal presupposto che il contrasto di interessi del singolo rispetto alla totalità e dei singoli tra loro è la conseguenza di rapporti economici – sperano, aspirano o concepiscono tuttavia teoricamente il sorgere di un ordine sociale in cui non è solo la forza economica degli individui, basata sulla divisione tramandata dei beni e sul guadagno economico privato, a determinare la posizione sociale di essi all'interno della totalità»⁹.

Alcuni punti si lasciano rilevare dalla definizione fornita:

a. *Individuo e totalità*

La definizione mette a tema il rapporto tra individuo e totalità, al contempo intercettando la possibilità di una loro integrazione e compatibilità. La tensione che si viene a creare tra il singolo e la collettività sociale ha la sua origine e motivazione nella posizione di centralità e valorizzazione assegnata al singolo, in consonanza con una prospettiva individualistica che è tipica di molti interpreti della tradizione filosofica idealistica di area socialista di quella stagione.

Già questo elemento suggerisce un orientamento specifico nell'intendere il Socialismo: è un socialismo a ispirazione individual-liberale, che mette a profitto sociale l'individualismo filosofico rintracciato nella tradizione filosofica classica.

b. *Politica ed economia*

La tensione tra l'individuo e il corpo sociale si manifesta in attriti e contrasti che hanno, osserva Marianne Weber, una motivazione economica: sono dovuti a rapporti economici, dunque a motivi e interessi contrastanti legati alle forme e modalità di produzione e distribuzione di ricchezza, beni, servizi per l'esistenza. Se lì si origina il problema, è allora su questo piano che occorre anche intervenire. A partire da questo assunto trova spiegazione l'attenzione rivolta da Fichte alla vita economica di una società e all'organizzazione economica di uno Stato. L'impostazione dello *Stato commerciale chiuso* è allora conseguente: lì si svolge il discorso di un filosofo che illustra misure e provvedimenti di politica economica con l'intento di rispondere agli imperativi di una politica razionale e predisporre

9 M. Weber, *Fichte's Sozialismus*, cit., p. 1.

l'allestimento di uno Stato secondo ragione. Sempre nell'Introduzione Fichte aveva specificato: «Chi si pone il compito di mostrare sotto quali leggi, in particolare, si debba ricondurre il commercio pubblico nello Stato, deve innanzitutto indagare cosa nello Stato secondo ragione sia legittimo a proposito del commercio; quindi deve indicare quale sia il relativo costume nello Stato reale attuale e infine deve mostrare la via lungo la quale uno Stato potrebbe passare dall'ultima alla prima condizione»¹⁰.

Nella causa del dissidio tra gli interessi (materiali) e aspirazioni (etico-ideali) del singolo e quelle della comunità trova ragione il nesso di economia e politica. Negli stati di ingiustizia e sperequazione che da quel dissidio conseguono trova ragione anche l'ipotesi di ripensare quel nesso nei termini suggeriti dal Socialismo, secondo cui l'intervento politico *deve* mirare a rimuovere e risolvere quegli attriti a partire dall'economia, e dunque dalla base di produzione della ricchezza. In questo dualismo di forze competitive in campo sono evidenti tanto la vitalità e centralità del mondo economico quanto inequivocabile è la sottomissione di quest'ultimo alla sfera politica.

c. *Non solo economia*

Per quanto sia determinante (nel senso letterale di determinare lo stato sociale dei membri della società e l'effettiva possibilità di praticare i diritti di cui formalmente essi sono titolari) l'economia non va intesa come forza a sé, autonoma o lasciata a se stessa, ossia come l'unica in grado o titolata a determinare la posizione dell'individuo nel corpo sociale, soprattutto se questa forza economica incorpora in sé fin dall'inizio violazioni al principio di uguaglianza, forme e gerarchie di ingiustizie, derivanti dal profitto privato o dalla divisione tramandata dei beni di possesso. Essa va semmai pensata insieme ad altre sfere, presupposti o tipi di attività che la accompagnano, la limitano e la controbilanciano e che non hanno nell'economia la loro origine, la loro giustificazione e la loro sede.

Questo auspicio di connubio vale come *Grundhaltung* del Socialismo etico di cui qui, ossia nello studio di Marianne, si parla e che viene riconosciuto quale tratto caratterizzante del Socialismo di marca tedesca. In esso verrebbe raccolta l'eredità etico-ideale del pensiero filosofico che aveva in Kant e negli esponenti dell'Idealismo i suoi artefici e portavoce.

Nella lettura di Marianne ciò che accomuna Fichte e i socialisti è il tentativo di

¹⁰ J.G. Fichte, *Lo Stato commerciale chiuso*, cit., pp. 89-90.

«porre norme giuridiche ed economiche alla riorganizzazione (*Umgestaltung*) della realtà sociale» con l'obiettivo di mirare a «costruire esseri comunitari ideali (*ideale Gemeinwesen*) [...] in cui la disarmonia di interessi tra l'individuo e la totalità (*Ganzheit*) e tra gli individui tra loro – nella misura in cui essa proviene da rapporti economici – deve apparire dispersa (*aufgelöst*)»¹¹.

A partire da questa impostazione si definiscono sia i diritti del singolo, che mostrano un orientamento social-liberale, sia i doveri dello Stato, i quali si costituiscono sul terreno dell'economia politica. Le due direttive convergono nella definizione di un'etica del comportamento economico che crea un quadro valoriale, funzionale e normativo reciproco e vincolante tanto per l'individuo quanto per lo Stato.

4. Marxismo etico

La seconda parte del saggio è dedicata alla dottrina di Marx, che Marianne ricostruisce in vari suoi aspetti, presentando come suo filo conduttore il tentativo di rintracciare i punti di “incrinatura spirituale”, in cui la posizione di Marx si lascia, a suo modo di vedere, motivare non “dalla natura delle cose”, come Marx aveva rivendicato, ma da una rappresentazione ideale del valore dell'uomo, dai postulati che sono assunti e incorporati dalla sua concezione dell'uomo e dei rapporti umani, sociali.

Tra le prove che Marianne porta della traccia etica di Marx e del fatto che nella sua dottrina e visione siano incorporate premesse di valore etico, vi è il fatto che lo stesso principio del lavoro umano venga assunto come criterio di misura della definizione del prezzo di valore delle merci. Marianne osserva: «L'attribuzione di plusvalore si trova dunque solo presso l'uomo, in questa peculiarità del mezzo di produzione [che è la] “forza lavoro umana” si nasconde un *a priori* – perché l'attribuzione di plusvalore si trova solo nell'uomo?». Acutamente la studiosa mette in evidenza la non automaticità di questa assunzione, a meno di non aderire implicitamente a una prospettiva antropocentrica di matrice etico-spirituale – che è la posizione che imputa a Marx. La risposta alla domanda recita a suo giudizio così: «Perché l'uomo deve avere l'intero profitto del suo lavoro, perché questo a Marx appare naturale e cioè appunto in questo caso anche giusto. Il carattere etico di questo pensiero

11 M. Weber, *Fichte's Sozialismus*, cit., p. 18.

diviene evidente»¹². Tanto evidente che esso agisce come discrimine normativo e anche organizzativo del mondo produttivo e sociale. Marianne fa infatti notare con convincente coerenza come le rivendicazioni e le critiche al sistema di lavoro e produzione esistente, dedotte da quell'assunto e che vanno a mettere in forma la critica socialista e marxista al sistema capitalistico, non si adatterebbero al lavoro di una macchina, o almeno non si troverebbe né "naturale" né "giusto" formularle. «È chiaro che Marx non parlerebbe di "pluslavoro", "lavoro non retribuito" o "aggiunta di plusvalore" in relazione a una macchina che presta più ore di lavoro di quanto costino la sua fabbricazione e mantenimento o comunque in relazione a un mezzo di produzione cosale (*bei einem sachlichen Produktionsmittel*)»¹³.

L'osservazione potrebbe agevolmente risuonare al giorno d'oggi nei dibattiti che interrogano il rapporto uomo-macchina, partendo dall'evidenza che non solo il plusvalore ma anche la possibilità stessa di un lavoro è diventato dipendente dalla macchina, dalla sua disponibilità e prestazione, dalle capacità di accesso, utilizzo e fruizione che la macchina implica e richiede nell'utente, in un nuovo rivolgimento della logica di servo-padrone che mette in dubbio sia la "cosalità" della macchina sia l'autonomia dell'individuo. Forse che il plusvalore è della macchina o di chi la costruisce? O forse di chi la sa fare funzionare? Dove si colloca in un mondo di macchine il plusvalore dell'uomo?

Le evoluzioni del mondo del lavoro, dei rapporti di produzione, del rapporto uomo-macchina in scala tecnologica hanno complicato ulteriormente i quadri teorici di comprensione dei fenomeni. La domanda sull'appartenenza presunta o meno di Fichte al filone del Socialismo o la questione dell'idealismo camuffato di Marx possono anche apparire "giochi da filosofi perditempo". Il punto è che, indipendentemente dalle appartenenze a questa o quella famiglia ideologica, dalle consonanze con correnti di pensiero e tradizioni intellettuali, dalle convergenze speculative e filosofiche, sia Fichte sia Marx continuano a testimoniare di uno sforzo teso a farsi carico dei problemi concreti delle loro rispettive epoche, e, senza poter fornire soluzioni, il caso di studio di Marianne Weber prova in maniera lucida e sobria come le difficoltà attraversino le epoche e si ripropongano, spesso amplificandosi, anche in contesti diversi e trasformati. In questa ottica problematica i classici continuano a farsi portatori di sensibilità e accortezze da cui continuare ahimè ad attingere.

12 *Ibid.*, p. 85.

13 *Ibid.*

Un pensiero pieno di *misura*. Aporie e attualità del naturalismo filosofico di Karl Löwith

MARCO BARBIERI¹

Sommario: 1. Introduzione. Su mondo storico e mondo della natura. 2. Sopravvalutazione, sottovalutazione, misura. Una lettura della storiografia löwithiana. 3. Sull'(in)umano e i suoi caratteri. 4. Approfondimento di un'aporia. 5. Conclusioni. Il paradosso fertile di uno storicismo naturalista.

Abstract: Karl Löwith's mature theoretical thought has often been described in terms of a philosophy of nature or even a cosmology. It is therefore quite evident that it might serve as a powerful tool – although indirectly, as a speculative background – in the areas of environmental ethics and ecology. The paper aims to explicit this potential usefulness by way of showing and critically discussing the essential features of Löwith's naturalism (nature, history and man). More specifically, it is the anthropological element that happens to effectively articulate the historical and social world with natural reality, because of the duality of its own character. Although many of Löwith's specific remarks are outdated and do not receive adequate philosophical argumentation, this antinomic structure still proves to be especially insightful for the tuning of an appropriate ecological mindset.

Keywords: *Karl Löwith, Philosophy of nature, Ecology, Humanism.*

1 Dottorato di Ricerca (Ph.D.) in “Studi religiosi” presso l'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli.

1. Introduzione. Su mondo storico e mondo della natura

È generale consuetudine, nella ricognizione dall'alto dell'intero *Denkweg* di Karl Löwith, il parlare di una riflessione che nella sua continuità riconosce almeno tre atteggiamenti o prospettive di ricerca distinti, seppur compatibili. Essa prende avvio dall'antropologia filosofica, si intensifica in un corpo a corpo con l'idea di storia e storicità per come è stata consegnata dalla tradizione occidentale moderna e sfocia, nei due decenni conclusivi, in una filosofia della natura o meglio in un naturalismo dai tratti persino cosmici. A questa tripartizione si sovrappone, in modo manifesto nell'ultima fase e come assunto implicito negli scritti precedenti, una triangolare tensione dialettica tra *Dio, uomo e mondo* – come recita il titolo della ricerca principale degli anni finali² – dal cui squilibrio attuale si individuano i motivi di un sostanziale scacco del tempo presente, portato a evidenza nel modo più tragico attraverso l'esperienza dei due conflitti mondiali³. È qui in gioco il movimento decisivo del pensiero occidentale, la cui dinamica - nella lettura di Löwith - non lascia adito a particolari dubbi interpretativi. Le fasi essenziali rilevate sono tre e dunque due le svolte di specifica pregnanza; con la prima, il trapasso dalla visione classica degli antichi (e in particolar modo dei Greci) all'ottica cristiana comporta la riduzione di un elemento della triade, e cioè la svalutazione della componente cosmico-naturale a favore del rapporto privilegiato tra uomo e Dio; con il secondo passaggio, che segna l'avvento dell'età moderna, al di là di un'apparente emancipazione il rapporto si impoverisce ulteriormente, lasciando di fatto la creatura umana priva di un fondamento e abbandonata a se stessa⁴.

Proprio attorno a questa impostazione ruota un motivo immediatamente evidente e persino ovvio per il quale la lettura löwithiana risulta estremamente «aggiornata», in linea con alcuni degli orientamenti generali del nostro tempo e ancora prima con la *Stimmung* complessiva di questo, al di là del giudizio che si

2 Ci riferiamo a K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli, Roma 2002.

3 In questo senso quello löwithiano, anche laddove il termine non è esplicitamente impiegato, è un pensiero che si innerva a partire dalla coscienza del *nichilismo* moderno e contemporaneo, tematizzato attraverso lo strumento privilegiato della ricostruzione storica e della storiografia filosofica. Alla questione del nichilismo è comunque dedicato esplicitamente almeno un testo, scritto nel pieno della seconda guerra mondiale: K. Löwith, *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della Guerra europea*, Laterza, Roma-Bari 2006.

4 K. Löwith, *Dio, uomo e mondo*, cit., pp. 5-12.

intende attribuirle (e che dal nostro canto non sarà privo di criticità). Ci riferiamo all'ampia considerazione e all'ascolto riverente che l'autore rivolge nei confronti di quell'alterità inglobante con la quale la creatura umana è portata a relazionarsi: a seconda dei termini impiegati nei testi la natura, il cosmo, il mondo naturale - quello che per l'ultimo Löwith è l'unico e autentico mondo⁵. Senza per questo ridurre ingiustamente il pensiero löwithiano a un'etica ambientalista, vi sono allora ragioni fondate per considerarne la tarda produzione come un appello a ripensare filosoficamente il filo, necessariamente tensivo e necessariamente irrisolto, che lega uomo e natura, infrangendo il modello esausto e meramente strumentale (con tutti i limiti di una impostazione di questo tipo) di una contrapposizione frontale di soggetto e oggetto, agente e agito.

Quella evocata da Löwith è dunque una denuncia nei confronti del divenuto, che però non può costituire un momento autosufficiente quanto piuttosto la fase preliminare di un pensiero che attivamente ricostituisca quell'equilibrio che si è mostrato storicamente possibile. In questo senso, la ricostruzione löwithiana è a suo modo una *Destruktion*: un portare a manifestazione i sensi occulti dell'opzione moderna, pur non facilmente liquidabile, per rivelarne l'aporia genetica e farla implodere dall'interno. Nelle pagine che seguono si ricostruiranno criticamente alcune linee della proposta di *rimisurazione*, secondo Löwith senza lo squilibrio nel quale saremmo abituati a pensare, innanzitutto relativamente alle due realtà poste nettamente in tensione, Dio e mondo, con un aggiustamento terminologico che appare del tutto giustificato se ci si limita a leggere i titoli di alcuni saggi brevi maturi dell'autore⁶. La vera tripartizione tematizzata dagli anni Cinquanta e Sessanta è a nostro avviso quella di *uomo, storia e natura* o anche di *uomo, mondo storico e mondo naturale*: almeno dall'imporsi della tradizione cristiana, cioè, il mutamento davvero decisivo sarebbe lo spostamento a favore di una declinazione specifica della realtà del mondo, l'ambiente storico-sociale immediatamente circostante, ove tutto quel resto che invece sarebbe l'intero e il fondamento è ridotto a residuo,

5 Nella ormai ricca bibliografia secondaria dedicata a Löwith, italiana e internazionale, di rado sono stati prodotti studi più estesi attorno al naturalismo dell'autore. Un'eccezione è la ricerca di M. Bruni, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il Prato, Padova 2012.

6 Si pensi a *Uomo e storia, Natura e umanità dell'uomo, Mondo e mondo umano*. Provvederemo a indicare adeguatamente i riferimenti bibliografici di ciascuno di essi volta per volta, ma segnaliamo fin d'ora che diversi di questi scritti sono raccolti nell'edizione italiana di K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli 1967.

marginale, mezzo e mai fine in se stesso⁷. A questo punto si dovrà anche riconoscere il carattere vago e filosoficamente insufficiente della parte costruttiva dell'autore, il cui naturalismo non può da solo garantire un'adeguata soluzione costruttiva. Gli ultimi paragrafi saranno perciò dedicati a una discussione più rigorosa del problema posto da Löwith.

2. Sopravalutazione, sottovalutazione, misura. Una lettura della storiografia löwithiana

Come appare ormai chiaro, i termini della triade in questione richiedono trattamenti diversi a seconda del loro statuto corrente. Per formulare una descrizione adeguata del mondo storico, quello proposto da Löwith può essere interpretato come un procedimento per sottrazione: tale che rimuova dall'immagine corrente della *Geschichte* gli attributi tipici del fondamento, in quanto essa non può in alcun modo fare da fondazione alle esigenze dell'essere umano. Per l'autore il problema essenziale sta nel nostro dare per scontato che l'esistenza dell'uomo sia intrinsecamente storica senza renderci conto che questa è solo una affermazione proveniente dal passato recente, al cui successo il cristianesimo ha contribuito in modo decisivo⁸. Tale rappresentazione va privata, in ultima istanza, di almeno due caratteri che alla storia sono del tutto estranei, il senso e il *telos*. Nel primo verso, si può concedere senz'altro la possibilità di un riempimento significativo dei singoli avvenimenti, senza però che l'operazione si tramuti nell'attribuzione di un senso all'intero divenire storico. Nell'altro, gli esiti di questa pretesa risultano aggravati nel momento in cui il concetto di senso si confonde e si sovrappone a quello di scopo, *telos*, così che ci si attende che la storia mostri uno sviluppo complessivo verso una meta finale; al punto che oggi, privata di una propria teleologia, essa

7 È stato fatto notare ad esempio da R. Gatti, *L'impronta di ciò che è umano. Saggi di filosofia*, Edizioni plus, Pisa 2006, in particolare nel capitolo intitolato *'Le cose terrene sorgono e tramontano': eco agostiniane in Karl Löwith* e a pp. 186-187, come nella produzione centrale di Löwith la frattura davvero profonda (e rovinosa) non sia quella tra visione classica e visione cristiana del mondo e del tempo, bensì quella tra visione classica e cristiana da una parte e visione moderna e atea dall'altra; con la fase matura, invece, la posizione löwithiana evolverà in senso piuttosto unilaterale a favore della concezione greco-antica, tendendo a unire cristianesimo e modernità quale unica (e gravemente inadeguata) lettura del mondo.

8 K. Löwith, *Uomo e storia*, in *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 203.

risulterebbe automaticamente priva di senso⁹.

Secondo la tesi löwithiana è infatti del tutto illusorio ritenere che il mondo storico funzioni in piena autonomia dalla totalità cosmica e dal mondo naturale, e che anzi a questa ci si possa relazionare come se si trattasse di una mera datità da raccogliere e plasmare a proprio piacimento. Tale concezione rimarrà tuttavia dominante, questo l'avvertimento di Löwith, se al contempo non si porta a giusta manifestazione l'elemento che storicamente è stato sottovalutato. La natura è in effetti il grande rimosso dello spirito filosofico moderno; nessuno (o quasi¹⁰) in età moderna ha saputo riconoscere che il mondo naturale è «*l'uno e il tutto di tutto ciò che esiste per natura*», il «tutto-unico» che costituisce la molteplicità a partire dal senso della propria «unità vitale di ordine superiore» e in virtù del suo privilegio ordinatore, secondo il quale l'essente è coordinato in sé e per sé, in un movimento necessario che coinvolge la materia inorganica e la vita organica¹¹, al quale competono gli attributi del bello e dell'armonioso¹². Il rovesciamento proposto da Löwith della priorità del mondo storico a favore dell'unico mondo della natura non significa nient'altro, allora, che un moto (solo apparentemente, come si vedrà) a sua volta del tutto naturale: il riassorbimento del primo nelle trame omnicomprendenti del secondo.

Due punti essenziali di questa operazione vanno messi in rilievo: innanzitutto, nessuno dei tre termini è originariamente indipendente dagli altri e al più può essere analizzato separatamente solo in sede teoretica, come si è fatto brevemente ora; inoltre, questa complessa articolazione di uomo, mondo storico e mondo naturale come sostrato delle svolte decisive è avvenuta *storicamente* e secondo slittamenti per

9 K. Löwith, *Il senso della storia*, in *Storia e fede*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 123-124.

10 È vero che emergono, spesso in punti inaspettati, pensatori che agli occhi di Löwith hanno invece saputo incarnare la tendenza contraria e che per tale ragione vengono descritti con un tono a tratti apologetico ed elogiativo. Tra questi spiccano gli esempi di Goethe (evocato nelle modalità più ampie in *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 2000, pp. 29-53, 269-339) e Spinoza, al quale è anacronisticamente dedicato l'ultimo capitolo di *Dio, uomo e mondo*, cit., pp. 151-192.

11 K. Löwith, *Mondo e mondo umano*, in *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 320.

12 È stato opportunamente notato il sentimento di aristotelica meraviglia che contraddistingue la posizione di Löwith nei confronti di questa infinita realtà naturale: si veda tra i contributi recenti R. Beiner, *Karl Löwith: s'émerveiller devant le cosmos*, in M. Béland (a cura di), *Karl Löwith: Essais américains, suivis de Philosopher à l'épreuve de l'histoire*, Presses Université de Montreal, Montreal 2019, pp. 285-311.

niente obbligati, che possono essere ribaditi o rifiutati, o ancora rimodellati parzialmente e secondo combinazioni ulteriori. Per questo all'affresco di un errato soppesamento delle polarità (che pure in epoca greco-antica aveva trovato un bilanciamento adeguato¹³) va sovrapposta l'operazione contraria di *ri-misurazione*¹⁴, riferita all'oggetto che è stato storicamente *sopravalutato* (il mondo storico) e a quello che è stato storicamente *sottovalutato* (il mondo naturale). Rimane però incerto come il compito possa essere portato a compimento in termini meno astratti e generali. Löwith non descrive mai le modalità specifiche del tanto vagheggiato «ritorno alla natura», che rischia di essere facilmente fraintendibile o quantomeno filosoficamente non all'altezza; come è stato fatto notare¹⁵, la posizione naturalista non viene mai argomentata approfonditamente e rimane al livello di un assunto che si domanda al lettore di accettare senza indugi. Si direbbe che l'evidenza del mondo naturale e della sua posizione ontologica fondativa è tanto ovvia per l'autore da non necessitare di alcuna ragione a suo favore, e da sacrificare la valenza speculativa a favore di un sentimento e di un'ispirazione addirittura poetici. Per un procedimento filosoficamente maturo sono invece necessarie operazioni ulteriori.

13 A questo riguardo si apre una questione ampiamente dibattuta tra i lettori e gli interpreti del pensiero löwithiano, che possiamo appena sfiorare. Citiamo la classica obiezione di Habermas: quella di Löwith non sarebbe nient'altro che una raffinata e acuta «passione conservatrice», che mira a una restaurazione postcristiana della visione greca del cosmo (J. Habermas, *Karl Löwith. La rinuncia stoica alla coscienza storica*, in *Profili politico-filosofici*, Guerini e Associati, Milano 2000, pp. 153-154). La critica è pienamente comprensibile, né la reiterata insistenza löwithiana, dai toni spesso elogiativi nei confronti della visione antica, ha mai fatto nulla per dissiparla adeguatamente. Vi è tuttavia un documento che dovrebbe risultare illuminante: nel rispondere nel 1967 all'equivalente critica di una studiosa italiana, Annagrazia Papone, Löwith ribadisce che «il riferimento al cosmo greco mi serve come *indice* verso una comprensione della vera posizione dell'uomo nell'universo». Non si tratta, dunque, di un nostalgico e ingenuo desiderio di ritorno a un'età aurea del passato; non vi è alcuna possibilità di ripristinare una disposizione storicamente determinata, propria di un certo contesto e di nessun altro. L'intento è invece quello di impiegare questa concezione come riferimento storico e dunque materiale, evidente, ai fini di un'operazione originale che solo il tempo presente, nei suoi caratteri specifici e con la sua originalità, può portare a compimento. La critica rivolta a Löwith è rintracciabile in A. Papone, *Recensione a Karl Löwith. Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, «Il Pensiero», 12, 1967, pp. 221-225; e la risposta dell'autore è contenuta nel numero successivo della stessa rivista (13, 1968, pp. 247-248).

14 Un'annotazione simile, svolta attorno al concetto di equilibrio, è suggerita da M. Béland, *Karl Löwith et le "charme doux" de l'équilibre*, in M. Béland (a cura di), *Karl Löwith: Essais américains*, cit., pp. 11-33.

15 M. Rossini, *Karl Löwith: la questione antropologica. Analisi e prospettive della "Menschenfrage"*, Armando, Roma 2009, pp. 147-160.

3. Sull'(in)umano e i suoi caratteri

A nostro avviso Löwith fornisce la chiave per delineare una posizione più soddisfacente, senza tuttavia formularla fino in fondo. È in effetti rimasto finora in ombra il terzo elemento della triade che ha scandito la storiografia löwithiana; e se vi è una possibilità di articolare efficacemente quella polarità (anche troppo netta) di mondo storico e mondo naturale, appare dopotutto logico rivolgere l'attenzione a quella creatura che all'uno e all'altro dei due poli deve riferirsi, per la propria consistenza particolare. Già nell'analisi löwithiana è l'animale umano, per via della sua qualità geneticamente anfibia che innesta cultura sulla natura e naturalmente si definisce in senso culturale, a poter segnare il punto di riavvicinamento degli opposti, il loro trovarsi forzatamente a convivere; si tratta di una osservazione che risulta aderente a recenti e autorevoli posizioni in campo antropologico che a loro volta tendono a superare *l'aut aut* di cultura e natura¹⁶. Si registra una connessione profonda e intrinseca tra natura e umanità (in senso storico, sociale, politico), e però tale rapporto è attraversato, se non proprio definito, dalla sua *problematicità*¹⁷. Oltre al costante interesse per gli studi di antropologia filosofica di autori come Gehlen, Scheler e Plessner si avverte qui anche l'influenza profonda di uno dei riferimenti prediletti, Nietzsche: la creatura umana sarebbe quell'animale mai fissato e mai determinato una volta per tutte il cui sviluppo non si soddisfa pienamente nella crescita organica, sia pure senza a questa rinunciare, rimanendo perciò essenzialmente difettoso. In questo senso la realizzazione sempre parziale e sempre inconcludente della propria umanità si presenta per l'uomo come un compito (niente affatto scontato e che può fallire) a cui rivolgersi nei termini dell'esperimento¹⁸. L'esistenza tipicamente umana è aperta a possibilità infinite e al contempo rimane dipendente dalle stesse necessità biologiche che contrassegnano il resto dei viventi, oltre che dalle leggi fisiche che coinvolgono la materia inanimata. Da un certo punto di vista bisognerebbe concludere che «la natura dell'uomo sembra essere interamente umana e quindi snaturata rispetto alla *natura naturans*»; e d'altro canto si sottolinea a più riprese il carattere *fisiologico* che

16 Ci riferiamo in particolar modo all'importante riflessione di P. Descola, *Oltre natura e cultura*, Cortina, Milano 2021.

17 Il saggio di Löwith che più estesamente elabora questa posizione è *Natura e umanità dell'uomo*, in *Critica dell'esistenza storica*, cit., pp. 239-284.

18 *Ibidem*, pp. 254-256 e 261-264.

accompagna ogni tentativo di sofisticazione aggiuntiva¹⁹.

Questo duplicità di sensi della natura umana, ai nostri fini complessivi, può e deve riverberarsi in modo più diretto rispetto alla proposta dell'autore nel duplice riferimento dell'uomo al mondo storico e al mondo naturale: nel considerare la vita umana tanto come irriducibile fenomeno cosmico quanto come «essere-nel-mondo» e dunque responsabile dell'edificazione di una propria *Umwelt* storico-sociale. In questo senso riteniamo possibile un impiego della trattazione löwithiana, anche al di là di quanto essa afferma esplicitamente e dei suoi evidenti limiti, per descrivere l'ex-centrica postura umana quale contemplazione puntuale dell'una e dell'altra forza in tensione. Grazie alla sua costituzione naturalmente in-naturale l'uomo può problematizzare la natura *ma anche e soprattutto la storia*, nei diversi sensi a cui il termine rimanda (storicità, mondo storico, coscienza storica). Alla luce di quanto si è visto, questa prospettiva antropologica ha l'accortezza di non porre l'ultimo dei tre termini in gioco sul piano di una sostanziale equivalenza con le alterità considerate in precedenza. Al contrario, l'elemento umano nella sua infinita piccolezza risulta del tutto incomparabile con la realtà storica, intesa come unificata «storia universale», e ancora più inadeguato di fronte a quella naturale in cui è pur sempre situato, appartenendovi senza che valga l'affermazione opposta²⁰. Così come alla base della situazione corrente si pone la scorretta valutazione attorno al mondo (senza che ciò vada formulato in termini necessariamente moralistici, come è il caso di Löwith²¹), il ripensamento di un rapporto di forze *altro* può significare il ribaltamento della misura stessa. Se si vuole pure giudicare in modo negativo l'attuale assetto, in altre parole, ciò non deve celare l'evidenza del ruolo tutt'altro che marginale attribuito alla creatura in-naturale. Esattamente in virtù del suo carattere infinitamente ridotto, essa sembra dover continuare a fare quanto ha sempre fatto ma in modo finalmente adeguato,

19 Ibidem, pp. 266-269. Tra i diversi esempi forniti, fenomeni del tutto naturali quali la nascita o la morte sono modificabili e parzialmente ritardabili (o anticipabili) grazie all'intervento tecnico e possono assumere un orizzonte di senso e una pregnanza di significato ulteriori, culturalmente definiti; e tuttavia rimangono necessità assolutamente inevitabili.

20 Rimane forse insuperabile quale immagine eloquente di questa sproporzione il celebre scritto di G. Leopardi, *Dialogo della Natura e di un Islandese*, rintracciabile nelle *Operette morali*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 117-123.

21 Per Löwith si può parlare di una vera e propria *hybris* che ha pervaso l'uomo a partire dall'avvento del cristianesimo, per via del legame privilegiato che questi ha indicato tra uomo e Dio fino ai paradossali esiti moderni, nei quali attributi e responsabilità della divinità ormai hegelianamente «superata» sono stati assunti dall'uomo stesso.

fungendo da ago della bilancia di quel soppesamento avvertito oggi come urgenza fondamentale. Se è dunque il momento di formulare alcuni paradigmi orientativi di un tale sforzo, in un'ottica costruttiva, sulla scorta della lettura löwithiana si può pensare di partire comunque dal punto di vista dell'umano perché esso risulta ancora l'unico punto di vista possibile, senza che ciò venga a corrispondere con un orgoglioso (e ormai antiquato) antropocentrismo. L'antropologia umana rimane infatti configurata come polo del fondato e mai del fondamento, e non appena di questo è privata soffre l'esperienza del nichilismo in senso marcatamente patologico²².

4. Approfondimento di un'aporia

Proprio a questo proposito sembra aprirsi un'aporia irrisolvibile. L'esperienza più recente e la disamina di Löwith sconsigliano la via, filosoficamente e nei fatti insostenibile, dell'elevazione dell'umano a unico soggetto e della corrispondente riduzione del mondo naturale a oggetto, sia pure se proposta quale cura che l'agente antropologico condurrebbe nei confronti dell'alterità ferita. Il progetto, pur con intenzioni opposte, proseguirebbe la medesima ottica di dominio e manipolazione della realtà fisica e vivente, sempre più vicina in questa interpretazione alla materia inanimata²³. L'antinomia, a seguire l'impostazione di Löwith, potrebbe quindi essere esplicitata nei seguenti termini: da una parte, *l'unica e autentica misura* della triade è formulata e «conosciuta» solo dalla *physis* naturale, dotata di un ordine intrinseco; dall'altra, è *necessariamente l'uomo a dover dare la misura* al suo rapporto con la

22 In un senso specifico si può trovare un elemento di verità in una lettura per il resto poco condivisibile, proposta in B. P. Riesterer, *Karl Löwith's View of History: A Critical Appraisal of Historicism*, Nijhoff, The Hague 1969, p. 97. Secondo lo studioso, tra le componenti della filosofia complessiva di Löwith vi è una dose non accessoria di esistenzialismo, nel momento in cui si pone una concezione dell'uomo come spaesato, *heimatlos*, gettato suo malgrado nel mondo. Questa assenza di ancoraggio va però reinquadrata in una cornice che non è in quanto tale «esistenzialista»; il concetto stesso di «esistenza», ad esempio, non è mai da Löwith impiegato in senso filosoficamente pregnante.

23 Non abbiamo tematizzato, essendo un argomento troppo esteso, il preciso impatto della scienza naturale moderna all'interno della parabola storica presa in considerazione. Löwith ne è comunque consapevole: senza che la sua posizione si debba considerare in alcun modo «antiscientista», si veda in particolare la critica serrata rivolta alla concezione del progresso intitolata *La fatalità del progresso*, in *Storia e fede*, cit., pp. 143-170.

vita storica e con la totalità della natura. Nel primo caso abbiamo a che fare con una *cosmologia* che, nonostante la tematizzazione svolta in precedenza, non può mai essere pieno oggetto di una veduta antropologica, e da qui costituire la base di un'etica; nel secondo, invece, l'afflato *etico* assurge a esigenza primaria della creatura umana, ma non può non conservare un certo tratto di arbitrarietà (perché non conosce davvero e pienamente l'originario ordine cosmico). La frattura deve accompagnare ogni tentativo di impegno umano (in senso, ad esempio, ambientalista), rischiando di decretarne a priori l'impasse e il fallimento, quale radicalizzazione sotto false vesti di una nuova forma di antropocentrismo²⁴. Ogni procedimento ulteriore dev'essere di conseguenza quantomeno consapevole del rischio e perciò chiamato a essere misurato, tanto nell'accezione generica del termine quanto nella sua applicazione specifica finora rilevata.

La considerazione della problematicità essenziale, a questo punto, riguarda proprio il carattere della misura da rivolgere alla nostra triade. All'umano starebbe meno il compito di imporla o affermarla quale opera della propria volontà creatrice, e più il dovere di portarla a manifestazione il meno arbitrariamente possibile: nel rimando costante alla misura primaria dell'intero cosmico, assoluto e insuperabile. In altre parole, per l'ultimo Löwith i contenuti specifici di un'etica ancora possibile devono rimandare a quel portato puramente ontologico che precede ogni distinzione tra la morale e l'immoralità, la cosmologia stessa; per aderirvi sino a sfiorare l'identificazione. Al contempo, ed esattamente in virtù di questo consapevole avvicinamento, il loro orientamento deve rimanere cosciente della differenza che non può essere tolta tra uomo e intero cosmico (forse paragonabile, in fondo, a quella heideggeriana tra Esserci ed Essere); in altre parole l'orientamento etico non può scomparire del tutto perché *Homo Sapiens* è in-naturale, non pienamente naturale, di una naturalità *sui generis*. Da queste constatazioni si delinea l'immagine di un compito infinito, che

24 Forse non è un caso che una frattura del tutto simile mini alle fondamenta l'impresa nietzschiana dell'eterno ritorno, per come essa è ricostruita nella monografia di Löwith *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 2003. Nella monografia del 1935, poi ampliata nel 1956 senza modifiche essenziali, il nucleo dello sforzo di Nietzsche è individuato nella dottrina dell'eterno ritorno dell'identico; si tratta tuttavia di un tentativo necessariamente fallimentare, proprio perché nella formulazione nietzschiana si cela il dualismo irrisolto tra un dato di fatto fisico, la natura eternamente ritornante senza scopo, su cui l'uomo non può in alcun modo intervenire, e il postulato etico-pedagogico del *volere* l'eterno ritorno, quale ideale da riacquisire attivamente e con uno sforzo intenzionato. In questo senso l'intero percorso di Löwith correrebbe il pericolo di cadere nella medesima aporia, filosoficamente non priva di interesse, individuata in Nietzsche.

però grazie alla disamina löwithiana può giovare di un reindirizzamento significativo. In tal modo si potrà provare a indicare uno sviluppo a favore di un equilibrato rapporto delle tre forze.

Proprio da quest'ultimo termine, si è detto, la rifocalizzazione richiesta deve prendere avvio (senza tuttavia terminarvi): da un adeguato ripensamento di portata e implicazioni della dualità del portato umano. Una riflessione del genere, molto meno antropocentrica di quanto possa sembrare, si deve chiedere come sia opportuno e auspicabile articolare le due componenti. Nel farlo deve anche tener conto che, nel momento in cui si è evidenziato questo carattere essenzialmente dualistico, tale duplicità si realizza in una profonda compenetrazione tra le parti in causa, secondo soglie mai fissate una volta per tutte, e non come contrapposizione frontale – ma con un doppio movimento di allontanamento e di riavvicinamento di questa natura dall'organicità di partenza. Queste considerazioni appena accennate, dopotutto, dovrebbero aver già invalidato o quantomeno problematizzato un primo e ovvio tentativo di «soluzione». Alla luce degli scritti löwithiani considerati, e anche di altri che si è scelto di non tematizzare²⁵, la preferenza per la componente fisiologica e più direttamente organica, «animale», sembrerebbe avere facilmente la meglio sull'innesto tecnologico e culturale che vi si aggiunge storicamente. Una volta riconosciuto che, invece, è una qualità profonda della natura umana l'incastonare costantemente cultura sulla componente biologica, una tale risposta non è più disponibile: non è data l'opzione di una naturalità assolutamente «integra», del tutto depurata da «scorie» d'altro tipo e provenienza. Si può senz'altro provare a sfumare la posizione con l'intento di renderla maggiormente difendibile, sostenendo che il polo del naturale (termine, a questo punto, particolarmente ambiguo) debba avere quantomeno la priorità sul polo opposto dell'innaturale. In questo modo, la forza istintuale dovrebbe assumere un «ruolo guida», facendo da formazione e orientamento della matrice tecnico-culturale, e kantianamente valendo da indagine critica della sua portata e dei suoi limiti di possibilità. Formulata in questo modo, la proposta appare certamente più condivisibile ed equilibrata: più facilmente recepitibile da un insieme vasto di agenti umani, almeno potenzialmente, e perciò valido contributo alla formazione di un'etica condivisa. Di nuovo, tuttavia, questa

25 Si veda ad esempio, *Toten, Mord, und Selbstmord: Die Freiheit zum Tode* (1962), in *Sämtliche Schriften*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1981-88, vol. I, pp. 399-417; e *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur* (1969), in *SS*, vol. VIII, cit., pp. 276-289.

lettura sembra integrabile con la descrizione löwithiana della creaturalità umana solo al prezzo di un grave fraintendimento. Risulta infatti impossibile, nella stretta compenetrazione tra i due poli e nel loro articolarsi in un'unica costellazione tensiva, individuare un limine determinato tra componente fisiologica e componente culturale. Di conseguenza appare aporetico, oltre che arbitrario, provare a fissare i contenuti esclusivamente organici che dovrebbero affermare la direzione generale senza che si produca alcuna contaminazione con le qualità storico-sociali che vi si accompagnano, come se si trattasse di una descrizione ingenua di «struttura» e «sovrastruttura». Il legame che si stabilisce tra i costituenti, infatti, è meno una giustapposizione ulteriore e successiva quanto invece un nesso *intrinseco* alla formazione di ciascuno di essi che contemporaneamente che si consegna all'una e all'altra parte.

Per chiarire definitivamente questo problema si possono prendere brevemente in considerazione le due soluzioni estreme che potrebbero derivare da una così netta separazione, pur nella dichiarata consapevolezza che esse non vengono abitualmente suggerite nella loro forma «pura». Spingendo la preferenza naturalistico-fisiologica sino alle massime conseguenze, potremmo dedurre quell'immagine del ritorno allo stato di natura che è stata ripetutamente suggerita a livello filosofico, letterario e ideologico – con gradi di ispirazione, intensità e qualità delle argomentazioni notevolmente differenti –, fermo restando che di rado è stata fornita una descrizione convincente e puntuale di un tale stato originario e che la sua consistenza reale è particolarmente dubbia. Ma nulla vieta di proporre l'interpretazione opposta e di accordare una decisa preferenza al *coté* tecnologico-culturale. Si verrebbe a delineare allora la prospettiva di una sempre più perfetta razionalizzazione, da applicare a qualsiasi ente disponibile sino all'intera «cornice senza quadro»²⁶ che tutto include, la realtà del mondo in quanto tale. La cura del mondo ridotto pur sempre a oggetto, allora, andrebbe intrapresa nel modo più efficiente possibile sotto l'ottica di una ragione strumentale e obiettivante (come è d'altro canto tuttora spesso intesa). Anche qui si potrebbe argomentare che la prospettiva di una assoluta razionalizzazione è valida esclusivamente come idea guida e mai come definitivo compimento, soprattutto se si mantiene quel presupposto di un progresso infinito che si è storicamente imposto con l'Illuminismo²⁷.

26 L'espressione si incontra in K. Löwith, *Mondo e mondo umano*, in *Critica dell'esistenza storica*, cit., p. 390.

27 Si veda a questo proposito K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., capitoli IV e V, e anche i lavori R. Koselleck (che si è formato, tra gli altri maestri, con lo stesso Löwith), quali *Futuro passato*.

Il problema decisivo è tuttavia un altro. Questa proposta risolutiva, esattamente come l'altra, prende avvio da una concezione antropologica che, a seguire Löwith, comprende solo «metà dell'intera verità», ed è perciò non veritiera se si presenta come l'unica veduta corretta e da qui intende imporsi in senso normativo. La parzialità degli assunti su cui le due concezioni si basano, in altre parole, delegittima o indebolisce significativamente la portata complessiva dell'una e dell'altra strada. Con ciò non stiamo provando a sostenere, come sarebbe estremamente difficile da argomentare, che elementi concettualmente rilevanti non possano essere rintracciati in entrambe le strategie; e bisogna riconoscere che la descrizione fornita di ognuna delle soluzioni è un cenno consapevolmente semplificato e banalizzato. Ma rimane del tutto inadempita, e dunque da svolgere nell'ultimo paragrafo, la necessità di *articolare in modo davvero dialettico* il campo «fisiologico» e quello «razionalizzante», evitando che l'imposizione dell'uno comporti la rimozione dell'altro.

5. Conclusioni. Il paradosso fertile di uno storicismo naturalista

Alla luce di quanto emerso e a fini valutativi, è il caso di distinguere piuttosto nettamente tra l'impostazione complessiva di Löwith e i risultati a cui essa è effettivamente pervenuta. Se per quanto riguarda i secondi il giudizio non può essere positivo (poiché rimangono troppo spesso filosoficamente non argomentati, e d'altro canto fanno affidamento su studi scientifico-antropologici che nel frattempo sono stati aggiornati), è allora l'impianto stesso ideato da Löwith, nelle sue linee guida, a meritare ancora attenzione. In particolare possiamo intravedere i lineamenti di un'ipotesi costruttiva attraverso la lettura dell'ultima monografia dell'autore, che pure a tratti sembrerebbe avvicinarsi pericolosamente al paradigma dell'opzione tecnicistica. Ci riferiamo al testo del 1971 rivolto a *Paul Valéry*²⁸, vero e proprio «testamento spirituale»²⁹, rispecchiamento immersivo dell'autore nella poetica e nel pensiero dell'effigiato, mimetismo spinto all'estremo in cui risulta difficile distinguere pienamente tra le tesi di Löwith e quelle dell'intellettuale

Per una semantica dei tempi storici, Clueb, Bologna 2007, e *Vocabolario della modernità*, il Mulino, Bologna 2009.

28 K. Löwith, *Paul Valéry*, Celuc, Milano 1987.

29 L'espressione, dello stesso Löwith, è riportata da E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 139.

francese. In un passaggio significativo si legge che

«nell'orizzonte della tendenza moderna alla verità verificabile praticamente ed alla precisione tecnico-scientifica, Valéry vede arrivare il "crepuscolo del vago" ed un preludio al *dominio dell'inumano che*, procedendo dal rigore scientifico e dal fatale progresso, *finirà lo sfociare in una precisione stupefacente anche nelle cose umane*»³⁰.

Subito prima, Löwith aveva insistito proprio sulla possibilità valérianiana dell'inumano quale valore dell'umano stesso, «dal momento che le condizioni e i presupposti elementari dell'essere umano non sono umani»³¹. Naturalmente non è questa la sede per avanzare giudizi e nemmeno ricostruzioni sulla lettura löwithiana di Valéry o addirittura sugli intenti essenziali dello stesso poeta e pensatore. Ma l'affermazione non può non incuriosire, soprattutto se si pensa all'interesse di Valéry, tematizzato da Löwith nei capitoli precedenti, per la corporeità e i suoi fenomeni immediatamente vitali³². A completare la ricognizione va inoltre segnalato il ritrovamento di un'espressione per certi versi «parallela» in un punto profondamente diverso della produzione löwithiana, per propositi e collocazione temporale. Nel carteggio con il filosofo tedesco Leo Strauss, in una missiva del 1933 Löwith dichiara di essere «sulla base di un'estrema storicizzazione della coscienza, [...] tornato a un pensiero del tutto astorico»³³. Ora, non si è in alcun modo obbligati a collegare questi cenni costruttivi con le effettive condotte che accompagnano l'una e l'altra dichiarazione³⁴. Quel che interessa è esclusivamente la strategia di fondo di un *riscaldamento* della coscienza, in questo caso tecnico-storica, che nel suo approfondire una determinata direzione la porta a compimento ed implosione; rivelando, ad esempio, la possibilità di apertura

30 *Ibidem*, p. 84; il corsivo è nostro. Si veda su questo aspetto anche la preziosa *Nota introduttiva* di G. Carchia, in particolare a p. 14.

31 *Ibidem*.

32 Löwith riporta per intero passaggi estremamente lunghi degli scritti di Valéry a questo riguardo, vedi le pp. 36-45.

33 K. Löwith, L. Strauss, *Oltre Itaca. La filosofia come emigrazione. Carteggio (1932-1971)*, a cura di M. Rossini, Carocci, Roma 2012, p. 60. La lettera è datata 8 gennaio 1933.

34 A seguire la monografia su Valéry, ad esempio, l'aspetto dell'*intensificazione* dell'umano si completa con la risoluzione per l'annullamento di sé e l'affermazione negativa di un Io puro, valido come nulla di un intero e come solipsistica coscienza assoluta, sciolta da ogni legame con l'umano e con il mondo. (K. Löwith, *Paul Valéry*, cit., pp. 89-132).

al più che tecnico e al sovrastorico³⁵.

Da questa fessura si intravede un percorso alternativo, forse valido per i fini posti sin dall'inizio. Lo proponiamo come conclusione, qui appena accennata e che andrà senz'altro ripresa. A posteriori, la preminenza dell'una o dell'altra veduta antropologica si può in effetti descrivere nei termini di una intensificazione del motivo fisiologico-naturalistico o di quello tecnico-razionalizzante, sino alla totale marginalizzazione della componente avversaria. Ciò, si è detto, non è compatibile con quella impostazione antropologica che riconosce nell'uomo l'animale in-naturale, la creatura che si radica e appartiene alla natura e tuttavia continuamente la oggettiva, se ne distanzia, la trascende parzialmente. La vera esigenza, certamente da delineare poi in contenuti concreti, starebbe invece *nell'intensificazione alternata di ciascuna delle polarità opposte*, quale espressione adeguata della creatura umana come intero. Ogni polo, in questo senso, deve poter avere la meglio su quello avversario solo temporaneamente, così che si verifichi un togliimento del primo nel secondo e subito dopo il fenomeno opposto; prevenendo la stortura dell'estremismo in ogni accezione possibile, e lasciando intuire l'immagine di un più-che-umano che è per sua essenza più-che-naturale.

In termini meno astratti: invece di pensare a una estrema storicizzazione che consegna un naturalismo storico, si può sostenere la posizione di una storicità compenetrata dal naturalismo, e che tuttavia non rinunci a essere tale. È a nostro avviso molto parziale la critica che Löwith rivolge ripetutamente a quella che sarebbe la massima incarnazione teorica dell'idea di storicità, lo storicismo³⁶, se non altro perché è molto discutibile la supposta derivazione lineare di questo dalle filosofie della storia occidentali. Tra le critiche rivolte dall'autore, lo storicismo «da un lato sottolinea eccessivamente l'unicità e l'individualità storiche di ogni fenomeno e d'altro lato livella tutte le differenze all'unico piano della storicità»³⁷. E tuttavia questa è una descrizione molto povera se non proprio ingiusta di una riflessione al

35 Molto appropriatamente Eugene Fink aveva descritto, in una lettera a Husserl, la strategia löwithiana nei termini di «un cavallo di Troia» che penetra nel campo tematizzato per «far esplodere» i suoi contenuti fondativi dall'interno. Si veda a questo proposito E. Fink, *Karl Löwith e la fenomenologia*, «aut aut», 222, novembre-dicembre 1987, pp. 103-105.

36 Al di là di quanto scritto in *Significato e fine della storia* (ma acutissime sono le osservazioni contenute nella *Prefazione* di P. Rossi, pp. 9-18), il saggio più eloquente è senz'altro *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus* (1952), in SS., vol. II, cit., pp. 296-329.

37 *Ibidem*, p. 205.

contrario ampia e sfumata, intrapresa da autori in diversi casi a loro volta polemici nei confronti delle costruzioni aprioristiche della filosofia della storia³⁸. Esiste cioè un'idea di storicità priva di dogmi o di facili riduzioni e costitutivamente aperta all'altro da sé, allo sviluppo libero del divenire e delle individualità secondo impulsi eterogenei, senza alcuna costrizione necessitante e al contempo tesa a cercare parametri intersoggettivamente validi. Potrebbe non essere del tutto fuori luogo, allora, la proposta di un'espressione paradossale come quella di *storicismo naturalista*, o *naturalismo storicista*, da intendersi come una costante schermatura del paradigma storicista attraverso l'immissione della prospettiva ontologico-cosmologica e contemporaneamente la schermatura del paradigma naturalista, allettante ma mai pienamente realizzabile, con una operazione ancora storicizzante, tecnica³⁹; in linea come evocato con alcune delle posizioni più recenti negli studi antropologici, di cui ogni tesi filosofica dovrà tener conto se vorrà risultare a sua volta credibile.

Seguire questa mossa infinita potrebbe consegnare l'alternativa di un umanesimo non nichilista, consapevole dell'impossibilità di rinunciare del tutto al punto di vista dell'umano e però pervaso da una motivazione non esclusivamente antropocentrica ma anzi de-centrata. In ciò la tarda filosofia di Löwith, declinandosi quale ricerca di un equilibrio teoretico-esistenziale, può svolgere un ruolo guida prezioso, o – qualora si scegliesse di respingerne assunti e orientamento – quantomeno stimolare la ricerca di percorsi alternativi; il suo merito sta nel riproporre in termini convincenti il problema del rapporto di uomo e mondo, mondo umano e unico, intero, tutto-uno cosmico. Per quanto inadeguata nelle soluzioni che prospetta, la qualità intrinsecamente equilibrante di questa *forma mentis* non è un guadagno trascurabile.

38 Non è un caso, crediamo, che autori tradizionalmente ascritti alla tradizione storicistica quali Ranke, Droysen e più tardi Troeltsch o lo stesso Croce non godano mai di trattazioni estese nei testi löwithiani. Riteniamo cioè che Löwith abbia sempre e unicamente in mente una definizione di storicismo «volgare», quale atmosfera culturale che pervade molteplici campi del sapere, e non la tradizione propriamente storicistica dall'alto valore filosofico e intellettuale.

39 L'intuizione non è, crediamo, troppo distante da quanto emerge dallo stimolante confronto tra Löwith e Merleau-Ponty proposto da M. Iofrida, *Natura e nichilismo: Löwith e Merleau-Ponty fra Schelling, Nietzsche e Heidegger*, in *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpretati di Nietzsche*, CLUEB, Bologna 2006, pp. 235-251. Naturalmente da qui andrebbero sviluppate riflessioni di carattere marcatamente ontologico, che non ci è possibile nemmeno menzionare; un accostamento senz'altro interessante, oltre che filologicamente fondato, è quello delle concezioni löwithiane e di filosofia giapponese contemporanea – si veda A. Cantin-Brault, *Finding a Common Ground: Löwith and Nishida*, in «Dialogue», Canadian Philosophical Review, 57 (2018), pp. 251-275).

«Morbo russo» o «morbo cinese»? Un'ombra protesa sul Secolo dei Lumi e *l'Annuncio ai medici* di Immanuel Kant a Königsberg

MARCO DUICHIN¹

Sommario: 1. Ombre della natura *vs* lumi della ragione: le epidemie influenzali nell'Europa del XVIII secolo e la grande pandemia del 1781-82. 2. Kant, J.D. Metzger e la «memorabile epidemia» di Königsberg. 3. La *Nachricht an Ärzte* di Kant e la concezione contagionista dell'influenza. 4. La pandemia venuta da lontano: «morbo russo» o «morbo cinese»? 5. Conclusione.

Abstract: The current pandemic of Covid-19 (SARS-CoV-2) has drawn general attention to the issue of contagion and the wide-scale spread of devastating and potentially lethal infectious diseases: a theme that has accompanied the history of humanity with disturbing and inexorable frequency, starting from the Homeric poems (*Il. I, 9 ff.*), and from the Bible (I Sam. 5, 6 ff.). Preceded by pioneering insights scattered throughout the writings of authors who lived in different eras – from the Latin scholar Varro (116-27 BC) to the Veronese physician Girolamo Fracastoro (1478-1553), the *contagionist* doctrine is known to have been elaborated by 18th century British doctors, progressively gaining traction as an explanatory model of the etiology and transmission of infectious disease epidemics (e.g. smallpox, typhus and, as we will see in this paper, influenza) in place of the previous *miasmatic* theories. It is less well known that a great

1 Storico delle idee, Scuola di specializzazione SPS in psicoterapia psicoanalitica (Roma), Accademico Burckhardt (St. Gallen/Roma). È socio ordinario della Società Italiana di Studi Kantiani (SISK), della Società Filosofica Italiana (SFI), della Società Italiana di Studi sul Secolo Diciottesimo (SISSD) e della *Internationale Hegelvereinigung* (IHV).

philosopher like Kant appeared among the proponents of the contagionist conception. In a short text (April 1782), still little known by the non-specialist public, but which today has unexpectedly become topical, Kant was one of the first to make some illuminating and premonitory reflections on the great influenza pandemic which, after originating in Asia, affected the entire European continent between 1781 and 1782, where it was variously called, with reference to its presumed place of origin, the Nordic, Russian, Siberian or Chinese disease.

Keywords: *Kant, Russian disease, Chinese disease, Influenza pandemics.*

1. Ombre della natura vs lumi della ragione: le epidemie influenzali nell'Europa del XVIII secolo e la grande pandemia del 1781-82

L'influenza, ha scritto l'eminente storico della medicina August Hirsch (1817-1894), uno dei più autorevoli specialisti in materia, «occupa un posto rilevante tra le malattie infettive acute in ragione della sua vasta diffusione nello spazio e nel tempo»². Essa è stata spesso definita in passato (richeggiando curiosamente un aggettivo già usato a suo tempo da Kant) «una strana malattia» (*eine merkwürdige Krankheit*)³, che «ha afflitto il genere umano fin dall'antichità»⁴ e «ha fatto più volte visite inaspettate in Europa»⁵. Nel corso del XVIII secolo, il cosiddetto

2 A. Hirsch, *Handbook of Geographical and Historical Pathology*, vol. I, New Sydenham Society, London 1883, p. 7.

3 A. Richter, *Der Katarrh und die Folgeübel vernachlässigten Katarrhe, nebst einer historischen Skizze der Influenza (la Grippe)*, F. Fernel, Wien 1833, p. 31; cfr. F. Schnurrer, M.D., *Geographische Nosologie, oder die Lehre von den Veränderungen der Krankheiten in den verschiedenen Gegenden der Erde*, Steinkopf, Stuttgart 1813, p. 317: «Eine der merkwürdigsten Krankheiten [...] ist die Influenza»; G. Himly, *Darstellung der Grippe (Influenza) vom Jahre 1782, ihrer Symptome und Behandlung*, Helwingsche Hof-Buchhandlung, Hannover 1833, p. 5: «Die Ausbreitung der Influenza war sehr merkwürdige».

4 R.G. Webster, *Influenza: An Emerging Microbial Pathogen*, «Biomedical Research Reports», 1, 1998, p. 275: «The highly contagious, acute respiratory illness known as 'influenza' appears to have afflicted humans since ancient times». Cfr. ad es. *Il*, I, 10 ss., ove la celebre 'peste' di Troia descritta da Omero (XII sec.a.C.) potrebbe essere secondo alcuni studiosi (Glass, Clarkson, Morens, Taubenberger, Tsoucalas *et al.*) una letale epidemia d'influenza.

5 A. Richter, *Der Katarrh*, cit., p. 31: «schon mehrere Male in Europa ihre unerwarteten Besuche

Secolo dei Lumi, il continente europeo fu ininterrottamente flagellato, dal 1708 al 1799, da una sequela di epidemie e pandemie influenzali di diversa estensione, durata, diffusività e virulenza⁶, il cui numero è stato stimato, sulla scorta dei dati desunti dagli annali epidemiologici dell'epoca e dai resoconti di singoli medici⁷, fra

macht».

6 Nell'uso corrente (spec. nella letteratura anglosassone) «the word 'epidemic' signifies an outbreak of disease – usually, but not always, a large or widespread outbreak. The term 'pandemic' refers to much greater outbreaks, especially those that involve more than one of the world's major land masses» (S. Jarcho, K.M. Richards, *The Epidemic or Pandemic of Influenza in 1708-1709*, in «Acta Historica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam», vol. 5-6, 1985-86, p. 126). L'influenza si manifesta sempre come una malattia *epidémica* (A. Hirsch, *Handbook*, I, cit., p. 18), diffusa fra un grande numero di persone ma circoscritta entro un territorio ristretto; quando la diffusività si estende su un intero continente o su gran parte del globo (v. ad es. l'influenza spagnola del 1918-19), essa assume il carattere di *pandémia*. Affinché un'epidemia influenzale sia classificata come vera e propria pandemia non basta però «a world-wide epidemic», ma occorre che essa sia causata «by a new subtype of influenza A virus» (W.I.B. Beveridge, *The Chronicle of Influenza Epidemics*, «History and Philosophy of the Life Sciences», 13, 1991, p. 224). Due sono le condizioni richieste: (a) L'*outbreak* dell'infezione, germinato in un'area geografica specifica, si diffonde in tutto il mondo e un'alta percentuale di soggetti viene contagiata, con un significativo incremento del tasso di mortalità; (b) l'agente patogeno è costituito da un nuovo sottotipo del virus influenzale A, la cui emoagglutinina (H) non è correlata a quella dei virus influenzali circolanti prima dell'*outbreak* (R.G. Webster, W.G. Laver, *The Origin of Pandemic Influenza*, «Bulletin of the World Health Organization», 47, 1972, pp. 449-452; C.W. Potter, *A History of Influenza*, «Journal of Applied Microbiology», 91, 2001, pp. 572-579).

7 Limitatamente all'area britannica nel periodo 1709-1799, v. ad es. la cospicua mole di dati raccolti in *Annals of influenza, or epidemic catarrhal fever in Great Britain from 1510 to 1837*, Ed. by Th. Thompson, M.D., F.R.S., Sydenham Society, London 1852, pp. 25-164. Sul crescente interesse della medicina del XVIII secolo nei confronti delle epidemie influenzali: E.P. Campbell, *The Epidemiology of Influenza: Illustrated by Historical Accounts*, «Bulletin of the History of Medicine», XIII, 4, 1943, p. 392; R.E. Hope-Simpson, *The Transmission of Epidemic Influenza*, Plenum Press, New York 1992, p. 10; C.W. Potter, *A History of Influenza*, cit., p. 574.

le nove e le diciassette⁸, con almeno tre vere e proprie pandemie⁹, e da due a cinque occorrenze a possibile connotazione pandemica (1742-43, 1761-62, 1767, 1775-76, 1788-89), la cui definitiva classificazione è tuttora controversa e non riscuote il consenso unanime degli studiosi¹⁰.

8 O. Leichtenstern, *Influenza und Dengue*, Hölder, Wien 1896, p. 5 (9 occorrenze epidemico-pandemiche); R.J. Graves, *Lezioni cliniche di medicina pratica*, vol. I, trad. it. di G. Cioni, Giachetti Editore, Prato 1864, p. 372; M. DeLacy, *The Conceptualization of Influenza in Eighteenth-Century Britain: Specificity and Contagion*, «Bulletin of the History of Medicine», LXVII, 1, 1993, p. 75 (12 occorrenze); W. Kratz, *Materialien zu einer Geschichte der „Influenza“ im Anschluss an eine genaue Bibliographie dieser epidemischen Krankheit*, Levis, Leipzig 1890, pp. 4-8; K.D. Patterson, *Pandemic Influenza, 1700-1900. A Study in Historical Epidemiology*, Rowman & Littlefield, Totowa (NJ) 1986 (13 occorrenze); cfr. W.I.B. Beveridge, *The Chronicle of Influenza Epidemics*, cit., p. 225: «there were 13 fairly severe epidemics in the 18th century»; S.E. Mamelund, *Influenza, Historical*, in K. Heggenhougen and S. Quah (a cura di), *International Encyclopedia of Public Health*, vol. III, Academic Press, San Diego (CA), 2008, p. 600 (15 occorrenze); A. Ripperger, *Die Influenza: ihre Geschichte, Epidemiologie, Ätiologie, Symptomatologie und Therapie*, Lehmann, München 1892, pp. 49-74 (17 occorrenze); A. Hirsch, *Handbook of Geographical and Historical Pathology*, I, cit., pp. 9-12 (19 occorrenze mondiali di cui 16 hanno interessato l'Europa); N. Webster, *A Brief History of Epidemic and Pestilential Diseases*, vol. II, Hudson & Goodwin, Hartford 1799, pp. 31-33 (22 occorrenze in Europa, America ed Asia, di cui ben 17 hanno coinvolto il continente europeo). Nel suo pionieristico studio, Noah Webster riporta la lista cronologica delle epidemie influenzali registrate in Europa tra l'inizio e la fine del XVIII secolo: 1708-09, 1712, 1717, 1729-30, 1733, 1737, 1743-44, 1747, 1758, 1762, 1767, 1775, 1782, 1788, 1789, 1795, 1797); la lista può essere sinotticamente comparata con quella del fondamentale *Handbook* di Hirsch (1709, 1712, 1729-30, 1732-33, 1735, 1737-38, 1742, 1742-43, 1757-58, 1761-62, 1767, 1775-76, 1780-81, 1781-82, 1788, 1799-1800) e con la recente tabella di Mamelund (1708-09, 1712, 1718, 1727, 1729-30, 1732-33, 1742-43, 1757-58, 1761-62, 1767, 1775-76, 1781-82, 1788-89, 1793, 1799-1802).

9 A. Crosby, *Influenza: In the Grip of the Grippe*, in K.F. Kiple (a cura di), *Plague, Pox & Pestilence*, Phoenix Illustrated, London 1999, p. 149: «There were at least *three* and possibly as many as *five* flu pandemics in Europe in the 1700s, plus regional epidemics» (corsivi miei); cfr. L. Hardman, *Influenza Pandemics*, Lucent Books, Farmington Hills (MI) 2011, p. 38: «at least *three* influenza pandemics during the eighteenth century» (cors. mio); Mamelund elenca 3 «definitive pandemics» (1729-30, 1732-33, 1781-82) e 5 «possible pandemics» (1742-43, 1761-62, 1767, 1775-76, 1788-89) nell'Europa del '700 (*Influenza*, cit., p. 600); secondo Hirsch, invece, le sole epidemie influenzali «in truly pandemic form» furono quelle del 1732-33, 1767, 1781-82 (*Handbook*, I, cit., p. 18). Webster, per contro, considerava come eventi pandemici: (a) la «universal influenza of 1733», che cominciò in America nell'autunno 1732, apparve in Europa a dicembre e poi «encircled the globe»; (b) la grande epidemia del 1782, «that invaded the Europe from the side of Asia» dopo aver viaggiato «from America across the Pacific to China and Kamchatka» (*A Brief History of Epidemic and Pestilential Diseases*, II, cit., pp. 33-35).

10 Diversamente da Mamelund (*Influenza*, cit., p. 600), che segnala tra il 1742 e il 1789

Delle tre occorrenze pandemiche del XVIII secolo solitamente riconosciute in letteratura (1729-1730; 1732-1733; 1781-1782)¹¹, la più «famosa», per ammissione comune di medici e storici, fu quella del 1781-82¹², definita «la più grande» e «straordinaria epidemia influenzale» fino allora mai vista¹³ e reputata, sia per la vastità dell'area geografica su cui si propagò, sia per la straordinaria velocità di diffusione e per l'enorme quantità delle persone infettate, «la più estesa

l'insorgenza in Europa di cinque possibili pandemie, alcuni infettivologi italiani hanno affermato che furono soltanto «due le epidemie di rilievo: 1729-30, 1782» (C.B. Vicentini, E. Guidi, S. Lupi *et al.*, *L'influenza nelle ondate epidemiche del XIX secolo*, «Infezioni in medicina», 22, 4, 2015, p. 377); cfr. ora R. Pineo, *Four Flu Pandemics: Lessons that Need to Be Learned*, «Journal of Developing Societies», 37, 4, 2021, p. 406: «For the eighteenth century, there appears to have been two mayor flu pandemics [1729-1733, 1781-1782]». Secondo altre fonti ottocentesche, durante il XVIII secolo si registrarono in Europa quattro severe epidemie influenzali («L'Eco. Giornale di Scienze, Lettere, Arti», VI, 64, 1833, p. 254; «Buletto delle scienze Mediche», 8, 1833, p. 3: «Quattro volte [l'influenza] apparve in Europa sotto forma epidemica nel corso del XVIII secolo»); cfr. su ciò J.F. Townsend, *History of Influenza Epidemics*, «Annals of Medical History», 5, 1933, pp. 533-547; W.I.B. Beveridge, *Influenza: The Last Great Plague. An Unfinished History of Discovery*, Prodist, New York 1977.

11 Cfr. M. Lindemann, *Medicine, Medical Practice, and Public Health*, in P.H. Wilson (a cura di), *A Companion to Eighteenth-Century Europe*, Blackwell Publishing, Malden (MA) 2008, p. 160.

12 K. Sprengel, *Storia prammatica della medicina*, trad. it. di R. Arrigoni, vol. V/1, Tipografia della Speranza, Firenze 1842, p. 568: «la più famosa fra tutte queste epidemie, e quella che più d'ogn'altra soggiacque a mutazioni relativamente alla diversità dei paesi e degl'individui, fu l'*influenza* del 1782, conosciuta anche sotto il nome di *malattia russa*, di *catarro russo*». Cfr. E. Gray, *An Account of the Epidemic Catarrh of the Year 1782*, «Medical Communications», vol. I, 1784, p. 3; G.F. Most, *Influenza Europaea, oder die grösste Krankheits-Epidemie der neuern Zeit*, Perthes u. Besser, Hamburg 1820, p. 63; M.E.A. Naumann, *Handbuch der medicinischen Klinik*, Bd. I, Rücken, Berlin 1829, p. 427; K. Immel, *Über die Influenza: Inaugural Dissertation*, Bauer, Würzburg 1832, p. 22; A.C. Kusnezow, F.L. Herrmann, *Influenza. Eine geschichtliche und klinische Studie*, Šafar Verlag, Wien 1880, p. 23; A. Ripperger, *Die Influenza: ihre Geschichte, Epidemiologie, Aetiologie, Symptomatologie und Therapie*, cit., p. 67; A. Hirsch, *Handbook*, I, cit., pp. 9 ss.; O. Leichtenstern, *Influenza und Dengue*, cit., p. 5; G.C. Kohn (a cura di), *Encyclopedia of Plague and Pestilence: From Ancient Times to the Present*, Facts on File, New York 2008³, p. 113; S. E. Mamelund, *Influenza*, cit., pp. 598-599.

13 W. Kratz, *Materialien zu einer Geschichte der „Influenza“*, cit., p. 6: «die große Epidemie des Jahres 1782, die eine der größten gewesen sei muß»; F. Schnurrer., *Geographische Nosologie*, cit., p. 317: «Am wunderbarsten ist die Epidemie vom Jahre 1782»; A. Ripperger, *Die Influenza*, cit., p. 47: «Die Influenza-Epidemie des Jahres 1782 war eine der ausgebreitetsten, die je geherrscht haben»; S. Winkle, *Geißeln der Menschheit. Kulturgeschichte der Seuchen*, Artemis Verlag, Düsseldorf 1997, p. 1034: «Die größte Influenzapandemie des 18. Jahrhunderts».

di sempre»¹⁴ e «la peggiore di tutte»¹⁵. Non a caso, essa verrà successivamente accostata per la sua eccezionale diffusività e virulenza (pur se con un numero di decessi notevolmente inferiore) alle due più letali pandemie influenzali dell'età moderna¹⁶: (a) la grande pandemia asiatica del 1889-90, nota anche come «*Morbus maximus epidemicus*»¹⁷; (b) la terrificante spagnola del 1918-19, «the most deadly influenza pandemic in history»¹⁸, ricordata, a causa della sua devastante aggressività e dell'impressionante fardello di 50/100 milioni di morti e di oltre 500 milioni di possibili contagiati, come «the mother of all pandemics»¹⁹. La rilevanza della

14 *Annals of influenza*, cit., p. 118, n. 1: «With the regard to the number affected, it was the most universal disease ever remembered (Dr. Anderson)»; «no disease was ever known to be more general (Dr. Kirkland)»; «no disease was ever more general (Dr. Murray)». Cfr. D. Finkler, *Influenza*, in T.L. Stedman (a cura di), *Twentieth Century Practice: An International Encyclopedia of Modern Medical Science*, vol. XV, Sampson Low & Marston, London 1895 ss., p. 21: «one of the most widespread pandemics of the disease that has ever occurred».

15 A. Crosby, *Influenza: In the Grip of the Grippe*, cit., p. 149: «The worst of them all [flu pandemics] was that of 1781-82 [...] It was the most impressive of the early examples of what population growth and improving transportation systems could do in extending the reach of influenza».

16 Nella referenziale *Encyclopedia of Plague and Pestilence* curata da Kohn, la pandemia influenzale del 1781-82 viene così descritta: «Major outbreak of influenza [...]. One of the most widespread of the early influenza pandemics, it attacked China, India, Europe, and North America and was as significant in the history of the disease as was the *Asiatic Influenza Pandemic* of 1889-90 and the *Spanish Influenza Pandemic* of 1918-19» (p. 113; corsivi miei); secondo S.E. Mamelund, *Influenza*, cit., p. 599, «The third definitive pandemic in the eighteenth century, in 1781-82, ranks those of 1889-92 and 1918-20 as among the most widespread and dramatic disease outbreak in history».

17 E.P. Campbell, *The Epidemiology of Influenza*, cit. p. 391; cfr. A. Leichtenstern, *Influenza und Dengue*, cit., p. 11.

18 N.P.A.S. Johnson, J. Mueller, *Updating the Accounts: Global Mortality of the 1918-1920 "Spanish" Influenza Pandemic*, «Bulletin of the History of Medicine», LXXVI, 1, 2002, p. 105; cfr. J.M. Barry, *The Great Influenza: The Story of the Deadliest Pandemic in History*, Penguin Books, New York.

19 J.K. Taubenberger, D.M. Morens, *1918 Influenza: The Mother of All Pandemics*, «Emerging Infectious Diseases», XVIII, 1, 2006, pp. 15-22. Sullo spaventoso numero di morti causato dalla pandemia di spagnola del secolo scorso, forse superiore a quello di entrambe le guerre mondiali (M. Amorosi, *Il patogeno come arma*, «Limes», 3, 2020, p. 271), v. D. Morens, A.S. Fauci, *The 1918 Influenza Pandemic: Insights for the 21st Century*, «Journal of Infectious Diseases», 195, 7, 2007, p. 1018; M. Botello, *La Grippe Espagnole. The 1918 Spanish Influenza Epidemic: A Historiographic Look at a Forgotten Story*, «Historical Studies Journal», 29, 2012, p. 55; S.E. Mamelund, *Influenza*, cit., p. 601; tra gli studi italiani sul tema segnalò qui E. Tognotti, *La 'Spagnola' in Italia. Storia dell'influenza che fece temere la fine del mondo (1918-19)*, Franco Angeli, Milano 2015².

pandemia del 1781-82 – oggi consegnata all’oblio generale, ma rimasta a lungo impressa nella memoria collettiva delle popolazioni europee²⁰ e tuttora materia di dibattito accademico (*still a subject of much scholarly debate*)²¹ – fu tale da attirare l’attenzione non solo dei più prestigiosi esponenti della medicina del tempo, ma persino di un *Universalgelehrter* come Kant, il quale volle dedicarvi un breve scritto (ai più sconosciuto)²², pervaso di pionieristiche suggestioni scientifiche e venato, secondo taluni commentatori, di foschi toni profetici. Ma procediamo con ordine.

Tra il dicembre 1781 e l’agosto 1782, l’intero continente europeo, dalle maggiori città dell’Impero russo (Kazan, Mosca, San Pietroburgo) fino alle estreme propaggini occidentali (Islanda, Portogallo, Spagna, Gibilterra), fu investito da una pandemia influenzale d’inusitata violenza, scaturita al di là degli Urali e propagatasi «alla velocità d’un cavallo»²³ attraverso le vie carovaniere dell’Asia centrale e le stazioni commerciali siberiane al confine fra la Russia e la cosiddetta

20 «Medicinishe-Chirurgische Zeitung», Bd. I, 9. März 1807, p. 334; cfr. G. Frank, *Trattato di medicina pratica universale*, vol. I, trad. it. di A. Longhi, Truffi, Milano 1842, p. 204: «la rimembranza dell’epidemia dell’anno 1782», che percorse «non solo l’Europa, ma l’intero universo», alla metà del XIX secolo «era ancora viva».

21 G.C. Kohn, *Encyclopedia of Plague and Pestilence*, cit., p. 113. Per una recente discussione al riguardo: G. Dehner, *Global Flu and You: A History of Influenza*, Reaktion Books, London 2012, p. 43; P.R. Saunders-Hastings, D. Krewski, *Reviewing the History of Influenza: Understanding Patterns of Emergence and Transmission*, «Pathogens», 5, 66, 2016, p. 3; M. Duichin, *Dalla Cina a Königsberg: Kant e la grande pandemia influenzale del 1781-82*, «Diciottesimo secolo», 6, 2021, pp. 29-48.

22 I. Kant, *Nachricht an Ärzte* (1782), AA VIII 5-8. Per gli scritti e il carteggio di Kant (tranne la *Geografia fisica*: v. *infra*) ho qui utilizzato la canonica *Akademie-Ausgabe* (*Kants gesammelte Schriften*, Reimer, Berlin 1900 ss.), citata secondo la sigla consueta (= AA) seguita come d’uso dal numero romano dei volumi e dal numero arabo delle pagine.

23 J.L. Schönlein, *Allgemeine und specielle Pathologie und Therapie*, Bd. II, Im Literatur-Comptoir, St. Gallen 1839, p. 102; cfr. G.F. Pyle, *The Diffusion of Influenza: Patterns and Paradigms*, Rowman & Littlefield, Totowa (NJ) 1986, p. 28; M. Vasold, *Die Grippepandemie von 1782, unter besonderer Berücksichtigung ihres Vorlauf in der Reichsstadt Nürnberg*, «Würzburger medizinhistorische Mitteilungen», 30, 2011, p. 395. Va precisato, a beneficio del lettore, che la distanza tra le città di volta in volta raggiunte dalla pandemia a una velocità pari a quella dei cavalli e delle diligenze, è calcolata negli scritti degli autori germanofoni del Sette-Ottocento mediante il *miglio prussiano* o *tedesco*, un’antica unità di misura distinta dal *miglio romano* (1480 m.) e dal *miglio terrestre* anglosassone (1609,34 m.), corrispondente a «7 chilometri, 532 metri» (*Le miglia di tutti i paesi ridotte a chilometri*, in *Annali universali di statistica, economia pubblica, legislazione, storia, viaggi e commerci*, compilati da G. Sacchi *et al.*, Serie prima, vol. CXXV, Società per la pubblicazione degli Annali universali delle scienze e dell’industria, Milano 1856, p. 215).

«Tartaria cinese»²⁴. A partire dal pristino epicentro russo, la pandemia si diffuse in tutto l'emisfero orientale e fece rapidamente il giro del globo, in direzione Est-Ovest e Nord-Sud, infettando in otto mesi una quantità enorme d'individui (specialmente, ma non esclusivamente, anziani e giovani adulti)²⁵ stimata tra il 50 e il 75 % della popolazione europea, e provocando miriadi di contagi e decessi²⁶, con un'impressionante cadenza quotidiana che arrivò a toccare in alcune città i 30.000/40.0000 casi al giorno²⁷. Quasi tutto il mondo, come ebbe a rammentare a distanza di anni l'autorevole rivista «Science», fu travolto da quella devastante ondata epidemica²⁸ che, favorita dalla crescita della popolazione e dallo sviluppo del sistema dei trasporti, «made tens of millions ill and killed many of them»²⁹.

24 G.C. Kohn, *Encyclopedia of Plague and Pestilence*, cit., p. 113.

25 Cfr. P.R. Saunders-Hastings, D. Krewski, *Reviewing the History of Influenza*, cit., p. 3: «It spread through Russia and Europe over a period of eight months, with a particularly high attack rate among young adults»; C.W. Potter, *History of Influenza*, cit., p. 575: «The attack rate was reported to be high, particularly among young adults». Secondo L.F.F. von Crell, *Dissertatio inauguralis medica historiam catharri epidemici anni 1782 sistens*, Schnorri, Helmstadii 1782, p. 53, essa aggredì in modo più severo gli anziani (*crudelissime in senes*) e in forma più blanda gli adulti e i bambini (*mitius in adultos, levissime in infantes*). In generale, però, l'epidemia non fece alcuna distinzione d'età, di sesso e di condizione sociale (J. Raige-Delorme, *Grippe*, in *Dictionnaire de médecine, ou Répertoire général des sciences médicales considérées sous les rapports théorique et pratique*, T. XIV, Béchét jr., Paris 1836², p. 301); cfr. C. Mertens, *Observationes medicae de febribus putridis, de peste, etc.*, vol. I, Typ. Monasterii S. Salvatoris, Ticini 1791, p. 44: «incolas indiscriminatim afficiebat: divites, pauperesque, proceres et plebeios».

26 C. Strack, *Dissertatio de catarrho epidemico anni 1782*, Crass, Moguntiae 1784, pp. 8 ss.; J.F.P., *The Epidemic of Influenza*, «Nature», XLI, 1051, 1889, p. 145; K.D. Patterson, *Pandemic Influenza, 1700-1900*, cit., p. 24; A. Crosby, *Influenza*, cit., p. 149; C.W. Potter, *History of Influenza*, cit., p. 575; G.C. Kohn, *Encyclopedia of Plague and Pestilence*, cit., p. 113; L. Hardman, *Influenza Pandemics*, cit, pp. 38-39.

27 È quanto accadde, ad es., a San Pietroburgo, la città russa che fu tra le più colpite dal morbo (su cui v. *infra*, § 2 e relativa nota bibliografica).

28 Cfr. Anon., *The History of Influenza*, «Science», N.S., XLIX, 1261, 1919, p. 216: «influenza swept over nearly the whole world». Nell'arco di circa un anno (autunno 1781/autunno 1782), la pandemia colpì le Indie orientali, la Cina, l'Asia centrale e la Siberia, la Russia europea, parte dell'Impero ottomano, l'intera Europa (Finlandia, Danimarca, Svezia, Germania, Inghilterra, Scozia, Boemia, Ungheria, Austria, Paesi Bassi, Francia, Italia, Spagna, Portogallo. Islanda) e l'America settentrionale.

29 A. Crosby, *Influenza: in the Grip of the Grippe*, cit., p. 149. Cfr. L. Hardman, *Influenza Pandemics*, cit., p. 39: «Tens of millions of people, almost 75 percent of the population of Europe had become ill by August 1782»; G.C. Kohn, *Encyclopedia of Plague and Pestilence*, cit., p. 113: «The pandemic affected thousands of people in far-flung countries».

L'influenza, rimasta per secoli «a medical enigma»³⁰, è una malattia respiratoria infettiva, epidemica e assai contagiosa, a elevato tasso di morbilità (*high morbidity rate*) seppur con un indice di letalità relativamente modesto (*low mortality rate*)³¹, provocata da un virus a RNA appartenente alla famiglia degli *Orthomixoviridae*³², i cui tipici sintomi (febbre, cefalea, dolori artro-muscolari, tosse, catarro e congestione delle alte vie respiratorie) sono talvolta seguiti da severe complicanze polmonari ad esito infausto³³. Sotto il profilo eziologico, sintomatico ed epidemiologico, talune affinità e analogie della sindrome influenzale pandemica con l'attuale Covid-19 (SARS-CoV-2) e con altre severe patologie respiratorie oggi emergenti (es. MERS-CoV) sono state recentemente evidenziate e discusse dalla letteratura scientifica³⁴. Identificata per la prima volta dai medici britannici del XVIII secolo come una *specificata e distinta* entità nosologica³⁵, classificata sulla base di cinque caratteristiche

30 E.P. Campbell, *The Epidemiology of Influenza*, cit., p. 389.

31 Per *indice di morbilità* si intende il rapporto fra il numero dei contagiati e quello della popolazione complessiva; per *indice di mortalità/letalità* si intende il rapporto tra il numero dei contagiati e quello dei deceduti.

32 B.A. Cunha, *Influenza: Historical Aspects of Epidemics and Pandemics*, «Infectious Disease Clinics of North America», 18, 2004, p. 141-155; Yu-Chia Hsieh, Tsung-Zu Wu *et al.*, *Influenza Pandemics: Past, Present and Future*, «Journal of Formosan Medical Association», 105, 1, 2006, pp. 1-6. Il virus dell'influenza, di cui esistono i tipi A, B, C e numerosi sottotipi, fu isolato dapprima nei suini e poi nell'uomo soltanto nel primo trentennio del Novecento (S.E. Mamelund, *Influenza*, cit., p. 598). Sebbene la gravità della malattia influenzale sia spesso sottovalutata, in talune occasioni il suo indice di letalità può essere assai elevato (v. ad es. la pandemia di spagnola [A/H1N1]: *supra*, n. 19).

33 A. Crosby, *In the Grip of the Grippe*, cit., p. 148: «when this infection opens the path for bacterial pneumonia, it is a killer». Su ciò v. già J. Fothergill, *Beschreibung einer epidemischen Krankheit* (AA VIII 8).

34 R. Shaveri, *Echoes of 2009 H1N1 Influenza Pandemic in the COVID Pandemic*, «Clinical Therapeutics», 42, 5, 2020, pp. 736-740; A. Zeinab, L. Mengyuan., W. Xiaosheng, *Comparative Review of SARS-CoV-2, SARS-CoV, MERS-CoV, and Influenza A Respiratory Viruses*, «Frontiers in Immunology», 11, 2020, pp. 1-14; A. Kant, V. Kostakoğlu, Ö.B. Saral *et al.*, *Comparison of Two Pandemics: H1N1 and SARS-CoV-2*, «Revista de Associação Médica Brasileira», 67, 1, 2021, pp. 115-119.

35 M. DeLacy, *Influenza Research and the Medical Profession in Eighteenth-Century Britain*, «Albion», 25, 1, 1983, pp. 37-66; Ead., *The Conceptualization of Influenza in Eighteenth-Century Britain*, cit., pp. 74-118; D.M. Morens, J.K. Taubenberger, *Pandemic Influenza: Certain Uncertainties*, «Reviews in Medical Virology», 21, 5, 2011, pp. 262-284. Come sarà riconosciuto alla fine dell'800 dalla rivista «Nature» (J.F.P., *The Epidemic of Influenza*, cit., p. 145), «influenza is a distinct, specific affection, and not a mere modification of the common cold». Pur in assenza di

peculiari (*ballmarks*)³⁶, nel 1782 – proprio in coincidenza con la grande pandemia che stava dilagando in Europa – la malattia venne formalmente chiamata dal Royal College of Physicians di Londra, ponendo fine a un’annosa ambiguità lessicale, con il nome «influenza»³⁷: un termine italiano, mutuato dal linguaggio dell’astrologia rinascimentale (*ab occulta coeli influentia*), attestato nell’odierno lessico clinico internazionale anche nella forma contratta anglosassone *Flu*, a cui corrisponde il termine *Grippe* (di possibile etimo russo o polacco) elettivamente adottato in area francofona e germanofona³⁸.

A lungo indicata in ambito medico come *catarro epidemico* o *febbre catarrale*

precisi *reports* statistici e di studi batteriologici e sierologici, a partire dal XVIII secolo la conoscenza della sindrome influenzale è ben documentata in letteratura e appare nel complesso correttamente descritta (S.E. Mamelund, *Influenza*, cit., pp. 597-598; C.W. Potter, *A History of Influenza*, cit., p. 574).

36 W.I.B. Beveridge, *The Chronicle of Influenza Epidemics*, cit., pp. 223-224.

37 C. Creighton, *A History of Epidemics in Britain*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1894, p. 362: «In 1782 it was the name usually given to the epidemic malady. The adoption of this name put an end at length to the ambiguity between epidemic agues and influenzas»; cfr. *An Account of the Epidemic Disease, called the Influenza, of the Year 1782, collected from the Observations of Several Physicians in London and in the Country, by a Committee of the Fellows of the Royal College of Physicians in London*, vol. III, p. 54 (= *Annals of Influenza*, cit., p. 155 n.). Su ciò v. A. Corradi, *L’influenza: origine e fortuna della parola*, Tip. F.lli Richiedei, Milano 1890, p. 7; W. Sykes, *On the Origin and History of Some Diseases-Names*, «Lancet», 147, 1896, p. 1007; Anon., *The History of Influenza*, cit., p. 216; W. Ebstein, Über das Wort „Influenza“ und seine medizinische Bedeutung, «Virchows Archiv», 172, 3, 1903, p. 520.

38 J. Forbes, *A Manual of Select Medical Bibliography [...] and the Derivations of the Terms and the Nosological and Vernacular Synonyms of the Diseases*, Sherwood, Gilbert & Piper, London 1835, col. 212; W. Ebstein, Über das Wort „Influenza“, cit., p. 520; G.F. Most, *Influenza Europaea*, cit., p. 6; S.E. Mamelund, *Influenza*, cit., p. 597; G.M. Sigl, *Die Entstehung der Bedeutung „Erkältungskrankheit“ beim Wort Grippe*, in W. Schwinden u. J. Untermann (a cura di), *Grippe, Kamm und Eulenspiegel. Festschrift für E. Seebold zum 65. Geburtstag*, de Gruyter, Berlin-New York 1999, pp. 330-348. L’origine del nome *Grippe* è controversa ed è stata talvolta collegata al russo *chrip* e al polacco *chrypka* (raucedine): cfr. Sigl, *Die Entstehung*, cit., p. 342; C. van Rossem, *Dissertatio historico-medica inauguralis de catarrho epidemico*, Gebhardt, Lugduni Batavorum 1840, p. 2; W. Mitzka (a cura di), *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, s.v. ‘Grippe’, de Gruyter & Co., Berlin 1963¹⁹, p. 271. Secondo il Dr. Hirsch (*Handbook*, I, cit., p. 35 n. 1), con questo termine si designava erroneamente (*this view rests upon an error*) nella Francia del tardo ‘700 un insetto nocivo «which was supposed to have infected the air and imparted an injurious property to it».

*epidemic*³⁹, e paragonata talora a una sorta di «piccola peste» (*pestem levem*)⁴⁰, l'influenza era nota a livello popolare sotto una straordinaria varietà di pittoreschi nomignoli vernacolari (*coquette, folette, baraguettes, coqueluche, knock-me-down-fever, Blitzkatarrh*, ecc.) che non sembra conoscere uguali nell'intera storia della medicina⁴¹; essa verrà in seguito denominata con taluni appellativi demotici correlati al *presunto luogo d'origine* dell'insorgenza pandemica (a volte non privi di larvati toni spregiativi, pervasi di malcelate sfumature a sfondo 'razzista')⁴², tra cui meritano di essere ricordati quelli di *morbo russo* o *catarro russo*⁴³, adottati nella maggior parte

39 O. Leichtenstern, *Influenza und Dengue*, cit., p. 3; cfr. H.J. Fenger, *Dissertatio inauguralis medica sistens historiam pestilentiarum Vindobonensium*, Typis Congregationis Armenorum, Vindobonae 1817, p. 50: «nobis sub nomine *Influenza*, aut *La Grippe* nota est. Habuit id commune catarrhi epidemici». Nel '700 l'*influenza* era sovente identificata dai medici con la *febbre catarrale epidemica* già descritta da Ippocrate nel VI libro dell'opera sulle malattie epidemiche (P. Vernazza, *Die Grippe vom Altertum bis zur Spanischen Grippe*, «Therapeutische Umschau», 64, 11, 2007, p. 605); cfr. W. Grant, *Observations on the Late Influenza: The Febris Catarrhalis Epidemica of Hippocrates, As It Appeared in London in 1775 & 1782*, T. Cadel, London, 1782.

40 B. Galliccio, *Saggio sopra il morbo detto Russo*, Stamperia Turra, Vicenza 1782.

41 In apertura della sua dissertazione accademica, pubblicata a Leida nel 1840, il medico olandese Cornelius van Rossem (*Dissertatio historico-medica inauguralis*, cit., p. 1.) ha scritto che nessuna malattia è stata mai indicata nelle varie epoche (*variis aevīs*) con tanti nomi diversi (*diversa nomina*) come quella chiamata ai suoi tempi 'Influenza' o 'Catarro epidemico' (*ille, quem nostro, quo vivimus, tempore Influenzam seu Catarrhum epidemicum vocamus*). Per un'ampia lista terminologica rinvio a: S.G. Vogel, *Handbuch der praktischen Arzneywissenschaft zum Gebrauch für angehende Ärzte*, Bd. II, Franzen u. Große, Stendal 1785, p. 284; J. Forbes, *A Manual of Select Medical Bibliography*, cit., col. 212.; A. Richter, *Der Katarrh und die Folgeübel*, cit., p. 34; O. Leichtenstern, *Influenza und Dengue*, cit., p. 3; C. Mertens, *Observationes medicae*, I, cit., p. 43 n.

42 Sull'uso frequente di termini medici a connotazione geo-etnica con intenti denigratori, volti a riversare la responsabilità e l'onta della malattia su un gruppo etnico o un intero popolo invisibili a quello che conia il termine, cfr. E.P. Campbell, *The Epidemiology of Influenza*, cit., p. 390; G. Cosmacini, *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 229-230. Anche Kant accenna di passata a questa consuetudine con riferimento al *mal venereo* (la sifilide), chiamato a seconda dei paesi *mal di Napoli, mal Francese* o *male Spagnolo* (I. Kant, *Geografia fisica* [= GF], Riproduzione anastatica dell'edizione Silvestri 1807-1811, vol. III/5 [1810], Leading Edizioni, Bergamo 2004, pp. 380-382).

43 S.G. Vogel, *Handbuch der practischen Arzneywissenschaft*, II, cit., p. 284. Il termine «catarro russo» come sinonimo d'«influenza» è attestato anche negli scritti kantiani: cfr. ad es. AA XI 141; GF III/5, p. 369; L.E. Borowski, *Descrizione della vita e del carattere di Immanuel Kant*, in L. E. Borowski, R.B. Jachmann, A.C. Wasianski, *La vita di Immanuel Kant narrata da tre contemporanei*, trad. it. di E. Pocar, Laterza, Bari 1969, p. 94. A un «catarro attualmente diffuso in forma epidemica» (prob. l'epidemia influenzale europea del 1797 registrata da Webster: *supra*, n. 8),

dei paesi occidentali europei (Italia inclusa), e di *morbo cinese* o *catarro cinese*, riscontrabili soprattutto nella Russia zarista, ove è parallelamente attestata anche la locuzione geo-etnica *malattia siberiana*⁴⁴. Ne ripareremo più avanti.

2. Kant, J.D. Metzger e la «memorabile epidemia» di Königsberg

Il 2 gennaio 1782, nella città baltica di San Pietroburgo, capitale dell'immenso impero eurasiatico di Caterina II, si verificò un singolare evento atmosferico, immediatamente seguito da severe implicazioni di ordine clinico⁴⁵, che sembrò confermare agli occhi di molti osservatori l'inveterata (quanto fallace) credenza secondo cui il «catarro epidemico» [*i.e.* influenza] era cagionato da repentini sbalzi termici, sia «dal caldo al freddo» che «dal freddo al caldo»⁴⁶. Come riferito dalle cronache dell'epoca, infatti, dagli iniziali -35°C registrati il 2 gennaio dai termometri cittadini, la temperatura a Pietroburgo si impennò bruscamente fino a +5°C e, nello stesso giorno, circa 40.000 abitanti (su una popolazione complessiva stimata tra le 200.000 e le 250.000 anime)⁴⁷ caddero simultaneamente ammalati⁴⁸.

Kant accenna inoltre nella lettera al Dr. Hufeland del 19.4.1797 (AA XII 158).

44 S.G. Vogel, *Handbuch der practischen Arzneywissenschaft*, II, cit., p. 284.

45 C. Mertens, *Observationes medicae de febribus putridis*, I, cit., p. 36; G.F. Most, *Influenza Europaea*, cit., p. 65; A. Richter, *Der Katarrh und die Folgeübel vernachlässigten Katarrhe*, cit., p. 37; J. Raige-Delorme, *Grippe*, cit., p. 296; G. Gluge, *Die Influenza oder Grippe, nach dem Quellen historisch-pathologisch dargestellt*, Eßmann, Minden 1837, p. 103; H. B. Lebert, *Handbuch der praktischen Medicin*, Bd. I, Laube u. Siebeck, Tübingen 1863³, p. 1086; J.F.P., *The Epidemic of Influenza*, cit., p. 145; W.I.B. Beveridge, *The Chronicle of Influenza Pandemics*, cit., p. 226; C.W. Potter, *History of Influenza*, cit., p. 575; G.C. Kohn, *Encyclopedia of Plague and Pestilence*, cit., p. 113.

46 S.G. Vogel, *Handbuch der practischen Arzneywissenschaft*, II, cit., p. 294: «Eine gewisse allgemeine Veränderung in der Atmosphäre brachte die Krankheit hervor»; cfr. J.F. Townsend, *A Review of the Literature on Influence and the Common Cold*, Government Public Office, Washington (DC) 1924, p. 3: «The remote cause usually assigned for catarrh is a sudden change of weather from heat to cold or from cold to heat».

47 G.E. Munro, *The Most Intentional City: St. Petersburg in the Reign of Catherine the Great*, Fairleigh Dickinson University Press, Madison (WI) 2008, p. 52.

48 C. Mertens, *Observationes medicae de febribus putridis*, I, cit., p. 36: «Sub finem Januarii audivimus, & ex ephemeridibus publicis accepimus, Petropoli die hujus mensis 2. tantam et adeo subitam in atmosphaera mutationem factam esse, ut thermometrum, quod pridie 35. gradus infra 0 notaverat, ad 5. usque ascendens [...] Eadem die circa 40. millia hominum febre catarrhali correptos

Era solo l'inizio di una delle più impressionanti e memorabili epidemie influenzali documentate nella storia europea, che vide nei giorni successivi, durante il picco pandemico, non meno di 30.000 persone quotidianamente infettate dal morbo⁴⁹.

Dopo questo improvviso e 'spettacolare' *outbreak*, la pandemia si diffuse da Pietroburgo in tutta l'Europa (ove si suppone che oltre la metà della popolazione sia stata contagiata, pagando un pesante tributo di migliaia di infettati e di morti)⁵⁰

fuisse referebant»; cfr. J. Raige-Delorme, *Grippe*, cit., p. 296: «le mercure qui était à 35° au-dessous de zéro, remontait subitement à 5° au-dessus. Le même jour quarante mille hommes furent pris de la grippe»; J.F.P., *The Epidemic of Influenza*, cit., p. 145: «In St. Petersburg, on January 2, coincidentally with a remarkable rise of temperature from 35° below freezing to 5° above, 40,000 persons are said to have been simultaneously taken ill»; J.W. Moore, *On the Compulsory Notification and Registration of Infectious Diseases*, «Dublin Journal of Medical Science», LXIX, 97, 1880, p. 98: «on the same day [...] at St. Petersburg, in the epidemic of 1782 [...] 40,000 people were taken ill with the influenza»; G.F. Most, *Influenza Europaea*, cit., p. 65: «am 2ten Januar 1782 [...] vierzig Tausend Menschen von der Krankheit ergriffen worden waren». Secondo il Prof. Vogel, invece, il 2 gennaio la temperatura di Pietroburgo *si abbassò di 30 gradi* nel giro di 24 ore e «an demselben Tage gegen 40000 Menschen mit den Influenza befallen werden» (*Handbuch der practischen Arzneywissenschaft*, II, cit., p. 291). In disaccordo con la maggioranza delle fonti tràdite, il medico tedesco J. Frank, afferma che l'episodio sarebbe avvenuto il 2 di *febbraio* e non di *gennaio* del 1782 (*De febribus katarthalibus in praxeos medica*, vol. I/2, Leipzig 1826; cfr. J. Raige-Delorme, *Grippe*, cit., p. 295); la stessa erronea datazione (febbraio 1782) ricorre in K. Sprengel, *Storia prammatica della medicina*, V/1, cit., p. 528 e in *Annals of influenza*, cit., p. 118: «it [influenza] prevailed at Moscow in the months of December 1781 and January 1782, and at St. Petersburg in February 1782». Per contro, come riferisce Most, sporadici casi si sarebbero manifestati a Pietroburgo già nel dicembre 1781 (*Influenza Europaea*, cit., p. 65); secondo lo storico Munro, «outbreaks of influenza [...] hit the city hard in the latter 1780s» (*The Most Intentional City*, cit., p. 74).

⁴⁹ G.C. Kohn, *Encyclopedia of Plague and Pestilence*, cit., p. 113: «It is reported that 30,000 persons fell ill in the city every day»; cfr. W.I.B. Beveridge, *The Chronicle of Influenza Pandemics*, cit., p. 226: «In St. Petersburg 30,000 fell ill in each day»; C.W. Potter, *The History of Influenza*, cit., p. 575: «at the peak of the pandemic, 30,000 fell ill each day in St. Petersburg». Come scrisse Kant, che era in contatto epistolare con personalità locali (AA X 281-282), neppure la corte zarista fu risparmiata: «Alla corte di Pietroburgo ne restò intatta una persona sola, e molte mal curate morirono» (GF III/5, p. 369); su ciò cfr. anche L. Nesi, *Storia fisica della terra compilata sulle tracce della geografia fisica di Kant*, vol. II, Tip. Buccinelli, Milano 1817, p. 198. La diffusione straordinariamente rapida del contagio, scrive Munro, era favorita dalle spaventose condizioni di sovraffollamento (*overly close living conditions*): durante gli anni qui presi in esame, nelle case dei quartieri popolari di Pietroburgo potevano ammassarsi dalle 10 alle 20 persone per ogni singola stanza (*The Most Intentional City*, cit., pp. 73-74).

⁵⁰ J.F.P., *The Epidemic of Influenza*, cit., p. 145: «one-half of the inhabitants were supposed to have been affected»; K.D. Patterson, *Pandemic Influenza*, cit., p. 24: «In Europe alone, it probably caused several hundred thousand deaths».

e percorse l'intero continente fino a varcare l'Atlantico e a raggiungere l'America⁵¹. Muovendo dal germinale epicentro Pietroburghese, ove sembrava aver avuto il suo inizio⁵², la malattia si propagò «passo dopo passo – come ebbe a scrivere Kant – lungo le coste baltiche, senza saltare alcuna città nel suo cammino»⁵³, seguendo un percorso simile (anche se costellato da un numero inferiore di vittime) a quello della peste di Aleppo descritta nel 1756 dal medico e naturalista scozzese Alexander Russell⁵⁴. Fra le aree più precocemente e severamente colpite figuravano i principali centri urbani e mercantili delle regioni affacciate sul Baltico (Estonia, Lettonia, Lituania, Prussia Orientale): da Reval (od. Tallinn) a Riga, da Memel (od. Klaipėda) a Tilsit (od. Sovetsk), da Wilna (od. Vilnius) a Königsberg (od. Kaliningrad) e alla limitrofa città portuale di Danzica, all'epoca *enclave* polacca in seno al Regno di Prussia.

All'inizio di marzo del 1782, come riportano le fonti con qualche lieve discordanza cronologica⁵⁵, essa fece la sua paventata comparsa a Königsberg, capoluogo della

51 C. van Rossem, *Dissertatio historico-medica inauguralis*, cit., p. 71: «mense Februarii anni 1782, apparuit in Russia, per totam Europam itineravit et tandem mense Septembris ejusdem anni, in Americam appulit»; J. Raige-Delorme, *Grippe*, cit., p. 295: «Elle parcourut ainsi, non-seulement toute l'Europe, mais encore toute la terre: plusieurs relations témoignent qu'elle fut observée en Amérique»; A. Crosby, *In the Grip of the Grippe*, cit., p. 149: «[the pandemic] started in the east and swept over Europe [...], and spread on to the Americas».

52 L.F.F. Crell, *Dissertatio inauguralis medica historiam catarrhi epidemici anni 1782 sistens*, Schnorrii, Helmstadii 1782, p. 4: «Tandem invenimus Petropoli, ubi mense huius anni [1782] Ianuario de improvviso enascebatur»; secondo A. Ripperger, *Die Influenza*, cit., p. 68, l'insorgenza della malattia era già stata registrata nel dicembre 1781 a Kazan e a Mosca; anche secondo il Dr. Richter, *Der Katarrh*, cit., p. 37, l'influenza aveva fatto la sua comparsa nell'Impero russo fin dal gennaio 1781 e il 2 gennaio 1782 era esplosa a San Pietroburgo, dove continuò a inferire nei mesi di febbraio e marzo.

53 AA VIII 6: «Unsere Epidemie fing nach öffentlichen Nachrichten in Petersburg an, von da sie an der Küste der Ostsee schrittweise fortging, ohne dazwischen liegende Örter zu überspringen, bis sie zu uns kam und nach und über Westpreußen und Danzig weiter westwärts zog». Cfr. Ph.L. Wittwer, *Über den jüngsten epidemischen Katarrh*, Grattenauer, Nürnberg 1782, p. 6; L.F.F. Crell, *Dissertatio inauguralis medica*, cit., p. 5; G.F. Most, *Influenza Europaea*, cit., p. 66; A. Richter, *Der Katarrh und die Folgeübel*, cit., p. 38.

54 AA VIII 6; cfr. *Anmerkungen*, AA VIII 464.

55 Secondo K. Kisskalt, ad es., le prime avvisaglie della pandemia si sarebbero manifestate nei dintorni di Königsberg in forma blanda e sporadica già nel mese di febbraio (*Die Sterblichkeit in Königsberg, insbesondere in den Jahren 1781 bis 1783*, «Zeitschrift für Hygiene und Infektionskrankheiten», 89, 1919, p. 128). La stragrande maggioranza dei testimoni e degli studiosi data però il suo inizio nel mese di marzo: cfr. J.D. Metzger, *Beytrag zur Geschichte des Frühlings-Epidemie im Jahr 1782*, Hartung, Königsberg u. Leipzig 1782, p. 14; C. Strack, *Dissertatio de*

Prussia Orientale, la «dotta Siberia tedesca»⁵⁶. Nella città natale di Kant – centro commerciale e universitario cosmopolitico di circa 50.000 abitanti, particolarmente propizio al diffondersi del contagio per la sua posizione di crocevia geografico tra la Russia e l'Europa e per la presenza di numerosi studenti e mercanti stranieri provenienti da paesi 'sospetti' (Cina inclusa)⁵⁷ – il morbo esplose in tutta la sua violenza nella prima metà di marzo⁵⁸, senza risparmiare nessun nucleo familiare, ciascuno dei quali ebbe uno o più contagiati fra i propri membri e fra i componenti della servitù⁵⁹. L'epidemia era così severa che aggrediva non meno d'un migliaio di persone ogni giorno (*täglich*)⁶⁰: i più colpiti furono i medici impegnati nell'assistenza dei malati, gli studenti dei collegi, i domestici, gli addetti al commercio e i numerosi soldati (7.000/8.000 uomini ca.) della guarnigione locale⁶¹. Poi, essa attenuò via via

catarrho epidemico anni 1782, cit., p. 19; A. Ripperger, *Die Influenza*, cit., p. 71; G.F. Most, *Influenza Europaea*, cit., p. 69; A. Hirsch, *Handbook of Geographical and Historical Pathology*, I, cit., p. 11; M. Vasold, *Die Grippepandemie von 1782*, cit., p. 393. Secondo il Dr. Gustav Himly, *Darstellung der Grippe (Influenza) im Jahre 1782*, cit., p. iv, a gennaio del 1782 l'influenza inferì a Mosca e San Pietroburgo, alla fine di febbraio arrivò a Riga, l'8 marzo a Königsberg, il 12 marzo a Danzica e Posen (od. Poznań); secondo il Prof. Kurt Sprengel, *Storia prammatica della medicina*, V/1, cit., p. 528, l'epidemia influenzale giunse a Mosca nel gennaio 1782, a Pietroburgo in febbraio [sic], a Königsberg in marzo e nella Pomerania in aprile; il Dr. Gustav Gluge, *Die Influenza oder Grippe*, cit., p. 105, afferma invece che nella prima metà di febbraio del 1782 l'epidemia si manifestò nelle città baltiche di Reval, Riga e Tilsit, raggiungendo Königsberg e Memel tra il 1° e il 15 marzo e Danzica tra il 15 e il 30.

56 J.W.H. Stuckenberg, *The Life of Immanuel Kant*, MacMillan, London 1882, p. 38.

57 M. Kuehn, *Kant. Una biografia*, Ed. it. a cura di S. Bacin, il Mulino, Bologna 2011, pp. 94 ss., 108. Potenziali focolai d'infezione erano rappresentati dalla presenza in città d'insediamenti commerciali cinesi: AA VIII 422; cfr. W. Kinkle, *Kant for Everyman*, Routledge and Keegan Paul, London 1952, p. 15; M. Duichin, *Dalla Cina a Königsberg*, cit., pp. 46-47. (Sulla precoce intuizione di Kant circa la provenienza dell'epidemia influenzale, causata dal commercio della Russia col Celeste Impero, tornerò più avanti).

58 G. Gluge, *Die Influenza oder Grippe*, cit., p. 105: «Zwischen dem 1 – 15 März»; J.D. Metzger, *Beytrag*, cit., p. 14: «Vom 9ten bis zum 24sten, herrschte sie mit gleichen Stärke»; cfr. C. Strack, *Dissertatio de catarrho epidemico anni 1782*, cit., p. 19: «Prehendit autem in Borussiae regno morbus [...] die decimo quinto Martii Regiomonti»; G.F. Most, *Influenza Europaea*, cit., p. 69: «In Königsberg brach, nach Metzger, die Epidemie den 15ten März 1782 aus».

59 J.D. Metzger, *Beytrag*, cit., pp. 16, 41.

60 G. Gluge, *Die Influenza oder Grippe*, cit., p. 103; G.F. Most, *Influenza Europaea*, cit., p. 69.

61 J.D. Metzger, *Beytrag*, cit., pp. 9 ss.; G. Gluge, *Die Influenza oder Grippe*, cit., p. 103; G.F. Most, *Influenza Europaea*, cit., p. 69; A. Ripperger, *Die Influenza*, cit., p. 70; K. Kisskalt, *Die Sterblichkeit im 18. Jahrhundert*, «Zeitschrift für Hygiene und Infektionskrankheiten», 93, 1921, p. 501; G. Gulyga, *Immanuel Kant. Eine Biographie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004, pp. 153-154.

la sua virulenza e scomparve repentinamente per lisi verso la metà di aprile⁶². Ma l'ondata pandemica, alimentata da un agente patogeno ignoto ed estremamente infettivo, contro il quale la medicina del tempo non disponeva di alcun rimedio efficace, proseguì il suo inesorabile cammino da Königsberg verso Danzica, Berlino e il resto del Regno di Prussia⁶³, contagiando progressivamente l'intero continente europeo e alcune aree dell'Impero ottomano⁶⁴, per dirigersi infine alla volta dell'America, ove – come ebbe a ricordare anche Kant⁶⁵ – si manifestò in autunno a Filadelfia e nelle colonie britanniche.

Quando l'epidemia cessò a Königsberg, lasciandosi alle spalle un numero di morti fortunatamente circoscritto (circa l'1,3 per mille della popolazione)⁶⁶, si contò tuttavia (come era già avvenuto a Pietroburgo nei mesi precedenti)⁶⁷ una straordinaria quantità di convalescenti gravemente debilitati e affetti per lungo tempo da postumi

62 AA VIII 6: «von selbst bald aufhörte»; J.D. Metzger, *Beytrag*, cit., p. 14: «denn aber fieng sie an wieder abzunehmen, und verschwand gänzlich gegen die Mitte des Aprils». Secondo K. Kisskalt, che retrodata l'arrivo della malattia a Königsberg, essa sarebbe invece scomparsa già «alla fine di marzo» (*Die Sterblichkeit in Königsberg*, cit., p. 128).

63 AA VIII 6; J.D. Metzger, *Beytrag*, cit., p. 41; cfr. Anon., *The History of Influenza*, cit., p. 216: «The epidemic of 1781-82 spread along the Baltic coast till it reached Königsberg; thence it travelled to Danzig and Prussia». Ben presto, essa inferì «in tutta la Germania (*in ganz Teuschland*), dall'Oder al Reno» (Ph.L. Wittwer, *Über den jüngsten epidemischen Katarrh*, cit., p. 27); in tutte queste regioni, come riferito dalle rassegne periodiche e dalle cronache d'epoca, la malattia aggredì la maggior parte degli abitanti: «maximam incolarum partem subito hoc morbo correptam fuisse in ephemeridibus legimus» (C. Mertens, *Observationes medicae de febribus putridis*, I, cit., p. 37).

64 G.F. Pyle, *The Diffusion of Influenza*, cit., p. 28: «There are only limited accounts of influenza in the Ottoman Empire in 1782, although the disease was known to have occurred there»; G.C. Kohn, *Encyclopedia of Plague and Pestilence*, cit., p. 113: «Even parts of Ottoman Empire suffered from influenza late in 1782, but details are sketchy». Il Dr. Himly (*Darstellung der Grippe*, cit., p. iv) afferma curiosamente che l'influenza avrebbe colpito Costantinopoli il 22 marzo 1782 (nello stesso periodo, cioè, in cui essa era giunta a Königsberg); in tal caso, si tratterebbe di un'ondata *satellite* proveniente dalla Crimea e dal Mar Nero, distinta dalla principale ondata pandemica che attraversò le regioni baltiche, i paesi dell'Europa occidentale e, dopo aver varcato l'Atlantico, raggiunse l'America.

65 AA X 304-305; GF III/5, p. 369.

66 M. Vasold, *Die Grippepandemie von 1782*, cit., p. 394.

67 Si veda al riguardo C. Mertens, *Observationes medicae de febribus putridis*, I, cit., p. 37: «paucos tamen morbo succubuisse [...] sed multos diu debiles infirmosque relinquebat». Secondo Kant, molti dei decessi avvenuti a Pietroburgo erano da imputare alle cure inappropriate, basate sulla pratica del salasso, «poiché salassato l'ammalato, il male si gettò alle parti interne, e produsse una specie di consunzione» (GF III/5, p. 369).

e complicanze di varia natura⁶⁸. Fra costoro si è voluto annoverare lo stesso Kant: al pari di altri colleghi dell'Università – es. l'Hofrat Prof. Dr. Johann Daniel Metzger, illustre docente di medicina e anatomia all'Albertina, uno dei primi ad ammalarsi⁶⁹ – anche il cinquantottenne filosofo, malgrado le sue meticolose, e addirittura ossessive, precauzioni igienico-sanitarie che lo hanno reso proverbialmente famoso⁷⁰, sembra aver contratto la malattia durante il picco di marzo⁷¹.

Il flagello epidemico che colpì Königsberg nella primavera del 1782 (*Frühlings-Epidemie*), accompagnato dalle allarmanti notizie che provenivano dalla Russia, suscitò un immediato e vivace dibattito non soltanto nei circoli medici (ärztlichen

68 J.D. Metzger, *Beytrag*, cit., pp. 9-10, 14; C. Strack, *Dissertatio de catarrho epidemico*, cit., p. 19; G.F. Most, *Influenza Europaea*, cit., p. 69; K. Sprengel, *Storia prammatica della medicina*, V/1, cit., p. 568; A. Ripperger, *Die Influenza*, cit., p. 71; K. Kisskalt, *Die Sterblichkeit in Königsberg*, cit., p. 128; G.F. Pyle, *The Diffusion of Influenza*, cit., p. 28; M. Vasold, *Die Grippepandemie von 1782*, cit., p. 395. Sulle convalescenze «molto lente e difficili» di quanti avevano contratto l'influenza a Pietroburgo nel 1782, v. C.B. Vicentini *et al.*, *L'influenza nelle ondate epidemiche del XIX secolo*, cit., p. 377. Una situazione simile fu descritta in Inghilterra dal Dr. Gray (*Annals of influenza*, cit., p. 135): «In general, a great weakness remained after the disease, and the cough was sometimes troublesome for some weeks». (Questa condizione, sia detto per inciso, ricorda assai da vicino il cosiddetto *Long Covid*, che continua oggi ad affliggere molti soggetti dopo l'avvenuta guarigione).

69 J.D. Metzger, *Beytrag*, cit., p. 17.

70 Cfr. su ciò R. Fellin, F. Sgarbi, S. Caracciolo, *L'altro Kant. La malattia, l'uomo, il filosofo*, Piccin, Padova 2009.

71 G.F. Most, *Influenza Europaea*, cit., p. 73 n.: «Die unsterbliche Kant litt auch an der Influenza, als sie 1782 in Königsberg herrschte»; M. Vasold, *Die Grippepandemie von 1782*, cit., p. 393: «im März 1782 [Kant] selbst unter der Grippe litt»; anche il Dr. P. Vernazza, infettivologo dell'Ospedale cantonale di St. Gallen (CH), ha scritto in un suo recente lavoro che «Kant, selbst 1782 erkrankt» (*Die Grippe vom Altertum*, cit., p. 606). Per contro, il biografo Arsenij Gulyga (*Immanuel Kant*, cit., p. 154) ha affermato che proprio grazie alle sue precauzioni igieniche il filosofo rimase immune dal contagio («Kant selbst war nicht erkrankt»). Ultimamente, il Prof. Walter Popp, un titolato medico dell'ospedale universitario di Essen, ha ribadito in un breve articolo (privo di riscontri documentali ma corredato di alcuni pittoreschi dettagli) che Kant si ammalò d'influenza nel 1782 (*erkrankte 1782 an der Grippe*), tanto da dover rinunciare per due settimane alle sue celebri passeggiate giornaliere (W. Popp, *Eine kleine Geschichte der Grippe*, «HyKoMed», 12. Mai 2020, p. 1). Alcuni autori hanno inoltre ipotizzato che «l'oppressivo catarro di testa» (*kopfbedrückende Catarrh*) che afflisse Kant negli ultimi anni di vita (AA VIII 110; AA XII, 158, 232, 257; G.F. Most, *Influenza Europaea*, cit., p. 74; R. Fellin, A. Blé, *The Disease of Immanuel Kant*, «Lancet», 350, 9093, 1997, pp. 1771-1773), sia da attribuire all'infezione causata da un *coronavirus*: C. Hannoun, P. Léophonte, D. Peyramond, *La grippe: conceptions actuelles*, John Libbey Eurotext, Paris 2003, p. 27.

Kreise) ma anche tra i più insigni esponenti dell'élite accademica locale⁷². In molti si interrogarono sulla natura e le cause, ancora in gran parte oscure, di quella che Kant ebbe a definire con incisiva e fortunata espressione – più volte ripresa da studiosi seriori – una «strana e misteriosa epidemia» (*merkwürdige und wundersame Epidemie*)⁷³, rivelatasi così insolitamente contagiosa pur se raramente mortale (*nur selten tödlich*)⁷⁴.

Fra le maggiori personalità scientifiche coinvolte nel dibattito spiccava il citato Prof. Metzger, responsabile della sanità cittadina di Königsberg (*Stadtphysikus*) nonché prestigioso accademico, autore di un dotto trattatello sul tema (*Contributo sulla storia dell'epidemia primaverile dell'anno 1782*) tempestivamente pubblicato presso l'editore Hartung. Anche Kant (i cui interessi spaziavano in molteplici campi del sapere, dalla medicina alla geografia) partecipò attivamente alla disputa, inaugurando la discussione con un breve scritto informativo (*Annuncio ai medici*), ove l'epidemia influenzale in corso veniva considerata sotto l'inedita prospettiva della geografia fisica. Dopo aver ossequiosamente ringraziato nelle pagine iniziali del suo volumetto il «Freund und Kollegen Herrn Professor Kant»⁷⁵ per aver condiviso con la comunità medica regionmontana le preziose informazioni di cui disponeva, Metzger definì l'epidemia un «fenomeno memorabile» (*denkwürdige Phänomenon*) dal punto di vista clinico, causato da un «principio morboso

72 A. Ripperger, *Die Influenza*, cit., p. 67; M. Vasold, *Die Grippepandemie von 1782*, cit., p. 393.

73 AA VIII 6; la medesima espressione ricorrerà curiosamente negli scritti seriori di diversi medici tedeschi (cfr. *supra*, n. 3). Sull'influenza, rimasta a lungo un'autentica «crux of epidemiology», v. W.H. Hamer, *The Crux of Epidemiology*, «Proceedings of the Royal Society of Medicine», May 29, 1931, pp. 1425-1440. Sulla sua «unicità epidemiologica» rispetto a tutte le altre malattie infettive conosciute (*any other known infection*), v. il giudizio dell'illustre virologo britannico Sir Christopher Andrewes, già direttore del World Influenza Centre di Londra (M. Botello, *La Grippe Espagnole*, cit., p. 60).

74 M. Vasold, *Die Grippepandemie von 1782*, cit., p. 393.

75 J.D. Metzger, *Beytrag*, cit., p. 5. Sui rapporti (apparentemente) amichevoli (*guten Beziehungen*) fra Kant e Metzger, autore anche di un opuscolo biografico sul filosofo (*Äußerungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen, von einem billigen Verehrer seine Verdienste, Göbbels u. Unzer, Königsberg 1804*, 48 pp.), cfr. K. Vorländer, *Die ältesten Kant-Biographien. Eine kritische Studie*, Reuther u. Richard, Berlin 1918, pp. 33-34. Ma sull'ambivalenza delle relazioni personali fra i due, e su taluni disaccordi accademici, v. ora M. Kuehn, *Kant*, cit., pp. 19-21. Qualche autore recente ha affermato che in realtà Metzger fu «an eager critic of Kant»: J. Gerlings, *Freedom in Conflict. On Kant's Critique of Medical Reason* (Ph.D. Diss.), European University Institute, Florence 2017, p. 119.

sussistente nell'atmosfera»⁷⁶ e da lui ravvisato, in accordo con la dottrina medica allora prevalente anche in altri «paesi illuminati» europei⁷⁷, in un «miasma epidemico» di natura ignota e di controversa provenienza geografica che contaminava l'aria infettando coloro che vi erano esposti⁷⁸.

Kant – da poco liberatosi dei gravosi impegni relativi alla stesura della prima edizione della *Critica della ragion pura* (1781), e forse anche mosso da motivazioni di ordine personale⁷⁹ – mostrò subito un vivo interesse, pur senza possedere specifiche competenze in materia⁸⁰, verso le implicazioni epidemiologiche dell'influenza⁸¹. A fronte del «singolare fenomeno»⁸² responsabile dell'infezione di migliaia di suoi concittadini e della morte di molti di essi, il filosofo formulò un'innovativa spiegazione (poi rivelatasi euristicamente feconda) circa la possibile

76 J.D. Metzger, *Beytrag*, cit., pp. 5 ss.

77 Sulla concezione, diffusa in molte «enlightened nations» del XVIII secolo, che attribuiva l'eziologia dell'influenza «to a morbid constitution of the atmosphere, instead of contagion», v. *Annals of influenza*, cit., p. 117. Sull'esistenza di un *miasma* di natura indeterminata che attaccava il naso, la gola e i polmoni, si veda quanto scriveva un anonimo medico tedesco in occasione della pandemia influenzale del 1782: *Storia della malattia detta catarro russo, scritta da un medico e tradotta dal tedesco, con l'aggiunta di due lettere di due medici toscani [A.L. Genovesi e G.L. Targioni] sopra l'istesso oggetto*, Tip. Della Rovere, Firenze 1782, pp. 5-7.

78 J.D. Metzger, *Beytrag*, cit., p. 58; cfr. S.E. Mamelund, *Influenza*, cit., p. 597: «The people that were exposed to the contaminated air were consequently infected by influenza». Metzger sostenne questa tesi anche in uno scritto successivo, pubblicato in occasione dell'epidemia influenzale scoppiata a Königsberg otto anni dopo (*Beytrag zur Geschichte des Frühlings-Epidemie im Jahr 1800*, Altenburg 1801); questo scritto, secondo Kant (GF III/5, p. 370 n.), conteneva «osservazioni istruttive» sulla storia dell'influenza.

79 Sul doloroso ricordo giovanile della prematura scomparsa dell'adorata madre Anna Regina Kant, nata Reuter (1697-1737) in occasione di un'epidemia (prob. tifo petecchiale) che aveva funestato le regioni baltiche, v. A.C. Wasianski, *Immanuel Kant negli ultimi anni della sua vita*, in L. E. Borowski, R.B. Jachmann, A.C. Wasianski, *La vita di Immanuel Kant*, cit., pp. 250-251; M. Kuehn, *Kant*, cit. p. 60. Sulla morte della madre a seguito di «una malattia infettiva trasmessale da un'amica», v. R. Fellin, F. Sgarbi, S. Caracciolo, *L'altro Kant*, cit., p. 2. Per una recente discussione dell'episodio, in relazione all'epidemia del 1782, v. M. Duichin, *Dalla Cina a Königsberg*, cit. pp. 43-44.

80 P. Vernazza, *Die Grippe vom Altertum bis zur Spanischen Grippe*, cit., p. 606: «Selbst nicht epidemiologisch geschult».

81 Cfr. Anon., *The History on Influenza*, cit., pp. 216-217: «Kant's interest in influenza is shown by the frequency with which he refers to the subject [...] He was one of the first to direct attention to its epidemiology».

82 AA VIII 6.

causa dell'*origine e diffusione* di quella «malattia pestilenziale arrivata dalla Siberia» come «un rapido veleno»⁸³, che si era propagata nel vecchio continente attraverso una fitta rete di scambi comuni⁸⁴ e che sembrava trasmettersi non già mediante la *cattiva qualità dell'aria* (come asserito da Metzger) ma grazie al *contagio* causato da certi minuscoli *agenti patogeni* [lett. «insetti nocivi»] di origine asiatica⁸⁵.

3. La *Nachricht an Ärzte* di Kant e la concezione contagionista dell'influenza

Il 18 aprile 1782, sul supplemento al nr. 31 delle «Königsbergische gelehrte und politische Zeitungen», apparve un breve ma seminale articolo di Kant, intitolato *Annuncio ai medici*⁸⁶, accompagnato dalla traduzione tedesca – approntata dal suo allievo ed amico Christian Jakob Kraus⁸⁷ – di uno scritto del prestigioso medico quacchero britannico John Fothergill, da poco scomparso (†1780), dedicato all'epidemia scoppiata in Inghilterra sette anni prima⁸⁸, la cui genesi e

83 AA X 282: «pestartigen Krankheit die aus Sybirien kam»; AA X 305: «ein so schnell laufendes Gift».

84 AA X 305: «durch irgend eine neu eröffnete Gemeinschaft auf unser altes Continent gekommen».

85 AA VIII 6; cfr. M. Vasold, *Die Grippepandemie von 1782*, cit., pp. 393-394: «Kant erkannte ganz richtig, daß die Grippe sich durch „bloße Ansteckung“ verbreitet; von Erregern in der Luft ahnte er nichts». Sulla germinale ipotesi contagionista di Kant: J.D. Metzger, *Beytrag*, cit., p. 6 n.; A.C. Kusnezow, F.L. Herrmann, *Influenza*, cit., p. 25; A. Hirsch, *Handbook*, I, cit., p. 35 n. 1; O. Leichtenstern, *Influenza und Dengue*, cit., pp. 50-51; J. Wolff, *Die Influenza-Epidemie, 1890-1892*, F. Enke, Stuttgart 1892, p. 15; *The History of Influenza*, cit., pp. 216-217; E. Ebstein, *Ein vergessenes Dokument I. Kants zur Geschichte der Influenza*, «Deutsche Medizinische Wochenschrift», 33, 47, 1907, pp. 1957-1959; A. Gottstein, A. Schlossmann, L. Teleky (a cura di), *Handbuch der Sozialen Hygiene und Gesundheitsfürsorge*, Bd. I, Springer, Berlin u. Heidelberg 1925, p. 65; P. Vernazza, *Die Grippe*, cit., p. 606; S.E. Mamelund, *Influenza*, cit., p. 597; G. Horst, M. Motherby, E. Neumann-Redlin, *Die Bedeutung einer Epidemie für die Entwicklung der Menschheit aus Sicht von Immanuel Kant, John Fothergill und Egon Friedell* (2020), <https://www.freunde-kants.com.epidemie>.

86 I. Kant, *Nachricht an Ärzte*, AA VIII 5-8: 6⁰²⁻³⁰; cfr. *Anmerkungen*, AA VIII 464. L'articolo è ancora oggi poco o punto noto al di fuori della cerchia degli specialisti del pensiero kantiano.

87 AA X 282; cfr. *Anmerkungen*, AA VIII 464.

88 J. Fothergill, *A sketch of the Epidemic Disease which appeared in London towards the end of the year 1775*, «Gentleman's Magazine», XLVI, February 1776, coll. 65a-b (= AA VIII 6-8). L'epidemia influenzale scoppiata in Inghilterra nel 1775-76 è stata classificata come una «possible

sintomatologia presentavano sorprendenti somiglianze con quella che, dopo aver inferito a Königsberg per diverse settimane, «si era appena placata» (*die nur so eben bei uns nachgelassen hat*)⁸⁹. Una seconda edizione del testo kantiano vide la luce a distanza di un anno sul «Preußisches Magazin zum Unterricht und Vergnügen» (Heft I, 1783, pp. 132-138) per iniziativa di un altro allievo del filosofo, lo storico regiomontano Ludwig von Baczko, il quale lo divulgò presso il pubblico colto corredandolo di un'interessante nota integrativa⁹⁰. Poi la *Nachricht* cadde nell'oblio, fino a quando Rudolf Reicke, il futuro curatore dell'*Opus postumum* kantiano, la ripubblicò nella seconda metà dell'Ottocento⁹¹, e il Dr. Erich Ebstein focalizzò nuovamente l'attenzione su quel testo ormai dimenticato, ma ricco di pionieristici spunti, ricostruendone le vicende in un articolo apparso nei primi anni del secolo scorso sulla «Deutsche Medizinische Wochenschrift» (33, 47, 1907), una delle più autorevoli riviste mediche del tempo⁹².

Nella sua referenziale monografia sul filosofo (*Kant*, cit., p. 378, n. 28), Manfred Kuehn ha in seguito sottolineato che le circostanze relative alla stesura della *Nachricht* sono doppiamente «interessanti»: sia «in relazione al fascino che la medicina esercitò sempre su Kant», sia per illuminare i suoi controversi rapporti con «un componente della facoltà di medicina dell'Università di Königsberg» (dietro cui traspare la figura del Prof. Metzger, suo interlocutore ed amico ma al contempo prestigioso 'rivale'). Come è stato spesso evidenziato dai suoi biografi, Kant, a dispetto di una malcelata diffidenza verso i medici⁹³, ha sempre mostrato

pandemic» (S.E. Mamelund, *Influenza*, cit., Table 2, p. 601). Una versione tedesca dell'articolo del «famoso Dr. Fothergill» (*des berühmten Fothergill*) apparve anche in appendice al volumetto di Metzger (*Beytrag*, cit., pp. 48-53).

89 AA VIII 6.

90 Nella sua nota alla *Nachricht*, Baczko scriveva che «in questo articolo, ancora troppo poco conosciuto dalla letteratura accademica, il Prof. Kant, già nell'aprile del 1782, aveva attirato per la prima volta l'attenzione dei medici su questa nuova malattia»; aggiungeva inoltre che «secondo le notizie provenienti da Pietroburgo l'epidemia era arrivata a Mosca da Tobol'sk e dalle regioni orientali dell'Asia (*aus östlichen Gegenden Asiens*) a Tobol'sk».

91 R. Reicke, *I. Kant's Nachricht an Ärzte über die Frühlingsepidemie des Jahres 1782*, «Neue Preußische Provinzialblätter», Bd. VI, 1860, pp. 184-190; cfr. *Anmerkungen*, AA VIII 464.

92 E. Ebstein, *Ein vergessenes Dokument I. Kants zur Geschichte der Influenza*, cit., pp. 1957-1959.

93 Il filosofo imputava polemicamente ai medici di saper descrivere le malattie assai meglio che intuirne l'origine e porvi rimedio (AA XI 141). Già nel *Saggio sulle malattie della testa* (1764) egli aveva stigmatizzato «il metodo dei medici che credono di essere stati molto utili al loro paziente per aver dato un nome alla sua malattia (*wenn sie seiner Krankheit einen Namen geben*)» (AA II 260).

una «predilezione per la medicina» e un «fervido interessamento alle sue nuove conquiste»⁹⁴. Già negli anni giovanili, infatti, egli aveva manifestato l'intenzione di voler abbracciare la professione medica⁹⁵ e aveva frequentato gli ambienti della «facoltà di medicina», maturando una «vasta cultura medica e un interesse per la materia che mantenne fino agli ultimi giorni della sua vita»⁹⁶. Nel corso della sua formazione, ebbe così modo di acquisire larghe (e spesso sorprendenti) cognizioni nelle discipline mediche e chimico-farmacologiche⁹⁷, che gli valsero l'ammirazione degli specialisti⁹⁸ e gli consentirono di confrontarsi su argomenti d'interesse comune con i suoi titolati colleghi dell'Albertina⁹⁹; ma che suscitarono, talvolta, anche critiche malevole circa le sue vere o presunte competenze in campo medico-anatomico¹⁰⁰.

94 L.E. Borowski, *Descrizione della vita e del carattere di Immanuel Kant*, cit., p. 49. Un discorso a parte (al quale si può in questa sede soltanto accennare) meriterebbe l'ondivago atteggiamento kantiano nei riguardi della vaccinazione antivaiole messa a punto da E. Jenner alla fine del '700: cfr. AA VI 424; AA XII 283-284, AA XV 971-976; GF III/5, pp. 372-380, Borowski, *loc. cit.*, p. 49; A.C. Wasianski, *Immanuel Kant*, cit., p. 232. Su questo tema (oggi tornato d'attualità a seguito dell'opposizione dei *No Vax* alla vaccinazione anti-Covid) rinvio a J. Garate, *El filosofo Immanuel Kant contra la vacunacion de Edward Jenner*, «Aranzadi. Sociedad de Ciencias», 11, 4, 1959, pp. 243-246; L. Kordelas, C. Grond-Gisbach, *Kant über die moralische Waghalsigkeit der Pockenimpfung*, «Zeitschrift f. Geschichte der Naturwissenschaft, Technik und Medizin», 8, 1, 2000, pp. 22-33; M. Dorella, *Kant e il vaiolo. A proposito di una raccolta di testi sulla medicina*, «Intersezioni», XXXV, 1, 2015, pp. 155-168.

95 E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, trad. it. di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 26.

96 R. Fellin, F. Sgarbi, S. Caracciolo, *L'altro Kant*, cit., p. 6. Sulla questione del rapporto fra medicina e filosofia in Kant rinvio a D. von Engelhardt, *Il dialogo fra medicina e filosofia in Kant nel contesto storico*, in C. Bertani e M.A. Pranteda (a cura di), *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 253-266 (con ampia bibliografia: n. 1).

97 A. Kohut, *Immanuel Kant als Arzt und Apotheker. Ein Gedenkblatt zum 100. Todestage Kants (12. Februar 1904)*, «Janus: Archives internationales pour l'histoire de la médecine et pour la géographie médicale», 9, 1904, pp. 351-356.

98 Sulle sue «larghe nozioni di medicina» e la «sua ottima conoscenza della chimica», cfr. R.B. Jachmann, *Immanuel Kant descritto in lettere a un amico*, in *La vita di Immanuel Kant*, cit., p. 142. Basti un esempio emblematico: in una conversazione privata, l'insigne chimico Prof. K.G. Hagen, autore di uno dei primi manuali accademici di farmacia (1786), «dichiarò con stupore di non riuscire a comprendere come mai attraverso la sola lettura, senza l'ausilio di esperimenti tangibili, si potesse conoscere alla perfezione tutta la chimica sperimentale come la conosceva Kant» (R.B. Jachmann, *Immanuel Kant*, cit., p. 131).

99 M. Kuehn, *Kant*, cit., p. 19.

100 Ivi, p. 20. Metzger insinuò che Kant, sebbene stimasse la medicina, «si permetteva di giudicare in settori di cui non era competente. Per esempio, non sapeva nulla di anatomia, ma si

La *Nachricht* di Kant sollevò fin dall'inizio – pur con qualche sporadica eccezione¹⁰¹ – obiezioni e riserve da parte della medicina ufficiale del tempo¹⁰², in larga misura fautrice della concezione *miasmatica* e risolutamente avversa alla concezione *contagionista* che durante il XVIII secolo si era andata affermando negli scritti di diversi medici britannici, e di cui il Dr. John Fothergill era uno dei più convinti e illustri assertori, con il quale gli studiosi delle pandemie influenzali, come si è recentemente riconosciuto, sono tuttora in debito¹⁰³. All'epoca, coesistevano opinioni contrapposte circa l'origine e la diffusione della patologia influenzale, e la questione della sua trasmissibilità fornì l'occasione per un'animata controversia scientifica¹⁰⁴. Alcuni medici ritenevano infatti che l'influenza era una comune malattia catarrale (*a common catarrh*) provocata da bruschi mutamenti delle condizioni atmosferiche, come l'aumento repentino del freddo e dell'umidità¹⁰⁵, o

era pronunciato su argomenti che avrebbero presupposto una tale conoscenza». Sui «rapporti tesi» fra Kant e i docenti di medicina (incluso Metzger), v. S. Dietzsch, «Il conflitto delle facoltà» e la Facoltà filosofica dell'Università Albertina di Königsberg, in *Kant e il conflitto delle facoltà*, cit., p. 335. Questo «conflitto» coinvolse le due facoltà: «quella *medica*, con la sua competenza anatomico-fisiologica, e quella *filosofica*, con la sua competenza psicologico-metafisica» (AA XII 31); com'è noto, Kant vi dedicherà nel 1798 uno scritto specifico (AA VII 1-116).

101 Secondo Erich Ebstein (*Ein vergessenes Dokument I. Kants*, cit., p. 1958), il *Collegium medicum* di Vienna condivise all'epoca il punto di vista kantiano circa la trasmissione della malattia in Europa mediante «insetti nocivi».

102 S.E. Mamelund, *Influenza*, cit., p. 597; P. Vernazza, *Die Grippe vom Altertum bis zur Spanischen Grippe*, cit., p. 606.

103 R.E. Hope-Simpson, *The Transmission of Epidemic Influenza*, cit., p. 10: «Students of the epidemic of influenza pay a debt of gratitude to a remarkable eighteenth-century physician, Dr. John Fothergill». Sorprende, in proposito, la sottovalutazione della figura di Fothergill da parte di alcuni autorevoli studiosi di Kant: mentre lo stesso Kant (AA VIII 6), il Prof. Metzger (*Beytrag*, cit., p. 48) e H. Maier, estensore delle *Anmerkungen* apposte all'ed. critica della *Nachricht* kantiana (AA VIII 465), menzionano il medico britannico con l'appellativo di «famoso» (*berühmt, bekannt*), M. Kuehn lo definisce in tono riduttivo «un certo Fothergill» (*Kant*, cit., p. 378 n.) e A. Gulyga liquida in modo cursorio il suo articolo sul «Gentleman's Magazine» come lo scritto di un non meglio precisato «englischen Arztes» (*Immanuel Kant*, cit., p. 154).

104 A. Hirsch, *Handbook*, I, cit., p. 36; J.N. Hays, *Epidemics and Pandemics: Their Impacts on Human History*, ABC-CLIO, Santa Barbara (CA) 2005, pp. 172-173; cfr. J.F.P., *The Epidemic of Influenza*, cit., p. 146: «Some thought the disease could be transmitted by direct contagion, while others doubted it». Sulle contrapposte opinioni, dall'antichità al Settecento, relative alla causa e all'origine delle malattie epidemiche, rinvio qui per tutti al classico studio di N. Webster, *A Brief History of Epidemic and Pestilential Diseases*, I, cit., Sect. I, pp. 9 ss.

105 *Dr. Gray's Account*, in *Annals of influenza*, cit., p. 137. Il «Journal de Médecine» della

da un miasma venefico, sprigionatosi in seguito a processi putrefattivi e ad eventi catastrofici (terremoti, eruzioni vulcaniche, ecc.), trasportato a grande distanza dal vento (*carried over long distances by the wind*)¹⁰⁶; altri sostenevano invece che era causata da un contagio specifico (*a particular and specific contagion*) indipendente dalle variazioni metereologiche (sbalzi termici, catastrofi naturali, regime dei venti, ecc.) o dalla decomposizione del suolo e dell'aria, e che si trattava d'una malattia *contagiosa* nell'accezione propria del termine [(lat. *cum* 'con' + *tangere* 'toccare']: essa si comunicava e propagava, cioè, mediante il *contatto*, o anche solo l'*eccessiva vicinanza*, con persone infette (*by the contact, or at least by sufficiently near approach, of an infected person*)¹⁰⁷. Costoro cominciarono pertanto a relegare in secondo piano il ruolo dei fattori climatici e dei fenomeni atmosferici nell'insorgenza di alcune malattie e a formulare l'idea che queste fossero una conseguenza dell'infezione prodotta da invisibili patogeni (antesignani dei *virus*), trasmessa alle persone sane attraverso un contatto diretto con persone malate (*person-to-person contact*)¹⁰⁸.

Un decisivo punto di svolta (*turning point*) nello sviluppo di tale concezione fu rappresentato da alcuni importanti lavori di Fothergill, apparsi fra il 1748 e il 1776, ove anche l'influenza veniva descritta come una «malattia contagiosa» (*contagious disease*)¹⁰⁹. Svariati medici britannici, sulla base di nuove evidenze scientifiche, presero così a distinguere tra malattie febbrili «comuni» (*common*), provocate da una contaminazione ambientale o da un improvviso cambiamento atmosferico, e malattie febbrili «pestilenziali» (*pestilential*), trasmesse da un soggetto all'altro tramite specifiche «particelle contagiose»¹¹⁰. Come sentenzierà emblematicamente il Dr. Hamilton in occasione della grande pandemia influenzale del 1782, la causa

Facoltà medica di Parigi, ad es., affermava che la causa dell'influenza (la *Grippe*) era da imputarsi alle «variations de l'atmosphere» (*ibidem*).

106 Cfr. S.E. Mamelund, *Influenza*, cit., p. 597. Si veda quanto scriveva, ancora nel tardo '800, un'autorevole rivista scientifica come «Nature»: «There are many reasons for thinking that the contagion of this disease [influenza] is borne through the air by winds rather than by human intercourse» (J.F.P., *The Epidemic of Influenza*, cit., p. 146).

107 Dr. Gray's *Account*, cit., p. 137.

108 Cfr. S.E. Mamelund, *Influenza*, cit., p. 597; *contra*: «Philadelphia Journal of the Medical and Physical Sciences», n.s., IV, 1826, p. 5 (*The spread of influenza by contagion from one individual to another is out of the question*); «Transactions of the Provincial Medical and Surgical Association», VI/2, 1838, p. 523 (*There is no proof of the existence of any contagious principle by which it was propagated from one individual to another*).

109 M. DeLacy, *The Conceptualization of Influenza*, cit., pp. 81-83.

110 Ivi, p. 82.

non era dunque da ricercare nell'aria ma in un contagio specifico (*Cause, not in the Air, by in a specific Contagion*)¹¹¹.

Kant, che non leggeva l'inglese¹¹², venne probabilmente a conoscenza dell'articolo sull'epidemia influenzale di Londra (1775-76), pubblicato da Fothergill nel vol. XLVI del «Gentleman's Magazine», grazie al commerciante britannico Joseph Green, residente a Königsberg, ricordato dal biografo Jachmann come il suo «più intimo amico e confidente»¹¹³, alla cui attenzione il filosofo non mancava di sottoporre i propri scritti¹¹⁴ e con il quale era solito discutere per ore, traendo stimolo e alimento dalla sua vasta erudizione e dalla sua versatile intelligenza¹¹⁵. È grazie alla cortesia e ai buoni uffici di Green, peraltro, che Christian Kraus – a quanto si evince da una sua lettera a Kant dell'aprile 1782 – poté disporre del testo inglese di Fothergill su cui condurre la traduzione allegata alla *Nachricht an Ärzte*¹¹⁶.

Pur essendo indirizzata a un pubblico costituito essenzialmente da medici, la *Nachricht* [‘annuncio’, ‘avviso’, ‘messaggio’, ‘comunicazione’] non affrontava – a differenza dell'articolo del Dr. Fothergill sull'epidemia londinese – il tema della «strana epidemia» scoppiata a Königsberg sotto l'aspetto dei «sintomi» e dei «rimedi utili contro di essa»¹¹⁷, ma osservava il fenomeno «puramente dal punto di vista del geografo fisico» (*bloß aus dem Gesichtspunkte eines physischen Geographen*)¹¹⁸: un titolo che Kant poteva a buon diritto vantare nella sua qualità di stimato docente della materia all'Albertina¹¹⁹. Sotto tale profilo, puntualizzò

111 *Annals of influenza*, cit., p. 173.

112 M. Kuehn, *Kant*, cit., p. 86. Secondo quanto riferito da R.B. Jachmann, «Tra le lingue moderne capiva [soltanto] il francese, ma non lo parlava» (*Immanuel Kant descritto in lettere a un amico*, cit., p. 142).

113 Ivi, p. 156.

114 Ivi, pp. 157-158.

115 *Ibidem*. Su ciò v. anche M. Kuehn, *Kant*, cit., pp. 239-240, 360-361.

116 AA X 282.

117 AA VIII 6; sull'invito di Fothergill ai colleghi inglesi a concentrare l'attenzione soprattutto sui «sintomi» e sulle «modalità di cura» dell'epidemia influenzale, v. AA VIII 8.

118 AA VIII 6.

119 Kant, com'è noto, insegnò ininterrottamente Geografia fisica all'Università di Königsberg per oltre 40 anni, dal semestre estivo del 1756 fino al suo collocamento a riposo nel 1797 (F. Farinelli, *Experimentum mundi*, introduzione a Kant, GF I/1, p. x). «Le sue lezioni di antropologia e geografia fisica», come riferisce il biografo Jachmann, «erano le più frequentate» e «offrivano ammaestramenti più facili, ma quanto mai attraenti», consentendo di vedere «il grande pensatore aggirarsi nel mondo sensibile e illuminare l'uomo e la natura

egli, non era allora da prendersi come un'indebita «intrusione» (*Eingriff*) in una faccenda [a lui] estranea esigere che i medici di più ampie vedute indagassero sul percorso di quella malattia così singolare – chiamata a Vienna «catarro russo» (AA X 141) e a Londra «influenza» (AA VIII 6) – che «sembrava diffondersi non già attraverso la qualità dell'aria, ma per semplice contagio» (*die nicht durch Luftbeschaffenheit, sondern durch bloße Ansteckung sich auszubreiten scheint*)¹²⁰.

L'interesse precipuo di Kant, come ha opportunamente chiosato l'eminente biografo Arsenij Gulyga, era rivolto non tanto alle implicazioni cliniche dell'epidemia, quanto alla sua estensione geografica (*ausmaßen*), che minacciava di coinvolgere aree sempre più vaste del globo¹²¹; egli fu così tra i primi ad arguire che i contatti fra i popoli erano destinati ad aumentare in modo esponenziale grazie alla globalizzazione del commercio (*dank des Handels ständig zunehmen*), e «profetizzò» (*prophezeite*), come conseguenza di questo nuovo scenario, il pericolo dell'insorgenza e della diffusione in Europa di malattie epidemiche provenienti dall'Estremo oriente¹²².

Il tema del rapporto fra *globalizzazione* e *malattie infettive* ha riscosso negli ultimi anni una crescente attenzione da parte degli studiosi¹²³. Essa si è rivelata però insufficiente e tardiva a fronte degli esiti drammatici dell'odierna pandemia di SARS-CoV-2, troppo a lungo colpevolmente sottovalutata¹²⁴. Le epidemie, come si è di recente asserito, non sono infatti «eventi casuali», che capricciosamente e

con la fiaccola di una ragione originale» (*Immanuel Kant descritto in lettere a un amico*, cit., p. 137).

120 AA VIII 6. Merita notare come l'asserzione conclusiva di Kant sia pressoché *identica* a quella del Dr. Hamilton in *Annals of influenza* (*supra*, n. 111).

121 A. Gulyga, *Immanuel Kant*, cit., p. 154.

122 *Ibidem*. Per ulteriori considerazioni al riguardo v. ora G. Horst *et al.*, *Die Bedeutung einer Epidemie für die Entwicklung der Menschheit*, cit.

123 P.R. Saunders-Hastings, D. Krevski, *Reviewing the History of Pandemic Influenza*, cit., p. 1: «In recent decades [...] globalization has driven social and economic changes that have enhanced the threat of disease emergence and accelerated the spread of novel viruses». Cfr. su ciò R.G. Webster, *Predictions for Future Human Influenza Pandemics*, «Journal of Infectious Disease», 176, Suppl. 1, 1997, pp. 14-19; P.L. Garavelli, P. Peduzzi, *Globalizzazione e malattie infettive*, «Recenti progressi in medicina», 97, 10, 2006, pp. 528-532; G. Scotto, *Globalizzazione e malattie infettive: tra passato e futuro*, «Infezioni in medicina», 19, 1, 2011, pp. 56-61; F. Belli, *100 anni di epidemie influenzali, dalla Spagnola ad oggi; ... e domani?*, «Atti della Accademia Lancisiana», LXIII, 1, 2019, pp. 6-22.

124 Sul SARS-CoV-2, definita come la «pandemia della sottovalutazione», v. ad es. M. Amorosi, *Il patogeno come arma*, cit., p. 269.

senza avvertimento affliggono le società, ma «vulnerabilità specifiche», in silente agguato e sempre pronte a colpire¹²⁵. Una sola scintilla sprigionatasi in un remoto angolo del globo, ha ammonito il patologo australiano William Beveridge, può infatti innescare un incendio devastante, capace di distruggerci tutti (*could start a fire that scorches us all*)¹²⁶. Vale allora la pena rileggere le presaghe considerazioni espresse da Kant nella sua pionieristica *Nachricht* del 1782, che prospettano con largo anticipo sugli eventi attuali un inquietante scenario epidemiologico *globalizzato*: «La connessione globale (*Gemeinschaft*) che l'Europa ha instaurato con ogni angolo della terra (*mit allen Welttheilen*) per mezzo di navi e carovane trasporta numerose malattie in tutto il mondo (*in der ganzen Welt*), sicché – concludeva 'profeticamente' il filosofo – è da ritenersi assai probabile che il commercio terrestre dei Russi con la Cina abbia portato nel loro paese qualche specie d'insetti nocivi (*ein paar Arten schädlicher Insecten*) dall'Estremo Oriente, e che questi, col tempo, possano ulteriormente diffondersi» (AA VIII 6).

In un'epoca in cui la nozione di *virus* era ancora ignota alla scienza, la *Nachricht* – pur con il suo lessico inevitabilmente datato (es. «insetti nocivi» in luogo di «microrganismi patogeni»)¹²⁷ – conteneva una germinale intuizione foriera di fecondi sviluppi, le cui radici affondavano peraltro in un lontano passato. Nella suggestiva immagine kantiana dei minuscoli 'insetti' provenienti dalla Cina, in grado di propagarsi in ogni angolo della terra veicolando nuove e sempre più micidiali malattie, si può infatti scorgere il riflesso latente di «certain animalcules, probably invisible»¹²⁸, evocati dai coevi medici contagionisti e adombrati molti secoli prima dagli scrittori latini (es. Varrone, Lucrezio): parassiti insidiosi e temibili, in grado di sfuggire all'occhio degli uomini ma capaci d'infettarli attraverso il naso e la bocca (*animalia quaedam minuta, quae non possunt oculi consequi, et intus in corpus per os ac nares perveniunt atque efficiunt difficilis morbos*)¹²⁹, spostandosi rapidamente

125 F.M. Snowden, *Epidemics and Society: From the Black Death to the Present*, Yale University Press, New Haven and London 2019, p. 7.

126 W.I.B. Beveridge, *Influenza: The Last Great Plague*, cit.; cfr. M. Botello, *La Grippe Espagnole*, cit., pp. 65-66.

127 Sulla «vitalità» del linguaggio scientifico kantiano, al di là della sua distanza storica e della terminologia ormai desueta, v. le recenti osservazioni di S. Poggi, *Prefazione* a I. Kant, *La fenice della natura*, a cura di S. De Bianchi, Mimesis, Milano-Udine 2016, p. 11.

128 N. Webster, *A Brief History of Epidemic and Pestilential Diseases*, I, cit., pp. 9, 18.

129 Varr. *De re rust.* I, 12, 2-4; cfr. su ciò J.H. Philips, *On Varro's 'animalia quaedam minuta' and*

a milioni – come già avvertiva il medico ed economista inglese William Petty – da un continente all'altro¹³⁰.

In contrasto con le dottrine mediche prevalenti nella Germania del Settecento, che spiegavano la propagazione delle malattie infettive (malaria, colera, influenza, ecc.) tramite la diffusione aerea di miasmi venefici prodotti dalla putrefazione di sostanze organiche (*miasma vivum*)¹³¹, Kant – forte delle recenti risultanze scientifiche della medicina britannica, inquadrata nel nuovo contesto geografico internazionale e coniugate con la sua indiscussa conoscenza degli autori classici¹³² – fu dunque tra i primi pensatori moderni a enunciare l'ipotesi della trasmissione dell'influenza attraverso un incremento dei contatti e degli scambi fra i popoli, ravvisando nell'epidemia esplosa a Pietroburgo e arrivata rapidamente a Königsberg «come inviata per posta» (GF III/5, p. 369), un 'effetto collaterale' dell'infezione causata da piccolissimi agenti patogeni (*kleinste Insekten, noxious insects*)¹³³, propagatisi in Occidente grazie alle sempre più fitte e veloci rotte commerciali che collegavano nel XVIII secolo la Russia alla Cina e che avevano rapidamente trasformato sperdute stazioni carovaniere siberiane e centro-asiatiche da periferici avamposti di frontiera in floridi centri mercantili¹³⁴.

etiology of disease, «Transactions and Studies of the College of Physicians of Philadelphia», 4, 1982, pp. 12-25. Sugli invisibili germi patogeni «capaci di recare malattie e morte», v. anche Lucret. VI, 1093-95: *semina rerum / [...] / quae sint morbo mortique necesses / multa volare*.

130 *The Petty Papers* (1677), vol. II, Constable & Co., Boston-New York 1927, p. 29: «Millions of invisible Animals that travel from country to country ^{even out from Africa into England}». Cfr. su ciò A.O. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, trad. it. di L. Formigari, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 257 ss.; V. Nutton, *The Seeds of Disease: An Explanation of Contagion and Infection from the Greeks to the Renaissance*, «Medical History», 27, 1, 1983, pp. 1-34.

131 Sulla teoria settecentesca del cosiddetto *miasma vivum*, ossia di «an organic (animal or vegetable) morbid poison, upon the carrying of which by the air the spread of the disease was thought to depend», v. A. Hirsch, *Handbook of Geographical and Historical Pathology*, I, cit., pp. 34-35.

132 Cfr. R.B. Jachmann, *Immanuel Kant descritto in lettere a un amico*, cit., p. 141: «Conosceva tutta la letteratura classica, greca e romana».

133 P. Vernazza, *Die Grippe vom Altertum*, cit., p. 606. Sull'ipotesi di Kant che «the Russian trade with China had brought over some species of noxious insects, which might have got scattered abroad in course of time», v. le riserve avanzate a suo tempo da Hirsch (*Handbook*, I, cit., p. 35, n. 1); occorre però precisare che H. conosceva solo di seconda mano, attraverso il *Beytrag* di Metzger (v. *ibid.*), le considerazioni espresse nella *Nachricht* kantiana.

134 Anon., *The History of Influenza*, cit., p. 216: «The paths of communication between Europe and other parts of the world by sea and by caravan were, Kant thought, the means of conveyance

4. La pandemia venuta da lontano: «morbo russo» o «morbo cinese»?

Che la causa scatenante delle infezioni influenzali (*Ursache für die grippalen Infekte*) fosse da attribuire all'azione nociva dei freddi venti che spiravano dalle remote lande del Nord e del Nord-Est, è stata credenza accettata per secoli – già presente in antico, condivisa da autori arabi dell'alto medioevo e a lungo diffusa presso svariati studiosi moderni¹³⁵. Fino a Settecento inoltrato (e ancora per gran parte dell'Ottocento) fu infatti opinione corrente fra i dotti europei che le epidemie d'influenza che flagellavano ciclicamente l'Europa traessero origine da un lontano e imprecisato 'Settentrione'¹³⁶, propagandosi poi in direzione Sud-Ovest grazie ai funesti venti boreali¹³⁷ che in quella tempestosa regione avevano la loro gelida tana (*gelida Aquilonis conceptacula*)¹³⁸. Valga qualche esempio per tutti: nel

of many diseases, and he found reason to believe that the Russian trade route to China by land had brought several kinds of harmful insects from the farthest East». Su ciò v. J. Wolff, *Die Influenza-Epidemie*, cit., p. 15; O. Leichtenstern, *Influenza und Dengue*, cit., pp. 50-51; E. Ebstein, *Ein vergessenes Dokument I. Kants*, cit., p. 1958; S.E. Mamelund, *Influenza*, cit., p. 597; M. Vasold, *Die Grippepandemie von 1782*, cit., pp. 393-394. Sul formidabile incremento durante il XVIII secolo del commercio terrestre tra l'Impero russo e il Celeste Impero attraverso le piste centroasiatiche lungo cui transitava il cosiddetto «caravan tea» di produzione cinese, v. Ch. Lee, *From Kiachta to Vladivostok: Russian Merchants and the Tea Trade*, «Region», 3, 2, 2014, pp. 195-218. Sulla trasmissione dell'epidemia influenzale come conseguenza del commercio attraverso i centri carovanieri siberiani ubicati alla frontiera sino-russa (Kjachta, Tobol'sk, ecc.), v. ora M. Duichin, *Dalla Cina a Königsberg*, cit., pp. 38 ss.

135 P. Vernazza, *Die Grippe*, cit., p. 605.

136 J.L. Schönlein, *Allgemeine und specielle Pathologie und Therapie*, cit., II, p. 102: «Der Ort, wo die Krankheit in Europa sich bildet, ist der Hohe Norden»; L.F.F. Crell, *Dissertatio inauguralis medica historiam catarrhi epidemici*, cit., p. 2: «Morbus, e borealibus regionibus natales, ducens». Cfr. J.D. Metzger, *Beytrag*, cit., pp. 33-34; C. Strack, *Dissertatio de catarrho epidemico*, cit., pp. 7-8; G.F. Most, *Influenza Europaea*, cit., p. 70; *Storia della malattia detta catarro russo*, cit., pp. 3-4.

137 H.J. Fenger, *Dissertatio inauguralis medica*, cit., p. 50: «quod ver siccum frigidumque, in quo Boreas, Caecias, Eurus regnant, eos adducunt [influenza], sequuntur autem terrae conversionem ab ortu ad occasum»; H. Schweich, *Die Influenza*, cit., p. 9: «Sie [influenza] meistens im Norden ihren Ursprung hat und dann ihren Gang nach Süd-West»; W. Grant, *Observations on the Late Influenza*, cit., p. 2: «We know that [influenza] originated in the North, and has gradually traveled Southwards».

138 Plin. *Nat. hist.* IV, 88; cfr. J.Y. Pentikainen, *Kalevala Mythology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1999, p. 171: «Numerous authors in antiquity described encountering a stormy region in a remote corner of the North [...] The hole or grotto where the north wind is born is located there».

1813, il Dr. Friedrich Schnurrer, autore di un importante trattato di «nosologia geografica», descriveva l'influenza come una forma di «catarro epidemico» che si manifesta periodicamente alle latitudini più elevate dell'emisfero settentrionale¹³⁹; nel 1833, il Dr. Adolph Richter, richiamandosi a numerose autorità in materia, spiegava che le pandemie influenzali (*großen Influenz-Epidemien*) compaiono *tutte* per la prima volta a Nord: è soltanto da lì, infatti, che esse si diffondono nelle regioni meridionali europee, ed è solamente da Nord – sottolineava egli – che possiamo aspettarci il loro arrivo¹⁴⁰. Non a caso, tra i diversi appellativi con cui in Europa venivano designate l'*influenza* o la *grippe*, figuravano taluni 'nomi parlanti' (*la Nordica, catarro nordico, malattia nordica, epidemia nordica*)¹⁴¹, i quali alludevano in maniera eloquente alla provenienza 'esotica' di un morbo la cui «germinale dimora» (*Keimland*) era localizzata – a torto o a ragione – nelle remote «regioni iperboree»¹⁴².

Talvolta, i nomi coniatati alludevano, in maniera ancora più *esplicita*, al presunto luogo d'origine e irradiazione del focolaio pandemico primario (*Place of origin or of first report*). È il caso, ad esempio, delle pandemie influenzali del 1729-30 e 1732-33, il cui *Entstehungsort* fu individuato in Russia¹⁴³, ossia nel paese 'nordico' *par*

139 F. Schnurrer, *Geographische Nosologie*, cit., p. 317: «ein epidemischer Catarrh, der sich in den höheren Breiten der nordischen Hemisphäre periodisch einstellt».

140 A. Richter, *Der Katarrh*, cit., p. 46: «Nur im Norden zeigten sie sich alle zuerst, nur von daher kämten sie uns zu den südlichen Gegenden und über ganz Europa; nur aus Norden können wir eine ähnliche Epidemie wiederum erwarten».

141 S.G. Vogel, *Handbuch der praktischen Arzneywissenschaft*, II, cit., p. 284; cfr. Baron von Asch, «Neues Magazin für Ärzte», Bd. V, 1783, p. 261: «Hier [in Russia] wird die Epidemie die sibirische Krankheit, so wie solche im übrigen Europa die nordische Krankheit genannt»; C. Strack, *Dissertatio de catarrho epidemico anni 1782*, cit., pp. 7-8: «Initio Veris 1782 ortus in Septentrione morbus est [...]. Nostrates [i nostri compatrioti tedeschi] morbum septentrionalem nominabant»; anche il Prof. Metzger (*Beytrag*, cit., p. 38) afferma che l'epidemia influenzale del 1782 era chiamata in tutta Europa (*in ganz Europa*) con il nome di epidemia russa o nordica (*die Russische, oder die Nordische Epidemie nannte*).

142 J.L. Schönlein, *Allgemeine und specielle Pathologie und Therapie*, II, cit., p. 102; G. Barzellotti, *Della epidemica costituzione attuale [...] denominata Grippe o Influenza [...]*, «Nuovo Giornale de' Letterati», XXXIV, 92, 1837, pp. 95-115. Curiosamente, questo nesso è attestato non solo nelle credenze popolari ma ricorre anche negli scritti di alcuni raffinati intellettuali, quali ad es. Voltaire (che aveva contratto la *grippe* durante l'epidemia del 1767): v. su ciò M. Duichin, *Dalla Cina a Königsberg*, cit., p. 39 n.

143 Cfr. A. Hirsch, *Handbook of Geographical and Historical Pathology*, I, cit., p. 9; S.E. Mamelund, *Influenza*, cit., p. 600.

excellence agli occhi di molte popolazioni europee. Di qui, il ricorso sempre più consueto nei principali idiomi del vecchio continente (tedesco, francese, inglese, italiano, spagnolo), accanto o in alternativa al vocabolo *influenza* codificato dal linguaggio professionale della medicina britannica, di termini geo-etnici quali *russisch Katarrh*, *maladie russe*, *la Russe*, *Russian cold*, *morbo russo*, *tosse russa*, *febbre russa*, *influenza rusa*¹⁴⁴.

Con la grande pandemia del 1781-82, la più estesa e la più devastante di tutto il XVIII secolo, si assiste però a un significativo mutamento prospettico nella letteratura epidemiologica coeva. Medici, cronisti, osservatori e studiosi di varie parti d'Europa, cominciarono infatti a puntare lo sguardo *al di là* della Russia e a rivolgere una crescente attenzione al suo entroterra asiatico (*asiatisch Hinterland*), costituito dalle sterminate distese siberiane: i «silenti spazi» a est degli Urali, contigui alla Mongolia e alla Cina¹⁴⁵. Da allora in poi, sarà questo l'areale geografico elettivamente identificato come il «focolaio originario» (*Ausgangspunkt*, *Heimat*) della patologia influenzale¹⁴⁶ e la vera e propria «patria del contagio» (*Vaterland des*

144 C. Mertens, *Observationes medicae de febribus putridis*, I, cit., p. 37: «febris epidemica, quam multi ob originis locum, morbum Russicum, Angli vero influentiam, nuncupabant»; cfr. C. van Rossem, *Dissertatio historico-medica inauguralis*, cit., p. 2; *Storia della malattia detta catarro russo*, cit., pp. 5 ss.; B. Gallicio, *Saggio sopra il morbo detto Russo*, cit.; M.A. Rosa, *Scheda ad catarrhum, seu tussim, quam Russam vocant*, Typ. Reg. Acad. Militaris, Neapoli 1788; K.W.C. Müller, *Beschreibung der Epidemie, welche im Frühjahr 1782 geherrscht und unter den Namen der russischen Krankheit bekannt geworden*, Blas, Gießen 1782; D.D. Battini, *Saggio sopra il catarro, o sia riflessioni mediche et critiche sopra la febbre catarrale benigna epidemica, che ha regnato in Europa nell'estate dell'anno 1782*, in *Raccolta di opuscoli medico-pratici*, vol. VII, Firenze 1785, p. 53; J. Forbes, *A Manual of Select Medical Bibliography*, cit., col. 212; J. Raige-Delorme, *Grippe*, cit., p. 296; G.M. Sigl, *Die Entstehung der Bedeutung „Erkältungskrankheit“*, cit., p. 335; S. Winkle, *Geißen der Menschheit*, cit., p. 1034; A. Crosby, *In the Grip of the Grippe*, cit., p. 149; C.B. Vicentini et al., *L'influenza nelle ondate epidemiche del XIX secolo*, cit., p. 374; M. Duichin, *Dalla Cina a Königsberg*, cit., p. 39.

145 O. Leichtenstern, *Influenza und Dengue*, cit., pp. 10 ss.; W.I.B. Beveridge, *Influenza: The Last Great Plague*, cit., p. 39: «The pandemics of influenza can almost invariably be traced to 'silent spaces' of Asia, Siberia and Western China».

146 O. Leichtenstern, *Influenza*, cit. p. 11; cfr. S.E. Mamelund, *Influenza*, cit., p. 599: «The earliest reports from the pandemic in 1781-82 came from Russia, but for the very first time China was also considered as a likely place of origin»; G.F. Pyle, *The Diffusion of Influenza*, cit., pp. 21, 28: ««The most commonly held belief is that influenza have origins in China or central Asia [...] Western Europeans were convicted that [...] influenza came from the east, but by now they looked beyond Russia to China as the ultimate source».

Contagiums)¹⁴⁷. È a partire soprattutto dalla pandemia del 1782, come ha ricordato il medico francese Jacques Raige-Delorme nella voce *Grippe* del monumentale *Dictionnaire de médecine* (T. XIV), che si cominciò infatti a riconoscere la «tendenza» (*tendance*) delle epidemie influenzali a spostarsi da Est, ove traevano origine, verso Ovest¹⁴⁸. A seguito di ulteriori ricerche, risultò così sempre più evidente che l'epidemia scoppiata a Pietroburgo veniva dall'Asia¹⁴⁹, ove era iniziata nell'autunno del 1781 (o del 1780, secondo taluni)¹⁵⁰ in lontani focolai disseminati fra la Cina, l'India britannica e la cosiddetta 'Tartaria cinese', aveva proseguito verso Occidente investendo a dicembre la Siberia e la Russia europea e, nel gennaio 1782, era passata via Kazan e Mosca nella capitale zarista, propagandosi a grande velocità lungo le coste baltiche per poi dilagare attraverso l'Europa e raggiungere l'Atlantico in circa otto mesi¹⁵¹.

L'eminente medico britannico Edward Gray fu uno dei primi a rilevare nel suo circostanziato *report* scientifico, commissionato dalla Society for Promoting Medical Knowledge e pubblicato nel 1784, che la pandemia che aveva da poco flagellato l'Europa non aveva avuto origine in Russia, come molti impropriamente credevano, ma si era invece *diffusa* colà attraverso la Siberia, ove era stata a sua volta

147 J.L. Schönlein, *Allgemeine und specielle Pathologie*, II, cit., p. 102. Cfr. *The Epidemic of Influenza*, «Nature», cit., p. 146: «Influenza is not in Europe an *indigenous disease*, but *one imported* from Asia» (corsivi miei).

148 J. Raige-Delorme, *Grippe*, cit., p. 300.

149 *Storia della malattia detta catarro russo*, cit., p. 3: «Nacque essa nell'Asia; venne a Pietroburgo».

150 Cfr. ad es. C. van Rossem, *Dissertatio historico-medica inauguralis*, cit., p. 71: «Mense septembris 1780 oriebatur in China, durante eodem anno et sequenti percucurrit Asiam totam, occidentem versus».

151 O. Leichtenstern, *Influenza und Dengue*, cit., p. 5: «Erstes Auftreten im Herbst 1781 in China und Indien»; A.C. Kusnezow, F.L. Hermann, *Influenza*, cit., p. 23: «Sie trat im Herbst 1781 in China und in Indien, drang in Dezember in Sibirien und Rußland»; G.C. Kohn, *Encyclopedia of Plague and Pestilence*, cit., p.113: «it must have begun in China in the fall of 1781 and spread westward from this focus»; W.I.B. Beveridge, *The Chronicle of Influenza Pandemics*, cit., p. 226: «All reports state that it started in China in autumn»; C.W. Potter, *A History of Influenza*, cit., pp. 574-575: «Most authors agree that the outbreak began in China in the autumn, spread in Russia and from there westwards in widening circles to encompass the whole of Europe in a period of 8 months»; L. Hardman, *Influenza Pandemics*, cit., p. 38: «[it] started in Russia or possibly China and quickly moved east to west, across Europe to the Ocean in about eight months». Cfr. ora su ciò S. Winkle, *Geißen der Menschheit*, cit., p. 1034; M. Vasold, *Die Grippepandemie von 1782*, cit., p. 392.

trasmessa dalla Cina¹⁵². Il Barone von Asch, Vicepresidente del Collegio Medico di San Pietroburgo, giunse a conclusioni analoghe. In alcune note del 1782-83 pubblicate su prestigiose riviste tedesche, e non sfuggite all'attenzione di Kant¹⁵³, egli riferì che la malattia epidemica che aveva funestato la capitale zarista da gennaio a marzo del 1782, senza risparmiare neppure la Crimea, la Russia Bianca (od. Bielorussia) e la Nuova Russia (l'area a nord del Mar Nero, od. Ucraina)¹⁵⁴, si era palesata inizialmente in Siberia alla frontiera russo-mongola di Kjachta, infettando la popolazione locale ed estendendosi velocemente verso Ovest attraverso la provincia (*Oblast*) di Irkutsk¹⁵⁵. Anche il Prof. Samuel Gottlieb Vogel, docente nell'Università baltica di Rostock, confermò nel suo accreditato manuale di medicina pratica (1785 ss.) che la pandemia (*allgemeine Epidemie*) del 1782, che si era diffusa in tutta la Russia e aveva poi progressivamente investito l'Europa, era inizialmente scoppiata al confine cinese di Kjachta (*zuerst an der chinesischen Grenze der Kjachta ausbruch*)¹⁵⁶.

Dal canto suo, Christian Gottlieb Arndt, uno dei corrispondenti di Kant da Pietroburgo, aveva informato il filosofo fin dagli inizi del 1782 che il focolaio primario

152 E. Gray, *An Account of the Epidemic Catarrh of the Year 1782*, cit., p. 4 (= *Annals of influenza*, cit., p. 118). La Russia, dunque, era vista ora come il focolaio *prodromico* della *diffusione* della pandemia in Europa, ma non il suo effettivo *luogo d'origine*, che era invece l'Asia, e segnatamente la Cina.

153 Cfr. AA X 304-305; E. Ebstein, *Ein vergessenes Dokument I. Kants*, cit., p. 1958.

154 Il termine *Neurußland* utilizzato da von Asch denota i territori inclusi nel governatorato di *Novorossija* (istituito dall'Impero zarista nel 1764 e durato fino al 1802), precedentemente appartenenti al Khanato tataro di Crimea e situati nella regione meridionale dell'Ucraina, oggi al centro di un tragico conflitto bellico.

155 Baron von Asch, «Neues Magazin für Ärzte», cit., p. 26: «Influenza hat ihren Anfang in Sibirien an der sinesischen Gränze bey Kiachta genommen, und sich so nach Westen über die ganze Rußische ausgebreitet, auch die Crimm selbst nicht verschont»; Id., «Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen», 42. Stück, 19 Oktober 1782, p. 672: «von da aus [il confine sino-russo di Kjachta] über Irkutsk sehr schnell durch ganz Rußland verbreitet. Selbst die Crimm, Neu- und Weißrußland sind nicht verschont geblieben». Cfr. anche la lettera di von Asch a Ch.G. Heyne, residente a Göttingen, del 13/24 agosto 1782 (= E. Ebstein, *Ein vergessenes Dokument I. Kants*, cit., pp. 1958-1959): «Über Irkutsk hat diese Krankheit sich sehr schnell durch ganz Rußland ausgebreitet. Selbst die Crimm, Neu- und Weißrußland sind nicht verschont geblieben».

156 S.G. Vogel, *Handbuch der praktischen Arzneywissenschaft*, II, cit., pp. 291-292. Con parole pressoché identiche si pronunzierà in seguito anche F.A.G. Berndt, *Pathologie und Therapie nach den jetziger Standpunkt der medicinischen Erfahrung*, Bd. II, Akademische Buchhandlung, Greifswald 1837, p. 273.

(*Entstehungsort*) dell'epidemia che aveva contagiato in così poco tempo la capitale russa e le limitrofe regioni baltiche era stato individuato dapprima nella città siberiana di Tobol'sk¹⁵⁷; ma, dopo una «ricerca più esatta» (*genauerer Untersuchung*)¹⁵⁸, si era scoperto che il *contagio* era arrivato in realtà da ancor più lontano¹⁵⁹. Sebbene l'*outbreak* più impressionante fosse stato registrato a Pietroburgo nel gennaio 1782 (v. *supra*, § 2), l'influenza imperversava infatti fin dal dicembre 1781 a Kazan e a Mosca¹⁶⁰ ed era già apparsa nei mesi precedenti ad Astrakan e a Tobol'sk¹⁶¹, ove era stata trasmessa, a quanto assicuravano attendibili fonti, da focolai epidemici ubicati in territorio cinese¹⁶².

Le più precise cognizioni geografiche e le crescenti evidenze epidemiologiche acquisite in quel torno di anni comportarono anche un mutamento del paradigma

157 AA X 281. Un riferimento alla lettera (senza citare l'autore) figura anche nella *Nachricht kantiana* (AA VIII 6).

158 AA X 281. In un passo delle lezioni di geografia fisica, descrivendo le possibili vie di diffusione della pandemia attraverso l'immenso areale balto-russo-siberiano (Pietroburgo, Mosca, Kazan, Tobol'sk, Kiachta), Kant annota (senza citare purtroppo la fonte): «facendone ricerche più esatte, si trovò che [l'influenza]» era venuta in questi paesi dalle isole delle Volpi, e da Alaschka» (GF III/5, p. 369).

159 AA X 281-282. Cfr. E. Ebstein, *Ein vergessenes Dokument I. Kants*, cit., p. 1957: «Neuern Nachrichten aus Petersburg zufolge ist diese Epidemie aus Tobolsk nach Moskau, und aus östlichen Gegenden Asiens nach Tobolsk gekommen». Tobol'sk (al pari di Kjachta e di altri snodi carovanieri della Siberia) costituiva solo una *tappa intermedia* della trasmissione dell'epidemia influenzale dalla Cina alla Russia; la città infatti era un punto di passaggio obbligato per le carovane provenienti dal Celeste Impero e il centro di raccolta delle pellicce destinate al mercato moscovita. I virus influenzali (gli 'insetti nocivi' evocati da Kant) dovevano presumibilmente accompagnare come 'ospiti indesiderati' le casse di tè cinese e le pellicce russe.

160 A. Hirsch, *Handbook of Geographical and Historical Pathology*, I, cit., p. 11: «Kazan, December 1781»; J. Raige-Delorme, *Grippe*, cit., p. 295: «elle régnait à Moscou au décembre 1781»; cfr. E. Ebstein, *Ein vergessenes Dokument I. Kants*, cit., p. 1957: «sie zeigte im Dezember [1781] in Sibirien und Rußland».

161 Raige-Delorme, *loc cit.*, p. 295: «avant cette époque la grippe avait éclaté à Astrakan, puis à Tobolsk». A supporto di ciò, vale la pena ricordare che anche la prima vera pandemia influenzale del XVIII secolo (1729-30) si era propagata da Mosca e Astrakan (S.E. Mamelund, *Influenza*, cit., p. 599).

162 J. Raige-Delorme, *Grippe*, cit., p. 295: «on assure même qu'elle était venue à Tobolsk de la Chine»; cfr. E. Gray, *An Account of the Epidemic Catarrh of the Year 1782*, cit., p. 4: «it was traced from Tobolski [*sic*], to which place it was supposed to have been brought from China»; G.C. Kohn, *Encyclopedia of Plague and Pestilence*, cit., p. 113: «the influenza traveled from China to Tobolsk (a Siberian city) and then across the Ural Mountains, invading Moscow and Kazan [...] The pandemic spread as far and as rapidly as the transportation system allowed».

linguistico fin lì adottato, con il conseguente conio di nuovi appellativi geo-etnici¹⁶³ con cui designare la temibile malattia proveniente dall'Asia, che aveva infettato in un primo tempo la 'incolpevole' popolazione di stirpe russa stanziata alla frontiera con la Cina ed era poi divampata nel resto d'Europa provocando un gigantesco contagio di massa. Formalmente denominata dalle autorità sanitarie zariste con la locuzione 'ufficiale' *Febris catarrhalis epidemica benigna*¹⁶⁴, l'epidemia – a differenza dei paesi di lingua tedesca, ove era conosciuta come «malattia nordica», «morbo russo», «catarro nordico o russo», «febbre russa», «influenza russa o nordica»¹⁶⁵ – venne ribattezzata dai Russi, in seguito alla successiva 'scoperta' dell'epicentro asiatico da cui si era originata, «malattia siberiana o cinese» (*die sibirische oder chinesische Krankheit*)¹⁶⁶.

A riprova della sua origine extra-europea, la malattia che affliggeva la Russia – come scrisse da San Pietroburgo il Barone von Asch – sembrava peraltro la stessa (*dieselbe*) di cui avevano già sofferto alcune regioni dell'Asia sud-orientale (östlich-

163 G.M. Sigl, *Die Entstehung der Bedeutung „Erkältungskrankheit“*, cit., p. 343: «gab es in der Epidemie von 1782 zwar neue Bezeichnungen. [...] Vielmehr wurde die Krankheit nach dem Herkunftsgebiet genannt. So hieß sie in Rußland *sibirische oder nordische Krankheit*, während sie in Europa häufig mit Adjektiv *russisch* oder *nordisch* versehen wurde».

164 Baron von Asch, «Neues Magazin für Ärzte», cit., p. 261; Id., «Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen», cit., p. 672.

165 J.D. Metzger, *Beytrag*, cit., p. 38; Baron von Asch, «Neues Magazin für Ärzte», cit., p. 261; Id., «Zugabe zu d. Gött. Anz.», cit., p. 672; S.G. Vogel, *Handbuch der practischen Arzneywissenschaft*, II, cit., p. 284; G.F. Most, *Influenza Europaea*, cit., p. 6; M. Sigl, *Die Entstehung*, cit., p. 335; cfr. L.F.F. Crell, *Dissertatio inauguralis medica historiam catarrhi epidemici*, cit., p. 4 n.: «Nomina, qua illi [i tedeschi] imponere solebant, erant *die Russische Krankheit, oder das Russische Fieber*».

166 G.M. Sigl, *die Entstehung*, cit., p. 335; S.G. Vogel, *Handbuch*, II, cit., p. 284; A. Richter, *Der Katarrh und die Folgeübel*, cit., p. 34; Baron von Asch, *loc. cit.*, p. 261; v. anche la sua lettera a Ch.G. Heyne, 13/24 agosto 1782, cit., p. 1958: «das dort [in Göttingen] so genannte russische Fieber oder die Influenza nennen wir hier die Sibirische oder Schinesische Krankheit weil unsre Leute an der Gränze bey Kiachta damit zuerst befallen worden». È da segnalare che «while many of the European countries referred to it as the Russian affliction, Russian themselves called it the Chinese catarrh» (G.C. Kohn, *Encyclopedia of Plague and Pestilence*, cit., p. 113); cfr. M.E.A. Naumann, *Handbuch der medicinischen Klinik*, I, cit., p. 427: «Sie [Influenza]» führt in Russland den Namen der chinesischen, in Deutschland den der russischen Krankheit»; P. Vernazza, *Die Grippe vom Altertum*, cit., p. 606: «Als „Chinesische Krankheit“ erreicht sie Sibirien und Russland, von wo sie dann als „Russischen Catarrh“ oder „Morbo russo“ ganz Europa heimsuchte». Secondo G.F. Most (*Influenza Europaea*, cit., p. 6), il nome «Chinesische Krankheit» era frutto «della falsa credenza che la malattia fosse originaria della Cina».

südlich *Theil Asiens*)¹⁶⁷ e le isole del Pacifico settentrionale disseminate tra l'Asia e l'America (*die Inseln zwischen Asien und Amerika*)¹⁶⁸, ove, a partire dalla metà del Settecento, era registrata la presenza di esploratori, mercanti e cacciatori di pellicce russi. A complicare ulteriormente le cose, Noah Webster, l'influente «father of American epidemiology» (Wirthin), pur riconoscendo che la pandemia del 1782 era arrivata in Europa dall'Asia¹⁶⁹, avanzò l'ipotesi (giudicata peraltro «erronea» dal Dr. Gluge)¹⁷⁰ che essa fosse in realtà la *prosecuzione* di un'ondata influenzale *anteriore*, scoppiata in America nel 1781 e penetrata in Cina e nella penisola di Kamčatka viaggiando attraverso l'Oceano Pacifico¹⁷¹; secondo Webster, era dunque la probabile 'coda' dell'epidemia che, progredendo verso Ovest dal continente americano¹⁷²,

167 Baron von Asch, «Neues Magazin für Ärzte», cit., p. 261. L'osservazione di Asch sembrerebbe riferirsi ai cosiddetti *herald outbreaks*, *herald waves* o *prodromal epidemics* (G. Pyle, *The Diffusion of Influenza*, cit., p. 27; E.P. Campbell, *The Epidemiology of Influenza*, cit., p. 396), ossia alle «ondate precorritrici» della vera e propria esplosione pandemica del 1782, registrate fin dall'autunno 1780-81 nelle regioni meridionali della Cina (Canton, prov. del Guandong), lungo le coste dell'India britannica (Nagapattinam, Bengala, Coromandel) e alla frontiera russo-mongola (Kjachta): cfr. C. van Rossem, *Dissertatio historico-medica inauguralis de catarrho epidemico*, Gebhardt, Lugduni Batavorum, 1840, p. 71; G. Gluge, *Die Influenza oder Grippe*, cit., p. 105; A. Hirsch, *Handbook*, I, cit., p. 11; A.C. Kusnezow, F.L. Herrmann, *Influenza*, cit., p. 23; G. Himly, *Darstellung der Grippe*, cit., p. 8; J.L. Schönlein, *Allgemeine und specielle Pathologie und Therapie*, II, cit., p. 102; A. Richter, *Der Katarrh*, cit., p. 49; E. Ebstein, *Ein vergessenes Dokument I. Kants*, cit., p. 1957.

168 Baron von Asch, *loc. cit.*, p. 261. Si tratta delle isole Aleutine, l'arcipelago vulcanico del Pacifico settentrionale tra la penisola di Kamčatka e l'Alaska, all'epoca dipendente dall'*Oblast'* russa di Irkutsk e in seguito passato sotto il dominio americano. Esso comprendeva anche le Isole delle Volpi (russ. *Ostrova Lis'j*; ingl. *Fox Islands*), esplorate da V. Bering nel XVIII sec. e così chiamate dai cacciatori di pellicce russi. Le isole sono menzionate da Kant, insieme alla limitrofa Alaska, come uno dei possibili luoghi d'origine della pandemia del 1782 (v. *supra*, n. 158).

169 N. Webster, *A Brief History of Epidemic and Pestilential Diseases*, II, cit., p. 35: «The influenza of 1782 in Europe, came from Asia»; Ivi, I, p. 269: «its progress was from Siberia and Tartary westward; and it reached Europe in April and May 1782».

170 G. Gluge, *Die Influenza oder Grippe*, cit., p. 105: «Webster's Angabe, dass die Epidemie von Amerika nach China gegangen, ist unrichtig, die sie in China früher war».

171 N. Webster, *A Brief History*, II, cit., p. 35: «Possibly it may have been travelled from America across the Pacific to China and Kamschatka; as it was epidemic in America in 1781». Secondo W., l'influenza scoppiata in America (1781) e quella che aveva flagellato l'emisfero orientale (1782) erano «the same disease» (Ivi, I, p. 269). L'epidemia influenzale americana del marzo 1781 è segnalata anche nell'autorevole *Handbook* di Hirsch (I, cit., p. 11) ma non viene riportata nella recente tabella di Mamelund (*Influenza, Historical*, cit., Table 2, p. 600).

172 N. Webster, *A Brief History*, I, cit., p. 269: «probably [...] the epidemic in Europe was a

suo germinale epicentro, e dopo aver oltrepassato il Pacifico alle alte latitudini settentrionali (*in high northern latitudes*), aveva raggiunto l'emisfero eurasiatico e invaso da Est, progredendo lungo le sterminate distese siberiane, dapprima la Russia e poi l'intero continente europeo¹⁷³.

Le coste americane del Pacifico settentrionale, come avevano mostrato i recenti viaggi di scoperta degli esploratori europei (che un attento lettore quale Kant, dotato di «una non comune conoscenza geografica del mondo»¹⁷⁴, poteva difficilmente ignorare), erano infatti separate dal continente eurasiatico solo da uno stretto braccio di mare¹⁷⁵. Kant era al corrente non soltanto delle notizie divulgate da von Asch¹⁷⁶ ma conosceva anche, da provetto geografo fisico, i resoconti dei viaggiatori oceanici che si

continuation» (cors. mio).

173 *Ibidem*. Se l'epidemia influenzale imperversante in Europa nel 1781-82 provenisse originariamente da Ovest (quindi dall'interno dell'America), come ipotizzato dal Webster, è un tema accennato in via indipendente anche da Kant in una lettera a Metzger del 31.12.1782 (AA X 305). Kant, tuttavia, sembra ritenere più probabile che l'epidemia era scoppiata in America (Filadelfia) solo nell'autunno 1782, dopo aver funestato per otto mesi l'intero continente europeo fino alle sue estreme propaggini occidentali (Gibilterra): cfr. AA X 305; GF III/5, p. 369.

174 O. Höffe, *Immanuel Kant*, trad. it. di S. Carboncini, il Mulino, Bologna 1986, p. 10; cfr. R.B. Jachmann, *Immanuel Kant descritto in lettere a un amico*, cit., p. 142: «più di tutto conosceva i libri che ci fanno conoscere la Terra e i suoi abitanti, e non esiste certamente una descrizione di viaggi che egli non abbia letto e assorbito». Sui «viaggi esplorativi, le cui relazioni Kant leggeva con sistematica voracità», v. ora A. Bonazzi, *Il piano dell'oceano: James Cook e Immanuel Kant*, «Semestrale di Studi e Ricerche di Geografia», XXX, 2, 2018, pp. 58-59.

175 Cfr. *Storia della malattia detta catarro russo*, cit., pp. 3-4: «Girava al Polo artico, quasi attorno a tutto il mondo, da mezzo anno in qua una malattia. Nacque essa in Asia, venne a Pietroburgo, passò poi in Svezia, Danimarca, in Inghilterra, e, se si può dar fede alle pubbliche Gazzette, dall'Inghilterra in America, la quale per altro, secondo le scoperte dell'ultimo viaggio di Cook, non è separata dall'Asia, che da uno stretto di due ore, detto lo stretto di Anian, o di Cook». *Stretto di Anian* era l'antico nome che i geografi attribuivano tradizionalmente al braccio di mare posto «fra l'America occidentale e la Tartaria» (*Viaggio dal mare Atlantico al Pacifico per la via del Nord Ovest fatto dal capitano Lorenzo Ferrer Maldonado l'anno MDLXXXVIII*, tradotto dal Ms. spagnolo inedito da C. Amoretti, Tip. Silvestri, Milano 1811, p. 14). Esso corrisponde all'odierno *stretto di Bering* (chiamato in passato anche *stretto di Cook*), scoperto dal navigatore danese Vitus Bering al servizio della marina russa, e poi raggiunto anche da James Cook. Kant era ben informato sulla questione: «Che l'America non si unisca all'Asia, e che il mare corra fra queste due parti del mondo, è stato scoperto prima da Vito Behring [*sic*] nel 1728 [...] Lo stretto stesso porta il nome dal suo primo scopritore, cioè stretto di *Bebring*, e chiamasi anche stretto di Cook, poiché ne' tempi più recenti è stato unicamente visitato da Cook» (GF I/1, pp. 395-396).

176 AA X 304-305; GF III/5, pp. 369-370; cfr. E. Ebstein, *Ein vergessenes Dokument I. Kants*, cit., p. 1958.

erano spinti in Alaska e nell'arcipelago delle Aleutine, fino alle isole Curili e alle isole delle Volpi¹⁷⁷: le estreme propaggini boreali (altro possibile focolaio, secondo taluni studiosi, di periodiche epidemie d'influenza)¹⁷⁸ da dove i mercanti russi importavano le pellicce (volpi bianche e nere, lontre, ecc.) cacciate dai loro connazionali fin dalla metà del XVIII secolo¹⁷⁹ e destinate a essere scambiate nei centri carovanieri della Siberia con il pregiato *caravan tea* trasportato a dorso di cammello dai mercanti cinesi attraverso il deserto di Gobi¹⁸⁰.

Le stazioni carovaniere di Kjachta (frontiera russo-mongola nella Siberia centrale, od. Rep. dei Buriati) e Tobol'sk (bassopiano della Siberia occidentale), nonché i porti fluviali di Kazan e Astrakan (bacino del Volga, Mar Caspio), sono spesso indicate da Kant e dai suoi interlocutori come le 'porte d'ingresso' in Europa del patogeno influenzale propagatosi dalla Cina lungo le rotte commerciali dell'Asia centrale. Meriterà allora soffermarvi brevemente la nostra attenzione.

Kjachta, situata nell'*Oblast'* siberiana di Irkutsk (Russia asiatica), e menzionata da molteplici fonti come uno dei focolai più orientali ove l'epidemia aveva fatto la sua precoce comparsa nel dicembre 1781, era il centro nodale di tutto il commercio tra l'Impero russo e quello cinese¹⁸¹: non a caso, proprio nel mese di *dicembre* vi si teneva

177 Cfr. GF I/1, pp. 395-457, con numerosi e documentati riferimenti di Kant ai contatti e agli scambi fra le regioni nord-occidentali dell'Alaska (esplorata da Bering nel 1741 e venduta dalla Russia al governo americano nel 1867), le Isole Aleutine, le Isole Curili, la penisola di Kamčatka e i territori siberiani. Dopo aver affermato che l'epidemia del 1782 «era giunta a Pietroburgo da Moscovia, e quivi da Casan, Tobolsk, e Kiachta», richiamandosi a successive ricerche, Kant scrive nella *Geografia fisica* che essa «era venuta in questi paesi dalle isole delle Volpi, e da Alaschka [*sic*]», e che «da Pietroburgo si volse all'ovest» giungendo «nell'autunno in Filadelfia» (GF III/5, pp. 369-370): punto d'arrivo di un itinerario epidemico che aveva attraversato il continente eurasiatico dirigendosi poi alla volta dell'America (AA X 305).

178 Cfr. ad es. l'abate Lorenzo Nesi, un epigono ottocentesco di Kant, che indica l'influenza scoppiata in Russia nel 1782 come proveniente «dalle Isole delle Volpi e dalle Aleute» (*Storia fisica della terra*, II, cit., p. 198).

179 AA X 305; GF I/1, p. 406.

180 Ch. Lee, *From Kiachta to Vladivostok: Russian Merchants and the Tea Trade*, cit., pp. 195 ss.; J. and R.C. Morse, *A New Universal Gazetteer, or Geographic Dictionary*, S. Converse, New Haven (CT) 1823⁴, p. 375; su ciò rinvio a M. Duichin, *Dalla Cina a Königsberg: Kant e la grande pandemia influenzale del 1781-82*, cit., pp. 38 ss.

181 *New Universal Gazetteer*, cit., p. 375: «[Kiachta] was the centre of all the trade carried on between the Russian and Chinese empire»; Ch. Lee, *From Kiachta to Vladivostok*, cit., p. 195: «the first major market for trade»; cfr. K. Heller, *Der russische-chinesische Handel in Kjachta*, «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», NF, 29, 1981, pp. 515-536.

una grande fiera, alla quale partecipava una folla di mercanti giunti da ogni angolo della Russia, che scambiavano i propri prodotti (tessuti, metalli lavorati, pellicce, pelli di castoro, ecc.) con quelli trasportati fin lì dalla Cina (seta, rabarbaro, tè, ecc.)¹⁸², favorendo verosimilmente, grazie ai pericolosi assembramenti e alla promiscua contiguità di uomini e animali, l'insorgenza di malattie zoonotiche e la diffusione per via aerea del patogeno influenzale (*airborne parasite*)¹⁸³. Anche Tobol'sk, altro rilevante epicentro epidemico siberiano nell'*Oblast'* di Tjumen¹⁸⁴, era il crocevia d'un fiorente commercio tra l'Asia e la Russia destinato ad alimentare il contagio: tutte le carovane in arrivo dalla Cina, infatti, vi facevano sosta, e tutte le pellicce provenienti dalla Siberia e dalle regioni sub-artiche (possibili focolai infettivi del morbo) venivano qui raccolte e lavorate per essere poi inviate a Mosca¹⁸⁵.

Lo stesso Prof. Metzger, preso atto che l'epidemia del 1782, propagatasi in forma così estesa e implacabile da non trovare corrispettivi negli annali scientifici del passato¹⁸⁶, era giunta a Königsberg dalla Russia (tanto da essere conosciuta in tutta Europa come epidemia *russe* o *nordica*)¹⁸⁷, riconobbe a Tobol'sk, nonostante la sua notevole distanza da Pietroburgo (300 miglia prussiane, equivalenti a 2260 chilometri ca.), un plausibile ruolo nella trasmissione del morbo dalla Siberia alla capitale zarista e da qui alle limitrofe città baltiche¹⁸⁸; egli aggiunse però, sulla scorta di «alcuni

182 *New Universal Gazetteer*, cit., p. 375: «The great fair is held in December, when merchants flocks thither from every part of the Russian Empire. They bring clothes, furs, beavers [...] and receive in exchange silk, tea, rhubarb &c.».

183 L'influenza, come noto, è una zoonosi dell'uomo, dei suini, dei cavalli e di un'ampia varietà di uccelli domestici e selvatici (B.A. Cunha, *Influenza: Historical Aspects of Epidemics and Pandemics*, cit., p. 141). I virus zoonotici di tipo A sono presenti in ciascuno di questi animali (R.G. Webster, V.S. Hirnshaw et al., *Influenza Viruses: Transmission Between Species*, «Philosophical Transactions of the Royal Society of London», Series B: *Biological Sciences*, 228, 1029, 1980, pp. 439-447) e possono provocare una pandemia «when novel strains emerge in the human population from an animal host» (C. Paules, K. Subbarao, *Influenza*, «Lancet», 390, 10095, 2017, pp. 697-708); sappiamo, infatti, che questi virus «cannot travel from person-to-person, but must mutate first to adapt to humans» (J.M. Barry, *The Great Influenza*, cit., p. 35).

184 AA X 281; GF III/5, p. 369; cfr. *Annals of influenza*, cit., p. 118; «Preußisches Magazin», I, cit., pp. 132 ss.; Raige-Delorme, *Grippe*, cit., p. 295.

185 *New Universal Gazetteer*, cit., p. 764: «The commerce of the city [Tobolsk] is flourishing, all the Chinese caravans being obliged to pass through the town; and all the furs furnished by Siberia being forwarded from the city to Moscow».

186 J.D. Metzger, *Beytrag*, cit., p. 38.

187 *Ibidem*.

188 Ivi, p. 40.

resoconti orali» (*einigen mündlichen Nachrichten*), che non era Tobol'sk l'epicentro originario dell'epidemia, ma che essa proveniva in realtà dalle terre dei Tartari (*aus der Tartaren hergekommen*), e segnatamente da Astrakan¹⁸⁹.

La città tatarica di Astrakan, capoluogo dell'omonima *Oblast'*, già focolaio della prima pandemia influenzale del XVIII secolo di cui si abbia notizia¹⁹⁰, era a sua volta un importante crocevia mercantile del Caspio, che costituiva all'epoca uno dei principali punti di confluenza del commercio russo con l'Asia Centrale e il Celeste Impero, collegato inoltre al Mar Baltico e all'Europa settentrionale dal Volga e da una rete di canali¹⁹¹ grazie a cui l'infezione poteva propagarsi da Sud verso Nord e da lì diffondersi nuovamente a Sud¹⁹². Anche la città russo-tatarica di Kazan (altro importante snodo commerciale sulla riva sinistra del Volga, all'incrocio delle direttrici che la collegavano ai maggiori centri urbani e mercantili dell'Impero zarista)¹⁹³ venne infine indicata da Kant come uno dei focolai germinali, insieme a Tobol'sk e Kjachta, attraverso cui la pandemia si era propagata in Moscovia e da lì a Pietroburgo, epicentro d'irradiazione del morbo nel suo inarrestabile cammino dall'Estremo oriente alle nazioni dell'Occidente europeo¹⁹⁴. Ma è tempo di concludere.

5. Conclusione

Kant fu uno dei primi pensatori moderni – addirittura il primo (*Urheber*), a giudizio di taluni¹⁹⁵ – a intuire una precisa correlazione tra lo sviluppo del commercio internazionale nel Settecento e la diffusione pandemica dell'influenza

189 *Ibidem*: «soll die Krankheit von Astrachan nach Tobolsk gekommen seyn».

190 S.E. Mamelund, *Influenza*, cit., p. 599: «The first true pandemic of the eighteenth century occurred in 1729, and spread eastward from Moscow and Astrakhan on the Caspian sea in April»; cfr. L. Hardman, *Influenza pandemics*, cit., p. 38. «There are reports from early 1729 of outbreaks in two Russian cities (Moscow and Astrakhan)».

191 *New Universal Gazetteer*, cit., p. 62: «connected by the Volga and a canal with the Baltic and North of Europe».

192 J.D. Metzger, *Beytrag*, cit., p. 40.

193 *New Universal Gazetteer*, cit., p. 369: «it is well situated for trade, being the centre point between St. Petersburg, Archangel, Tobolsk, Astracan, and Moscow».

194 GF III/5, p. 369: «Era giunta in Pietroburgo da Moscovia, e quivi da Casan, Tobolsk, e Kiachtha; [...] Da Pietroburgo si volse questa malattia all'ovest».

195 Su «Kant als Urheber dieser Ansicht», v. J. Wolff, *Die Influenza-Epidemie*, cit., p. 15.

tramite agenti patogeni (la cui natura *virale* era sconosciuta alla medicina del tempo e le cui modalità di *trasmissione* e *contagio* erano ancora oggetto di accesa disputa scientifica) provenienti dalla Cina, veicolati con straordinaria velocità dall'Asia all'Europa grazie al fitto interscambio mercantile instaurato fra i due continenti¹⁹⁶. Che la quasi totalità dei patogeni influenzali, oggi come ieri, abbiano origine in Cina e che da lì le pandemie muovano i primi passi diffondendosi poi nelle altre aree del globo, è un dato epidemiologico considerato ormai «incontrovertibile»¹⁹⁷. Fra i tanti meriti di un «dotto poliedrico» (*Universalgelehrter*) come Kant si è riconosciuto non a caso anche quello di aver puntato il suo sguardo verso Oriente, preconizzando e prospettando i rischi epidemiologici connessi alla nascente «Globalizzazione» (*Globalisierung*)¹⁹⁸ e allo sviluppo di sempre più efficienti e veloci mezzi di trasporto¹⁹⁹: un pericolo, fondatamente paventato fin dal XVIII secolo²⁰⁰, che ancora oggi (Covid-19 *docet*) non ha cessato di riservarci inquietanti sorprese.

196 AA VIII 6; AA X 305. Cfr. Anon., *The History of Influenza*, cit., p. 216: «he [Kant] found reason to believe that the Russian trade route to China by land had brought several kinds of harmful insects from the farthest East»; S.E. Mamelund, *Influenza, Historical*, cit., p. 597: «Kant argued that influenza and other diseases spread along the communication routes at sea and the caravans between Europe and other parts of the world, assisted by insects (vectors), among them *la grippe*». Sulla spiccata rapidità diffusiva delle pandemie influenzali (a differenza p. es. della peste e del vaiolo), v. B.A. Cunha, *Influenza: Historical Aspects of Epidemics and Pandemics*, cit., p. 141: «[Influenza] Pandemics can spread from continent to continent and across the world in a few months».

197 F. Belli, *100 anni di epidemie dalla Spagnola ad oggi*, cit., p. 15. Sull'ipotesi che la Cina sia l'epicentro dell'insorgenza dei virus influenzali pandemici: K.F. Shortridge, *Is China an Influenza Epicentre?*, «Chinese Medicine Journal», 110, 8, 1997, pp. 637-641; K.F. Shortridge, J.S.M. Peiris, Y. Guan, *The Next Influenza Pandemic: Lessons from Hong Kong*, «Journal of Applied Microbiology», 94, 2003, pp. 70-79. G. Kolata, *Epidemia*, trad. it. di L. Serra, Mondadori, Milano 2000, pp. 220-221. Sull'origine *cinese* – a dispetto del nome attribuitole – anche della devastante pandemia d'influenza *spagnola*, v. D.A. Pettit, J. Bailie, *A Cruel Wind: Pandemic Flu in America 1918-1920*, Timberlane Books, Murfreesboro (TN) 2005, p. 62; S. Sabbatani, S. Fiorino, *La pandemia influenzale 'spagnola'*, «Infezioni in medicina», 15, 4, 2007, pp. 273-274; M. Botello, *La Grippe Espagnole*, cit., p. 52.

198 A. Gulyga, *Immanuel Kant*, cit., p. 154; su questo aspetto mi sia consentito rinviare a un lavoro di imminente pubblicazione: M. Duichin, *Pandemie e globalizzazione prima del Covid-19: una profezia malnota di Kant*, in F. Palmieri, B.M. Ventura (a cura di), *Etica, Economia, Ecologia. Sguardi sulla complessità*, Edizioni ETS, Pisa (*in press*), pp. 421-431.

199 Cfr. C. Hannoun *et al.*, *La grippe: conceptions actuelles*, cit., p. 29; F. Belli, *100 anni di epidemie influenzali*, cit., p. 15; M. Amorosi, *Il patogeno come arma*, cit., p. 269.

200 R.E. Hope-Simpson, *The Transmission of Epidemic Influenza*, cit., p. 10.

L'immanenza ferita. Soggettività ed esodo da Bonaventura a Lévinas

MASSIMO ERCOLANI¹

“Che noi siamo ancora vivi,
questa è la nostra colpa”.
K. Jaspers, *La questione della colpa*

Sommario: 1. Premessa. 2. Rovesciamento dell'intenzionalità. 3. *Cogito* e trascendenza. 4. Metafisica ed esodo. 5. Spunti conclusivi.

Abstract: This paper is intended to connect the thought of two supposedly distant philosophers such as Bonaventure and Lévinas through a brief analysis of their visions on ontology and transcendence. In the first part, we will attempt to highlight the originality of the contribution of Lévinas in respect to one of his primary sources: Edmund Husserl. Subsequently, we will discuss the specific features of subjectivity outlined by the Jewish-Lithuanian thinker, emphasizing the underlying Cartesian matrix. At this point, we shall attempt to track points of tangency between the medieval illumination theory and the Levinasian *prima philosophia*.

Keywords: *Bonaventure, Lévinas, Intentionality, Subjectivity, Metaphysics, Ontology, Infinite, Transcendence, Ethics.*

1 Dottore in Filosofia presso la Pontificia Università Antonianum di Roma.

1. Premessa

Mentre ci apprestiamo a mettere in dialogo pensatori tanto distanti come san Bonaventura e Emmanuel Lévinas, non ignoriamo i possibili rischi del nostro tentativo. Dietro l'angolo si presenta l'eventualità non remota di forzare un avvicinamento fra differenti posture filosofiche smussando *ad hoc* le asperità inconciliabili in vista di una ricomposizione arbitraria e anonima. Pertanto non colmeremo la distanza fra la metafisica bonaventuriana e l'etica levinasiana diluendo la portata delle due proposte. Tenteremo, al contrario, di assecondare i caratteri tipici dei diversi orizzonti rimarcando i lineamenti più pronunciati. Faremo parlare i testi lasciando che la forza dirompente che sprigionano scrolli via la polvere stratificata da secoli di pregiudizi e fissata da semplificazioni manualistiche.

I possibili punti di contatto fra la metafisica del *Doctor Seraphicus* e le sottili analisi fenomenologiche del pensatore di origini ebraico-lituaniche non verranno cercati, almeno in linea di principio, nel ricorrente riferimento alla Scrittura che li accomuna, ma in alcune delle pagine più rilevanti di Descartes. Universalmente riconosciuto come *topos* classico della gestazione della "modernità", il *cogito* fungerà da teatro di un possibile "faccia a faccia" fra medioevo e contemporaneità². L'*Infinito* cartesiano, riferimento cruciale della fenomenologia levinasiana – mai abbastanza rimarcato da un punto di vista storiografico – verrà posto in controluce con le analisi bonaventuriane sulla *mens* umana, nell'auspicio di focalizzare possibili affinità.

Data l'indole del presente studio non si tratterà principalmente di offrire risposte conclusive ma, più modestamente, di aprire possibili tracce per ulteriori scavi critici. Mentre sappiamo di esporci al pericolo di cadere in 'anacronismi' o applicazioni teoriche aprioristiche³ non desistiamo dal proposito della presente indagine, incoraggiati dai notevoli profitti che potrebbero derivare favorendo un

2 Troviamo in Edith Stein un illustre antecedente in materia di 'accostamenti ardit'. Come è noto la filosofa tedesca di origine ebraica, nella fase matura della sua produzione, presta la propria penna ad un'originale sintesi fra i suoi due grandi maestri, Edmund Husserl e Tommaso d'Aquino. Come desumiamo da una lettera del 1931 indirizzata a Heinrich Fink, la Stein considera ormai come suo compito specifico «il confronto fra la filosofia scolastica e la filosofia moderna». E. Stein, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, a cura di A. Ales Bello e M. Paolinelli, Città Nuova, Roma 2013, XXXIX.

3 In ossequio alla lezione gadameriana, avvertendo la possibilità di tali "tradimenti" ci disponiamo chiaramente a minimizzare il rischio di imporre ai testi, in modo totalmente inconsapevole, le nostre pur ineliminabili pre-comprensioni.

reciproco ascolto fra ambiti di ricerca che, per la giusta causa della scientificità, rischiano d'altra parte di ripiegarsi in una chiusura specialistica o, peggio, in uno sterile eruditismo.

Il senso del nostro breve contributo si concentra pertanto nel tentativo di offrire possibili piste di riflessione per ripensare la metafisica classica alla luce delle provocazioni della contemporaneità e ritrovare nella contemporaneità i frutti più o meno maturi della 'semina' scolastica, attendendo da tali indagini un guadagno insieme speculativo ed etico.

2. Rovesciamento dell'intenzionalità

Il contributo cruciale della proposta di Lévinas sembra condensarsi nel tentativo di "pensare la trascendenza" in modo alternativo alla tradizione ontologica occidentale. Un pensare che, nonostante la presa di distanza dalle 'geometrie' della teologia razionale, non abbandona la sfida autenticamente metafisica di "dire Dio". La posta in gioco dell'indagine levinasiana è dunque di smarcare la significazione del discorso teologico dal bivio pascaliano tra fede e ontologia, come se questa opposizione non costituisse un *aut aut* tanto inaggirabile da impedire il passo ad alcun *tertium quid*⁴.

Per entrare nel vivo di questa proposta filosofica dobbiamo preliminarmente dotarci di un equipaggiamento lessicale minimo e almeno intravedere l'orizzonte tematico in cui collocarla, così da intercettare le coordinate essenziali al nostro itinerario. Un punto d'accesso privilegiato per acquisire tale strumentazione ermeneutica sembra possa essere raggiunto nel terreno da cui la pianta levinasiana ha attinto i primi umori vitali. Il pensiero di Lévinas infatti – come attestato più volte dal filosofo stesso – nasce e si sviluppa all'interno di un serrato confronto con la *fenomenologia*⁵. Mentre tenteremo di enucleare i principali temi della scienza

4 Cfr. E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982; tr. it. di G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1999, pp. 79-80.

5 Solo a titolo esemplificativo: cfr. E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Nijoff, La Haye 1961; tr. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, 2ª ed., a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2010, p. 26; E. Lévinas, *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, Paris 1982; tr. it. di M. Pastrello e F. Riva, *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Castelvecchi, Roma 2014, p. 54; E. Lévinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Grasset,

husserliana metteremo in risalto le prese di distanza levinasiane dall'ortodossia del metodo fenomenologico così da leggere, per contrasto, l'autentica fisionomia del pensiero levinasiano.

La proposta di Edmund Husserl muove dal tentativo di descrizione fedele dei “fenomeni” – ciò che appare, è *dato*, si manifesta alla coscienza – in vista della «chiarificazione e con ciò l'ultima fondazione di ogni conoscenza»⁶. A tal fine, attraverso una sospensione del giudizio relativa all'esistenza reale del mondo⁷, viene “messa fuori circuito” l'ingenuità dell'atteggiamento naturale per acquisire unicamente le *datità* assolutamente indubitabili: l'esperienza vissuta della cosa e il suo correlato, il fenomeno⁸.

L'*epoché* fenomenologica mette dunque in moto un processo graduale di “riduzioni”⁹. La messa fra parentesi del piano ontico favorisce una *riduzione eidetica* per cui si passa ad afferrare i fenomeni non più empiricamente ma nella loro “essenza” necessaria. La fenomenologia non è più intesa come scienza di “dati di fatto” ma come *scienza eidetica*, rivolta a regioni ontologiche che permangono nella loro generalità essenziale quali residui di tale setaccio. La “coscienza pura” è esattamente il «residuo fenomenologico»¹⁰ – ciò che rimane dopo l'*epoché* – ed è il vero e proprio campo d'indagine della “nuova scienza”, cui si approda attraverso una *riduzione trascendentale*¹¹. L'essere della coscienza, e la corrente dei suoi vissuti (*Erlebnisse*), non verrebbe difatti intaccato nemmeno da un “annientamento del mondo”¹².

Per il matematico e filosofo austriaco il tratto distintivo della coscienza è l'*intenzionalità*, «essa rappresenta una peculiarità essenziale dei vissuti in

Paris 1991; tr. it. di E. Baccarini, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 2016, p. 157. Per un'autentica comprensione dell'opera di Lévinas, accanto all'innesto fenomenologico, è fondamentale ricordare il perenne confronto con l'ontologia heideggeriana e le profonde ispirazioni attinte dal “nuovo pensiero” di Franz Rosenzweig.

6 E. Stein, *Il problema dell'empatia*, 2ª ed., a cura di E. Costantini e E. Schulze Costantini, Studium, Roma 2018, p. 67.

7 Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, § 31, vol. I, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, pp. 71-73.

8 Cfr. E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 68.

9 Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, § 33, cit., p. 77.

10 *Ibidem*, § 50, p. 124.

11 In questo senso, come attesta lo stesso Husserl, una sorta di *neocartesianismo*. Cfr. E. Husserl, *Le conferenze di Parigi; Meditazioni cartesiane*, a cura di D. D'Angelo, Giunti/Bompiani, Firenze-Milano 2020, p. 115.

12 Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, § 49, cit., p. 120.

generale»¹³. La nozione di intenzionalità in effetti esprime la proprietà dei vissuti di essere “coscienza di qualche cosa”, pertanto dice una direzionalità tipica degli atti della coscienza, come «uno “sguardo” che si irradia dall’io puro [...] verso l’“oggetto”»¹⁴.

Il tema dell’intenzionalità sembra costituire un polo attrattivo per l’intera riflessione levinasiana¹⁵. Già a partire dalla sua prima opera¹⁶ sembrano affiorare temi cruciali che poi accompagneranno la successiva produzione dell’autore francese. In prima istanza Lévinas coglie l’originalità dell’apporto di Husserl – quasi a sottolineare il proprio debito speculativo nei riguardi del fondatore del metodo – per poi evidenziare alcuni fondamentali rilievi critici, già forieri di un oltrepasamento del maestro. Ne *La teoria dell’intuizione* l’autore franco-lituano sostiene che la novità husserliana rispetto a Franz Brentano¹⁷ consiste nell’aver inteso l’intenzionalità come autentico atto di *trascendenza* e come modo d’essere della coscienza. L’intenzionalità non è «l’attributo di una sostanza già esistente di per sé»¹⁸, anzi «*costituisce la soggettività stessa del soggetto*. La sua stessa sostanzialità consiste nel trascendersi»¹⁹.

L’assoluta rilevanza della proposta husserliana «consiste nell’aver posto nel

13 *Ibidem*, § 84, p. 209.

14 *Ibidem*, p. 210.

15 Cfr. E. Baccarini, *Emmanuel Levinas: intenzionalità e trascendenza a partire da Husserl*, «Teoria», 2, 2006, p. 7. In un breve saggio della maturità (*La coscienza non-intenzionale*, 1983) Lévinas, mentre riconosce il debito filosofico che egli contrae con la fenomenologia di Husserl, ammette: «A lui debbo il concetto di intenzionalità che anima la coscienza».

16 *La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, Paris 1930. Tesi dottorale difesa il 4 aprile 1930 e pubblicata lo stesso anno. Qui, come rileva Jacques Derrida, l’interpretazione levinasiana della fenomenologia risente già delle analisi heideggeriane di *Sein und Zeit* del 1927. Cfr. J. Derrida, *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas* in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 2002, pp. 110-111.

17 Filosofo tedesco dal quale Husserl d’altra parte mutua integralmente l’idea stessa dell’intenzionalità della coscienza. Già in questo senso una chiara matrice medievale interna alla filosofia fenomenologica giacché «Brentano, a sua volta, ereditava il concetto e il termine *intenzionale* dalla scolastica». S. Vanni Rovighi, *La teoria dell’intenzionalità nella filosofia di Husserl*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 50, 1958, p. 199.

18 G. Ferretti, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, 2ª ed., Rosenberg e Sellier, Torino 2010, p. 53.

19 E. Lévinas, *La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*, cit.; tr. it. di V. Perego, *La teoria dell’intuizione nella fenomenologia di Husserl*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2002, p. 55.

cuore stesso dell'essere della coscienza il contatto con il mondo»²⁰. L'interesse di Lévinas per la nozione di intenzionalità è grande nella misura in cui esprime il fatto che «la coscienza si trascende, che essa si dirige su qualcosa che essa non è»²¹. L'intuizione o visione husserliana riguarda dunque la coincidenza fra l'oggetto *inteso* e il *dato* dell'atto intuitivo, e si realizza quando una certa *intenzione* trova perfetto "riempimento" (*Erfüllung*) da parte del percepito. L'ontologia husserliana – il senso stesso dell'essere – si rivela come «trasparenza dell'essere alla coscienza e della coscienza all'essere». Al fondo stesso della verità si trova perciò la "visione" come «intenzionalità che attinge l'essere»²².

Ma proprio qui un'indicazione, a mio avviso fondamentale, per comprendere il genuino apporto levinasiano all'indagine fenomenologica. Il filosofo in effetti ravvisa nell'opera husserliana una «fatale preminenza del momento dell'adeguazione dell'essere alla coscienza, rispetto a quello dell'adeguazione della coscienza all'essere»²³. Qui rintracciamo il cuore della prospettiva critica attraverso cui Lévinas denuncerà sempre più severamente l'attitudine *egologica* dell'impresa husserliana e dunque l'esigenza di superare la fenomenologia e l'ontologia stessa.

Lévinas legge fra le righe della teoria dell'intuizione di Husserl una generale tendenza all'"intellettualismo". Seppure venga attribuita una particolare intenzionalità anche agli atti *emotivi* e *volitivi* della coscienza, l'autore francese registra nella filosofia husserliana un primato della conoscenza teoretico-rappresentativa e, conseguentemente, il presupposto di ogni altro tipo di intenzionalità nella coscienza *oggettivante*²⁴. Dunque «il rovesciamento stesso della nozione di intenzionalità come "coscienza-di" sarà il risultato finale delle indagini levinasiane»²⁵ e, a mio parere, uno dei dispositivi fondamentali impiegati dal filosofo francese per un ripensamento generale della storia della filosofia occidentale.

20 E. Lévinas, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, cit., p. 57.

21 *Ibidem*, p. 58.

22 G. Ferretti, *La filosofia di Levinas*, cit., p. 55.

23 *Ibidem*, p. 56.

24 Cfr., E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 124; E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., pp. 83-84; G. Ferretti, *La filosofia di Levinas*, cit., pp. 57-58.

25 E. Baccarini, *Emmanuel Levinas: intenzionalità e trascendenza a partire da Husserl*, cit., p. 8.

3. Cogito e trascendenza

Nella relazione intenzionale della *rappresentazione* «il Medesimo è in relazione con l'Altro, ma in modo tale che l'Altro non vi determini il Medesimo, che sia sempre il Medesimo a determinare l'Altro»²⁶. In queste parole di *Totalità e Infinito* – opera in cui certamente traspare l'espressione più organica del pensiero levinasiano – non solo è percepibile una presa di distanza sempre più nitida dalle tendenze oggettivanti-idealistiche del *cogito* husserliano, ma risuona con particolare chiarezza l'accusa che Lévinas muove all'intera tradizione filosofica²⁷.

Dall'ontologia eleatica sino al culmine razionalistico raggiunto nel sistema hegeliano essa ha promosso e alimentato un “imperialismo del Medesimo”, una mortificazione della trascendenza ad opera dell'*immanenza*. La metafisica occidentale si è risolta nel tentativo di *com-prendere* il molteplice e il diverso a costo di ridurlo inesorabilmente ad una *totalità* unitaria.

La relazione autenticamente metafisica fra l'*ipseità* e l'*alterità* viene invece rintracciata da Lévinas in alcuni passi fondamentali delle *Meditationes de prima philosophia* di Cartesio. Qui, come sappiamo, il filosofo e matematico francese, una volta raggiunta l'evidenza indubitabile del *cogito*, nel tentativo di sciogliere l'*ego* dal laccio di un solipsismo insuperabile, cerca una possibile via di fuga percorribile con altrettanta chiarezza e distinzione. Il varco può dischiudersi solo a patto che almeno uno dei contenuti della *res cogitans* esibisca una sproporzione tale da richiedere una causa extra-soggettiva. Una sola idea sembra soddisfare tale richiesta: nella costellazione ideale del *cogito* viene infine avvistata l'*idea entis summe perfecti et infiniti*²⁸. Essa certamente non è un'idea “avventizia” né “fattizia” ma “innata”, giacché porta con sé tale “realtà oggettiva” da essere strappata alle possibilità auto-produttive del pensiero.

Nonostante l'avversione strutturale al vocabolario ontologico della metafisica, Emmanuel Lévinas rintraccia esattamente in questa pagina cartesiana un'idea “eccezionale” per pensare la trascendenza nella sua assoluta *esteriorità*. Il filosofo ausculta nell'*idea dell'Infinito* che palpita nel cuore delle *Meditazioni metafisiche* la traccia di una profonda *lacerazione* dell'intenzionalità immanentizzante del *cogito*,

26 E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 125.

27 Cfr. G. Ferretti, *La filosofia di Levinas*, cit., p. 60.

28 R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, 3ª ed., a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 74.

procurata da una alterità che non si lascia inghiottire nelle spire fagocitanti del sapere concettuale. «L'intenzionalità, nella quale il pensiero resta *adeguazione* all'oggetto, non definisce quindi la coscienza al suo livello fondamentale. Ogni sapere in quanto intenzionalità presuppone già l'idea dell'infinito, l'*inadeguazione* per eccellenza»²⁹.

La relazione che l'*io penso* intrattiene con l'*In-finito* conserva insieme la *prossimità* di questa idea *in me*, cioè nel *finito*, e la *separazione*, propria dell'*infinità*, che impedisce la *sintesi* fusionale del Medesimo e dell'Altro in una Totalità. L'irruzione dell'assolutamente Altro nell'*ipseità* sovverte quel *logos* della tradizione filosofica che trova la misura del suo incedere teoretico esattamente nella riconduzione dell'alterità all'*identità* – per cui «la conoscenza è il dispiegarsi di questa identità»³⁰.

L'atto intenzionale-oggettivante del *sapere* husserliano come “coscienza di” non può che invocare un movimento di riduzione della *distanza* che invece si rende assolutamente necessaria alla *relazione metafisica* tra me ed Altri³¹. Sebbene l'avventura fenomenologica husserliana abbia condotto la coscienza – che *riposava* ingenuamente sull'essere dimenticando se stessa – al *risveglio* da un “sonno dogmatico”, sebbene la teoria dell'intersoggettività abbia rappresentato la possibilità per l'Io di una *disubriacatura* dalla sbornia della propria identità, tuttavia Husserl non smette di pensare questo stato di *veglia* o di *lucidità* nei termini della conoscenza, del sapere, dell'assimilazione – dunque un rinnovato *assopimento* nel Medesimo³².

Risveglio che, al contrario, secondo Lévinas si attua nel *cogito* cartesiano attraverso l'esplosione, nell'immanenza, di un'idea 'impensabile' che scuote il sonno «che dorme al fondo di ogni coscienza che riposa sull'oggetto»³³. Il pensatore francese sembra registrare in Descartes l'interruzione – anche se momentanea – dello svolgimento assimilativo della metafisica occidentale. Una breccia nelle strutture monolitiche dello spirito europeo che, d'altra parte, si apre solo in quanto funzionale a sostenere, come “ancella”, la causa della “prova” metafisica. Nelle *Meditationes* infine si restaura la *ferita* inflitta al *cogito* coi materiali sicuri del linguaggio *sostanzialista* gettando “più solide basi” per la costruzione del *sapere*.

29 E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 25.

30 *Ibidem*, p. 41.

31 *Ibidem*, p. 109.

32 Cfr. E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., pp. 31-49.

33 *Ibidem*, p. 85.

«Ritorno incessante alla metafisica!»³⁴.

La mossa strategica escogitata da Lévinas sembra a questo punto riguardare l'attuazione di una sorta di *torsione etica* per svolgere il tema cartesiano al di là della metafisica o, più propriamente, delineando finalmente una metafisica dell'*au-delà*³⁵. «L'idea di infinito, ha luogo nel rapporto con Altri»³⁶. L'autentico stato di *veglia* della coscienza si realizza esclusivamente nella *relazione etica*: «messa in questione del Medesimo da parte dell'Altro»³⁷, «esposizione all'altro sotto forma di *ferita* o *vulnerabilità*»³⁸. L'*idea* dell'Infinito, che pensa più di quanto possa pensare e contiene più di quanto possa contenere, è uno strumento filosofico – di cui si mantiene solo il *disegno formale*³⁹ – che finalmente conserva il *vulnus* provocato alle strutture dell'immanenza da *le visage d'autrui*.

34 E. Lévinas, *Transcendence et intelligibilité*, Labor et Fides, Genève, 1984; tr. it. di F. Camera, *Trascendenza e intelligibilità*, Marietti, Bologna 2018, p. 24.

35 In questo senso risuona più volte nell'opera levinasiana il richiamo al tema platonico del *Bene al di là dell'essere* che, insieme alla cartesiana *idea di infinito*, è esplicitamente riconosciuto da Lévinas come uno fra i principali antecedenti filosofici della propria *etica come filosofia prima*. Rimandiamo dunque ad un interessante articolo di Mark K. Spencer in cui si propone un confronto fra Lévinas e Bonaventura ravvisando proprio nella matrice neoplatonica – “the Good beyond all being” – un terreno comune ai due pensatori. In questo nostro contributo abbiamo preferito interessare il medesimo dialogo intorno alla nozione filosofica di *Essere* piuttosto che su quella teologico-mistica di *Bene* (senza dimenticare che in Bonaventura anche l'argomentazione più strettamente logico-filosofica si staglia sempre nell'orizzonte della fede, infatti, anche se l'ontologia dell'*Itinerarium* attinge direttamente da temi eleatici e platonico-aristotelici, l'assunzione che il primo nome di Dio è *Essere* è desunta esplicitamente da *Esodo* 3,14 – cfr. *Itinerarium* V, 2). Della matrice platonica bonaventuriana, abbiamo privilegiato l'aspetto interiore-illuminativo, lasciando (per quanto possibile) in secondo piano le dottrine della *partecipazione*, dell'*esemplarismo* e dell'*emanazionismo*, così implicate nella comprensione neoplatonica di Dio come “the self-diffusive Good”. Questo, da una parte, per rimarcare l'aspetto della distanza-sproporzione fra Infinito e finito (o tra creato e Increato) e, dall'altra, per sottolineare l'attitudine ‘moderna’ del filosofare bonaventuriano. Come detto nella prefazione, l'avvicinamento fra orizzonti tanto distanti viene tentato rimanendo nella metafisica propriamente detta, per delineare l'ontologia di una soggettività esodale in cui si rende protagonista la trascendenza dell'alterità: sproporzione che restituisce il volto di un'immanenza ferita. Cfr. M. K. Spencer, *An Ethical Neoplatonism: Bonaventure and Levinas in Dialogue*, «Quaestiones disputatae», 2, 2011, pp. 226-240.

36 E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1967; tr. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, p. 198.

37 E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 41.

38 E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 50 (corsivi miei).

39 Cfr. E. Lévinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 196-197.

L'incomprensibilità – vera e propria cifra dell'Infinito in quanto tale⁴⁰ – si produce come inversione dell'intenzionalità nella resistenza assoluta che lo “sguardo” d'altri oppone all'esercizio del potere oggettivante della conoscenza⁴¹. Il superamento di un pensiero dell'Identico, che si costituisce narcisisticamente come continua sospensione dell'alterità dell'Altro, non avviene pertanto nella sintesi *teorica* ma nell'evento *pratico* in cui «il pensiero si trova *in faccia* ad un Altro, refrattario alla categoria»⁴².

L'incontro con un'*estraneità* irriducibile all'intenzionalità “detroneggia” il Medesimo e, con esso, quel totalitarismo dell'identità che ha ispirato l'intero canone occidentale, “dalla Ionia fino alla Jena”⁴³. L'etica pertanto non raggiunge in seconda battuta la metafisica, «la *filosofia prima* è un'etica»⁴⁴, come si riconoscesse che “in principio è la *relazione*” piuttosto che la *sostanza*: è l'assoluto primato metafisico dell'alterità come infinito-che-si-apre-nella-relazione-interumana. La soggettività non è altro che “responsabilità per altri”.

Come l'intenzionalità in Husserl rivela il modo d'essere proprio della coscienza, così la responsabilità in Lévinas non coglie un semplice attributo della soggettività, ma ciò che la costituisce come tale. La *responsabilità* è la «struttura essenziale, primaria, fondamentale della soggettività [...]. Qui l'etica non si aggiunge come un supplemento rispetto a una base esistenziale preliminare: il nodo stesso del soggettivo si stringe proprio nell'etica intesa come responsabilità»⁴⁵.

Ci chiediamo ora se le l'*Infinito* cartesiano – trascritto da Lévinas in chiave etica – rappresenti semplicemente un'eccezione alla ‘costituzione ontologica’⁴⁶ della

40 Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 77.

41 Cfr. E. Lévinas *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 198.

42 E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 38.

43 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 11-12.

44 E. Lévinas, *Etica e Infinito*, cit., p. 82.

45 *Ibidem*, p. 93.

46 Tale locuzione intende evidenziare innanzitutto il debito filosofico che Lévinas contrae nei confronti della critica di Heidegger alla metafisica e, insieme, tenta di incrociare lo sguardo sospettoso che Lévinas rivolge alla “filosofia dell'essere” *tout court*, nella quale scorge una cifra totalitaria intrinseca. Effettivamente la lettura levinasiana della storia della filosofia sembra delinearsi in tutta la sua forza eversiva contestualmente a quel progressivo affrancamento dall'istanza heideggeriana con cui viene ad attuarsi il definitivo congedo del pensatore francese dall'*ontologia* in quanto tale. Rimandiamo su questo punto a due brevi testi levinasiani esplicitamente dedicati ad Heidegger e redatti a distanza di vent'anni – rispettivamente nel 1932 e nel 1951 – in cui si passa da una

metafisica occidentale o se, nella proposta di Descartes, possano rintracciarsi radici sotterranee fecondate da un *humus* non immediatamente riconducibile al terreno di un'ontologia immanentizzante. Alcune pagine dell'*Itinerarium mentis in*

lettura ancora sostanzialmente entusiasta della nuova ontologia anti-intellettualista heideggeriana ad una “prima contestazione del primato dell'ontologia” alla luce di un'embrionale delimitazione etica de *le visage*: E. Lévinas, *Martin Heidegger e l'ontologia* in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 59-86; *L'ontologia è fondamentale?* in *Tra noi*, cit., pp. 29-40. Heidegger rileva la tendenza generale dell'apparato concettuale metafisico a concepire l'essere come semplice-presenza. Questa specifica inclinazione del *logos* occidentale, in particolare aristotelico, tradendo la vocazione originale della metafisica come posizione del problema dell'essere oltre (*metà*) l'ente, avrebbe ridotto l'ontologia al rango ontico (come scienza dell' $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$) – dimenticando che “l'essere non è qualcosa come l'ente” – sino a concepire l'essere stesso come l'Ente sommo. Questo avrebbe determinato un intreccio inestricabile fra *ontologia* e *teologia* (appunto, una “onto-teo-logia”) consegnando fatalmente all'oblio quella “differenza ontologica” da cui la metafisica stessa riceveva il suo impulso originario – pertanto si rende necessario un passo indietro (*Schritt zurück*) “dalla metafisica all'essenza della metafisica”; vedi in particolare M. Heidegger, *Essere e tempo*, §§ 1-6, Mondadori, Milano 2020, pp. 15-49; *Introduzione a: «Che cos'è metafisica?»* in *Che cos'è metafisica*, Adelphi, Milano 2001, pp. 87-117; *La struttura onto-teo-logica della metafisica* in *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, pp. 53-98. Lévinas, da parte sua, sembra infine ribaltare la prospettiva heideggeriana mostrando che la priorità dell'essere sull'ente – questa precedenza del *neutro* e dell'*impersonale* – non fa che “neutralizzare” l'altro permettendone la comprensione, il possesso, il dominio. Cfr. E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., pp. 40-50. Il pensatore franco-lituano dunque «può rivendicare il carattere protologico dell'etica nell'esatta misura in cui – proprio di contro a Heidegger – rivendica il primato e la precedenza dell'ontico sull'ontologico». M. M. Olivetti, *L'uno e l'altro* in V. Melchiorre (a cura di), *L'uno e i molti*, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 65-66. Lévinas stigmatizza pertanto l'intera parabola speculativa occidentale sotto il segno della potenza e dell'imperialismo, stabilendo un'equazione fra ontologia e violenza. Dunque non possiamo non menzionare l'apporto critico di Derrida che, soprattutto in *Violence et métaphysique* (1964), difende la pertinenza delle analisi heideggeriane dalle accuse levinasiane mostrando viceversa che l'essere *transcategoriale* – che non è un ente – non è una potenza ipostatizzabile sotto la cui neutralità anonima installare “il volto di un tiranno senza volto”. La *pre-comprensione* dell'essere è sempre relativa all'“*essere-di* quell'essente” dunque, piuttosto che sottomettere *qualcuno* ad un *logos* impersonale e omicida ne garantisce l'alterità permettendo la relazione etica. Cfr. J. Derrida, *Violenza e metafisica*, cit., pp. 99-198. Su questo vedi anche G. Ferretti, *Il dialogo-confronto tra Derrida e Levinas: «un contatto nel cuore di un chiasmo»* in appendice a G. Ferretti, *La filosofia di Levinas*, cit., pp. 333-345. Importante rilevare che nella maturità della produzione di Derrida si registra un ammorbidimento dei toni piuttosto severi di *Violence et métaphysique* e una crescente accoglienza nei confronti del tema etico propriamente levinasiano. Rimandiamo dunque al saggio di Silvano Petrosino in cui si analizzano e problematizzano le tappe di tale inversione di marcia. S. Petrosino, *L'umanità dell'umano o dell'essenza della coscienza. Derrida lettore di Lévinas* in J. Derrida, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 9-51.

*Deum*⁴⁷ sembrano scolpire il volto di un'autentica metafisica dell'alterità attraverso cui risalire, dalle immagini proiettate sullo schermo della contemporaneità, alla fonte illuminativa del pensiero medievale.

4. Metafisica ed esodo

Secondo Lévinas l'attitudine *totalitaria* della filosofia occidentale trova la forza di sottomettere a sé ogni altro possibile discorso esattamente mentre decreta la coincidenza tra pensiero ed essere. L'intelligibilità o "avere senso" si risolve in un *mostrarsi* dell'essere al pensiero che lo pensa. La metafisica dunque pensa Dio nella misura in cui Questi mostra la propria sensatezza, cioè mentre rientra nell'esser-pensato – anche se come *ente* per eccellenza. Tematizzare Dio è condurlo nel percorso dell'essere, proprio mentre il Dio biblico significa – senza analogia, oltre l'intelligibilità e il razionalismo dell'identità – *l'al di là dell'essere*. Per Lévinas, la storia della filosofia *tout court* è stata una «distruzione della trascendenza»⁴⁸.

Ci chiediamo ora se la tradizione occidentale, certamente produttrice delle derive positivistic-idealistiche del *logos* immanentizzante e calcolante, non abbia conosciuto altro che un pensiero dell'identico. Ci chiediamo se la *trascendenza*, almeno in qualche caso, sia sfuggita alla *presa* del concetto⁴⁹. Si tratta qui di mostrare se il medioevo e in particolare la metafisica illuminativa di matrice platonico-agostiniana abbiano offerto piste alternative per pensare *altrimenti*. Dal momento che la Scolastica – sia che essa cerchi *l'intellectus fidei* sul versante

47 Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, in Bonaventura, *Opera omnia*, V, ex typ. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, 1881, pp. 295-313. Qui ci riferiremo alla traduzione di L. Mauro, *L'itinerario dell'anima a Dio*, 2^a ed., Bompiani, Milano, 2010. L'opera è un piccolo opuscolo concepito nell'ottobre del 1259 sul monte della Verna. A trentatré anni dalla morte del suo amato fondatore, san Bonaventura si ritira nella quiete di questo luogo per soddisfare il proprio amoroso desiderio di "quella pace che supera ogni comprensione". Durante la meditazione delle possibili vie che conducono all'ascesa mistica, si ripresenta alla sua mente l'augusto ricordo dell'apparizione di cui il medesimo monte era stato teatro. La visione del Serafino alato in forma di Crocifisso ricevuta da san Francesco offre a Bonaventura la mappa su cui orientare il proprio itinerario speculativo. Le sei ali del Serafino rimandano alle sei tappe illuminative che, a partire dalla considerazione del mondo fenomenico, conducono sino alla Luce stessa.

48 E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., pp. 78-79.

49 Lévinas sottolinea che «il *Begriff* conserva questo significato di presa», di afferramento. E. Lévinas, *Tra noi*, cit., p. 160.

platonico piuttosto che aristotelico – generalmente pensa in senso ontologico, sembra impossibile rintracciare in essa, seguendo Lévinas, un “al di là dell’essere”. Qui l’unico possibile punto di tangenza fra le istanze metafisiche medievali e quelle decostruttive del post-moderno sembra rintracciabile esclusivamente nella possibilità di una diversa interpretazione dell’essere, dunque, nonostante il divieto levinasiano, un “essere altrimenti” piuttosto che un “altrimenti che essere”⁵⁰.

Lévinas – in particolare nel saggio *Dio e la filosofia* che compare in *Di Dio che viene all’idea* – ci offre diversi indizi per comprendere quale ontologia sia oggetto delle sue invettive. Qui l’autore ci lascia intendere che l’essere coincide con la tematizzazione di un pensiero *sostanzialista*, che riporta ogni contenuto – anche il più *distante* – alla *presenza* dell’immanenza, alla *chiarezza* del concetto. D’altra parte, se l’unica significazione che l’ontologia ammette è quella che si rivela in un tema, il ricorso della teologia razionale ad un uso iperbolico del verbo essere non fa che relegare il suo oggetto nella pura insignificanza; ma questo è esattamente ciò che Lévinas intende evitare giacché, nel tentativo di superare la polarità tra razionalismo e fideismo, intende mostrare un’intelligibilità altrimenti detta, per così dire, “preliminare all’essere”. Dunque, la metafisica coincide *tout court* con un’ontologia sostanzialista?

Come sappiamo la *sostanza* è il tema centrale della teoresi aristotelica, essa è il primo dei significati dell’essere ed è la ‘regina’ dell’impianto categoriale. Nonostante l’“essere si dica in molti modi”, il problema ontologico si risolve fondamentalmente in una *usiologia*, l’*ὄν* rientra senza residui nell’*οὐσία*⁵¹. «L’essere è originariamente distinto in generi»⁵², questa la prospettiva aristotelica.

Il senso privilegiato della nozione di sostanza si esprime nell’*essenza*⁵³, la forma o natura delle cose, dunque nel *quid est* – da qui il sostantivo latino *quidditas* – ovvero ciò che si rende noto e si chiarifica nella definizione. Per definizione si intende generalmente l’inclusione del definendo in un genere prossimo con l’aggiunta di una differenza specifica. Ma, dunque, anche la trascendenza o il pensare-a-Dio

50 Cfr. E. Lévinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Nijoff, La Haye 1974, tr. it. S. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o aldilà dell’essenza*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2002, p. 6.

51 Cfr. Aristotele, *Metafisica*, VII 1028a 6-1028b 7, a cura di G. Reale, 13ª ed., Bompiani, Milano 2016, pp. 287-289.

52 *Ibidem*, IV 1004a 5, p. 135.

53 Cfr. G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 56-58.

deve esibire la propria sensatezza lasciandosi *rappresentare* nello schema della definizione? L'essere divino è determinabile *per genus et differentiam specificam*?

La risposta della Scolastica latina è inequivocabile⁵⁴. Bonaventura da Bagnoregio e Duns Scoto, pur elaborando impalcature teoretiche significativamente diverse, convergono nel negare che Dio sia circoscrivibile in un genere. Lo stesso san Tommaso, pur mostrando un profondo ancoraggio aristotelico – mentre afferma che «è ente ciò che si divide nei dieci generi»⁵⁵ – riconosce che Dio, in quanto puro essere, «non può possedere in senso stretto una *quiddità*, dal momento che ogni determinazione oggettiva o formale costituisce di per sé una limitazione dell'essere e sembra implicare una forma di composizione»⁵⁶.

Ma se la trascendenza è precisamente ciò che si rende indisponibile alla predicazione generico-specifica, si può parlare di Dio esclusivamente sottraendosi alla grammatica dell'essere? L'ontologia pertanto sancisce immediatamente il trionfo dell'immanenza?

Qui viene in nostro aiuto un'altra fra le proverbiali sentenze della *Metafisica* di Aristotele: "l'essere non è un genere"⁵⁷, perché non può esser circoscritto nelle classificazioni delle dieci categorie, dato che «si predica tanto di tutti gli enti quanto delle loro differenze»⁵⁸. L'elaborazione scolastica, sulla scorta di Aristotele, riconosce dunque che l'essere è *transgenerico* giacché rimane *al di là* delle predicazioni categoriali e dunque, per dirlo con la sua forma propria, *transcendit genera et species*. Ne consegue che l'*ens* è intrascendibile e trascendente insieme, giacché si predica di ogni realtà ma è più ampio di qualsiasi categoria⁵⁹.

Questo sembra congeniale alla riflessione della Scolastica che, già confortata dalla "metafisica dell'Esodo" agostiniana⁶⁰, ora, favorita anche dalla riflessione

54 Cfr. Tommaso d'Aquino, *L'ente e l'essenza*, V, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2017, p. 119; Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio*, V, 4, cit., p. 123; Giovanni Duns Scoto, *Trattato sul primo principio*, IV, 75, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2018, p. 185.

55 Tommaso d'Aquino, o.c., I, p. 77; cfr. Aristotele, o.c., V 1017a 23-24, p. 213.

56 P. Porro, *Introduzione* a Tommaso d'Aquino, o.c., p. 11 (corsivi miei).

57 Cfr. Aristotele, o.c., III 998b 15-29, pp. 103-105; III 1001a-1001b, pp. 115-117; XI 1059b 27-34, pp. 485-487.

58 E. Berti, *Introduzione alla metafisica*, 2ª ed., UTET, Torino 2017, p. 59-60.

59 Cfr. S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, vol. II, 4ª ed., La Scuola, Brescia 1972, p.14.

60 Cfr. Agostino d'Ipbona, *Confessioni*, VII, 10, a cura di G. Reale, Giunti/Bompiani, Firenze-Milano 2020, pp. 715-717. "Metafisica dell'Esodo" è una formula coniata da Étienne Gilson per sottolineare l'originalità della sintesi metafisica di Tommaso d'Aquino. Secondo il grande storico

classica⁶¹, non ricusa di servirsi dell'essere come del nome più di ogni altro confacente all'indagine metafisica. Bonaventura, fra i maestri della scolastica del XIII secolo, è colui che riesce più radicalmente di ogni altro a saldare immediatamente la transcategorialità o *transcendentalità* ontologica alla *trascendenza*⁶².

Certamente debitore della "metafisica dell'esperienza interiore"⁶³ di sant'Agostino, Bonaventura nell'*Itinerarium* propone una sorta di *reductio* fenomenologica *ante litteram* che si dispiega in tre momenti fondamentali: qui la *mens*, muovendo dalla realtà esterna (*extra nos*) si volge al proprio interno (*intra nos*) per giungere a quelle realtà che la superano (*supra nos*). Per l'autore francescano il mondo è uno specchio, una vera e propria scala per salire progressivamente al Primo principio. I gradini che offrono la possibilità dell'ascesa a Dio sono formati da quelle realtà che di Lui sono vestigio e immagine⁶⁴. *Vestigium*, impronta, traccia, segno, sono tutte le realtà corporee, temporali ed esterne all'uomo che, come orme, echi, ombre, si

e filosofo francese l'ontologia tommasiana non è perfettamente sovrapponibile a quella aristotelica perché riceve il suo impulso originario nella Bibbia, esattamente nel proverbiale passo di *Esodo* 3,14, in cui il Signore si manifesta a Mosè come "Ego sum qui sum". D'altra parte più recenti studi attestano che l'identificazione fra Dio e l'essere è un luogo comune della tradizione, almeno a partire da Agostino. Cfr. G. Ventimiglia, *Il neotomismo e il dibattito sulla metafisica classica del Novecento* in E. Berti (a cura di), *Storia della metafisica*, Carocci, Roma 2019, pp. 334-337. Vedi anche A. Ghisalberti, «Ego sum qui sum»: la tradizione platonico-agostiniana in s. Bonaventura, «Doctor Seraphicus», 40-41, 1993-1994, pp. 17-33.

61 Ci riferiamo al "secondo ingresso" di Aristotele nell'occidente latino.

62 In questo senso, con Heidegger, potremmo affermare che Bonaventura viene a compiere in senso paradigmatico la tradizione ontoteologizzante che lo precede. D'altra parte, l'esse bonaventuriano non si smarca forse dalla critica heideggeriana nella misura in cui si sottrae per definizione ad ogni rappresentazione oggettivante? L'Essere, anche se coincide con l'Ente sommo, non-è un semplice ente fra gli altri. «La divina verità dell'essere è la luce per cui la totalità dell'essente si palesa, appunto, nel suo "essere"; ma questa verità non è essa stessa un essente; anzi, allo sguardo adusato a mirare l'essente, essa si palesa come nessun essente, come non-essente, come nulla». E. Mirri, *L'«Itinerarium mentis» come «Itinerarium Dei»*, «Doctor Seraphicus», 26, 1979, p. 31. In questo senso rimandiamo ad un breve quanto interessante articolo in cui il compianto Enrico Berti, mentre pone al riparo la proposta aristotelica dalle critiche all'onto-teo-logia, rileva addirittura una precisa ispirazione bonaventuriana nella dottrina heideggeriana della "differenza ontologica". Cfr. E. Berti, *Aristotelismo e antiaristotelismo in Bonaventura*, *Itin.* 5, «Doctor Seraphicus», 40-41, 1993-1994, pp. 7-16.

63 Berti riconosce nel grande pensatore di Tagaste il fondatore e maggior esponente di quella particolare *metafisica dell'esperienza* che trova esattamente nell'*esperienza interiore* il punto archimedeo per giungere alla Verità stessa. Cfr. E. Berti, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 27.

64 Cfr. Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio*, I, 2, cit., p. 61.

mostrano in grado di rinviare alla potenza, sapienza e bontà dell'Artefice eterno⁶⁵. *Imago Dei* è invece l'anima umana, immortale e spirituale, nelle cui tre potenze (memoria, intelletto e volontà) risplende direttamente l'immagine della Trinità⁶⁶.

Nel terzo capitolo dell'*Itinerarium*, procedendo dal *vestigium* all'*imago*, si accede alla seconda fase ascensiva. Qui, *per speculum*, possiamo *intra-vedere*⁶⁷ la luce eterna della verità attraverso il movimento espresso dalla nozione fondamentale di *intrare in seipsum*⁶⁸. Questa tappa dell'*Itinerarium* è in effetti dedicata alle operazioni interne della *mens* umana. Qui ci interessa particolarmente sottolineare le analisi dedicate dall'autore alla facoltà intellettuale, pertanto vale la pena soffermarsi direttamente sul testo per immergerci nelle profondità di questa ampia meditazione. Il pensatore bagnonese rileva che

l'operare dell'intelletto consiste [...] nell'afferrare il significato dei termini, delle proposizioni e delle deduzioni. L'intelletto, poi, comprende il significato dei termini quando ne comprende la definizione. Ma una definizione deve essere data, facendo riferimento a termini più generali, e questi, a loro volta, devono essere definiti facendo riferimento a termini ancora più generali, fino a giungere a quei concetti *supremi e generalissimi*, ignorati i quali non è possibile comprendere in modo definitorio ciò che è incluso in essi. Quindi se non si conosce che cosa è l'*ente per sé*, non si può conoscere pienamente la definizione di alcuna sostanza particolare⁶⁹.

La nozione di *ente* che raccogliamo dal testo esibisce i caratteri propri della tradizione scolastica ma, per la modalità in cui è raggiunta, presenta alcuni tratti distintivi dell'impostazione bonaventuriana.

L'intelletto coglie il significato dei termini quando ne comprende la definizione ma, per definire, deve riferirsi a concetti via via più generali. Ogni definizione, cioè ogni tentativo di esprimere con maggiore perspicuità un concetto, prevede, come visto, due operazioni fondamentali: l'inclusione del definendo in un *genere* comune a più realtà simili e l'aggiunta di una *differenza specifica* che lo identifichi⁷⁰. Se ad

65 Cfr. *Ibidem*, II, 11, pp. 89-91.

66 Cfr. *Ibidem*, III, 1, p. 93.

67 Nel duplice significato di *scorgere* confusamente e di farlo nella direzione dell'*interiorità*.

68 Cfr. L. Mauro, *Introduzione* a Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio*, cit., p. 10.

69 Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio*, III, 3, cit., p. 97 (corsivi miei).

70 Cfr. S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, cit., p. 68.

esempio ci chiedessimo: “cos’è un uomo?”, in ossequio alla definizione tradizionale, dovremmo rispondere che è un “vivente razionale”, collocando pertanto il concetto in un genere più esteso (la vita biologica) per poi precisare il tratto specifico che ne circoscrive l’*essenza* peculiare (la competenza linguistico-riflessiva). Ancora, per definire il concetto di “vivente” dovremmo dire che è un “ente naturale” (genere) che ha il “principio del moto in sé” (differenza specifica), e così via, sino a giungere ad una nozione non ulteriormente definibile perché assolutamente *prima* e dunque implicita in ogni definizione: esattamente la nozione generalissima di ente.

Nozione *trascendentale* – cioè incomprensibile in alcun genere superiore – rintracciata dall’intelletto nelle maglie più profonde del suo stesso operare. Ora, d’altra parte, questa nozione “generalissima” è anche “suprema”, viene cioè ricondotta immediatamente all’*assolutezza* che ad essa si accompagna. L’autore continua dicendo che

possiamo pensare l’*ente* come incompleto e come completo, come *imperfetto* e come *perfetto*, come ente in potenza e come ente in atto, [...] come ente transeunte e come ente permanente, come ente determinato ad esistere da un altro ente e come ente che esiste per se stesso, [...] come ente dipendente e come ente in senso assoluto, come ente *posteriore* e come ente *originario* [...] ⁷¹.

Dunque, dopo aver elencato le diverse “condizioni dell’ente”⁷², egli sottolinea che se «le deficienze e le manchevolezze possono essere conosciute soltanto per mezzo del positivo, il nostro intelletto non può analizzare pienamente la nozione di

71 Bonaventura, Itinerario dell’anima a Dio, III, 3, cit., p. 97 (corsivi miei).

72 Queste *conditiones 12 entis*, così le denominano i curatori dell’*editio critica*, saranno riprese da Scoto in modo decisamente originale sotto il nome di *passiones disiunctae* – da qui la dottrina scotiana dei “trascendentali disgiuntivi” – e costituiranno la base per l’elaborazione della sua “teoria modale”. Il Dottor Sottile si concentrerà in particolare nelle coppie disgiuntive finito/infinito e contingente/necessario. A nostro avviso gli sviluppi, gli ampliamenti e gli approfondimenti apportati da Scoto all’indagine ontologica scolastica potrebbero costituire materiale prezioso per ripensare una metafisica non essenzialista in un possibile dialogo con le istanze contemporanee. Su Scoto, in particolare relativamente alla teoria modale, vedi: John Duns Scotus, *Contingency and Freedom. Lectura I 39. Introduction, Translation and Commentary*, a cura di A. Vos Jaczn-H. Veldhuis e A., Kluwer Academic Publisher, Dordrecht-Boston-London 1994; E. Dezza, *La teoria modale di Giovanni Duns Scoto. Il caso della relazione tra creatura e Creatore e la condizione di beatitudine*, Antonianum, Roma 2018. Per un contatto introduttivo su questi temi: G. Alliney, *Giovanni Duns Scoto, Introduzione al pensiero filosofico*, Pagina, Bari 2012, pp. 56-69.

un qualsiasi ente creato se non per mezzo della nozione dell'ente totalmente puro, in atto, completo ed assoluto [...]». L'autore francescano conclude chiedendosi: «Come, infatti, l'intelletto potrebbe sapere che questo ente è manchevole e incompleto, se non avesse la nozione dell'ente assolutamente perfetto?»⁷³.

Al lettore attento delle *Meditationes de prima philosophia* non sarà sfuggita una certa aria di familiarità fra questa cruciale interrogazione bonaventuriana e le considerazioni più decisive della *terza meditazione* cartesiana⁷⁴. Lungo l'*itinerario* svolto in prima persona entro i recessi del *cogito*, l'autore francese infatti ammette:

In me la percezione dell'*infinito* precede in qualche modo quella del *finito*, vale a dire la percezione di Dio quella di me stesso. In effetti, come mi renderei mai conto che io dubito, desidero, ecc., e cioè che mi manca qualcosa, ossia che non sono in tutto perfetto, nel caso che in me non ci fosse l'*idea di un ente più perfetto di me*, dal confronto con la quale riconoscere i miei difetti?⁷⁵

La scoperta dell'imperfezione del *cogito* nel rispecchiamento con l'*idea di infinito* disegna una sproporzione interna come relazione originaria e costitutiva della soggettività in quanto tale. Secondo Lévinas proprio qui si inaugura un «pensare che, nella sua fenomenologia, non si lascia ridurre all'atto di coscienza di un soggetto»⁷⁶.

Così, la *fenomenologia ontologica* rintracciabile nelle pagine dell'*Itinerarium*⁷⁷

73 Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio*, III, 3, cit., p. 97 (corsivi miei). Come rileva Gilson con acutezza e perspicuità non comuni, «crediamo di partire da un dato puramente sensibile quando constatiamo [...] che esistono degli esseri mutevoli, composti, relativi, imperfetti, contingenti; ma tutte queste insufficienze ci appaiono nelle cose solo in quanto possediamo già l'idea delle perfezioni che le misurano». E. Gilson, *La filosofia di san Bonaventura*, a cura di C. Marabelli, Jaca Book, Milano 2017, p. 125.

74 Henry Duméry – come rileva Giovanni Santinello – mentre commenta questa sezione dell'*Itinerarium* «richiama Bossuet, Descartes e Malebranche, ossia quel preciso indirizzo di pensiero che mette capo all'affermazione cartesiana: devo avere in me la nozione dell'infinito previa a quella del finito, ossia, “en quelque façon”, debbo conoscere Dio prima di me stesso». G. Santinello, *S. Bonaventura e la nozione dell'essere*, «Doctor Seraphicus», 30, 1983, p. 78.

75 R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 75.

76 E. Lévinas, *Trascendenza e intelligibilità*, cit., pp. 22-23.

77 Nonostante la distanza tra gli intenti cartesiani (fondazione delle scienze) e quelli bonaventuriani (favorire l'ascesa mistica), sembra possibile cogliere rilevanti punti di contatto tra le sei meditazioni metafisiche e le sei tappe dell'*Itinerarium*. Ci chiediamo dunque se il piccolo capolavoro del Serafico, nel più ampio quadro della cornice agostiniana, non rivendichi una peculiare paternità

sembra delineare l'epifania interiore di una nozione che, posta "al di là di ogni genere", rimane inafferrabile alle *categorie* del pensiero e irriducibile alle sue capacità produttive. Questo lume dell'intelletto rimane infatti celato all'*oculus mentis*, talmente è abituato a posare il suo sguardo sugli enti particolari e sui generi universali. D'altra parte l'*esse* bonaventuriano sembra si sottragga all'indeterminatezza propria delle nozioni generalissime o trascendentali giacché esce dall'*anonimato* e dall'*impersonalità* mentre manifesta la sua *eminenza*⁷⁸; ma, ancora, il superlativo dell'ente qui non si risolve nella dissoluzione del senso filosofico, anzi, la *caligo summa* di cui si veste la trascendenza è generata da un *eccesso* d'intelligibilità⁷⁹.

Come sole che rende impossibile la *visione* diretta e si lascia contemplare *insieme* ai colori e alle forme che esso stesso produce a contatto degli oggetti, così l'essere *incircumscriptum et infinitum*⁸⁰ si ritrae nella "tenebra" del suo fulgore inaccessibile e *in statu viae* si lascia *co-intuire, per speculum et in aenigmate*, "in" e "attraverso" il *finitum*⁸¹. L'astuzia bonaventuriana sembra quella di mostrare allo

verso il pensiero moderno. Per avere conferme preliminari relativamente alla radice medievale del *cogito* non è necessario avventurarsi in opere classiche espressamente dedicate al tema – come quelle di Koyré, Gilson e, più recentemente, Del Noce –, basta sfogliare le prime pagine di *Sein und Zeit*, laddove Heidegger intercetta, anche se interpretandola in senso negativo, una chiara dipendenza delle *Meditationes* dall'ontologia medievale. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 6, cit., p. 46. Allo stesso modo Edith Stein, nelle fasi introduttive di *Endliches und ewiges Sein*, traccia una linea interpretativa che unisce Agostino ed Husserl, passando per Cartesio. La fenomenologa tedesca ravvisa un comun denominatore fra i tre pensatori in quel nucleo fondativo che è "l'indubitabilità del *proprio essere*", pertanto la Stein intercetta una contiguità tematica laddove solitamente si riscontano unicamente soluzioni di continuità. Cfr. E. Stein, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, 4ª ed. Città Nuova, Roma 1999, pp. 72-73.

78 In questo senso l'ontologia bonaventuriana sembra sottrarsi alle stesse critiche levinasiane rivolte all'ontologia heideggeriana – il primato dell'essere neutro e *impersonale*. In effetti l'essere in Bonaventura si mostra come l'eminente, dunque, il *personale*, per cui, pur rimanendo in una prospettiva ontologica, non sembra neanche venir meno il "primato ontico" invocato da Lévinas.

79 Cfr. Bonaventura, Itinerario dell'anima a Dio, V, 4, cit., p. 123.

80 Cfr. Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum, VI, 5, cit., p. 311.

81 Bonaventura non parla di *intuizione* diretta di Dio, ma di *contuizione* (cfr. *Itinerarium*, II,11), cioè di un atto intellettuale che attraverso una apprensione simultanea "intuisce insieme" (*cum tueor*) la realtà sensibile e finita – *vestigium e imago* – e l'Infinito di cui essa è traccia e testimonianza. Questo, oltre a prosciogliere l'autore francescano da un'eventuale accusa di *ontologismo* che tenda a assimilare integralmente l'illuminazione bonaventuriana a quella platonica, ne segna lo scarto con un introspezionismo razionalistico e solipsistico. Cfr. L. Mauro, *Parole chiave* in Bonaventura, Itinerario dell'anima a Dio, cit., p. 164; O. Todisco, *Contuitio* in *Dizionario bonaventuriano*, 2ª ed., a cura di E. Caroli, Editrici Francescane, Padova 2021, pp. 272-279.

stesso tempo l'*incomprensibilità* e l'*intrascendibilità* di tale nozione per la *mens* umana. L'autore francescano mentre sottrae la trascendenza dal dominio di una filosofia naturalistica, rilevandone la dismisura, ne riabilita il senso filosofico – ciò che chiede Lévinas – riconoscendo che l'*esse* è *quod primo cadit in intellectu*⁸², dunque non solo rientra nell'ambito della significazione ma è causa d'intelligibilità e condizione di ogni possibile 'donazione di senso'.

Dunque, la 'soggettività' bonaventuriana è preceduta dalla trascendenza, anzi – come per il *cogito* – costitutivo dell'intelletto umano è il suo trovarsi immediatamente in relazione con l'*ens infinitum*. Se in Lévinas la soggettività si configura come *passività*, ospitalità, nudità, la *mens* bonaventuriana è, in fondo, *esposizione* originaria alla *lux* trascendentale. In entrambi i casi l'*ipseità* è anticipata da un'*alterità* la cui eccedenza disarticola le tendenze oggettivanti della coscienza intenzionale chiamando la soggettività ad un *esodo*⁸³. Il *supra nos* e *le visage* sono differenti declinazioni della comune presa d'atto che l'immanenza è intimamente *ferita* da un'esteriorità intematizzabile, irrappresentabile e inappropriabile, per cui si produce un «abbagliamento in cui l'occhio sopporta più di quanto sopporti»⁸⁴.

La metafisica del Dottor Serafico certamente non si delinea come un *altrimenti che essere* ma, a questo punto, abbiamo buone ragioni per credere che in essa si apra un "passaggio" *al di là dell'essenza*⁸⁵. Questo rimarca la fisionomia *relazionale* di una ontologia certamente irriducibile ad una mera filosofia essenzialista o, peggio, ad un sistema dogmatico rigidamente deduttivo. Abbiamo conferme in tal senso anche potendo rilevare che il filosofo francescano, nell'ambito medievale, è fra i pensatori meno interessati ad offrire "prove apodittiche" della trascendenza⁸⁶. La primalità assoluta dell'orizzonte infinito si impone intimamente all'immanenza,

82 Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, V, 3, cit., p. 308. Mentre per Tommaso l'oggetto primo dell'intelletto è la *quidditas rei materialis*, e per Scotò è l'*ens* univoco, per Bonaventura il *primum notum* è Dio stesso.

83 Cfr. O. Todisco, *La libertà creativa. La modernità del pensare francescano*, Messaggero, Padova 2010, pp. 160-161.

84 E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 89.

85 Letteralmente, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (Platone, *Repubblica*, VI, 509 B 9).

86 L'esistenza di Dio per il francescano non necessita propriamente di una dimostrazione; Dio è sommamente intelligibile pertanto la sua esistenza è un *verum indubitabile* che non chiede una certificazione deduttiva, può semplicemente esser colta nella sua primalità assoluta. In *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1, Bonaventura in effetti propone "argomenti ipotetici" (anapodittici) che egli stesso qualifica come *exercitationes intellectus*.

dunque tutto lo sforzo teoretico del Serafico sembra concentrarsi nel semplice tentativo di *risvegliare* l'intelletto che, paradossalmente, «non considera ciò che vede prima di ogni altra cosa e senza del quale non può conoscere alcunché»⁸⁷.

Se in Lévinas si delinea un capovolgimento dell'intenzionalità – sino alla *rottura*⁸⁸ – in Bonaventura sembra attuarsi una sorta di ribaltamento del senso dell'*analogia entis*⁸⁹. Qui non si tratta più di giungere ad una conoscenza di Dio a partire dal termine noto e stabilendo una qualche *proporzione* fra i due analogati. È nella misura – o nella dis-misura – in cui la *mens* è 'illuminata dall'ignoto' che essa può approssimarsi sapientemente all'*ens creatum*. D'altra parte l'essere della realtà esterna non è in alcun modo screditato, anzi, è unicamente nella *contuizione* che è possibile constatare e accogliere la precedenza e la *sproporzione* dell'Infinito. In effetti, mentre in Agostino è percepibile acutissima la nota platonica – dunque l'avvicinamento alla *Veritas* implica la presa di distanza dal mondo esterno per rientrare *in interiore homine*⁹⁰ – l'agostinismo bonaventuriano, fecondato dal “secondo ingresso” di Aristotele e dalla *testimonianza* di san Francesco⁹¹, torna ad accogliere nel circolo virtuoso della metafisica l'*esperienza esteriore*⁹².

Questa esteriorità, come un *cantico*, ha la virtù di rimandare alla Fonte di cui è lode incessante. Il *vestigium* e l'*imago*⁹³, come il *volto*, sono “traccia” ed “epifania”

87 Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio*, V, 4, cit., p. 123.

88 Cfr. E. Lévinas, *Etica e Infinito*, cit., p. 56.

89 Relativamente al tema dell'analogia, qui semplicemente accennato come possibile pista per ricerche ulteriori, rimandiamo oltre che alla già citata monografia di Gilson – nel cui settimo capitolo intitolato “analogia universale” si sottolinea che in Bonaventura l'universalità degli enti è interpretata nella sua relazione con Dio – anche ad un breve articolo di Berti in cui, addirittura, si rileva la possibilità che (particolarmente nell'*Itinerarium*) un vero e proprio uso dell'“analogia dell'essere” non sia affatto presente. E. Berti, *Il concetto di analogia in s. Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», 32, 1985, pp. 11-21.

90 In questo Descartes sembra più assimilabile direttamente ad Agostino piuttosto che al pensiero bonaventuriano. Interessante rilevare che quando Arnauld – autore delle *Quarte obiezioni* alle *Meditationes de prima philosophia* – individua una precisa derivazione agostiniana del *cogito*, Cartesio, non esattamente persuaso circa la necessità di fortificare il proprio sistema con l'autorità di Agostino, non nega però esplicitamente tale debito speculativo». Cfr. R. Descartes, *Obbiezioni e risposte* in *Opere filosofiche*, vol. 2, 4ª ed., Laterza, Roma-Bari 1994, p. 210.

91 Immanenza così intimamente *ferita* che l'impronta della trascendenza traspare anche *esteriormente*, in “carne e ossa” – il *μαρτύριον* qui sembra riempire il senso letterale del lemma greco.

92 Cfr. O. Todisco, o.c., p. 139.

93 Emilio Baccharini, in un interessante articolo volto a «far reagire il pensiero di Bonaventura di fronte ad alcune istanze del contemporaneo», sottolinea che la nozione bonaventuriana di *capacitas*

dell'Infinito⁹⁴ e dunque, chiedono di non essere violati dalla *mira* idolatrica del concetto⁹⁵.

5. Spunti conclusivi

Nel tentativo di stilare un breve bilancio del percorso appena compiuto ci sentiamo di poter dire che la tendenza immanentizzante, che Lévinas ravvisa in larga parte della tradizione metafisica, di certo non è ascrivibile direttamente all'uso filosofico della nozione di *ens*. Anzi, in particolare nell'ontologia illuminativa agostiniano-francescana, ci sembra di aver ritrovato profonde virtualità metafisiche ancora parzialmente inespresse. Nonostante la brevità della nostra trattazione ci sembra di aver sottolineato alcune possibili tracce per stimolare un confronto aperto fra alcune istanze classico-medievali e diversi importanti sfide teoretiche offerte dalla riflessione contemporanea⁹⁶.

Dei (strettamente legata a quella di *imago*) mette in campo un'intenzionalità sproporzionata, sconcertante, giacché l'uomo, finito, intenziona l'infinito. Come poi specifica l'autore in nota, «questo tema è rintracciabile nelle *Meditationes de prima philosophia* di Descartes e in particolare nel commento che nel pensiero contemporaneo ne ha fatto Lévinas». E. Baccharini, *Per un'antropologia nomade. Suggestioni bonaventuriane*, «Doctor Seraphicus», 31, 1984, p. 76, n. 42.

94 Termini cari a Lévinas, *traccia* ed *epifania* sembrano nozioni in grado di sostenere l'arcata di un ponte interpretativo che metta in comunicazione l'itinerario etico levinasiano con la sponda metafisica del Serafico. Su questo piano del discorso, la proposta di Spencer e le conclusioni, almeno parziali, del nostro contributo sembrano convergere: «Though they understand it in very different ways, Levinas and Bonaventure both present God as “standing behind” creatures, being revealed or acting through them in some sort of “trace”, never directly encountered in Himself, but essential for our relations with others». M. K. Spencer, o.c., p. 237. La differente comprensione del tema della traccia – cui fa riferimento Spencer – a nostro avviso è riconducibile all'idiosincrasia levinasiana verso il concetto di “mediazione”, particolarmente caro a Bonaventura. D'altra parte il filosofo francese sembra intercettare nel Tu del volto il “diaframma enigmatico” che si inserisce fra l'*ipseità* dell'Io e l'*illegittimità* di Dio. Cfr. E. Lévinas, *Un Dio Uomo?* in *Tra noi*, o.c., p. 90.

95 Cfr. J. L. Marion, *Dio senza l'essere*, 2^a ed., a cura di C. Canullo, Jaca Book, Milano 2008, pp. 23-28.

96 Nello *Schritt zurück* heideggeriano si registra il tentativo di liberare l'ontologia dalla teologia (scienza ontica) mentre nell'*etica* levinasiana, all'opposto, di liberare Dio dall'ontologia (come anche, più recentemente, ha inteso fare Marion), ma, in ogni caso, si tratta di chiudere definitivamente con la “metafisica dell'Esodo”. Cfr. J. L. Marion, o.c., pp. 86-100. Qui, al contrario, il tentativo di arginare l'attuale “esodo *dalla* metafisica” per contemplare la possibilità di una “metafisica *come* esodo”, in cui l'avvento della trascendenza si presenta *come* Caligine impossibile da oggettivare nella

Di certo, fra i tanti, un tema fondamentale che si apre sulla scorta delle riflessioni dei pensatori appena incontrati riguarda il *transito* metafisico “dalla sostanza alla relazione”. Anche se muovendo da punti prospettici differenti e verso fini teoretici certamente non immediatamente approssimabili, la fenomenologia agostiniano-bonaventuriana e quella levinasiana mostrano che «non è prima la coscienza o il costituirsi di qualcosa come coscienza o cogito (sostanza), e in un secondo tempo l’apertura di tale coscienza all’altro»⁹⁷, ma si considera tale apertura come costitutiva della soggettività. Ci chiediamo allora se la strumentazione della metafisica illuminativa possa ancora rivelarsi funzionale per *pensare* questa “trascendenza nell’immanenza” e se, d’altra parte, la centralità riguadagnata all’*alterità* da parte di Lévinas possa orientare sempre più la metafisica propriamente detta alla sua più intima vocazione *etica*⁹⁸.

In questo senso si prospetta la stimolante sfida di abbandonare una metafisica “forte” per entrare nello spazio non-dogmatico⁹⁹ di una «metafisica debole [...] povera o umile»¹⁰⁰, aperta fino alla vulnerabilità, capace di porsi in ascolto delle note più caratteristiche del “canto delle creature”: la contingenza, la manchevolezza,

claritas della semplice-presenza (*caliginem, non claritatem: Itinerarium, VII, 6*) e come *In-finitum* che disarciona le potenze immanentizzanti della *soggettività*. Un tentativo dunque di “rimanere nella metafisica” pur accogliendo le istanze contemporanee, laddove esse risvegliano il “pensare-a-Dio” dal torpore dell’identità e dalla violenza del concetto.

97 O. Todisco, o.c., p. 164.

98 *Rimanere* nella metafisica non ha pertanto il senso di continuare a sostare con pervicacia nostalgica nel perimetro di un sistema dottrinale compiuto; sembra piuttosto un richiamo al coraggio di trattenersi in quella sproporzione costitutiva che definisce l’umano in quanto tale, per restare di fronte alla ferita dell’immanenza, come in uno *Stabat*. In questa luce o, meglio, in questa tenebra, prospettare una metafisica ancora possibile che non solo non sia “dannosa per la fede” ma neanche per delineare e approfondire una filosofia della *persona* e della *socialità*. In effetti, in questo caso, non sarebbe la metafisica a “sostenere” la fede – men che meno a “superarla” o “compiarla” –, al contrario, è la fede che di fronte ad una “metafisica lacerata” potrebbe assumere una postura ancillare. Cfr. D. Antiseri, *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede*, Queriniana, Brescia 1980.

99 Sofia Vanni Rovighi ad esempio riconosce che la metafisica è tutt’altro che un sistema “dogmatico”. Essa già ai suoi esordi (nella proposta aristotelica) si è rivelata un’avventura intimamente aporetica. La metafisica non procede deduttivamente ma, piuttosto, «cerca quali siano le proposizioni implicite in ogni nostro discorso, quali siano le verità presupposte da ogni ricerca umana e, in questo senso, *prime*». S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, cit., p. 7.

100 E. Berti, *Ontologia analitica e metafisica classica* in E. Berti, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 128.

l'indigenza. Una metafisica che, mentre questo *cantico* soffocato dagli “eccessi antropocentrici” e dalle “esaltazioni tecnocratiche” si fa *grido*¹⁰¹, non chiuda «gli occhi davanti all'orribile realtà [...], la realtà della morte [...] che si annuncia nel grido delle sue vittime»¹⁰².

Ci chiediamo infine se l'aggiramento della questione etica e del suo primato non riguardi primariamente la postura ontologica del pensiero occidentale quanto la più generale tendenza egoica della coscienza a posticipare ciò che la precede. «Non sappiamo vivere nell'orizzonte infinito o anche nell'orizzonte aperto; o meglio non sappiamo assumere l'infinito come condizione di possibilità del finito, perché inclini a chiudere il discorso [...]»¹⁰³.

Riconoscere la propria soggettività come costitutivamente esposta all'alterità ha un prezzo molto caro, costa la vita dell'immanenza. Questa non solo si riconosce intimamente ferita ma si sente chiamata a rispondere dell'Altro, fino alla “sostituzione” e all’“espiazione”¹⁰⁴. *Mourir pour l'invisible – voilà la métaphysique*¹⁰⁵. *Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem*¹⁰⁶.

101 Come sottolinea con grande lucidità Andrea Di Maio «Il peccato ecologico nasce dal misconoscimento della precarietà del mondo». A. Di Maio, *Tracce e spunti bonaventuriani nella Laudato sì*, «Antoniano», 91, 2016, p. 848.

102 F. Rosenzweig, o.c., p. 5.

103 O. Todisco, o.c., p. 163.

104 Cfr. E. Lévinas, *Etica e Infinito*, cit., p. 96.

105 E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, cit., p. 5.

106 Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, VII, 6, cit., p. 313.

L'ontologia dei poteri come teoria dei valori

CHRISTIAN FRIGERIO¹

Abstract: Western philosophy and common sense have long been marked by “passivism”, a view of nature as devoid of any intrinsic power. Passivism has justified the worst human attitudes towards nature, which have brought to the ongoing ecological crisis. Today, powers ontology offers an alternative to passivism: every natural entity is characterized by a relational capacity to produce and receive affects. This paper will argue that powers ontology can be turned directly into a theory of values that obliges us to care about every entity in the world: the reality of active and passive powers entails the possibility of reading them as normative indications that require to be attended to. Rather than building an accomplished moral system on this basis, the paper will lay down some claims that could act as a frame for different theories that share the request for an immanent source for values. After an historical contextualization of the concept of power, the second section explains how powers can be read as normative indications prescribing a charitable attitude. The third section will use Alphonso Lingis’ phenomenology of perception to show that powers (and hence values) are not an intellectual or emotional superstructure but constitute the frame of immediate experience itself, while the fourth section sketches, through Whitehead’s philosophy of the organism, the kind of relationality (neither holism nor mere individualism) required by powers ontology. The fifth section faces the difficult problem of the performative objectivity of this theory of values, and the conclusion treats the somehow aporetic upshot of powers axiology as a kind of “tragic ecology”.

Keywords: *powers ontology, powers metaphysics, ecology, applied ethics, Whitehead, Lingis, process philosophy.*

1 Dottorando in “Filosofia e Scienze dell’uomo” presso l’Università degli Studi di Milano.

1. Introduzione

La maggior parte delle moderne teorie del valore rincorre il divieto humiano del passaggio da *is* a *ought*, la segregazione di essere e valore. Se il valore non risiede nell'essere, è rimandato alla trascendenza: questo vale tanto per i vari "platonismi" che fanno risiedere il metro del valore in un mondo diverso dal nostro, quanto per le prospettive, costruttiviste e universalistiche a un tempo, che derivano il regno dei fini dalla struttura della ragione, quanto per quelle che rendono il valore un mero riflesso del sentimento o della volontà umana. Il consenso verte sul fatto che "questo mondo qui" sia l'unico posto dove cercare del valore sarebbe vano.

Sosterrò che l'interdetto di Hume dipende ampiamente, come tutte le teorie assiologiche che condividono l'esclusione del valore da questo mondo, da un'assunzione più basilica, risalente almeno a Descartes e Newton, e istituzionalizzata dallo stesso Hume quando scrive che «non abbiamo affatto alcuna idea di connessione o di potere e che queste parole sono del tutto prive di qualsiasi significato»²: questo è il principio di ciò che Brian Ellis chiama "passivismo",³ la negazione di qualunque *potere* insito nella natura. Sosterrò altresì che tanto le posizioni che negano l'esistenza di un sistema di valori indipendente dalla volontà umana, quanto quelle che lo rimandano a un mondo diverso dal nostro (sia esso *kath'auto* o postulato dalla ragione) possano essere superate reintroducendo i poteri nel mondo; che gli enti stessi sono potenze causali efficaci che vincolano e dirigono la nostra azione, e che questa natura di vincolo possa fungere da base per una teoria assiologica obiettiva: «Piuttosto che dire (con David Hume) che i valori non possono essere derivati dai fatti, o (col primo Ludwig Wittgenstein) che il valore "deve trovarsi fuori dal mondo", dovremmo dire che molteplici valori e atti di valutazione sono essi stessi fatti irrefutabili dentro il mondo».⁴

Il concetto di *potere*, nel senso in cui lo adotteremo in questo testo, è trasversale alla distinzione classica tra *potestas* (potere, *pouvoir*) e *potentia* (potenza, *puissance*).⁵ La prima, che sia presa nella sua forma tradizionale e autoritaria, o in

2 D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, tr. it. di M. Dal Pra, Laterza, Bari 1996, p. 115.

3 B. Ellis, *The philosophy of nature. A guide to new essentialism*, Acumen, Chesham 2002, p. 1.

4 S. Shaviro, *Consequences of panpsychism*, in R. Grusin (ed.), *The nonhuman turn*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2015, pp. 19-45, p. 23.

5 Cfr. B. Loomer, *Two conceptions of power*, in «Process Studies», n. 6(1), 1976, pp. 5-32; G. Marramao, *Contro il potere: Filosofia e scrittura*, Bompiani, Milano 2011.

quella produttiva-reticolare alla Foucault, è solitamente intesa come un potere-su, capacità di far sì che altri corpi seguano la volontà e le azioni del proprio. La seconda è invece un potere-di che rimanda alla potenzialità, sia nelle forme difettive derivanti dalla potenza aristotelica, sia in quelle “energetiche” che riprendono la potenza attuale spinoziana. Potere, nel senso qui impiegato, rimanda certamente a una potenzialità, non essendo qualcosa di necessariamente esercitato; eppure esso non è comprensibile a prescindere dall’effetto attuale che si produce in compresenza di altri corpi. Quest’accezione minimale, poco diffusa in ambito continentale (con l’eccezione delle filosofie del processo eredi di Whitehead, di cui faremo ampio uso, e sebbene buona parte del “nuovo materialismo”, parlando della potenza dei materiali,⁶ implichi qualcosa di simile), è oggetto di un dibattito accanito in filosofia analitica, complice forse la lingua inglese che, non distinguendo potere e potenza e parlando unicamente di *power*, ignora la distinzione indicata sopra. In prima istanza, possiamo adottare la definizione di potere data da Roy Bhaskar, fautore di una teoria realista e anti-passivista della scienza: «Ascrivere un potere è dire che una cosa farà (o patirà) qualcosa, nelle condizioni appropriate, in virtù della sua natura».⁷

Possiamo chiarire ciò che intendiamo tramite un breve ricorso alla storia della filosofia. Il concetto di potere appare in filosofia quando, nel *Sofista* di Platone, lo Straniero afferma l’equivalenza tra essere e potere (*dynamis*: *Soph.* 247e). Esiste davvero solo ciò che è capace di subire o di produrre effetti. È Locke a formalizzare il concetto nella sua versione moderna, come componente essenziale della nostra idea di sostanza: «diciamo che il fuoco ha il potere di sciogliere l’oro [...] e l’oro ha il potere di essere sciolto; diciamo che il sole ha il potere di sbiancare la cera e che la cera ha il potere d’essere sbiancata dal sole».⁸ Come evidente dall’esempio, «il potere è duplice, ossia capace di esercitare oppure di ricevere qualche mutamento: il primo può essere chiamato potere *attivo* e l’altro potere *passivo*».⁹ Quando non specificato, chiameremo il “potere” di un’entità la somma dei suoi poteri attivi e passivi, di affettare ed essere affetta.

Sebbene lo stesso Locke sottoscriva il passivismo cartesiano, negando che la

6 Cfr. J. Bennett, *Vibrant matter: A political ecology of things*, Duke University Press, Durham 2010.

7 R. Bhaskar, *A realist theory of science*, Routledge, Londra 2008, p. 166.

8 J. Locke, *Saggio sull’intelletto umano*, trad. it. di V. Cicero e M. G. D’Amico, Bompiani, Milano 2004, p. 417.

9 *Ibidem*.

materia possegga poteri attivi, e sebbene la sua scoperta venga presto dispersa da Hume, che apre la strada al positivismo radicalizzando l'aspetto dell'atomicità a scapito di quello dell'efficacia del sensibile, una più sotterranea linea di pensiero prova come, a uno sguardo più disposto ad accoglierli, i poteri si mostrino ovunque in natura. Bruno e Spinoza erano stati forse i primi proponenti moderni di una consistente ontologia dei poteri, andando più lontani di Locke nell'attribuire una potenza attiva a tutti gli enti naturali; la massima con cui Peirce segna la nascita del pragmatismo equipara il significato di un'idea agli effetti condizionalmente prodotti dalla sua assunzione come vera;¹⁰ Whitehead, la cui filosofia dell'organismo è forse la prima grande "metafisica del potere",¹¹ si rifà a Locke per definire un'entità attuale nei termini nei suoi modi di "prendere" (esperire) le altre entità e di essere "presa" da queste; Deleuze riparte dall'attenzione spinoziana agli affetti attivi e passivi come definenti l'ente, in direzione di un'etica e di un'ontologia della "potenza";¹² e la metafisica analitica si sta emancipando sempre più dallo "status quo humano"¹³ inaugurato da Russell verso una riscoperta della centralità dei poteri.

Questo testo tenterà di leggere l'ontologia dei poteri come base di una teoria obiettiva dei valori. Delineare una teoria dei valori significa porsi le domande: *di cosa* dobbiamo prenderci cura? *perché* dobbiamo farlo? L'ontologia dei poteri, cercheremo di mostrare, permette di dare un fondamento non-arbitrario alla recente scoperta della necessità di prendersi cura di questo mondo. Alla domanda *di cosa?*, essa risponde: *di tutto*, perché, se da lezione platonica il potere è il criterio stesso per l'ascrizione di realtà, allora non esiste entità reale che non sia dotata di potere. La domanda sul perché è invece praticamente dissolta. Fare dell'ontologia dei poteri una teoria dei valori significa curvare l'assiologia verso l'ontologia, fino quasi a cancellare la distanza tra le due. Fatto e valore, l'aspetto descrittivo e quello normativo diventano due lati della stessa medaglia, motivo per cui, in questo testo, non manterremo una differenza semantica particolare tra ontologia e assiologia.

10 C. S. Peirce, *How to make our ideas clear*, «Popular Science Monthly», 12, 1878, pp. 286-302. Cfr. C. Frigerio, *The logic of power: Peirce and the legacy of Plato's dynamic philosophy*, in in J. Flórez (a c. di), *Peirce and the classical world* (in pubblicazione).

11 P. Basile, *Whitehead's metaphysics of power*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2017.

12 G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, trad. it. di A. Pardi, Ombre Corte, Verona 2013. Cfr. C. Frigerio, *Virtualizing pragmatism: Deleuze's metaphysics of power*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», XIV-2, 2022.

13 N. Williams, *The powers metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2019.

Del pari, pur senza perderne la specificità, nel corso della trattazione “potere” e “valore” verranno spesso usati come concetti intercambiabili.

Questo tentativo può essere espresso in diversi modi: si può dire che l'ontologia dei poteri sia il modo in cui «la normatività è naturalizzata»;¹⁴ che, mentre meccanicismo e positivismo sono accomunati da una visione “trascendente” delle leggi di natura, per cui gli enti naturali sono mossi estrinsecamente da leggi “imposte” su di essi, l'ontologia dei poteri riporta al centro l'azione degli enti stessi rendendo la legge, come scrive Whitehead, “immanente”, prodotta dai poteri delle entità più che imposta su queste, e che questa legge può assumere valenza normativa;¹⁵ o ancora che causa efficiente e causa finale sono due prospettive gettate su un unico fenomeno, che efficacia e finalità, dunque potere e valore, si implicano a vicenda – con Whitehead: «Potere e Importanza sono aspetti di questo fatto che costituisce la spinta dell'universo. È la causa efficiente, che ne mantiene il potere di sopravvivenza. È la causa finale, che mantiene nella creatura la sua appetizione verso la creazione».¹⁶ Imprimere una curvatura assiologica all'ontologia dei poteri significherà leggere i poteri degli enti come vincolanti in senso non solo fisico ma pienamente “normativo”. Le cose stesse sono fini in sé, imperativi; l'auto-affermazione dei loro poteri e il loro imporsi alle altre entità sono un'indicazione di valore che chiede di essere ascoltata.

L'ontologia dei poteri manca ancora, in ambito continentale, di una prospettiva unitaria e compiuta. Più che delineare tale prospettiva – scopo impossibile nell'arco di poche pagine – questo testo cercherà di estrarre temi presenti in alcuni pensatori che paiono puntare in direzione di questa messa a coincidenza di potere e valore. Gli autori convocati sono difficilmente ascrivibili a una corrente unica: la speranza è che il rischio di arbitrarietà nei richiami bibliografici, e di una conseguente perdita della ricchezza delle varie declinazioni storico-filosofiche del concetto di potere, sia scongiurato dall'emergenza di un temperamento unitario nella collocazione del valore “in questo mondo qui”. L'obiettivo è insomma quello di fornire una cornice ontologica di riferimento entro la quale prospettive diverse, accomunate dalla ricerca di una sede immanente del valore, possano articolarsi. Solo nella sezione finale, e solo a modo di esempio e progetto, sarà indicata una prospettiva

14 S. Mumford, R. L. Anjum, *Getting causes from powers*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 188.

15 A. N. Whitehead, *Avventure di idee*, trad. it. di G. Gnoli, Bompiani, Milano 1997, cap. 7.

16 Id., *I modi del pensiero*, trad. it. di P. A. Rovatti, Il Saggiatore, Milano 1972, p. 172.

particolare: una “ecologia tragica” che sottolinei come, in un mondo in cui tutti gli enti sono portatori di poteri e dunque di valori, l’inter-azione comporti sempre una certa violazione di valore, come ogni potere sia anche, rispetto ad altri poteri che ostacola o persino distrugge, un dis-valore. Una consapevolezza che forse potrebbe disporre a un *ethos* più caritatevole verso tutti quegli enti, troppo spesso ignorati dalle teorie morali classiche, che sono nostri compagni in un mondo dove il nostro valore ne viola sempre un altro.

2. Potere e valore

Deprivando la natura dei poteri, il passivismo cade in un contrasto netto tra soggetto e oggetto, dove il secondo termine è visto come scevro di qualunque *agency*. Riconsegnando l’*agency* alle cose, l’ontologia dei poteri può essere intesa come un modo per estendere la sede della soggettività all’interezza dell’essere, una volta compreso che la concezione cartesiana di una soggettività esclusivamente razionale è meno che una contingenza storica – è, se si vuole, un pieno fraintendimento del carattere del mondo naturale.¹⁷ C’è soggettività, diremo, ovunque si manifesti uno scopo, un *telos*; e c’è *telos* ovunque un agente esprima un proprio potere. La madre che allatta il figlio manifesta un valore con la propria azione, un professore può farlo sia agevolando uno studente che rallentandone il percorso. È vero che, allontanandosi dal dominio umano, il senso comune fatica sempre più ad associare un importo valoriale alla manifestazione di poteri: il tasso forse esprime un valore scavando la propria tana, ma vale lo stesso per la pianta che si inclina perché le sue foglie colgano più luce? Un’ontologia dei poteri consistente si spingerebbe ancora più in là: la pietra manifesta del valore quando frana, il diamante resistendo alle percussioni, la scarpa lasciandosi indossare. Come ha rilevato Bruno Latour, questa positiva confusione dei ruoli di soggetto e oggetto è sia un sintomo che la sola via per confrontarci alla “sfida di Gaia”, ai nuovi problemi posti dalla tragedia ecologica: «gli umani non sono più sottomessi ai *diktat* di una natura oggettiva, giacché ciò che arriva loro è anche una forma intensamente soggettiva di azione. Essere soggetti

17 La recente rinascita del panpsichismo (cfr. D. Skrbina, *Panpsychism in the West*, The MIT Press, Cambridge 2005) è un modo di intendere questo spostamento che resta per certi versi meno promettente rispetto all’ontologia dei poteri: cfr. C. Frigerio, *Eco-nomologia: panpsichismo, ontologia dei poteri, materialicismo*, «Philosophy Kitchen», 15, 2021, pp. 25-36.

non significa agire autonomamente di fronte a uno sfondo oggettivo, ma *trovarsi a condividere agency con altri soggetti che hanno anch'essi, a loro volta, perso la propria autonomia*».¹⁸

Se soggettività significa *agency*, significa anche efficacia. Contro la divisione tra un mondo di “fatti duri” e uno di valori, diremo che proprio il valore è caratterizzato da quella solidità spesso attribuita ai fatti, e che solidamente esso si manifesta quando interagisce con gli altri poteri che definiscono il suo ambiente. Come ha scritto Hans Jonas in una brillante analisi del ruolo della soggettività nei recessi dell'essere, la soggettività «è nel mondo altrettanto “oggettiva” quanto lo sono le cose corporee. La sua realtà significa efficacia, cioè causalità verso l'interno e verso l'esterno».¹⁹ La soggettività e il *telos* hanno una loro capacità di produrre effetti, sono *potere* – dunque, ai sensi della definizione platonica, contano come “essere” a pieno titolo. Jonas prosegue scrivendo che «la natura custodisce dei valori in quanto custodisce degli scopi, ed è perciò tutt'altro che avalutativa».²⁰ Gli scopi immanenti alla natura chiedono di essere ascoltati, vincolano l'azione, e ciò consente di «colmare il presunto divario fra essere e dover essere»²¹:

«Affermiamo quindi che un ‘imperativo’ non può scaturire soltanto da una volontà che comanda, ad esempio quella di un Dio-persona, ma anche dalla pretesa immanente di un bene-in-sé alla propria realtà [...] l'assiologia diventa una parte dell'ontologia [...] Vogliamo ora assumere che la natura, prefiggendosi degli scopi o dei fini, pone anche valori. Infatti, comunque uno scopo sia dato e perseguito *de facto*, il suo conseguimento diventa un bene e il suo mancato conseguimento un male: e con tale distinzione ha inizio la possibilità di attribuire valore».²²

Jonas trasforma l'«autoaffermazione sostanziale dell'essere che si pone *in senso assoluto* come migliore rispetto al non essere»²³ nella garanzia della realtà del valore. Se i poteri manifestano *telos* e valore, è perché essi sono *intenzionali*, rappresentano

18 B. Latour, *Essere di questa terra*, tr. it. di N. Manghi, Rosenberg & Sellier, Torino 2019, p. 102.

19 H. Jonas, *Il principio responsabilità*, tr. it. di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 2009, p. 81.

20 *Ibidem*, p. 97.

21 *Ibidem*, p. 101.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*, p. 103.

– secondo una fortunata quanto discussa definizione di George Molnar²⁴ – delle *intenzionalità fisiche*: essi *tendono* alla propria attualizzazione. Questo tendere va inteso, stando alla prospettiva di Jonas che un’assiologia dei poteri dovrebbe accogliere, come una «preferenza ontologica»,²⁵ come un’indicazione «normica»²⁶ sul modo in cui un’entità *preferirebbe* essere (se volessimo esprimerla in termini ancora antropocentrici). In ciò sta l’autoevidenza di cui parla Jonas e che, possiamo aggiungere, ha due aspetti. Anzitutto quello di *vincolo*: l’efficacia esprime un’inemendabilità, un’impossibilità a ignorare che si pone perciò come valore, pretendendo di essere ascoltata. In secondo luogo la *spontaneità*: il potere, il valore, si esprime senza che nessuno l’abbia convocato; è un’espressione autonoma del modo d’esistenza di un ente nei confronti degli altri enti. Esistere è, insomma, già avere un valore, e il dover essere appare implicato nell’essere stesso, una volta che ci disponiamo a considerarlo come dotato di efficacia, e che leggiamo i suoi poteri nei termini di richieste da realizzare.

Jonas non si fa scrupoli a ricorrere al vocabolario kantiano per delineare un’onto-assiologia marcatamente antikantiana; e Latour nota addirittura come, una volta liberata dall’ipoteca cartesiana per cui l’unica soggettività concepibile è quella razionale, la definizione che Kant dà del soggetto morale possa essere efficacemente estesa a tutti gli enti: l’autonomia propria di ogni ente impone di «non subordinare questo essere a nessun proposito che non possa, in base a una legge, provenire dalla volontà dello stesso soggetto passivo; pertanto non usare mai il soggetto semplicemente come mezzo, ma, contemporaneamente, anche come fine».²⁷ Aprendo il regno dei fini “alle cose stesse”, la natura espressiva, auto-manifestante dei poteri definisce l’immanenza di un’autonomia che non dipende più dalla sola capacità universalizzante della ragione. L’assiologia dei poteri è, in questo senso, una prospettiva “pluralista” che, riconoscendo ogni capacità di affettare il processo del mondo e di esserne affetti come un luogo del valore, ammette nel regno dei fini ciò che si credeva soggetto a un mero “seguire” eteronomo – seguire leggi di natura esterne ai corpi, variabili fisiche, la sudditanza a scopi umani. Il regno dei fini è “questo mondo qui”, con tutta la diversità che esso comporta.

24 G. Molnar, *Powers. A study in metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2006.

25 R. Bhaskar, o.c., p. 222.

26 *Ibidem*, p. 3.

27 I. Kant, *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, tr. it. di P. Chiodi, UTET, Milano 2014, p. 230; cfr. B. Latour, *Essere di questa terra*, cit., p. 54.

3. L'imperativo del particolare

Nonostante Locke superasse i propri presupposti empiristi gettando le basi per l'ontologia dei poteri, resta il problema, rilevato da Whitehead, che «non c'è scampo alla dimostrazione di Hume che una tale dottrina non è compatibile con una filosofia puramente sensistica». ²⁸ Ma non è affatto evidente che non si abbia alcuna percezione della causalità o di qualunque altro carattere di vincolo nel mondo. Quello da cui Hume argomenta è un presupposto fin troppo intellettualistico; un modo per rovesciarne la conclusione è asserire che la visione empirista del mondo sia ben più *theory-laden* di quella che Hume voleva rovesciare (l'«empirismo radicale» di William James fu forse il primo a mostrare come, a una sensibilità più aperta all'immediatezza dell'esperienza, le relazioni, inclusa quella di causalità, siano componenti dirette dell'esperienza quotidiana, non una mera sovrastruttura dettata dall'intelletto o dall'abito²⁹). La visione di un mondo parcellizzato in elementi discreti e inerti è una sovrastruttura intellettuale prettamente occidentale e moderna, che niente ha a che vedere con l'immediatezza della percezione. In chiave analitica, Mumford e Anjum, facendo del potere il cuore di una causalità intesa non più come una relazione estrinseca tra due eventi separati ma come un processo continuo in cui qualcosa è trasformato, hanno recentemente mostrato come a una considerazione più attenta della propriocezione la causalità si riveli parte integrante del nostro modo di interagire col mondo: se anziché limitarsi agli esempi di cause inanimate avesse posto sé stesso *dentro* la palla da biliardo, provocando il movimento delle altre palle e subendone gli urti, Hume avrebbe forse compreso come le sensazioni corporee possano dare accesso diretto alla causa.³⁰ La datità della causalità è solo il caso particolare dell'originarietà di quell'insieme di vincoli esercitato dal mondo, sotto la forma dei poteri delle entità che lo compongono. Sono anche lo sforzo vinto, e la forza esercitata contro resistenze esterne, a manifestare il *telos* immanente alla nostra azione e la sua necessaria compromissione col *telos* di altre entità: che il potere sia percepibile significa che lo è anche il valore, che nella nostra ipotesi non è che il volto normativo di quel processo, causale ma mai passivo, che è lo svolgersi del mondo come interazione dinamica tra poteri.

28 A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, trad. it. di M. R. Brioschi, Bompiani, Milano 2019, p. 319.

29 Cfr. W. James, *Saggi di empirismo radicale*, trad. it. di S. Franzese, Quodlibet, Macerata 2009.

30 S. Mumford, R. L. Anjum, o.c., cap. 9.

La causa efficiente è reale, è realmente percepita, ed essendo una manifestazione dell'intenzionalità soggettiva propria ai poteri è sempre allo stesso tempo una causa finale, un'indicazione di normatività che chiede di essere ascoltata. Un esempio di questa fenomenologia dell'efficacia normativa, dell'empirismo radicale dei poteri e dunque dei valori cui la nostra ipotesi si approssima, è fornita da Alphonso Lingis, la cui filosofia può essere letta come uno spostamento della struttura normativa kantiana dal terreno della ragione a quello della percezione.

La tesi che «[l]e cose finalizzano la nostra sensibilità e la rendono percezione»³¹ è la negazione diretta della teoria di Hume. Lingis parte dal presupposto che «[l]a sensibilità è risvegliata dal di fuori»³² e restituisce il carattere di vincolo proprio all'efficacia sensibile in termini di *direttive*: «la sensibilità, la sensualità, la percezione non sono reazioni alla causalità fisica né aggiustamenti a pressioni fisiche, né imposizioni d'ordine libere e spontanee su dati amorfi, ma risposte a direttive».³³ “Direttiva” significa che il nostro contatto col mondo è nomologicamente orientato dall'altro. Non a caso è al linguaggio kantiano che Lingis ricorre per designare questa posturazione dall'esterno: «Una cosa è lì non come un dato e non come una possibilità o un'ipotesi, ma come un imperativo».³⁴ Ci sono imperativi nelle cose – meglio, le cose stesse si danno come imperativi; e ci sono casi in cui è la cosa, attraverso un sentimento di *urgenza* che definisce il corrispettivo della categoricità kantiana, ad assegnare un fine: «[l]a disposizione delle cose di importanza intrinseca mostra cosa va salvato, protetto, riparato, curato, o nutrito. L'azione richiesta diventa chiara quando valutiamo le forze e le risorse disponibili. L'urgenza impone ciò che va fatto».³⁵

L'operazione di Lingis mostra come l'istituzione di un ordine morale solido non richieda la postulazione di un mondo diverso dal nostro. Il regno dei fini è lo stesso mondo che percepiamo quotidianamente, una volta che ci degniamo di prestare ascolto alle cose che in esso parlano: l'immanentizzazione della struttura normativa è il primo grande conseguimento della fenomenologia della percezione lingisiana.

Non meno importante è il riconoscimento della perpetua conflittualità degli imperativi. Kant è letteralmente ribaltato: l'imperativo sta nel particolare, e non

31 A. Lingis, *The imperative*, Indiana University Press, Bloomsbury 1998, p. 3.

32 *Ibidem*, p. 21.

33 *Ibidem*, p. 48.

34 *Ibidem*, p. 64.

35 *Ibidem*, p. 172.

più nell'universalizzabilità di una prescrizione; con Lingis, le cose «devono non occupare tutto il campo, perché devono coesistere in un campo con le altre, e quel campo deve coesistere con i campi di altre cose possibili». ³⁶ La coesistenza degli imperativi è ciò che costituisce un *ambiente*: come le entità che lo popolano, anche «l'ambiente è un imperativo». ³⁷ Doppia exteriorità dunque: «i fini, esterni a noi con l'esteriorità di un imperativo, sono esterni gli uni agli altri». ³⁸ Da qui il senso di qualcosa di “altro” che popola la mia percezione: «L'alterità dell'altro è costituita dall'esteriorità dell'imperativo». ³⁹ È proprio questa alterità a fondare la dignità, o il rispetto normativo, una volta venuto meno il criterio dell'universale. La percezione stessa è, in senso esplicitamente kantiano, rispetto, «rispetto per le cose e rispetto per l'ambiente». ⁴⁰

Ciò mostra quanto il pensiero dell'altro di Lingis sia discontinuo rispetto a quello di Lévinas, che pure costituisce per la sua filosofia un'influenza fondamentale. Per Lévinas, il volto che manifesta la presenza dell'altro è eminentemente umano: come riscontrava Derrida, per Lévinas «[l]'animale non ha volto». ⁴¹ Se lo stesso Derrida mostra poi difficoltà a spingersi oltre l'animale, la struttura normativa scoperta da Lingis è di principio generalizzabile a qualunque tipo di entità. La casistica mobilitata è ampissima, e anche se a livello retorico i riferimenti ai viventi restano i più efficaci, la presenza di imperativi è esibita nelle opere d'arte, finanche nei materiali degli artigiani, nella notte e nell'alba. L'imperativo, fattore di una prassi tipicamente umana, è messo in moto da tutti i particolari del nostro mondo, e l'auto-manifestazione dei poteri comincia già dal sensibile. Un'etica dell'“altro” non più limitata a una classe particolare di soggetti: anche così si potrebbe leggere l'operazione tentata dall'assiologizzazione dell'ontologia dei poteri.

36 *Ibidem*, p. 65.

37 *Ibidem*, p. 68.

38 *Ibidem*, p. 88.

39 *Ibidem*, p. 191.

40 *Ibidem*, p. 68.

41 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 58.

4. Valore e relazione

In ambito analitico, è ancora aperta la discussione sull'intrinsecità o estrinsecità dei poteri. Se considerare i poteri come inerenti alla singola sostanza è forse l'opzione più spontanea,⁴² l'evidenza che i poteri non si manifestano in assenza di *partner causali* che fanno da attivatori (il fuoco non può esercitare il suo potere di fondere senza che ci sia un cubetto di ghiaccio nelle vicinanze, l'occhio non può vedere se non in compresenza di un sensibile), insieme alla necessità di spiegare come poteri eterogenei possano interagire per costituire un mondo coerente, avvicina spesso l'ontologia dei poteri a qualche forma di olismo o strutturalismo.⁴³

La via migliore è probabilmente quella mediana: «i poteri possono avere essenze relazionali ma essere nondimeno intrinseci ai loro possessori».⁴⁴ Già Lingis coglieva bene come il riconoscimento dell'esistenza di imperativi nelle cose implicasse una resistenza a ogni forma di olismo ingenuo: le direttive scoperte negli enti vanno descritte separatamente.⁴⁵ È il singolo ente a esser definito dai suoi modi di affettare e di essere affetto. Lungi dal fare a meno del concetto di individuo, pare che l'ontologia dei poteri dipenda in gran parte dall'assunzione della realtà dell'individuale.

D'altro canto, se è il singolo ente ad affettare e a essere affetto, è anche vero che esso affetta "qualcosa" ed è affetto "da qualcosa". Non esistono poteri nel vuoto. E la relazionalità che questi richiedono non è semplicemente binaria, non si riduce a un attivatore e un attivato. Molnar descrive i poteri come "pleiotropici", capaci di contribuire a molti effetti, e gli effetti stessi come "poligenici", derivanti da una combinazione di diversi poteri.⁴⁶ Un unico potere attivo è disponibile alla prensione da parte di diversi poteri passivi, e ogni potere sarà sentito in modo diverso da enti diversi. L'ontologia dei poteri è ontologia di un mondo integrato, dove l'esistenza degli individui è reale, ma non indipendente da quella degli altri. La realtà dell'individuo obbliga a pensare un modello di relazionalità "esterna" ai suoi termini, nella quale i termini godano di una certa autonomia; ma la relazionalità

42 D. Yates, *Is powerful causation an internal relation?*, in A. Marmodoro, D. Yates (eds.), *The metaphysics of relations*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 138-156.

43 Cfr. N. Williams, o.c.

44 A. Bird, *The regress of pure powers?*, «The Philosophical Quarterly», n. 57(229), pp. 513-534, p. 529.

45 A. Lingis, o.c., p. 3.

46 G. Molnar, o.c., pp. 194-5.

del potere esige che le relazioni siano “interne”, che gli individui esistano solo in relazione reciproca. Questa duplice richiesta è solo apparentemente contraddittoria.

La miglior conciliazione dei due modelli relazionali è forse offerta dalla filosofia dell'organismo di Alfred N. Whitehead, la cui metafisica costituisce una sorta di monadologia leibniziana aggiornata ai risultati della scienza moderna. Whitehead è adamantino sul fatto che «la verità metafisica ultima è l'atomismo»;⁴⁷ eppure, non solo egli mantiene che «il giusto equilibrio tra atomismo e continuità è importante per la scienza fisica»,⁴⁸ ma arriva a definire il “processo” di cui consiste il cosmo come «un complesso di attività dotate di relazioni interne tra i suoi vari fattori».⁴⁹ Le “entità attuali”, le monadi esperienziali della sua cosmologia processuale, sono, a differenza di quelle di Leibniz, definite precisamente dalle loro finestre: ogni entità diviene in virtù della sua “prensione” di altre entità, di una relazione esperienziale interna con queste, e il “principio di relatività” implica che «ogni elemento dell'universo, includendo tutte le altre entità attuali, è una componente nella costituzione di qualsiasi entità attuale».⁵⁰ La complessa visione relazionale di Whitehead si potrebbe riassumere dicendo che l'individualità è reale, ma è costituita da un certo modo di “sentire” il resto dell'universo. Un'entità, un individuo è una certa coloritura del suo fare-esperienza di tutti gli altri individui.

Whitehead riporta la sua teoria della prensione a quella di Locke che, nel passo che apre la trattazione dei poteri, illustra «la nozione di ‘potere’ come costituente il principale ingrediente in quella di entità attuale».⁵¹ Il lockiano «potere attivo» è ripreso da Whitehead come il potere che un'entità ha di affettarne un'altra venendo “presa” in essa, mentre il «potere passivo» come il potere di effettuare una prensione di un'altra entità. La descrizione di un'entità è quasi esaurita dalla descrizione dei suoi poteri attivi e passivi, dato che «sono richieste due descrizioni per un'entità attuale: (a) un'analisi della sua potenzialità di “oggettivazione” nel divenire di altre entità attuali e (b) un'analisi del processo che costituisce il proprio divenire».⁵²

Contro la sua eliminazione o il suo rimando a un mondo altro, il valore nasce proprio nel mondo finito delle entità attuali e dei loro poteri: «ogni valore è dono

47 A.N. Whitehead, *Processo e realtà*, cit., p. 247.

48 *Ibidem*, p. 247.

49 Id., *I modi del pensiero*, cit., pp. 201-2.

50 Id., *Processo e realtà*, cit., p. 635.

51 *Ibidem*, p. 323.

52 *Ibidem*, p. 203.

del finito che è la condizione necessaria dell'attività». ⁵³ Sembra che il modello relazionale di Whitehead sia il più adatto a un'ontologia che richiede tanto individui reali definiti dai propri poteri, quanto relazioni reali senza i quali i poteri non potrebbero realizzare la propria struttura intenzionale. Il potere è *dell'*individuo, ma sorge *nella* relazione. Ma ciò che vige per il potere vige anche per il valore: «L'attualità è l'auto-fruizione dell'importanza. Ma l'auto-fruizione ha il carattere dell'auto-fruizione degli altri che si scioglie nell'auto-fruizione dell'io uno». ⁵⁴ Ciò significa: *il valore è dell'individuo, ma sorge nella relazione*.

Il potere nel senso in cui lo stiamo usando in questo testo richiede un'apertura essenziale. Uno studioso di Whitehead ha formalizzato questo concetto di potere relazionale come «(1) l'abilità di essere attivamente aperti a e affetti dal mondo attorno a noi; (2) l'abilità di creare noi stessi a partire da ciò che abbiamo preso dal fuori; e (3) l'abilità di influenzare quelli attorno a noi dopo che noi stessi siamo stati affetti da essi». ⁵⁵ Affine è la triplice descrizione che Brian Henning dà di questa idea che «il valore del sé è sempre intrecciato col valore degli altri e col valore dell'intero»: «Questa triade assiologica del sé, dell'altro e dell'intero cattura l'essenza del senso unico che Whitehead ha del valore intrinseco. Avere valore intrinseco è (1) incorporare i valori degli altri (concrecenza), (2) diventare dunque un valore (strumentale) per gli altri (principio di relatività), e (3) contribuire infine all'esperienza valoriale dell'intero». ⁵⁶

Tutto ciò comporta che la visione propria all'ontologia dei poteri sia “ecologica”, nell'originario senso che denota un contesto di coesistenza. L'ontologia dei poteri è relazionista senza essere olista; è monista se con ciò intendiamo l'assunzione dell'universo come un unico campo di relazione, ma è irriducibilmente pluralista, poiché non si regge senza assumere individui realmente separati. La possibilità della coesistenza si gioca precisamente sul tipo di rapporto che si sarà capaci di stabilire tra poteri eterogenei.

53 Id., *Scienza e filosofia*, trad. it. di I. Bona, Il Saggiatore, Milano 1980, p. 114.

54 Id., *I modi del pensiero*, cit., p. 170.

55 C.R. Mesle, *Process-relational philosophy: An introduction to Alfred North Whitehead*, Templeton, West Conshohocken 2008, p. 73.

56 B. Henning, *The ethics of creativity*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2005, pp. 62-3.

5. Pragmatica del valore

Se i valori hanno sede nei poteri, devono, di principio, essere obiettivi. Questa sezione mostrerà come, pur avendo a disposizione un'assiologia obiettiva, un elemento di "decisione" resti necessario: l'assiologia dei poteri è obiettiva, ma non fondativa. I poteri esistono ed è impossibile ignorarli. Ma quali siano i poteri che dobbiamo considerare sopra altri – quale sia, insomma, il *valore dei valori* – è una questione da esaminare con cura.

Anche ammettendo che i poteri siano obiettivi e obiettivamente conoscibili, non è evidente cosa i poteri "vogliono" – ovvero, come si debba formalizzare linguisticamente l'identità tra essere e dover-essere affermata dall'assiologia dei poteri. Una fiamma brucia, il sole mi riscalda, ma quali conseguenze pratiche ne dovremmo trarre? Che l'essere sia già dover-essere rischia, ad esempio, di risultare in una "ontologizzazione di Bartleby": un mondo fatto di enti che, per esprimere i propri valori, dicono "no" a ogni mutamento, quasi che l'inerzia porti a considerare un valore la preservazione di ogni *status quo*. Così Roderick Nash, interrogandosi sui "diritti delle rocce", ipotizza che «per il tempo a venire, l'unica soluzione potrebbe essere assumere che le rocce e tutto il resto vogliono restare come sono. I viventi vogliono vivere; le rocce vogliono essere rocce». ⁵⁷ È quasi ironico che una teoria dei valori si concluda in una paralisi della prassi che avrebbe voluto guidare. Più conseguente pare essere Latour, quando nota che gli ecologisti «non dicono assolutamente che queste entità [fiumi, animali, biotopi...] non debbano essere utilizzate, gestite, dominate, disposte, ripartite o studiate, quanto piuttosto che bisogna, proprio come nel caso degli esseri umani, non considerarle mai come semplici mezzi ma sempre anche come fini»; ⁵⁸ ad esempio, deviare un fiume non è qualcosa di negativo in sé: se è un disvalore, lo è perché il fiume è così trattato come mero mezzo. Estendendo invece al fiume il regno dei fini, «si lascia che il fiume crei i suoi meandri, gli si lasciano i suoi rivoli, le sue zone inondabili, si sospende il drenaggio delle torbiere. In breve, si lascia che i mediatori si dispieghino, almeno in parte, la finalità che essi portano con sé». ⁵⁹ Più che come tanti «preferirei di no»,

57 R. Nash, *The significance of the arrangement of the deck chairs on the Titanic*, in M. Van Deventer (ed.), *Earthworks. Ten years on the environmental front*, Brick House, Baltimore 1980, p. 161.

58 B. Latour, *Essere di questa terra*, cit., p. 54.

59 *Ibidem*, p. 56.

quello dei poteri va inteso, con Jonas, come «il primo sì in assoluto».⁶⁰

Ma quanti poteri viola il fiume dando corso ai propri? Non si tratta anche qui di scegliere se lasciare “autonomo” il fiume o se tutelare quei valori che, senza cattiveria, esso potrebbe distruggere? Questo è forse il più grande problema che sorge dalla torsione assiologica dell’ontologia dei poteri: l’onnipresenza di “scontri” tra poteri, inevitabile in un mondo interconnesso in cui gli enti sono d’ostacolo reciproco. Un terreno troppo solido impedisce alla talpa di scavare la propria tana: dobbiamo intendere questo fenomeno come un’auto-affermazione del potere di solidità, dunque di un valore, tanto importante che alla talpa va negato il diritto di crearsi un riparo? Ancora, quel terreno che resiste alla talpa può essere meno fertile di un terreno che, più soffice, permette il rigoglio dei poteri di vegetali e insetti; ma non è questo stesso moltiplicarsi una violazione del valore di fertilità che viene così consumato? Si potrebbe dire che la fertilità dimostra una “disponibilità” del terreno a venire abitato; ma anche la digeribilità della carne è un potere, e sarebbe ipocrita sostenere che ciò renda gli animali “disponibili” a essere mangiati.

La soluzione può essere abbastanza intuitiva nel caso di poteri evidentemente “negativi”. Il nazismo era inteso preservare e accrescere i poteri di una specifica “razza”, e in quanto tale esso tutelava del valore, ma il clamore dei valori che esso avrebbe violato impedisce di apprezzarne la tutela. Più interessante è il caso di quei poteri che, in base a come sono impiegati, possono avere valore positivo o negativo. La razionalità umana è l’esempio più immediato: sfogando indiscriminatamente il proprio potere, l’uomo sarebbe senz’altro in grado di radere al suolo il pianeta. Questa pericolosità intrinseca è però la controparte di quello che Arne Naess definisce il vero «potenziale evolutivo» dell’uomo: solo il pensiero umano consentirebbe di progettare un modo di coesistenza in cui il valore complessivo degli enti che popolano la terra sia massimizzato.⁶¹ Gli anti-umanisti mancano di vedere le potenzialità insite nel pensiero umano, guardando solo al modo in cui esso si è sinora rapportato al mondo.

Questo è probabilmente il cuore della questione. Forse una certa aporeticità è il prezzo da pagare per una teoria dei valori che, pur obiettiva, non rimanda più a un altro mondo, ma localizza il regno dei fini in questo mondo qui. Che i valori siano fondati nei poteri implica che, come i poteri, essi cambino, divengano.

60 H. Jonas, o.c., p. 103.

61 A. Naess, *The arrogance of anti-humanism?*, in «Ecophilosophy», n. 6, 1984, pp. 8–9.

L'«instabilità normativa» dei poteri, la difficoltà a dire che cosa “vogliamo”, è in realtà una «flessibilità performativa»: i poteri sono obiettivi, ma non determinano la prassi univocamente. Con le parole di Noortje Marres,

«le fluttuazioni nella capacità normative delle cose costituiscono un aspetto importante della normatività materiale [...] gli oggetti possono acquisire (o perdere) una carica politica o morale, ad esempio le bottiglie di plastica, che a un certo punto degli anni Duemila sono diventate esemplari dello sfruttamento del lavoro e del pianeta. Una normatività *variabile* è allora distintiva della ‘politica vitale’ delle cose».⁶²

Parlando di obiettività, non bisogna dimenticare che le decisioni e strategie prese in ambito individuale e sociale sono esse stesse espressione di poteri e producono effetti che, a loro volta, possono ingenerare nuovi poteri. Dal “valore dei valori” non possono essere esclusi i “nostri” poteri, i poteri passivi di sentire come più importanti certi valori rispetto ad altri, e quelli attivi di decisione, intervento e *policy-making*. Il valore dei valori è obiettivo, ma d’una obiettività che non è indifferente al nostro sentire, al nostro decidere e agire.⁶³

La valutazione è performativa, perché influisce attivamente ed è parte integrante del gioco di poteri che costituisce il processo del mondo, e l’assiologia dei poteri è sempre una pragmatica valoriale che non pretende che dei dati sul “mondo esterno” bastino per agire rettamente. Scegliere il valore della vita sopra quello della resistenza del terreno contribuisce a corroborare il valore della vita stesso, a

62 N. Marres, *Material participation*, Palgrave Macmillan, Londra 2015, p. 129.

63 A questo proposito, è importante sottolineare che, contro la tradizionale priorità data all’attivo sul passivo, non è affatto detto che i poteri di affettare vadano posti più in alto di quelli d’essere affetti: «Sembra chiaro che è precisamente il potere di essere affetti che aumenta come si risale la catena della complessità dai meri elettroni, alle molecole, ai microorganismi, alle piante e agli animali, ai vertebrati con cervelli e sistemi nervosi centrali, e finalmente (per quanto sappiamo finora) agli esseri umani. Non è il nostro potere di restare non affetti, né il potere di controllare gli altri, che rende le nostre vite più ricche e più piene di valore. È la nostra sorprendente capacità di essere affetti dall’incredibile ricchezza e complessità della rete relazionale in cui viviamo. La nostra capacità di provare dolore e piacere, i nostri sensi fisici, il nostro apprezzamento della bellezza, la nostra apertura alle idee, la nostra abilità di imparare e adattarci sono i poteri che ci distinguono dagli elettroni e dalle rocce e dai microbi. In breve, più saliamo verso gli organismi più complessi, più emerge il potere di essere affetti» (R. Mesle, o.c., p. 64).

rafforzarne l'efficacia; scegliere, in alcuni casi, di limitare l'utilitarismo della ragione in favore dei poteri di altri viventi o del *land*, significa conferire valore a certi enti e toglierne ad altri – e farlo “obiettivamente”.

Che il giudizio di valore sia performativo non significa che sia arbitrario. La tragedia ecologica in corso è il parossismo di una resistenza che i poteri del resto del mondo hanno da sempre contrapposto alle modalità umane d'intervento. A sua volta, l'eventuale ricomposizione della crisi ecologica non dovrebbe far dimenticare che essa ha costituito un'acme, non un evento storico localizzato: tutti gli enti naturali forniscono in ogni momento indicazioni sui propri valori. Accettare il nostro ruolo attivo nel divenire dei valori, ma senza restare sordi all'appello dei poteri dell'altro: l'assiologia dei poteri abita la prassi come una disposizione, uno stato d'animo, più che come uno schema d'azione semplicemente fondabile dall'esterno, ed è sempre inseparabile da un “pragmatismo” dei valori e da una “negoziante” tra gli enti che popolano il mondo.

6. Ecologia tragica

Se il valore è solo proiezione di un sentire o di una volontà, della sua violazione dobbiamo preoccuparci poco. Se la dignità caratterizza solo l'umano, il rispetto che le dobbiamo è massimo, ma entra in gioco solo nelle relazioni interumane. Ma se il valore è in questo mondo, esso infesta ogni relazione. Chiede di essere ascoltato in ogni momento, e le voci che ci chiamano sono spesso contrastanti. I poteri sono vincoli gli uni per gli altri. Ciò significa che sono sia condizioni per la manifestazione reciproca, che ostacoli a un pieno dispiegamento della potenza degli altri enti. Esiste un senso molto concreto per cui gli stessi poteri che costituiscono i valori sono allo stesso tempo dei dis-valori, se con ciò intendiamo qualcosa che viola attivamente il valore. Ogni nostra azione viola una quantità di poteri cui restiamo sordi. Come esseri viventi dobbiamo mangiare, e mangiando distruggiamo esseri dai poteri ricchissimi. Posso ascoltare i poteri della mela, la sua potenzialità di crescere e rendersi matrice di un nuovo fruttare, e non coglierla; ma affamarmi fino alla morte non è un'ulteriore offesa al valore, ai poteri molteplici che porto in me? Creiamo nuovi valori, producendo oggetti, facendo figli, coltivando; ma creiamo solo attraverso una distruzione che è forse, il più delle volte, superiore a quella del nuovo che abbiamo introdotto nell'essere.

Sostenendo che la possibilità del valore dipendesse dall'universalizzabilità, la preoccupazione di Kant era anche quella di rendere il valore possibile. Come scrive Christine Korsgaard, una delle ragioni per cui molti credono nel principio kantiano che "dovere implica potere" è che, se lo rifiutassimo, «dovremmo concludere che il mondo è in un certo senso moralmente biasimevole, che ci forza ad agire nella maniera sbagliata. La vita preda la vita; la natura è un teatro di sofferenza; se queste cose ripugnano i canoni morali umani, allora il mondo è arrangiato in un modo che dobbiamo deplorare, ma al quale dobbiamo nondimeno partecipare». ⁶⁴ Una volta assunta come teoria assiologica, l'ontologia dei poteri porta proprio a quell'esito che Kant voleva disinnescare: agire rettamente è impossibile, se con ciò intendiamo agire in modo da non violare del valore. Non c'è imperativo categorico, perché l'imperativo è sempre del particolare, mai universalizzabile, sempre in conflitto con altri – come riconosce Lingis, la cosa «spinge via le altre cose e reclama tutta la nostra attenzione». ⁶⁵ Ogni valore comporta allo stesso tempo un disvalore.

In questa direzione pareva puntare già l'etica della creatività di Whitehead:

«[l]a natura del male è che i caratteri delle cose sono d'impedimento reciproco. Così le profondità della vita necessitano di un processo di selezione. Ma la selezione è l'eliminazione, come il primo passo verso un altro ordine temporale che cerca di ridurre al minimo i modi d'impedimento. La selezione è ad un tempo la misura del male e il processo per evitarlo». ⁶⁶

Se lo scontro tra valori va riconosciuto, si pone «il problema di chi debba essere eliminato. In quanto educatori dobbiamo avere idee chiare al riguardo; si tratta infatti di stabilire il tipo da formare e l'etica pratica da inculcare nella sua coscienza». ⁶⁷ La distruzione di valore è parte ineliminabile del processo con cui il valore stesso viene massimizzato. Whitehead pare però esorcizzare la tragicità di una visione simile: «Sia che distruggiamo, sia che conserviamo, la nostra azione è morale se abbiamo in tal modo salvaguardato l'importanza dell'esperienza». ⁶⁸

⁶⁴ C. Korsgaard, *Fellow creatures: Kantian ethics and our duties to animals*, in *Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, Salt Lake City 2004, pp. 77-110, p. 107.

⁶⁵ A. Lingis, o.c., p. 69.

⁶⁶ A. N. Whitehead, *Processo e realtà*, cit., p. 1287.

⁶⁷ Id., *La scienza e il mondo moderno*, trad. it. di A. Banfi, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 222.

⁶⁸ Id., *I modi del pensiero*, cit., p. 47.

Che l'essenza della morale sia comparativa – si tratta di ottenere nell'esperienza “il massimo di” armonia e intensità – permette di scollare i due termini della giustizia e della giustificazione.⁶⁹ Ogni azione, consistendo in una selezione, è inerentemente ingiusta; ma è giustificata, se con essa abbiamo salvaguardato il *maximum* di valore.

Ma Whitehead può parlare di giustificazione solo assumendo come fondativi certi valori umani quali l'armonia e l'intensità. Se si accetta la performatività del giudizio valoriale, se si accetta che neanche armonia e intensità possano fungere da criteri fondativi al di fuori delle nostre pratiche concrete, svanisce la distinzione tra giustizia e giustificazione. La selezione è al tempo stesso inevitabile e ingiustificabile; agiamo male, e l'impossibilità di agire altrimenti non fa venir meno l'assenza di fondamento della nostra decisione. Per attenerci a un caso fin troppo attuale, Paul Weiss, allievo di Whitehead, scrisse che «anche un germe portatore di malattia, che sparge caos su tutto, ha valore in sé. Sterminarlo è relativamente giusto, ma inseparabile da un assoluto male».⁷⁰

Il mondo dell'assiologia dei poteri è un mondo in qualche modo contorto, in cui nessuna azione può fare a meno di violare del valore. Lo potremmo definire “tragico”.⁷¹ La tragedia può essere inseparabile da una certa «innocenza del divenire», da una libertà nei confronti del moralismo cristiano e di gran parte dei precetti tradizionali. Eppure, come ha mostrato Salvatore Natoli,

«C'è qualcosa di colpevole in quest'innocenza [...] L'immagine del mondo che si dispiega nel tragico disegna una colpa innocente, che non è colpa perché non può essere ad alcuno imputata, perché da nessuno è voluta e decisa; nel contempo l'innocenza è colpevole poiché la colpa è una cosa sola con l'immediatezza dell'esistere. Intanto c'è una colpa originaria che fa tutt'uno con l'ingiustizia della nascita».⁷²

L'uomo greco, sostiene Natoli, non sente la colpa immanente all'esistere meno del cristiano. Ciò che cambia, dal greco al cristiano, è il grado di originarietà di

69 Questo punto dell'etica whiteheadiana è ben evidenziato da B. Henning, o.c., p. 171: «Nel caso della predazione, la morte violenta di un individuo può essere sia tragica che giustificata».

70 P. Weiss, *Man's freedom*, Yale Univ. Pr., New Haven 1950, p. 257.

71 Ho sviluppato questo concetto di tragedia, partendo da un'opera di fantasia e in riferimento al problema dell'alimentazione, in C. Frigerio, *To live is to devour others: Food ethics and tragedy in Tokyo Ghoul*, «The Journal of Anime and Manga Studies», 2, 2021, pp. 218-242.

72 S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 66.

questa colpa:

«nella tragedia la colpa se non scaturisce direttamente dall'innocente crudeltà dell'esistere, trova sicuramente in essa la ragione primordiale del suo sorgere. La sofferenza non è l'unica ma è certo la preponderante matrice della colpa. Nella tradizione ebraica accade perfettamente il contrario: la colpa origina la sofferenza ed il dolore giunge agli uomini come *salario* del peccato. Se le cose stanno in questi termini appare evidente che tribolazioni, dolore e morte conseguono al peccato. D'altra parte è vero il contrario: se non c'è peccato non dovranno esserci neppure tribolazioni, dolore e morte».⁷³

Per la dottrina del peccato originale, la sofferenza consegue al peccato ed esiste solo perché e fintantoché esiste il peccato. Per i greci, al contrario, è la colpa che esiste come conseguenza della sofferenza. Ma la sofferenza esiste ed esisterà sempre, perché la scena del mondo si presenta come teatro di una «tensione tra *opposte necessità*»,⁷⁴ nella quale precisamente consiste il senso di tragedia.

La colpa è ineliminabile, ma non originaria: in questo paradosso consiste il senso di tragedia che sorge dall'assiologia dei poteri. È impossibile non fare del male, non violare l'imperativo particolare posto ad ogni momento da qualche potere. Non si può rispondere a tutti gli appelli, non si possono rispettare tutti i poteri. Questa è la tragedia: l'interconnessione del mondo che impedisce di rispettare tutte le opposte necessità che lo costituiscono, l'impossibilità fisiologica di attenerci a principi etici che percepiamo come fondamentali.

I discorsi sulla “tragedia ecologica” sono un importante passo verso questa consapevolezza: vedendosi come unico depositario dei valori, l'uomo ha sistematicamente violentato i poteri degli altri enti. Si iniziano finalmente a considerare anche i poteri del non-umano e persino del non-vivente, di ciò che fino a pochi decenni fa era considerato “passivo”, meramente disponibile. Ma troppo spesso si parla di quella ecologica come di una tragedia o una “crisi” in un modo che implica si tratti di uno stato passeggero, che l'uomo ne sia il solo responsabile, e che una scelta di *policy* più sostenibili, una progressiva trasformazione degli abiti e della mentalità umana possano porre fine alla tragedia – se ne parla insomma alla

⁷³ *Ibidem*, pp. 159-60.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 36.

maniera ebraico-cristiana, per cui eliminando il peccato si elimina la sofferenza, per cui il mondo giusto esiste.

Se sviluppata coerentemente, l'assiologia dei poteri nega anche questo assunto quasi-escatologico. La colpa, la distruzione di valori esisterebbe anche se l'uomo sparisse. Il lupo che predica, la mucca che ruminava, una montagna che frana sono dei disvalori, indipendentemente dalle conseguenze negative che questi eventi possono avere sulla vita umana; e questo in virtù della stessa natura di poteri che li rende manifestazione di valore. Estendere la sede della soggettività morale implica estendere il campo di ciò che di diritto può essere definito "cattivo". Che non sia solo l'uomo alla fonte della colpa implica che la tragedia non può cessare. In questo senso, l'assiologia dei poteri sembra spostare il fuoco dell'attenzione dalla "tragedia ecologica" a una vera "ecologia tragica": non una situazione storica e temporanea, ma la condizione stessa della nostra esistenza che è sempre co-esistenza con altri enti, rispetto ai quali siamo sia necessari per la manifestazione dei propri poteri, che ostacoli quando non nemici. *Nec sine te nec tecum vivere possum*. Ci sono certamente modi di fare meno dannosi rispetto ad altri – ad esempio, per quanto non sia pacifico che il potere di soffrire sia l'unico di cui tenere conto, come sostenuto dal *mainstream* del movimento animalista,⁷⁵ il veganismo è certamente un modo per togliere forza a un sistema che distrugge più valore di quanto non ne crei – ma un'azione semplicemente giusta è esclusa. Non possiamo fare ciò che dobbiamo: in questo senso il mondo è contorto. Prima ancora di informare delle *policies* strutturate, l'assiologia dei poteri dovrebbe avere l'effetto di produrre uno stato d'animo, un *ethos* consapevole della consustanzialità di essere e tragedia. Una consapevolezza che, forse, spingerebbe a un'attitudine più caritatevole mentre – inevitabilmente – facciamo del male, e quindi a non farne più di quanto sia necessario.

75 P. Singer, *Animal liberation*, Harper Perennial, New York 2009.

L'io, la natura e l'infinito. Le situazioni-limite e gli orizzonti del sublime

ANDREA GENTILE¹

Sommario: 1. L'io, la crisi di identità e le situazioni-limite. 2. La natura e l'«essere nel mondo». 3. L'istante. 4. Le situazioni-limite e il sentimento del sublime. 5. Il sublime, lo stupore e il tormento delle passioni nelle situazioni-limite. 6. I limiti della ragione, il giudizio riflettente e il sublime. 7. L'illimitato e l'infinito. Il «sublime dinamico» e il «sublime matematico». 8. Il sublime come «pathos». 9. Il «sublime patetico» negli scritti *Vom Erhabenen* e *Über das Pathetische* di Friedrich Schiller.

Abstract: The identity crisis of contemporary man is the malaise of an era characterized by deep ideological, cultural, social, religious contrasts, in symbiosis with increasingly widespread attitudes of loneliness, indifference, silence, suffering, depression, apathy, resignation. There tends to be an ever-increasing number of people who live their lives, at every single moment, as if they were always in a “situation-limit”: as if every act and every thought had to be constantly evaluated with extreme care, because the stakes are each time boundless, always dealing with matters that have to do with psychic life and death. Astonishment indicates the amazement, wonder and torment of passions that lead us to experience situations-boundaries and shock man in the face of a terrible and indefinite spectacle that arouses in his soul feelings beyond the limits of the logical-rational sphere. Astonishment is a passion caused by what is great and sublime in nature, when causes operate with the greatest power; amazement is that state of mind in which a certain degree of horror reigns: it is the effect of the sublime in its highest degree.

1 Professore ordinario di Filosofia teoretica e Preside della Facoltà di Lettere presso l'Università degli Studi “Guglielmo Marconi”.

Keywords: *Situation-limit, Identity crisis, Sublime, Feeling, Astonishment, Infinity, Nature.*

1. L'io, la crisi di identità e le situazioni-limite

La crisi di identità dell'uomo contemporaneo è il disagio di un'epoca caratterizzata da profondi contrasti ideologici, culturali, sociali, religiosi, in simbiosi con atteggiamenti sempre più diffusi di solitudine, indifferenza, silenzio, sofferenza, depressione, apatia, rassegnazione. Tende ad aumentare sempre di più il numero di persone che vivono la loro vita – in ogni singolo momento – come se fossero sempre in una situazione-limite: come se ogni atto e ogni pensiero dovessero costantemente essere valutati con estrema attenzione, perché la posta in gioco è ogni volta smisurata, trattandosi sempre di questioni che hanno a che fare con la vita e la morte psichica. Queste persone trascorrono tutta la loro esistenza in un continuo “stato d'eccezione”², in una condizione, cioè, nella quale il gesto più innocente o la più piccola dimenticanza possono determinare le conseguenze più estreme.

Viviamo un periodo di profondo disorientamento in una società in continua e costante trasformazione tecnologica e scientifica cui fa riscontro la penuria di autentica novità: al nichilismo sempre più diffuso si contrappongono i modelli che la società ci offre e/o ci impone a cui siamo costretti molte volte ad uniformarci se non vogliamo essere esclusi. «La diagnosi del malessere è resa più acuta dalle involuzioni del pensiero postmoderno la cui complessità fa della crisi dei nostri giorni un travaglio strutturale, esistenziale, totalizzante»³. I rivolgimenti contemporanei investono molteplici orizzonti sociali e culturali e si traducono in crisi dei valori, dell'etica e della cultura. All'uomo interiore, che si nutre di valori culturali e

2 Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995 e G. Agamben, *Lo stato di eccezione*, Bollati e Boringhieri, Torino 2003. Agamben definisce l'eccezione come «una specie dell'esclusione». Più precisamente l'eccezione rappresenta una «esclusione inclusiva» (*ibid.*, p. 26) inclusa nel caso normale proprio in virtù del fatto che non ne fa parte: «ciò che caratterizza propriamente l'eccezione è che ciò che è escluso non è assolutamente senza rapporto con la norma; al contrario, questa si mantiene in relazione con essa nella forma della sospensione. La norma si applica all'eccezione, ritirandosi da essa. Lo stato di eccezione non è, quindi, il caos che precede l'ordine, ma la *situazione* che risulta dalla sua sospensione» (*ibid.*, pp. 21-22).

3 A. Alessi, *Sui sentieri della verità*, LAS, Roma 2017, p. 95.

spirituali, si contrappone spesso un'umanità assetata di effimero, di immagini, di apparenza, di emozioni anche violente, ma senza spessore e profondità.

2. La natura e l'«essere nel mondo»

Nonostante tutte le contraddizioni apparentemente invincibili che viviamo nella società contemporanea, l'uomo prende coscienza che può dare un senso e un valore alla propria esistenza solo se è profondamente motivato nel tempo interiore. «L'uomo di oggi non può accontentarsi dell'esteriorità. Il suo sguardo si acuisce, il suo orecchio si affina e va crescendo il suo desiderio di vedere e di ascoltare l'*interno* nell'*esterno*»⁴. Secondo Wassily Kandinsky, «la forma, in ogni sua specie, naturale ed artificiale, è la manifestazione significativa di una realtà, è tensione di forze, e solo in rapporto al suo sottofondo oscuro e invisibile può essere compresa»⁵. Abbandonando irrimediabilmente il recinto dell'estetica, si entra in un orizzonte diverso, dove ogni forma diventa un essere vivente. Con la sua inquietante sensibilità “eidetica”, Kandinsky rintraccia e traduce continuamente l'uno nell'altro, segni sonori, grafici, cromatici e ci insegna ad “ascoltare” la “forma” nel silenzio interiore. Il suo insegnamento ci pone in un nuovo rapporto con la vita, con la natura e con l'«essere nel mondo», ci apre una possibilità di «esplorazione creativa» che – come scrive Kandinsky – «è la possibilità di entrare empaticamente», diventare attivi nella natura e vivere il suo “pulsare” con tutta la nostra capacità intuitiva e creativa.

In questo orizzonte, secondo Kandinsky, assume un significato particolarmente significativo analizzare il concetto di “punto”, “linea” e “superficie”. «Il punto geometrico è un'entità invisibile. Deve quindi essere definito come un'entità immateriale. Pensato materialmente, il punto equivale a uno zero. Ma in questo zero si nascondono diverse proprietà che sono umane. Noi ci rappresentiamo questo zero (il punto geometrico) come associato con la massima concisione, cioè con un estremo riserbo, che però ha un suo significato. In questo modo, nella nostra rappresentazione, il *punto* geometrico è assolutamente l'unico legame tra silenzio e parola. Il punto geometrico ha trovato la sua forma materiale, in primo

4 W. Kandinsky, *Punto, linea, superficie*, Adelphi, Milano 2021, p. 156.

5 *Ibid.*, p. 105.

luogo, nella scrittura: esso appartiene al linguaggio e significa *silenzio*»⁶.

Il suono del silenzio, che viene abitualmente associato con il punto, è così “profondo”, da coprire completamente le altre proprietà. Tutti i fenomeni tradizionalmente abituali sono resi muti dal loro linguaggio unilaterale. Non udiamo più la loro voce e siamo circondati dal silenzio. Se il punto geometrico è il più autentico legame tra il silenzio e la parola⁷, «la linea è la massima antitesi dell'elemento originario: il punto»⁸. La linea geometrica è «un'entità invisibile: è la traccia del punto in movimento, dunque un suo prodotto. Nasce dal movimento, e precisamente dalla distruzione del punto, della sua quiete estrema, in sé racchiusa. Qui si compie il salto dallo statico al dinamico. Le forze esterne, che trasformano il punto in linea, possono essere molto diverse. La diversità delle linee dipende dal numero di queste forze e dalla loro combinazione. In definitiva, tutte le forme lineari possono essere di due casi: a) azione alternata delle due forze, una o più volte; b) azione simultanea delle due forze. Se una forza esterna muove il punto in una qualsiasi direzione, abbiamo il primo tipo di linea, in cui la direzione presa rimane invariata e la linea ha l'inclinazione a correre dritta all'infinito. Questa è la retta che, nella sua tensione, rappresenta la forma più concisa dell'infinita possibilità di movimento»⁹.

Secondo Kandinsky, al concetto di “movimento”, inteso nel suo significato corrente, è necessario sostituire il concetto di “tensione”. «Il concetto corrente di movimento non è preciso e porta perciò su vie sbagliate, che conducono, a loro volta, ad ulteriori equivoci terminologici. La tensione è la forza viva connaturata nella realtà, che esprime solo una parte del movimento creatore. La seconda parte è la direzione, che viene anch'essa determinata dal movimento. Gli elementi della realtà sono risultati reali del movimento, e precisamente nella forma della tensione e della direzione. Questa separazione crea, inoltre, una base per la distinzione delle diverse specie di elementi, come, per esempio il punto e la linea. Il punto porta in sé solo una tensione e non può avere nessuna direzione; la linea necessariamente partecipa

6 *Ibid.*, p. 18.

7 Cfr. C. Sini, *Il silenzio e la parola. Luoghi e confini del sapere per un uomo planetario*, Marietti, Genova 1989.

8 W. Kandinsky, *Punto, linea, superficie*, cit., p. 57.

9 *Ibid.*, p. 58.

sia della tensione, sia della direzione»¹⁰.

La tensione è la forza viva, potenzialmente connaturata nella realtà, che si esprime nel fluire del tempo. In questo orizzonte, assume un significato centrale la correlazione tra la tensione, il tempo e l'istante: «L'elemento tempo è in generale molto più riconoscibile nella linea che nel punto: la lunghezza è un concetto temporale. D'altra parte, seguire una retta è temporalmente diverso dal seguire una curva, anche se le lunghezze sono le stesse; e quanto più mossa è la curva, tanto più essa si estende nel tempo. Dunque, nella linea le possibilità di uso del tempo sono molteplici. L'uso del tempo nelle linee orizzontali e in quelle verticali assume, anche a parità di lunghezza, diverse colorazioni interne. Forse si tratta, in effetti, di lunghezze diverse, e questo, in ogni caso, sarebbe psicologicamente spiegabile. Pertanto, l'elemento temporale non può essere ignorato nella composizione puramente lineare e deve essere sottoposto a un esame preciso»¹¹.

3. L'istante

Sullo sfondo della correlazione tra l'istante, limiti, genialità e follia, nel volume *Genio e follia*, Lombroso ha osservato che le caratteristiche degli uomini di genio vanno ricercate nella loro anormalità psichica; quest'opera è stata considerata un classico della scienza positivista ed ha avuto grande fortuna. L'autore ha cercato di dimostrare una relazione tra genio, creatività e follia, paragonando diversi poeti, artisti, scrittori, tra i quali Cellini, Tasso, Goethe e Rousseau, solo per citarne alcuni, che erano accomunati dall'aver avuto attacchi di pazzia, concludendo che la genialità era espressione di una psicosi "degenerativa". Karl Jaspers, che ha esaminato la stessa relazione su altri soggetti, ha osservato che «lo spirito creativo dell'artista, pur condizionato dall'evolversi di una malattia, è al di là dell'opposizione tra normale e anormale, può essere metaforicamente rappresentato come la perla che nasce dal difetto della conchiglia: come si pensa alla malattia della conchiglia ammirandone la perla, così di fronte alla forza vitale di un'opera, non pensiamo alla schizofrenia, che forse era la condizione della sua nascita»¹².

10 *Ibid.*, p. 59.

11 *Ibid.*, p. 131.

12 K. Jaspers, *Genio e follia. Analisi patografica di Strindberg, Van Gogh, Swedenborg, Hölderlin (1922)*, Rusconi, Milano 1990, pp. 129-130.

Carl Gustav Jung, rifiutando l'accostamento freudiano «creatività-nevrosi», ha osservato che «per dare all'opera ciò che le è dovuto, è necessario che la psicologia analitica escluda completamente ogni pregiudizio di carattere medico, perché l'opera d'arte non è una malattia e richiede un orientamento del tutto diverso da quello medico. La vera opera d'arte trae il suo significato particolare dal fatto che è riuscita a liberarsi dai confini della ragione, e da tutto ciò che ostacola la libera e creativa espressione dell'essere se stessi, lasciando lontano da sé ogni elemento caduco della pura personalità»¹³. Secondo Jung, allora, è «creativo colui che nel prodotto riesce a emanciparsi dalla propria individualità, per divenire interprete di motivi universali dell'umanità che in lui inconsciamente si attivano»¹⁴.

Jerome Seymour Bruner interpreta la creatività come «qualsiasi atto soggettivo che produca una sorpresa produttiva, cioè una modificazione concreta e inaspettata delle diverse attività in cui l'uomo si trova coinvolto. Tutte le forme di sorpresa produttiva hanno la loro origine in una particolare forma di attività combinatoria, in un disporre i dati in prospettive nuove e originali. Qualsiasi atto creativo si avvale pertanto del procedimento euristico che ha come momento essenziale l'atto della scoperta: un'operazione di riordinamento e di trasformazione di fatti evidenti, che permette di procedere al di là di quei fatti verso una nuova *intuizione creativa*»¹⁵.

4. Le situazioni-limite e il sentimento del sublime

La duplice correlazione tra creatività ed empatia e tra intuizione creativa, genio e follia lascia aperte alcune questioni di confine che riguardano, in particolare, il campo dell'intuizione creativa estetica in rapporto alla nostra soggettività. In questo orizzonte, assume un ruolo particolarmente significativo soffermarsi sulla correlazione semantica tra la creatività, le situazioni-limite e il sentimento del sublime.

Il termine “sublime” (dal latino *sublimis*, composto di *sub* = “sotto” e *limus* = “obliquo”; quindi propriamente «che sale obliquamente», ovvero *sub* = “sotto” e *limen* = “soglia”, propriamente «che giunge fino sotto la soglia più alta») è una categoria estetica che risale all'antichità classica. L'estetica del sublime è stata

13 C. G. Jung, *La psicologia analitica e arte poetica*, in: C. G. JUNG, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Einaudi, Torino 1964, pp. 36-37.

14 *Ibid.*, p. 55.

15 J. S. Bruner, *Il conoscere: saggi per la mano sinistra*, Armando, Roma 1964, p.142.

elaborata per la prima volta dallo Pseudo Longino nel saggio *Il Sublime*, in cui l'autore studia il fenomeno in relazione agli effetti che il sublime suscita nell'animo umano¹⁶. In questo trattato si manifesta l'aspetto peculiare di un'estetica che supera la concezione tecnicista del bello e la sua aspirazione a definire canoni e parametri oggettivi, schematici, quantitativi e rigorosamente necessari. «Il sublime non trascina gli ascoltatori alla persuasione razionale, ma all'estasi: perché ciò che è meraviglioso si accompagna sempre ad un senso di smarrimento e prevale su ciò che è convincente o grazioso, dato che la persuasione in genere è alla nostra portata, mentre esso, conferendo al discorso un potere ed una forza invincibile, sovrasta qualunque ascoltatore»¹⁷. Il sublime «travolge come una folgore ogni cosa»¹⁸ e fa subito apparire la sua travolgente forza espressiva. Il sublime non può identificarsi con ciò che è straordinariamente bello; esso va piuttosto ricercato, secondo l'autore, in ciò che è sconvolgente e pertanto provoca “sbigottimento”, “sorpresa”, “spavento”, “meraviglia”: ci porta a sperimentare delle “situazioni-limite”.

Longino chiama l'uomo al cospetto dell'immensità del cosmo, dell'illimitato, dell'infinito affinché prenda coscienza della grandezza e del mistero del sublime in un orizzonte che va al di là dei confini della conoscenza logico-razionale. «La natura non ha giudicato l'uomo una creatura ignobile e di poco conto; ma, introducendoci nella grande e festosa adunanza della vita e dell'ordine cosmico affinché, allo spettacolo dei suoi cimenti, potessimo ambire a competervi, ha infuso nel nostro animo il desiderio irresistibile di ciò che è sempre grande e che ci sovrasta con la sua divinità. Pertanto, agli slanci dell'osservazione e del pensiero umano ai confini della ragione, l'universo intero è insufficiente, perché la nostra mente spesso eccede i limiti del creato; e se qualcuno gettasse uno sguardo d'insieme sulla nostra vita considerando quanta influenza abbia, in ogni sua fase, ciò che eccelle, che è grande e bello, capirebbe subito per quale fine siamo nati»¹⁹.

Il luogo del sublime è il contesto: è la vita nel fluire del tempo. Il «sublime è

16 Sulla correlazione tra “sublime”, “soggettività” e “tempo interiore” e sul significato della valenza “esistenziale” del sublime, cfr. l'introduzione di Stephen Halliwell nel volume: *Pseudo-Longinus: On the Sublime*, a cura di S. Halliwell, Oxford University Press, Oxford 2022.

17 Pseudo Longino, *Il sublime*, a cura di Giovanni Lombardo, postfazione di Harold Bloom, Aesthetica Edizioni, Palermo 1987, p. 30.

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*, p. 60.

l'eco della grandezza interiore»²⁰ e la grandezza interiore è la traccia del divino che è in noi. Il sublime longiniano ha sempre una valenza esistenziale, è sempre “in situazione”. Se il sublime accade sempre nella prassi, esso può spiegarsi non con la categoria dell'essere, ma con la categoria del divenire. Longino, infatti, non vuole indicarci che cosa sia il sublime, ma come il sublime vive nella nostra soggettività e nel nostro tempo interiore. La modalità del sublime è il movimento, inteso soprattutto come «movimento interiore», come emozione. Pertanto, dal punto di vista espressivo, il sublime longiniano è “acosmico”: in esso, infatti, si manifesta la struttura plurima e dinamica dell'evento interiore e pratico che il soggetto vive nel fluire del tempo.

Il saggio *Il Sublime* di Pseudo Longino potrebbe sembrare un trattato di estetica, ma in realtà, esso si occupa di un aspetto dell'estetica: «di ciò che è grandioso». La grandiosità trattata è quella che si manifesta nei momenti di «massima tensione espressiva», quando la parola dell'autore è capace di determinare particolari emozioni psicologiche nei fruitori dell'opera. In questo contesto si verifica il cedimento della dimensione logico-razionale della mente che viene colta da una profonda commozione e intuizione creativa accompagnata da sensazioni di esaltazione e piacere. Questo trattato si presenta sotto la duplice veste di indagine letteraria e di discussione etica, dato che il sublime non può essere altro che il prodotto di una profonda personalità morale: «il sublime è l'eco della grandezza interiore»²¹.

5. Il sublime, lo stupore e il tormento delle passioni nelle situazioni-limite

Grazie alla traduzione inglese di John Hall e alla traduzione francese di Nicolas Boileau, il trattato sul sublime di Pseudo Longino era ben conosciuto nel Seicento, ma è il Settecento il secolo in cui il concetto di sublime venne posto tra le questioni fondamentali dell'estetica, in particolare nell'*Enquiry upon the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757) di Edmund Burke e nella *Kritik der Urteilskraft* (1790) di Immanuel Kant. L'*Enquiry* sviluppa la nozione di sublime da un duplice punto di vista: in primo luogo, attraverso una fenomenologia del sublime:

20 *Ibid.*, p. 35.

21 *Ibid.*

la catalogazione, ricca di sfumature e suggestioni degli oggetti che suscitano il sentimento del sublime (parte II); in secondo luogo, tramite una teoria esplicativa delle modalità psicofisiche che generano tale emozione (parte IV). Su entrambi i versanti dell'indagine il concetto di sublime è correlato e contrapposto al concetto di bello. Nell'idea di Burke «tutto ciò che può destare idee di dolore e di pericolo, ossia tutto ciò che è in un certo senso terribile o che riguarda oggetti terribili, o che agisce in modo analogo al terrore è una fonte del sublime»²².

Il sublime «è ciò che produce la più forte emozione che l'animo sia capace di sentire. Dico l'emozione più forte perché sono convinto – osserva Burke – che le idee di dolore sono molto più forti di quelle che riguardano il piacere. Senza dubbio i tormenti che siamo capaci di sopportare sono molto più forti, nei loro effetti sul corpo e sulla mente, che non qualsiasi piacere che il più raffinato epicureo possa suggerire, o che la più viva immaginazione e il corpo più sano e più squisitamente sensibile possa godere»²³. Il sublime è un'idea riguardante la «preservazione di sé stessi, che è quindi una di quelle idee che ci commuovono maggiormente, la sua più forte emozione è un'emozione di angoscia e che non contiene alcun piacere derivato da una causa positiva»²⁴.

In questo orizzonte, un'altra "fonte" particolarmente significativa del sublime è "l'infinito": «l'infinito tende a riempire la mente di quella specie di piacevole orrore, che è l'effetto più genuino e la prova più attendibile del sublime»²⁵. Il sublime può essere definito come «l'orrendo che affascina» e spesso questo sentimento del sublime ci porta fino al limite: «come il grado estremo della dimensione è sublime, così il grado estremo della piccolezza è in una certa misura sublime; quando noi osserviamo l'infinita divisibilità della materia, quando seguiamo la vita animale in questi esseri piccolissimi e pure organizzati, che sfuggono alla più sottile indagine dei sensi, quando spingiamo ancora oltre le nostre ricerche e ci mettiamo a considerare quelle creature ancora molto più piccole, e la scala dell'esistenza che ancora diminuisce, nell'approfondire la quale l'immaginazione si perde, così come si perde il senso, rimaniamo stupiti e confusi di fronte ai miracoli dell'infinito»²⁶: non possiamo distinguere nei suoi effetti il punto-limite «dell'estremamente

22 E. Burke, *Inchiesta sul Bello e sul Sublime*, Edizioni Aesthetica, Palermo 1987, p. 71.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*, p. 109.

25 *Ibid.*, p. 98.

26 *Ibid.*, p. 97.

piccolo e dell'estremamente grande»²⁷. Tutte le «privazioni sono grandi perché sono terribili: il vuoto, l'oscurità, la solitudine, il silenzio»²⁸.

La natura, nei suoi aspetti più terrificanti, come mari burrascosi, cime innevate o eruzioni vulcaniche, diventa la fonte del sublime perché produce la più forte emozione che l'animo sia capace di sentire, un'emozione però "negativa", non prodotta dalla contemplazione del fatto in sé, ma dalla consapevolezza della distanza insuperabile che separa il soggetto dall'oggetto. Secondo Burke, il sublime non nasce dal piacere della misura o dalla forma bella, come ad esempio il bello neoclassico, ma nasce dai sentimenti di paura o di orrore, suscitati dall'infinito, dalla dismisura, da «tutto ciò che è terribile o riguarda cose terribili, tutto ciò che provoca stupore nell'animo umano»²⁹.

Astonishment, letteralmente "stupore", è una parola chiave: «Astonishment, is the effect of the sublime in its highest degree; the inferior effects are admiration, reverence and respect». *Astonishment* indica appunto lo stupore, la meraviglia, il tormento delle passioni che ci portano a sperimentare delle "situazioni-limite" e sconvolgono l'uomo di fronte ad uno spettacolo terribile ed indefinito che suscita nel suo animo dei sentimenti che vanno al di là dei limiti della sfera logico-razionale. Lo stupore è «una passione causata da ciò che è grande e sublime in natura, quando le cause operano con il maggiore potere; lo stupore è quello stato d'animo in cui regna un certo grado di orrore. [...] Lo stupore è l'effetto del sublime nel suo più alto grado»³⁰.

6. I limiti della ragione, il giudizio riflettente e il sublime

Qualche decennio più tardi, nel 1790, Immanuel Kant torna su questo concetto nella *Kritik der Urteilskraft*, in cui contrappone al bello il sublime, ampliandolo e distinguendo tra il "sublime dinamico" (espressione della potenza annientatrice della natura, di fronte alla quale l'uomo prende coscienza del limite) e il "sublime matematico" (che nasce dalla contemplazione della natura immobile e fuori dal tempo).

«Il *sublime* (*das Erhabene*) – osserva Kant – è ciò che è *assolutamente grande*, ossia grande al di là di ogni comparazione. Ma l'essere grande e l'essere una grandezza

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 96.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 85.

sono due concetti interamente distinti (*magnitudo* e *quantitas*). Allo stesso modo, dire semplicemente (*simpliciter*) che qualcosa è grande, è ben diverso dal dire che questa cosa è assolutamente grande (*absolute, non comparative magnum*). Quest'ultima è ciò che è grande al di là dei limiti di ogni comparazione. Quando diciamo qualcosa non solo grande, ma assolutamente grande, si vede subito che non intendiamo cercare una misura adeguata fuori di essa, ma soltanto in essa medesima. È una grandezza che è uguale solo a sé stessa [...]. Non si tratta di un puro concetto dell'intelletto, né di un'intuizione dei sensi, né di un concetto della ragione, perché quell'espressione non include alcun principio di conoscenza. Deve essere un concetto della *facoltà di giudizio*, o derivato da questa, ed avere a fondamento una finalità soggettiva della rappresentazione rispetto a questa facoltà soggettiva. Che qualcosa sia una grandezza (*quantum*) si vede dalla cosa stessa senza comparazione con altre; quando cioè una molteplicità di elementi omogenei compone un'unità. Ma, per sapere quanto una cosa sia grande, è necessaria sempre qualche altra cosa, che sia pure una grandezza, come misura. E poiché per giudicare della grandezza non si deve considerare soltanto la molteplicità (il numero), ma anche la grandezza dell'unità (della misura), e la grandezza di quest'ultima ha sempre bisogno di qualcos'altro come misura, cui possa essere paragonata, vediamo che ogni misurazione della grandezza dei fenomeni non può fornire affatto un concetto assoluto di una grandezza, ma sempre soltanto un concetto comparativo»³¹.

Andando oltre «il limite di ogni comparazione»³², il sublime non è da ricercarsi nel molteplice sensibile della natura, ma solo nella nostra soggettività: il sublime non potrà mai essere un oggetto, ma soltanto «la disposizione *soggettiva* dell'animo, che risulta da una certa rappresentazione che caratterizza il giudizio riflettente»³³. Pertanto, il sublime, «per il fatto di poterlo anche solo pensare, attesta una *facoltà dell'animo superiore* ad ogni misura dei sensi. Il sublime si può trovare in un oggetto privo di forma, in quanto implica e provoca la rappresentazione dell'illimitatezza,

31 I. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, tr. it. di A. Gargiulo, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 96. Le edizioni italiane della *Kritik der Urteilkraft* prese in esame sono l'edizione pubblicata dall'Editore Laterza e l'edizione curata da E. Garroni e H. Hohenegger, *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999.

32 Bjørn K. Myskja, *The Sublime in Kant and Beckett*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2002, p. 130. Sulla correlazione tra il sublime, il giudizio riflettente e l'illimitato, cfr. la mia recensione critica al volume di Bjørn K. Myskja, *The Sublime in Kant and Beckett*, pubblicata su «Kant-Studien», *Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, 97. Jahrgang, Heft 2, 2006, pp. 259-261.

33 *Ibid.*, p. 89.

pensata per di più nella sua totalità; sicché sembra che il bello debba essere considerato come l'esibizione di un concetto indeterminato dell'intelletto e il sublime come l'esibizione di un concetto indeterminato della ragione»³⁴.

Il sublime non può essere contenuto in alcuna forma sensibile, ma riguarda solo le idee della ragione. Il sentimento del sublime è «un piacere che sorge solo indirettamente, e cioè viene prodotto dal senso di un momentaneo impedimento, seguito da una più forte effusione, delle forze vitali, e perciò, in quanto emozione, non si presenta affatto come un gioco, ma come un qualcosa di serio nell'impiego dell'immaginazione: l'animo non è semplicemente attratto dall'oggetto, ma alternativamente attratto e respinto, contiene meraviglia e stima e merita di essere chiamato un piacere negativo. Il sentimento del sublime è rappresentato come universalmente valido secondo la quantità, senza interesse secondo la qualità, soggettivamente finale secondo la relazione, e necessario in questa finalità secondo la modalità»³⁵.

7. L'illimitato e l'infinito. Il «sublime dinamico» e il «sublime matematico»

Kant distingue il sublime in “matematico” e “dinamico”, in quanto il sublime implica sempre un movimento dell'animo che viene giudicato come finale soggettivamente e riferito mediante l'immaginazione alla facoltà di conoscere oppure alla facoltà di desiderare; nel primo caso, la finalità della rappresentazione viene attribuita all'oggetto come disposizione matematica, nel secondo caso, come disposizione dinamica dell'immaginazione. «La misura delle grandezze mediante concetti di numeri (o dei loro segni algebrici) è matematica, mentre quella della semplice intuizione è estetica. Ora, è vero, noi possiamo acquisire concetti esatti della grandezza delle cose solo mediante numeri, la cui misura è l'unità (o almeno mediante *approssimazione per progressioni all'infinito*) e così ogni misura logica delle grandezze è matematica. Ma, poiché la grandezza della misura deve essere considerata come conosciuta, se essa dovesse essere di nuovo misurata soltanto matematicamente, cioè con numeri la cui unità dovrebbe essere un'altra misura, non avremmo mai una misura prima o fondamentale, e quindi non potremmo mai

34 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 95.

35 *Ibid.*

avere un concetto determinato di una grandezza data. Sicché la valutazione della grandezza della misura fondamentale deve consistere semplicemente in ciò che essa possa essere colta immediatamente in un'intuizione e si possa adoperarla, mediante l'immaginazione, nell'esibizione di concetti numerici: vale a dire ogni valutazione della grandezza degli oggetti naturali è in ultima analisi estetica (cioè determinata soggettivamente, non oggettivamente)»³⁶.

Sottolineando il significato dell'approssimazione per progressioni all'infinito, Kant osserva come per la valutazione matematica delle grandezze non vi sia un "massimo" poiché il "potere" dei numeri tende all'infinito. Al contrario, per la valutazione estetica vi è sempre un "massimo": «io dico – aggiunge Kant – che, quando è giudicato come assoluta grandezza, al di là di cui soggettivamente non c'è un'idea più grande, allora implica l'idea di sublime, e produce quell'emozione che non può essere data da alcuna valutazione matematica (o schematica) delle grandezze mediante i numeri. Mentre la valutazione matematica non rappresenta che la grandezza relativa per via del confronto con altre della stessa specie, la valutazione estetica rappresenta la grandezza assolutamente nella misura in cui l'animo può abbracciarla in una intuizione»³⁷. La contemplazione della bellezza (giudizio estetico) fa comprendere il "finalismo" della natura in una dimensione di universalità e di oggettività. Il piacere estetico parte dalla consapevolezza dell'armonia delle nostre facoltà. Il senso del sublime ci pone di fronte a qualche cosa che è assolutamente grande, oltre ogni comparazione: è il senso dell'illimitato (infinito) che prescinde dall'esperienza. Sublime è la percezione di un qualcosa di più grande, di più indeterminato rispetto al mondo intelligibile. Nella nostra soggettività il sentimento del sublime ci porta oltre i limiti dell'orizzonte sensibile e intelligibile, oltre i confini di una conoscenza determinata, schematica, analitica e sintetica.

In questo orizzonte, secondo Kant, l'immaginazione implica due processi fondamentali: l'apprensione (*apprehensio*) e la comprensione (*comprehensio aethetica*). L'apprensione può procedere all'infinito, ma la «comprensione diventa sempre più difficile e raggiunge presto il suo *limite massimo*, cioè la più grande misura estetica nella valutazione delle grandezze»³⁸. Pertanto, quando l'apprensione procede tanto che le prime rappresentazioni parziali dell'intuizione sensibile cominciano ad

36 *Ibid.*, p. 100.

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*

estinguersi nell'immaginazione, se questa procede ancora nell'apprensione, andrà perdendo da un lato quanto guadagna dall'altro e la comprensione verrà condotta ad un "limite massimo" oltre il quale non si può andare. In questo orizzonte, l'animo "sente" in sé stesso la "voce" della ragione che, per tutte le grandezze date (ed anche per quelle che non potranno mai essere apprese interamente, ma che tuttavia sono giudicate come interamente date nella rappresentazione sensibile) «esige la totalità e quindi la comprensione in un'intuizione e richiede l'esibizione per tutti gli elementi di una serie progressivamente crescente di numeri, non escludendo dalla sua esigenza nemmeno l'infinito, rendendoci anzi inevitabile di pensarlo nel giudizio della ragione umana come interamente dato nella sua totalità. Ma l'infinito è grande assolutamente (non per semplice comparazione). Paragonata con esso, ogni altra grandezza (della stessa specie) è piccola. Ma ciò che più importa, il poterlo anche solo pensare come un tutto, dimostra una facoltà dell'animo che trascende ogni misura dei sensi. Perché a ciò sarebbe necessaria una comprensione che fornisse come unità una misura, la quale avesse con l'infinito un rapporto determinato, esprimibile in numeri: il che è impossibile. Il fatto di potere solo pensare senza contraddizione l'*infinito*, esige nell'animo umano una facoltà, che sia essa stessa sovrasensibile. Poiché solo mediante questa facoltà e la sua idea di un noumeno (il quale per sé stesso non ammette alcuna intuizione, ma fa da *substratum* all'intuizione del mondo in quanto semplice fenomeno), l'infinito del mondo sensibile è compreso interamente sotto un concetto, nella valutazione puramente intellettuale delle grandezze, sebbene esso, nella valutazione matematica mediante concetti numerici, non possa essere mai pensato interamente e definitivamente»³⁹.

È questo un punto centrale nella definizione della nozione di "limite" nella *Kritik der Urteilskraft* in rapporto al concetto di "sublime", di "infinito" e di "illimitato". Secondo Kant, «questa facoltà che ci permette di rappresentare come dato (nel suo *substratum* intelligibile) l'infinito dell'intuizione soprasensibile, trascende ogni misura della sensibilità, ed è più grande, senza paragone, della facoltà della valutazione matematica; non certo dal punto di vista teoretico, ma per la sua capacità di estendere l'animo, il quale si sente capace di superare i *limiti* (*die Grenzen*) della sensibilità»⁴⁰.

39 *Ibid.*, p. 104.

40 *Ibid.*

Seguendo il giudizio riflettente e il sentimento del sublime, la nostra soggettività (*Subjektivität*) supera i limiti della sensibilità, andando oltre quei limiti schematici e rigorosamente necessari della possibilità reale e della possibilità logica. «La natura è sublime in quei suoi fenomeni, la cui intuizione include l'idea della sua *infinità*. La qual cosa non può avvenire se non mediante l'insufficienza anche del più grande sforzo della nostra immaginazione, nella valutazione della grandezza di un oggetto. Ora, nella valutazione matematica delle grandezze, l'immaginazione è atta a dare ad ogni oggetto una misura sufficiente, perché i concetti numerici dell'intelletto possono adattare, per via di *progressione*, ogni misura ad una grandezza data. È nella valutazione estetica delle grandezze che attuiamo una *comprensione superiore* ad ogni capacità dell'immaginazione per definire l'apprensione progressiva in una totalità dell'intuizione: avvertiamo l'inadeguatezza di questa facoltà illimitata nel suo procedere a cogliere e ad applicare alla valutazione delle grandezze una misura fondamentale»⁴¹.

Sullo sfondo di queste riflessioni, Kant definisce la correlazione semantica tra «comprensione superiore», «apprensione progressiva in una totalità» e «facoltà illimitata nel suo procedere»: siamo nell'ambito della «possibilità soggettiva» (*subjektive Möglichkeit*) che assume un significato centrale nella *Kritik der Urteilskraft* e nella filosofia trascendentale di Kant. «La vera misura immutabile della natura è la sua assoluta *totalità*, che per natura come fenomeno, è un'*infinità* di cui sia stata raggiunta la comprensione. Ma, poiché questa misura fondamentale è un concetto in sé stesso contraddittorio (data l'impossibilità della totalità assoluta di un progresso all'infinito), quella grandezza di un oggetto naturale, cui l'immaginazione applica inutilmente tutto il suo potere di comprensione, deve condurre il concetto della natura ad un *substratum* sovrasensibile (che sta a fondamento della natura e, nel tempo stesso, della nostra facoltà di pensare): questo *substratum* è grande oltre ogni misura dei sensi e, pertanto, ci fa giudicare sublime non l'oggetto, quanto lo stato d'animo della nostra *soggettività* (*Subjektivität*). Il *sentimento del sublime* nasce dall'insufficienza dell'immaginazione nella valutazione estetica delle grandezze, rispetto alla valutazione della ragione: è un sentimento suscitato dall'accordo di questo giudizio sulla insufficienza del massimo potere sensibile, con idee della ragione, in quanto il tendere a queste è per noi una legge. Il massimo sforzo dell'immaginazione nell'esibizione dell'unità per la valutazione

41 *Ibid.*, p. 105.

delle grandezze costituisce una relazione a qualcosa di *assolutamente grande* che va oltre i *limiti* della sensibilità»⁴².

Il nostro animo, nella rappresentazione del sublime naturale, «si sente commosso», mentre nel giudizio estetico sul bello della natura resta in «calma contemplazione». Tale commozione può essere paragonata ad uno «scotimento», vale a dire ad un alternarsi rapido di repulsione e attrazione nei confronti dell'oggetto stesso. «Ciò che trascende l'immaginazione è come un *abisso*, in cui teme di perdere sé stessa; ciò che per la pura sensibilità era ripugnante, diventa attraente nella stessa misura. Ma il giudizio stesso resta sempre estetico, perché senza avere a fondamento un concetto determinato dell'oggetto, esso rappresenta semplicemente il gioco soggettivo delle facoltà d'animo (immaginazione e ragione), come armonico nel loro stesso contrasto dell'immaginazione: producono una finalità soggettiva della facoltà d'animo. Questo sentimento, in quanto facoltà di valutare una grandezza, è una superiorità che non può essere resa intuibile se non mediante l'insufficienza di quella facoltà che è essa stessa *illimitata* nell'esibizione delle grandezze (degli oggetti sensibili). La qualità del sentimento del sublime è connaturata in un sentimento di dispiacere circa un oggetto nel giudizio estetico, ma è rappresentato al tempo stesso come *finale*: il che è possibile, perché la nostra propria insufficienza suscita la coscienza di una facoltà illimitata della nostra soggettività e l'animo non può giudicare esteticamente di questa se non per mezzo di quella. Nella valutazione logica delle grandezze, l'impossibilità di arrivare all'assoluta totalità mediante la misurazione progressiva delle cose del mondo sensibile nel tempo e nello spazio, è riconosciuta come oggettiva, cioè come un'impossibilità di pensare l'infinito come semplicemente dato, e non come puramente soggettiva, cioè come l'impossibilità di comprenderlo, poiché non si è guardato al grado della comprensione in una intuizione, in quanto misura, ma tutto è stato riportato ad un concetto numerico. Ma, in una valutazione estetica delle grandezze, il concetto di numero deve essere escluso o modificato; e solo la comprensione dell'immaginazione è adeguata come unità di misura (evitando quindi i concetti di una legge della produzione successiva dei concetti di grandezza). Ora, quando una grandezza tocca quasi il *limite* (*Grenze*) della nostra facoltà di *comprensione* in una intuizione, l'immaginazione è spinta da grandezze numeriche (per le quali sappiamo illimitata la nostra facoltà) a cercare la

42 *Ibid.*, p. 107.

comprensione estetica in una maggiore unità»⁴³.

Il sublime si distingue in tre specie in quanto il sentimento del sublime è talvolta accompagnato da orrore o anche da malinconia, in alcuni casi soltanto da una pacata ammirazione, e in altri ancora da una bellezza di genere più profondo. Nel primo caso, il sublime è “tremendo”, nel secondo è “nobile”, nel terzo è “magnifico”. Mentre il bello può essere “adornato”, il sublime deve essere “semplice”: ma nella sua semplicità il sublime provoca nell’animo un sentimento più autentico e più profondo del bello. Il sublime «non risiede pertanto in nessuna cosa della natura, ma soltanto nel nostro animo, quando possiamo accorgerci di essere superiori alla natura che è in noi, e perciò anche alla natura che è fuori di noi (in quanto ha un influsso su di noi). Tutto ciò che suscita *in noi* questo *sentimento* e quindi la potenza della natura che provoca le nostre forze, si chiama *sublime*. [...] Le rocce che sporgono audaci in alto e quasi minacciose, le nuvole di un temporale che si ammassano in cielo tra lampi e tuoni, i vulcani che scatenano tutta la loro potenza distruttrice e gli uragani che si lasciano dietro la devastazione, l’immenso oceano sconvolto dalla tempesta, la cataratta di un fiume in piena riducono ad una piccolezza insignificante il nostro potere di resistenza, paragonato con la loro potenza. Ma il loro aspetto diventa più attraente per quanto è più spaventevole, se ci troviamo al sicuro e queste cose le chiamiamo sublimi, perché esse elevano la forza dell’animo al di sopra della mediocrità ordinaria e ci fanno scoprire in noi stessi (nella nostra soggettività) una facoltà di resistere interamente diversa, la quale ci dà il coraggio di misurarci con l’apparente onnipotenza della natura [...]. Lo stupore che confina con lo spavento, la meraviglia e il sacro orrore che prova lo spettatore alla vista di montagne che si elevano fino al cielo, di profondi abissi in cui le acque precipitano furiose, di una profonda e ombrosa solitudine che ispira e suscita tristi meditazioni, non costituiscono un timore effettivo. Sono soltanto una prova che ci abbandoniamo con la nostra immaginazione, per sentire il suo potere di collegare l’emozione suscitata da tali spettacoli con la serenità dell’animo, e di essere superiore alla natura in noi stessi, in quanto può avere influenza sul sentimento del nostro benessere»⁴⁴. Infatti, l’immaginazione, quando «opera secondo la legge dell’associazione, fa dipendere da condizioni fisiche lo stato di soddisfazione; quando opera, invece, secondo principi dello schematismo del giudizio è uno strumento della ragione e

43 *Ibid.*, p. 110.

44 *Ibid.*, p. 122.

delle sue idee, e come tale è un potere che afferma la nostra indipendenza contro gli influssi naturali: abbassa e rende più piccolo ciò che è grande secondo natura e pone l'assoluta grandezza solo nella propria destinazione, vale a dire nella soggettività»⁴⁵. Questa riflessione del giudizio soggettivo, per innalzarsi ad un piano adeguato della ragione (senza definire però un concetto determinato e schematico di quest'ultima) rappresenta l'oggetto come «soggettivamente finale, in virtù della sproporzione oggettiva, che si pone tra l'immaginazione nella sua estensione massima e la ragione come facoltà delle idee»⁴⁶.

8. Il sublime come «pathos»

Schiller rielabora l'idea kantiana del sublime, come sentimento di piacere e dispiacere suscitato dalla contemplazione della natura – come *pathos* provocato dalla contraddizione tragica, compiendo una decisiva ricollocazione del sublime all'interno della teoria dell'arte ed aprendo la strada alla trasformazione romantica del concetto. Il sentimento del sublime è «un piacere che sorge solo indirettamente, e cioè viene prodotto dal senso di un momentaneo impedimento, seguito da una più forte effusione, delle forze vitali, e perciò, in quanto *emozione*, non si presenta affatto come un gioco, ma come un qualcosa di serio nell'impiego dell'*immaginazione*: l'animo non è semplicemente attratto dall'oggetto, ma alternativamente attratto e respinto, contiene meraviglia e stima e merita di essere chiamato un piacere negativo. Il sentimento del sublime è rappresentato come universalmente valido secondo la quantità, senza interesse secondo la qualità, soggettivamente finale secondo la relazione, e necessario in questa finalità secondo la modalità»⁴⁷.

In questo orizzonte, nella rielaborazione critica della filosofia di Kant⁴⁸,

45 *Ibid.*, p. 123.

46 *Ibid.*

47 F. Schiller, *Vom Erhabenen, Sämtliche Werke*, Hrsg. von G. Fricke und H. G. Göpfert, Darmstadt 1993, vol. V, p. 490, trad. it. *Sul sublime*, a cura di L. Reitani, SE, Milano 1989, p. 80.

48 «Deve essere dato a Schiller il grande merito di aver infranto la soggettività e l'astrazione kantiana del pensiero e di aver avviato il tentativo di andare oltre e di concepire concettualmente l'unità e la conciliazione come il vero e di realizzarle artisticamente. Infatti Schiller, nelle sue considerazioni estetiche, non solo ha tenuto fermo all'arte e al suo interesse, ma ha anche conciliato il suo interesse al bello artistico con i principi filosofici, e solo partendo da questi e con questi è penetrato nella profonda natura e nel pensiero del bello». G.W.F. Hegel, *Ästhetik*, tr. it. di N. Merker e N. Vaccaro,

l'attenzione di Schiller si sofferma, in particolare, sul concetto di «libertà dell'immaginazione» che viene posta a fondamento del sentimento del sublime. Schiller osserva che l'immaginazione ci garantisce la «prima forma di libertà», giacché con la ragione noi affermiamo una forma di «indipendenza dalla natura, potendo (teoreticamente) andare al di là dei presupposti naturali e immaginare più di quanto conosciamo; in secondo luogo, potendo (praticamente) superare le condizioni della natura e contrastare la nostra cupidigia con la nostra volontà»⁴⁹.

L'immaginazione, quando opera secondo la legge dell'associazione, «fa dipendere da condizioni fisiche» lo stato di soddisfazione; quando opera, invece, secondo i principi dello schematismo del giudizio è uno strumento della ragione e delle sue idee, e come tale è un potere che afferma la nostra indipendenza contro gli influssi naturali: abbassa e rende più piccolo ciò che è grande secondo natura e pone l'assoluta grandezza solo nella propria destinazione, vale a dire nella soggettività. Questa riflessione del giudizio soggettivo, per innalzarsi ad un piano adeguato della ragione (senza definire però un concetto determinato e schematico di quest'ultima) rappresenta l'oggetto come «soggettivamente finale, in virtù della sproporzione oggettiva, che si pone tra l'immaginazione nella sua estensione massima e la ragione come facoltà delle idee»⁵⁰.

In questa prospettiva, la libertà dell'immaginazione, sottraendo l'uomo alla necessità naturale, ne rivela il fondamento morale-intelligibile. Mentre in Kant la funzione immaginativa resta nell'ambito della conoscenza, Schiller ne fa un elemento centrale di mediazione tra le due dimensioni essenziali dell'uomo, quella conoscitiva e quella morale. Ed è significativo in tal senso che per Schiller è la libertà e non il dovere il concetto fondante della sfera morale. Facoltà eminentemente estetica, l'immaginazione ha dunque a che fare sia con la conoscenza, sia con la libertà in senso morale, che costituisce il fondamento soprasensibile dell'uomo. Nell'analisi e nella rielaborazione critica dell'immaginazione estetica elaborata da

Estetica, Einaudi, Torino 1997, pp. 72-73. In questo celebre passo, tratto dalla rielaborazione per la stampa che Heinrich Gustav Hotho preparò delle lezioni di estetica hegeliana, si riassume la visione della relazione di Friedrich Schiller con la filosofia di Kant e, più in particolare, si focalizza l'analisi sul suo ruolo nello sviluppo dell'estetica e della filosofia dell'idealismo tedesco. A Schiller Hegel attribuisce il merito di aver riconosciuto e cercato di realizzare quell'istanza di «conciliazione» che, ai suoi occhi, Kant aveva solo intuito nella *Kritik der Urteilskraft*.

49 F. Schiller, *Vom Erhabenen, Sämtliche Werke*, p. 490, tr. it. cit., p. 14.

50 *Ibid.*, p. 123.

Kant nella *Kritik der Urteilskraft*, Schiller ne modifica significativamente la portata e l'orizzonte speculativo, reinterpretandola in senso antropologico, in una sorta di antropologia del limite. Da struttura trascendentale della conoscenza com'era in Kant, l'immaginazione diviene in Schiller una facoltà intermedia che consente di perseguire e trovare l'unità ai confini della componente sensibile-sentimentale e di quella razionale dell'uomo.

Il confronto di Schiller con il tema kantiano dell'immaginazione trascendentale e del sublime assume un ruolo centrale nel suo pensiero: la rielaborazione della «facoltà sintetica dell'immaginazione»⁵¹ in quanto *vis productiva* è l'idea di fondo che più di ogni altra presiede alla genesi dell'idealismo classico tedesco. Un ruolo fondamentale nella trasformazione del sublime della natura di Kant in una categoria propria della tragedia è svolto dal concetto di immaginazione (*Einbildungskraft*). Essa rappresenta infatti sul piano trascendentale un elemento essenziale del meccanismo del sublime poiché fa dell'affetto sensibile materia per la riflessione, e d'altro canto, in quanto facoltà propria dell'artista, è ciò che dà forma estetica all'intuizione del sublime. Anche qui Schiller muove dall'analisi dell'immaginazione estetica sviluppata da Kant nella *Kritik der Urteilskraft*, ma ne modifica significativamente la portata, reinterpretandola in un orizzonte antropologico.

Al sublime e alla teoria della tragedia, trattati anche nei corsi universitari a Jena, Schiller dedica alcuni saggi, nei quali emerge lo spostamento del concetto di sublime nel campo dell'estetica. Lo scritto *Del sublime (Vom Erhabenen)*, pubblicato nel 1793 con il sottotitolo *A proposito di alcune idee kantiane ulteriormente considerate*, è focalizzato su una rilettura critica del sublime di Kant. Il sublime costituisce nella filosofia di Kant un ambito dell'esperienza estetica ben distinto da quello della bellezza: mentre il bello esprime un accordo tra le facoltà conoscitive umane, nonché una sostanziale armonia tra uomo e natura, il sublime manifesta una discrepanza tra l'intelletto e l'immaginazione. «Il bello, scrive Kant, comporta direttamente un sentimento che promuove la vitalità e si può pertanto unire con attrattive e con un'immaginazione che gioca. [...] Il sentimento del sublime è un piacere che sorge solo indirettamente (e precisamente in questo modo: viene prodotto dal sentimento di un momentaneo impedimento delle energie vitali e di una successiva, tanto più forte espansione delle medesime) e, dunque, in quanto emozione, pare tenere

51 Cfr. A. Ardovino, *Il sensibile e il razionale. Schiller e la mediazione estetica*, Aesthetica Preprint, Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo 2001, p. 7.

impegnata l'immaginazione non in un gioco, ma in qualcosa di serio»⁵².

Il sublime matematico appare più direttamente legato alla sfera teoretica e rappresenta di conseguenza per Kant il modello originario e più puro di sublime, giacché l'assenza del momento dell'affezione sensibile consente di mantenere una caratteristica saliente dell'esperienza estetica: la libertà dell'animo. L'attenzione di Schiller si concentra invece sul sublime dinamico, in quanto investe l'ambito dei concetti morali in un orizzonte etico, estetico e antropologico.

9. Il «sublime patetico» negli scritti *Vom Erhabenen e Über das Pathetische* di Friedrich Schiller

Negli scritti *Vom Erhabenen e Über das Pathetische*, Schiller cerca di mostrare come l'esperienza del «sublime dinamico», definito il «sublime pratico», stia a fondamento del fenomeno tragico ed abbia una rilevanza primaria per la teoria dell'arte. Nel saggio *Über das Pathetische* Schiller osserva che il sublime pratico si distingue in «sublime contemplativo della potenza» e in «sublime patetico», che si ha quando un oggetto si presenta come potenza funesta per l'uomo. Il «sublime patetico» a sua volta si divide in «sublime del contegno» e «sublime dell'azione», caratterizzati dalla simultaneità il primo, dall'estensione temporale il secondo. Schiller rileva che il «sublime del contegno» può essere solo osservato e ad esso può rivolgersi l'«arte figurativa», mentre il «sublime dell'azione» può essere pensato ed è oggetto privilegiato della «rappresentazione drammatica».

L'idea di sublime per Schiller è in una prima approssimazione la rappresentazione di un fenomeno che porta a coscienza la condizione di dipendenza dell'uomo dall'universo fisico e la sua indipendenza morale e razionale. Ciò si verifica se qualcosa si oppone con violenza a uno dei due impulsi fondamentali dell'uomo: «l'impulso alla conoscenza», che riguarda la nostra capacità di formarci delle rappresentazioni o «l'impulso di autoconservazione», che mette in gioco la sfera dei sentimenti e la percezione interna dell'esistenza.

«Noi affermiamo con la nostra ragione una duplice indipendenza dalla natura – osserva Schiller nel saggio *Vom Erhabenen* – in primo luogo, potendo (teoreticamente) andare al di là dei presupposti naturali e immaginare più di quanto

52 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., p. 259.

conosciamo; in secondo luogo, potendo (praticamente) superare le condizioni della natura e contrastare la nostra cupidigia con la nostra volontà»⁵³.

Nel primo caso abbiamo a che fare con fenomeni la cui smisuratezza pone in evidenza i limiti del nostro intelletto, nel secondo con fenomeni che minacciano la nostra esistenza. Schiller riconduce questi due tipi di sublime, che corrispondono al sublime matematico e al sublime dinamico di Kant, agli ambiti teoretico e pratico. Mentre nel sublime teoretico il soggetto percepisce la limitatezza del proprio intelletto «di fronte alla grandezza inafferrabile della natura e supera attraverso il ricorso alla ragione la propria condizione di inferiorità, quello pratico investe l'uomo in quel che ha di più specificamente proprio, la libertà e la costituzione morale»⁵⁴. Quest'ultimo inoltre, mette in gioco la sfera degli affetti, dei sentimenti, delle passioni, delle emozioni poiché non riguarda la rappresentabilità degli oggetti, ma la relazione che intercorre tra la componente sensibile e quella intelligibile del nostro essere. «Il suo essere connesso primariamente alla dimensione sensibile-affettiva del soggetto fa sì che il sublime pratico abbia la sua forma di espressione più adeguata nella rappresentazione drammatica. In tal senso, si configura come un fenomeno specificamente artistico per quel che concerne la forma, morale per quel che concerne il contenuto. Tale ridefinizione dei due tipi di sublime da parte di Schiller consente di intravedere un primo significativo scarto rispetto alle premesse kantiane, giacché definisce una prospettiva estetica in cui diviene primaria l'opposizione tra il sublime della natura e quello dell'arte (il sublime pratico), rispetto all'opposizione tra il sublime e il bello»⁵⁵.

All'interno del sublime "pratico", Schiller introduce una distinzione semantica ulteriore, che mira all'individuazione del tipo di sublime che esprime adeguatamente l'accadimento "tragico", tra una forma "contemplativa" e una forma "patetica" in base all'oggetto rappresentato e al tipo di affezione che questo provoca nell'osservatore. Nel sublime "contemplativo" l'immaginazione riferisce gli oggetti spaventosi all'istinto di "conservazione": raffigura, come un pericolo per l'esistenza, fenomeni naturali o entità astratte come il tempo e la necessità. La ragione li subordina alle sue leggi supreme, facendone degli oggetti sublimi. Vi è solo una differenza di grado rispetto al sublime "contemplativo", che però

53 F. Schiller, *Vom Erhabenen, Sämtliche Werke*, cit., p. 490, tr. it. cit., p. 14.

54 G. Pinna, *Il sublime romantico. Storia di un concetto sommerso*, Aesthetica Edizioni, Palermo, 2007, pp. 14-15.

55 *Ibid.*, p. 15.

conduce alla necessità del confronto della potenza esterna con la libertà morale: «se l'immaginazione perde la sua libertà, la ragione fa valere la propria; e l'animo tanto più si sviluppa interiormente quanto più trova limiti nell'esterno»⁵⁶. Quando un oggetto «si presenta non come una semplice potenza, ma come una potenza funesta per l'uomo, [...] non dipende più dall'immaginazione riferire o meno tale oggetto all'istinto di conservazione: essa deve farlo, ne è oggettivamente costretta»⁵⁷.

Secondo Schiller, il sublime patetico rappresenta un potenziamento del sublime «pratico-contemplativo», giacché la potenza attraverso la fantasia viene riferita all'uomo morale, al fine di «tematizzare il dolore della condizione umana»⁵⁸. Il sublime, che riguarda specificamente la rappresentazione tragica, è il sublime patetico: «la rappresentazione dell'altrui sofferenza, unita all'affetto e alla coscienza della nostra interiore libertà morale, si definisce pateticamente sublime»⁵⁹. In questo contesto, il sublime trova la sua espressione più compiuta nella rappresentazione tragica. Nella tragedia la condizione di “negatività” e di “manchevolezza” dell'esistenza, che si riflette nelle azioni degli uomini, assume i tratti della necessità che si oppone al «principio di autodeterminazione» dell'individuo, esprimendo l'orizzonte inevitabile del dolore che gli antichi chiamavano “destino”. «Nell'impossibilità di opporsi realmente allo spaventoso, emerge tuttavia la certezza della possibilità di resistenza morale alla violenza esercitata da qualcosa a cui non possiamo sottrarci. Tale resistenza è necessaria perché un evento spaventoso acquisti un significato sublime. La rappresentazione patetica rende con ciò visibile la duplice natura, sensibile e morale dell'uomo»⁶⁰.

In questa prospettiva, Schiller individua il punto-limite nel rapporto tra il sublime e il tragico: la condizione necessaria del sublime è la consapevolezza della superiorità della ragione di fronte ad un evento che sovrasta i sensi, mentre l'elemento caratterizzante del tragico è l'opposizione insanabile tra «destinazione morale» e «destinazione naturale», opposizione che conduce all'annientamento del soggetto come «entità sensibile-sentimentale» e alla contemporanea affermazione della sua dimensione soprasensibile. Considerato dal punto di vista dell'effetto, il sublime

56 F. Schiller, *Über das Pathetische, Sämtliche Werke*, cit., p. 525, tr. it. cit., p. 52.

57 F. Schiller, *Vom Erhabenen, Sämtliche Werke*, cit., p. 509, tr. it. cit., p. 33.

58 Cfr. K. Petrus, *Schiller über das Erhabene*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XLVII, 1993, pp. 23-40.

59 F. Schiller, *Vom Erhabenen, Sämtliche Werke*, cit., p. 509, tr. it. cit., p. 34.

60 G. Pinna, *Il sublime romantico. Storia di un concetto sommerso*, cit., p. 16.

patetico suscita una forma di «compassione» (*Mitleid*), di compartecipazione al dolore rappresentato. L'uso del concetto di «compassione» da parte di Schiller mostra che il sublime patetico non può riferirsi agli oggetti dell'esperienza ordinaria, ma concerne esclusivamente la rappresentazione artistica del sublime. «La forza estetica con cui il sublime del pensiero e dell'azione ci commuove non si fonda dunque in nessun modo sull'interesse della ragione che si agisca in modo giusto, ma sull'interesse della fantasia che un'azione grande sia possibile, vale a dire che nessuna sensazione, per quanto possente, vanifichi la libertà dell'animo»⁶¹. Schiller osserva che il patetico (cioè la traduzione del sublime in funzione estetica attraverso l'immaginazione) è «una sventura artificiale che ci pone, come la sventura reale, in un rapporto immediato con la legge spirituale che è potenzialmente connaturata nel nostro animo»⁶². Ma la sventura reale ci rende inermi, mentre «la sventura artificiale del patetico ci trova invece totalmente preparati ed essendo solo immaginata, il principio di autonomia presente nel nostro animo conquista lo spazio e l'orizzonte per affermare la sua piena indipendenza nella nostra soggettività»⁶³.

61 F. Schiller, *Über das Pathetische, Sämtliche Werke*, cit., p. 535, tr. it. cit., p. 62.

62 F. Schiller, *Vom Erhabenen, Sämtliche Werke*, cit., p. 511, tr. it. cit., p. 33.

63 *Ibid.*, p. 805, tr. it. cit., p. 80.

Globalizzazione, nichilismo e cristianesimo nel pensiero di Gianni Vattimo

DAVIDE MONACO¹

Abstract: The intellectual itinerary of Gianni Vattimo has tried to combine the philosophical, religious and political dimensions, developing them through multiple interconnections. Within this theoretical framework, the philosopher from Turin addressed the question of globalization by interpreting it through the categories of his hermeneutic ontology and connecting it to his interpretation of nihilism and Christianity. In the light of Vattimo's entire work, the article explores the texts in which Vattimo's reflection on globalization is more philosophically insightful and explicit: *After Christianity and Nihilism & Emancipation*.

Keywords: *Globalization, Nihilism, Hermeneutics, Hermeneutic Ontology, Christianity.*

L'itinerario intellettuale di Gianni Vattimo ha cercato di coniugare la dimensione filosofica, quella religiosa e quella politica, sviluppandole attraverso molteplici interconnessioni. All'interno di tale cornice teorica, il filosofo torinese ha affrontato la questione della globalizzazione interpretandola attraverso le categorie della sua ontologia ermeneutica e connettendola alla sua lettura e del nichilismo e del cristianesimo. I testi in cui la riflessione vattimiana sulla globalizzazione è più penetrante ed esplicita sono certamente quelli di inizio secolo: *Dopo la cristianità* e *Nichilismo ed emancipazione*².

1 Professore associato di "Filosofia Teoretica" presso l'Università degli Studi di Salerno.

2 Cfr. G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002 (citato d'ora in avanti come DC); G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Garzanti, Milano 2003 (citato d'ora in avanti come NE). Sul tema si veda anche il confronto tra Vattimo, Rorty e Taylor, *Dialogo sulla globalizzazione*, «Micromega», 5, 1, 2001, pp. 27-42. Questi anni sono quelli in cui Vattimo riflette sull'Europa e sul suo possibile ruolo, come testimoniato dagli

“Globalizzazione” è un termine che si è affermato nella letteratura sociologica, economica e politica nell’ultimo decennio del secolo scorso. Secondo una lettura generale del fenomeno, esso designa la formazione, sotto la spinta dell’evoluzione tecnologica, di una rete di interdipendenze e di interconnessioni a livello mondiale. Tale “rete” mette in contatto, in modo crescente, attori sociali di eventi economici, politici e culturali un tempo disconnessi a causa delle distanze geografiche e comunicative; al livello delle «soggettività» comprese nel processo la conseguenza più percepita è una contrazione della dimensione spaziale e temporale.³

A questo livello semantico generale, il termine anticipa già una certa complessità in quanto è possibile sottolineare criticamente come la “rete mondiale” sia in realtà un interconnettersi delle zone più industrializzate del mondo (America del Nord, Europa, Asia Orientale), mentre enormi zone, ad esempio all’interno del continente africano, non sarebbero investite da questo processo, rendendo difficile parlare di una sua dimensione globale. Il termine, ormai diffusissimo non solo nella letteratura scientifica, ma soprattutto usato “senza indugi” a livello mediatico, è in realtà carico di tensioni e altamente problematico. Occidentalizzazione forzata e uniformante del mondo o risveglio delle dimensioni localistiche e particolaristiche irriducibili ormai ad unità, evento economico o attinente una molteplicità di dimensioni della storia, rottura epocale o ultima, ma provvisoria, fase di un processo che ha origini remote, processo inarrestabile dipendente da leggi strutturali di macrostrutture o evento discontinuo guidato dalle volontà degli attori coinvolti, nuovo e ultimo abbraccio imperialistico dell’Occidente o “canto del cigno” di una civiltà declinante: sono queste alcune delle ambiguità semantiche che attraversano

articoli contenuti in G. Vattimo, *Il socialismo ossia l’Europa*, Trauben, Torino 2004; G. Vattimo, *Ecce commu. Come si ri-diventa ciò che si era*, Fazi, Roma 2007, pp. 9-54. La II parte di quest’ultimo testo testimonia l’inizio di una diversa declinazione di alcuni temi politici, che condurrà il pensatore torinese ad ipotizzare una sorta di “marxismo debole” e a simpatizzare con alcune realtà politiche latinoamericane piuttosto che europee. Cfr. *Ibid.*, pp. 55-128. Tuttavia, da un punto di vista filosofico, gli elementi di originalità dell’ultimo Vattimo rispetto al suo itinerario teorico precedente risiedono nella rilettura del rapporto tra il dialogo e il conflitto, nella interpretazione di Heidegger in chiave anarchico-negativa all’interno della quale emerge una ermeneutica dell’ascolto dell’essere come ascolto, con Benjamin, dei vinti della storia; cfr. G. Vattimo, *Addio verità*, Meltemi, Roma 2009, pp. 115-140; Id., *Della realtà. Fini della filosofia*, Garzanti, Milano 2012, pp. 17-18, 141-176, 208-228; G. Vattimo, *Essere e dintorni*, La Nave di Teseo, Milano 2018, pp. 25-37, 82, 121-132, 159-168, 267-276, 374-391.

3 Per una introduzione generale alla globalizzazione cfr. D. Zolo, *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

un termine tanto usato, quanto complesso.⁴

Vattimo interpreta il mondo globalizzato come Babele del pluralismo postmoderno, mondo della molteplicità delle culture irriducibili ad un unico centro. La Babele postmoderna è il mondo in cui, grazie alla diffusione degli scambi commerciali e culturali, della tecnologia della comunicazione e dell'informazione, assistiamo e partecipiamo all'incontro quotidiano tra le culture più disparate e all'imporsi impellente della necessità di una convivenza pacifica tra civiltà, etiche, religioni e tradizioni diverse. Un luogo in cui, grazie al venir meno dell'eurocentrismo occidentale (almeno della sua legittimazione teorica), una molteplicità di lingue senza più nessun metalinguaggio normativo si trova a dover convivere. Il mondo globalizzato sembra, però, polarizzarsi in un pluralismo culturale che si identifica sempre più con la "cultura del supermercato" – nella quale si è evoluta l'economia del mercato liberale – e in una ripresa di fondamentalismi di varia specie, come quelli comunitaristici, religiosi ed etnici.

Si profilano due opposti, ma speculari rischi: da una parte quello dell'omologazione e dell'unificazione forzata, latente nelle visioni dell'occidentalizzazione concepita con caratteri universali, precostituiti e già dati, sotto l'egemonia di una tecnica e di un mercato onnipotenti; dall'altra il rischio di assegnare al locale un ruolo meramente reattivo rispetto alla dinamica espansiva dell'occidentalizzazione che porterebbe, col venir meno di ogni piano normativo, ad una situazione di scontro o conflitto tra le civiltà.⁵

Vattimo sfugge a questa doppia e speculare unilateralità attraverso una interpretazione della globalizzazione in cui il globale e il locale, il livello dell'uniformazione tecnologico-economica e della differenziazione culturale-identitaria, non si contrappongono in una statica alternativa, bensì si compenetrano dinamicamente in una relazione circolare di tipo ermeneutico. In termini filosofici classici sembra profilarsi qui l'antica questione del rapporto tra universale e

4 Cfr. su questi nodi problematici: D. Zolo, *Globalizzazione*, cit.; G. Marramao, *Passaggio ad Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; Id., *Pensare Babele. L'universale, il multiplo, la differenza*, «Iride», XX, 52, 2007, pp. 449-459.

5 Il rischio è ben espresso dalle due antitetiche letture della globalizzazione fornite da F. Fukuyama, *The end of History and the Last Man*, Free Press, New York, 1992; tr. it. di D. Ceni, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Bur, Milano 1992 e da S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon&Schuster, New York, 1996 (tr. it. di S. Minucci, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997).

particolare che Vattimo riesce a pensare in modo non più metafisico sulla base della sua ontologia ermeneutica.⁶

L'interpretazione vattimiana della globalizzazione ne mostra il volto ancipite: da un lato ci troviamo di fronte ad un processo di occidentalizzazione del mondo, una diffusione su scala planetaria, a causa del loro stesso effetto pervasivo, della tecnologia, dell'economia occidentale e dello stile di vita ad esse connesso; dall'altro tale processo non è un'omologazione del globo all'Occidente tecnico-economico, in quanto la dimensione del locale non ha un ruolo semplicemente passivo, bensì, appellata dal globale, risponde ad esso dando vita a forme di vita contaminate, meticce. Assistiamo ad una sorta di ibridazione tra le varie dimensioni locali e la diffusione dello "stile" occidentale, che muta lo stesso globale: l'Occidente non è immune a questo processo di contaminazione, bensì mostra anch'esso evidenti trasformazioni.

Per Vattimo, a differenza dell'immagine fornita da illustri pensatori quali Spengler, Weber, Heidegger, l'occidentalizzazione del mondo non significa la sua omologazione al canone occidentale, bensì uno svilupparsi di realtà in cui le forme occidentali imponendosi vengono riassorbite e reinterpretate attraverso il ricorso a possibilità inscritte nelle forme culturali locali, dando origine pertanto a identità ibride, meticce, impure.⁷ L'altro che noi ci troviamo di fronte non è né alterità assoluta, né condizione di autenticità da noi ormai perduta, il buon selvaggio della tradizione filosofica, bensì un altro in cui allo stesso tempo alterità e medesimezza si compenetrano. L'elemento centrale dell'interpretazione vattimiana del processo di globalizzazione è dunque la relazione circolare globale-locale: il locale risponde all'appello postogli dal globale mutando l'appellante stesso, il globale, e dando origine alla loro commistione e alla proliferazione di forme di vita ibride. Alla centralità della dimensione tecnologico-economica, Vattimo non sacrifica la dimensione simbolico-culturale: il locale non si adegua passivamente al globale, bensì fondamentale è la sua risposta identitaria, mediata dalla tradizione.

L'interpretazione vattimiana del processo di globalizzazione evidenzia la centralità della dimensione economico-tecnologica, l'exportazione e l'invasione di questa dimensione occidentale a livello globale, ma allo stesso tempo riconosce il ruolo altrettanto centrale delle altre dimensioni della storia, in particolare quella

6 Cfr. G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985, pp. 153-171 (citato d'ora in avanti come FM).

7 Cfr. FM, pp. 166-167.

cultural-identitaria. Non si può comprendere il fenomeno della globalizzazione se si rimane su un livello puramente economico: il risveglio dei fondamentalismi che accompagna il processo è una richiesta di identità, lo scatenarsi di un conflitto di valori che la logica degli interessi della politica liberale (economicistica) non riesce a comprendere e a gestire. Allo stesso tempo non si comprendono queste rivendicazioni di identità se si isolano dal contesto generale in cui avvengono.

La globalizzazione è un evento di indiscutibile ampiezza e rilevanza, una vera e propria fase di mutamento epocale che segna una distanza tra il prima e il dopo, ma allo stesso tempo è evento in relazione di continuità con la storia europea, frutto della storia della metafisica occidentale, che affonda pertanto le sue radici nelle origini del pensiero europeo. Essa è una delle fasi di un processo che ha origini remote, ma che assume un'ampiezza tale da conferire un nuovo volto al nostro mondo, mutandone completamente l'assetto generale.

La pervasività della tecnologia e dell'economia occidentali è in qualche modo un esito "inevitabile" legato alla loro stessa logica di sviluppo, una logica, però, eventuale e storica e non metafisico-naturale. Il filosofo torinese parlando di "inevitabile occidentalizzazione del mondo"⁸ non ritiene che essa sia l'esito necessario di leggi naturali e immutabili, bensì che sia il frutto di una storia dell'essere che è insieme di appello e risposta. Non si può semplicemente negare o opporsi alla globalizzazione come qualcosa di diabolico, bensì si tratta, aprendoci all'appello dell'essere che in essa risuona, di elaborare un nuovo contegno nei suoi confronti. L'inevitabilità della diffusione tecnologico-economica occidentale si coniuga in Vattimo con l'attenzione ai modi di tale diffusione, frutto delle scelte politiche degli attori sociali compresi nel processo. È necessario distinguere tra i processi di globalizzazione come tali e la loro gestione politica da parte delle grandi potenze del pianeta: tale gestione non può essere in alcun modo considerata come l'unica possibile.

Il processo di globalizzazione nell'interpretazione vattimiana non è un'affermazione dell'Occidente come identità forte riducente tutte le altre culture a sé. L'Occidente non può ritenersi immune dal processo di globalizzazione: l'incontro con le culture altre a seguito del suo diffondersi su scala globale ha profondamente mutato anche il suo volto. Il processo di globalizzazione come esito di una storia della metafisica e del suo compimento nel nichilismo postmoderno mostra, per

8 Cfr. NE, p. 45.

Vattimo, che il destino dell'Occidente, la sua destinazione, è il tramontare.⁹ La destinazione dell'Occidente è il suo venire meno come identità forte e monolitica per divenire luogo della pluralità e della molteplicità, dell'ibridazione e del meticciano, del pluralismo culturale senza centro. L'Occidente non è al tramonto come fine, ma al tramontare come suo diverso modo d'essere. La storia dell'Occidente è storia di secolarizzazione, di progressivo indebolimento dell'essere: questa è la forma in cui l'Occidente si diffonde. Le culture altre che rispondono all'appello dell'occidentalizzazione mostrano nuove e inedite possibilità dell'Occidente stesso nella sua forma indebolita. Tanto più l'Occidente si diffonde su scala globale attraverso il diffondersi della sua economia, della sua tecnologia e, dunque, degli stili di vita e della cultura ad esse connessi, tanto più esso viene permeato dalle alterità culturali mostrando nuove e possibili forme di sé.

Ma la globalizzazione, imponendosi come mero fenomeno economico, come un imporsi delle leggi del mercato a scapito della dimensione del politico, ossia, secondo le categorie di Hannah Arendt riprese dal filosofo torinese,¹⁰ della dimensione della produzione e della riproduzione della vita, della mera sopravvivenza e necessità a scapito della dimensione della libertà, dell'identità e del riconoscimento, ha provocato e provoca l'esplosione in forme violente delle esigenze di identità e di riconoscimento che non trovano più alcun ambito di possibile espressione.¹¹

In primo luogo, la globalizzazione, assumendo la forma di un universalismo del mercato, diffondendosi in modo apparentemente inarrestabile, mette in crisi l'ambito del riconoscimento e dell'identità culturale come esigenze che trascendono i problemi della mera sopravvivenza e che non possono essere risolte con gli strumenti impiegati per questa. Il bisogno di riconoscimento e di identità, l'ambito dei valori contrapposto a quello degli interessi, si svela non essere sopprimibile a favore delle mere questioni di sopravvivenza e tende ad esplodere dando origine ad una domanda di identità che si dispiega come ricerca di fondamenti. Inoltre, i

9 Cfr. NE, pp. 33-48.

10 Cfr. NE, p. 123. Sulla categorie arendtiane riprese da Vattimo, cfr. H. Arendt, *The human condition*, The University of Chicago, Chicago, 1958 (tr. it. di S. Finzi, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2000); per una sintesi dei temi del volume, cfr. H. Arendt, *Labor, Work, Action*, contenuta in J. W. Bernauer (a cura di), *Amor mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannan Arendt*, M. Nijhoff, Boston 1986, pp. 29-42 (tr. it. di G. D. Neri, *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva*, Ombre corte, Verona 1997).

11 Cfr. NE, p. 131.

gruppi sociali che subiscono l'imporsi delle leggi del mercato molto frequentemente ottengono da ciò non un miglioramento delle loro condizioni economiche, bensì un ulteriore peggioramento di esse creando in molti casi condizioni favorevoli all'esplosione della violenza fondamentalista.

In secondo luogo, la compressione spazio-temporale a seguito della diffusione delle tecnologie della comunicazione e dell'informazione, degli scambi economici e culturali, provoca un ampliamento prima sconosciuto degli orizzonti di riferimento causando una vera e propria proliferazione di identità. Nella Babele postmoderna il bisogno di riconoscimento sembra esplodere con forza, spinto dall'incontro di una pluralità di culture che sembra minacciare la possibilità di mantenere una propria identità autonoma; assistiamo così a vere e proprie rivendicazioni di identità che assumono la forma della ricerca di fondamenti e che molto spesso si esprimono nei vari fondamentalismi, religiosi, etnici, comunitari.

Per interpretare queste ambivalenze della globalizzazione Vattimo riprende le categorie nietzschiane di nichilismo passivo e di nichilismo attivo¹². Per Nietzsche, il nichilismo è la svalutazione di tutti i valori supremi, dei significati, i criteri e le "realtà" su cui la metafisica e la morale tradizionale si fondavano. Tale svalutazione non è né l'idea di un pensatore, né una struttura stabile della realtà, bensì l'esito e il senso della storia europea così come da Nietzsche è ricostruita. Il nichilismo è evento, di cui anche lo smascheramento nietzschiano fa parte, che proprio per il suo carattere eventuale ha una natura "ambigua".

Il nichilismo passivo o reattivo è quello che nei confronti della dissoluzione delle strutture stabili dell'essere, i valori ultimi e i fondamenti, assume un atteggiamento o passivo, assumendo il nichilismo come una nuova struttura dell'essere, o reattivo, re-agendo ad esso con un ritorno al fondamento o a presunti valori ultimi.

All'opposto, il nichilismo attivo sembra caratterizzato dalla forza di confessare la necessità della menzogna. Se si ha il coraggio di «accettare» che Dio è morto, che non vi sono strutture oggettive date, valori o fondamenti ultimi, il nichilismo diventa attivo in due sensi. Anzitutto, non si limita a smascherare il niente che è al fondo dei valori, bensì diventa produttore e creatore di nuovi valori e nuove

12 Sul nichilismo vattimiano, cfr. F. Vercellone, *Introduzione al nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 157-159; F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 100-102. Sergio Givone opera un interessante accostamento del nichilismo vattimiano a quello del personaggio de *L'adolescente* di Dostoevskij, Arkadij Versilov. Cfr. S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. XXIV.

strutture di senso, nuove interpretazioni. Secondo, il nichilismo diventa attivo nel senso e nella misura in cui la svalutazione dei valori supremi non è l'accettazione di una (nuova) struttura data – in questo caso, paradossalmente, dell'inesistenza di ogni struttura – bensì è un evento di cui siamo partecipi e di cui siamo chiamati ad essere interpreti. Nichilismo attivo è il prendere parte al gioco di interpretazioni del mondo contribuendo innanzitutto a sentirlo tale in virtù di una propria interpretazione.

Vattimo riprende la teoria nietzschiana di un'ambiguità del nichilismo facendone uno schema interpretativo utile a comprendere i fenomeni che avvengono nel mondo globalizzato. La globalizzazione è caratterizzata da due fenomeni: il diffondersi del mondo tardo-industriale, del *Ge-Stell*, ossia della tecno-scienza e dell'economia occidentali con la loro cultura secolarizzata e antifondazionalista, e il conseguente incontro tra culture, religioni, etiche, tradizioni plurime e differenti. Passivo e attivo vengono utilizzati da Vattimo per indicare i due modi con cui è possibile atteggiarsi dinanzi a questi fenomeni, modi non semplicemente estrinseci alla globalizzazione, come se entrassero in relazione con qualcosa di già dato, ma che mutano la «cosa stessa» nel senso che sono costitutivi di essa, dell'esperienza che se ne ha e del modo in cui si dà.

La risposta reattiva alla globalizzazione è un vivere la diffusione del *Ge-Stell* e del pluralismo culturale come una perdita, una decadenza, un pericolo. La globalizzazione viene vissuta come il diffondersi di una situazione di insicurezza, di anomia e di nuovi bisogni di rassicurazione, tutti elementi che conducono ad un rifiuto di essa sottoforma di nostalgia per il passato, che assume molto spesso la forma del ritorno ad una ricerca di fondamenti. Una delle cause di questo rifiuto della globalizzazione è la sua gestione e realizzazione ingiusta da un punto di vista economico. Attraverso le politiche dei grossi oligopoli politici ed economici, la globalizzazione, infatti, sembra assumere la forma di un'imposizione forzata che anziché favorire la diffusione del benessere economico provoca l'aumento esponenziale delle disuguaglianze economiche, andando a vantaggio dei paesi ricchi e sfavorendo ulteriormente i paesi poveri.¹³

La globalizzazione vissuta come imposizione di una cultura differente e come una perdita delle radici originarie provoca nei popoli che la «subiscono» la nascita di rivendicazioni di identità collettive e di riconoscimento tendenti a sfociare in

13 Cfr. i dati e le riflessioni contenute in D. Zolo, *Globalizzazione*, cit.

forme di fondamentalismo a base etnica, comunitaristica o religiosa. L'Occidente non è immune a questo fenomeno, come è testimoniato dal proliferare delle rivendicazioni identitarie sovraniste e populiste.

In realtà, anche se assistiamo all'assunzione di un atteggiamento passivo o reattivo nei confronti della globalizzazione che prende la forma del ritorno a fondamentalismi di diverso tipo, la Babele postmoderna non rappresenta un fattore di rischio per le identità, una loro negazione, bensì un proliferare di esse; l'incontro e la commistione tra culture, religioni ed etiche provoca infatti una sollecitazione dell'immaginazione identitaria. Il pericolo in questa situazione è dato dalla ricaduta nella metafisica del fondamento e dall'atteggiamento fondamentalistico ad essa correlato.

Per Vattimo esiste una logica del fondamentalismo che consiste nel ritenere una specifica cultura, la sua particolare esperienza del divino, la sua storica tradizione, come valida per tutti gli uomini e in un senso esclusivo.¹⁴ Si ritiene la propria cultura come l'unica suprema cultura possibile, ovvero come escludente tutte le altre, obliando la sua origine determinata, nonché la necessità di inculturarsi. La logica del fondamentalismo è nel ritenere di essere in possesso dell'unica origine esclusiva e atemporale della verità. Il fondamentalismo dà origine a quella che potremmo definire un'identità chiusa, ossia un'identità che non si mette mai in gioco, chiudendosi ad ogni sollecitazione che viene o può venire dall'esterno. Siamo di fronte a quello che con Nietzsche potremmo chiamare una chiusura dell'apollineo su sé stesso.¹⁵ Viene obliata e cancellata l'originaria temporalità e contingenza di una struttura, di una forma, di un'identità e la sua intrascendibile determinatezza. Si tratta, in termini vattimiani, di un ritorno alla metafisica come pensiero violento che mira a descrivere strutture atemporalmente dell'essere. L'atteggiamento reattivo è quello che nella situazione della Babele postmoderna, segnata dalla dissoluzione della metafisica, invece di corrispondere e partecipare alla sua situazione storico-destinale preferisce per sfuggire alla metafisica stessa e al suo compimento regredire a un suo «stadio progressivo». Scrive Vattimo:

Reagire alla Babele tardo-moderna con un ritorno a Dio come fondamento significa semplicemente cercare di uscire dalla metafisica opponendo alla sua finale dissoluzione la ripresa di una sua configurazione «precedente», che appare

14 Cfr. NE, p. 64.

15 Cfr. sul tema G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano 1979, pp. 49-50.

desiderabile solo perché, appunto, più slegata – ma solo in apparenza – dalla condizione attuale da cui si vuole uscire.¹⁶

Nella società globalizzata in cui l'essere si svela come evento e interpretazione non si può tornare all'essere come *Grund* poiché significherebbe ritornare alla sua violenza tacitante che non rende possibile il dialogo inteso come riconoscimento e autentico ascolto dell'altro in quanto altro. La violenza che sembra l'esito del mondo postmoderno scaturisce dall'atteggiamento reattivo che nei suoi confronti assume chi non vuole raccogliere, o non ha la forza di raccogliere, la sfida che essa pone. Nella condizione postmoderna, l'uomo è chiamato ad innalzarsi al livello delle sue nuove possibilità di dominio del mondo; anche a questo allude, per Vattimo, il monito nietzschiano alla necessità per l'uomo contemporaneo di farsi *Übermensch* o soccombere alla massificazione mediatica.¹⁷ Le stesse condizioni di mobilità e l'incontro tra culture, stili di vita ed etiche differenti richiedono la capacità da parte dell'uomo di oltrepassarsi costantemente o di cadere in una situazione di conflitto permanente.

In una società in cui sempre più avremo a che fare con posizioni etiche e religiose, e tradizioni culturali, diverse da quelle in cui siamo nati e cresciuti, l'atteggiamento che può salvarci è quello di un 'turista' nel giardino della storia. L'unico nemico della libertà è quello che crede di dovere e potere predicare la verità ultima e definitiva.¹⁸

La condizione postmoderna è in realtà, per il filosofo torinese, un momento di possibile libertà e pace, se le culture la vivono con atteggiamento non passivo o reattivo, ma attivo.

Vattimo delinea la sua idea di un atteggiamento attivo nei confronti della Babele postmoderna riprendendo la chiusa di un appunto nietzschiano del giugno 1887 scritto a Lenzer Heide intitolato *Il nichilismo europeo*.¹⁹

Per Nietzsche lo svelarsi che la vita altro non è che volontà di potenza non

16 G. Vattimo, *La traccia della traccia*, in J. Derrida – G. Vattimo (a cura di), *Annuario filosofico europeo. La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995.

17 Su questo aspetto dell'interpretazione vattimiana dello *Übermensch* nietzschiano, cfr. G. Vattimo, *Dialogo con Nietzsche*, Garzanti, Milano 2004, pp. 185-194.

18 NE, p. 66.

19 Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, in Id., *Opere*, Adelphi, Milano 1971, vol. VIII, tomo II, 5 [71], pp. 199-206.

conduce ad un'affermazione senza limiti della violenza e all'esaltazione della forza come capacità di imporsi nella lotta, bensì in tale situazione i più forti si svelano essere caratterizzati dalla moderazione: l'assenza del bisogno di credere in verità assolute, l'amore per la contingenza e l'infondatezza dell'esistenza, la capacità di pensare l'uomo senza la necessità di attribuirgli un valore infinito o la centralità dell'universo e allo stesso tempo la capacità di non sentirsi più piccoli o deboli per questo, bensì rafforzati in quanto fanno di questa consapevolezza una fonte di forza dell'uomo e non un suo svilimento.²⁰

Vattimo riprende interpretativamente le indicazioni date da Nietzsche: vivere nel mondo della pluralità delle culture irriducibili ad un unico centro è possibile solo se l'umanità assume un atteggiamento che ha alcuni caratteri del nichilista attivo nietzschiano. La «profezia» di Nietzsche sul trionfo dei più moderati rivela tutta la sua fecondità se la si mette in relazione con il disordine endemico, la minaccia di una permanente situazione di lotta o di «conflitto di culture»²¹ che sembra accompagnare il mondo globalizzato.

Il filosofo torinese individua il carattere fondamentale dell'ideale di moderazione auspicato da Nietzsche nell'*ironia verso se stessi*. Ironia verso sé stessi significa consapevolezza della *storicità* della propria *identità*, dei propri valori e della propria cultura. La Babele postmoderna non è in realtà una situazione di minaccia per la pace e la libertà, ma lo diventa in quanto le culture si vivono ancora come le uniche possibili obliando la radicale contingenza, la storicità e la finitezza, di ogni civiltà, tradizione e forma di vita. La pluralità, prima ancora di essere *tra* le culture, è *all'interno di ciascuna di esse*. La società della comunicazione e dell'informazione, dei viaggi e dei commerci, rende sempre più macroscopico il carattere plurale di ogni civiltà, l'ospitare al suo interno una molteplicità di culture e forme di vita. L'atteggiamento reattivo disconosce il carattere *relazionale* di ogni identità creando delle identità chiuse. L'atteggiamento attivo si configura invece come un'identità aperta, un'identità che si sviluppa e si trova grazie all'interazione con l'altro, consapevole dell'alterità che vive al suo stesso interno, del suo carattere dialogico e partecipativo.²²

20 Cfr. *Ibid.*, p. 206.

21 Cfr. S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, cit.

22 Importanti riflessioni sulla globalizzazione con esiti vicini a quelli vattimiani, ma sviluppate molto spesso in aperta polemica col filosofo torinese, si trovano in Marramao, *Passaggio ad Occidente*, cit.

Il contegno “attivo” delineato da Vattimo si caratterizza per la proposta di una *democrazia simbolica* sul modello del *museo* in cui le culture come stili artistici possono convivere.²³ Il *museo* è il modello di questo spazio politico poiché in esso si auspica un accostamento di stili, gusti, culture che anche se dissonanti possono convivere consapevoli del loro carattere estetico. *Democrazia simbolica* poiché non si tratta di omologare le diverse tradizioni accostandole in base a ciò che esse hanno in comune, ma di sviluppare ed esprimere l'irriducibile specificità di ciascuna. La sfera pubblica delineata da Vattimo vuole essere un luogo di incontro della differenza che sulla base del carattere interpretativo-estetico di ciascun universo simbolico si configuri come uno spazio plurale di convivenza anche di istanze dissonanti e cacofoniche. Spazio *simbolico* per segnalare che si tratta di uno spazio politico in senso arendtiano, in cui sia in gioco il chi dell'agente, luogo di espressione identitaria e di riconoscimento, formato dalla molteplicità e pluralità delle identità personali e comunitarie; uno spazio che possa accogliere in sé, dunque, anche il conflitto di valori e non solo quello di interessi. A questa nuova sfera politica è appropriata più che una dimensione dialogico-razionale, una dimensione dialogico-narrativa che attraverso la narrazione delle esperienze singolari e collettive vissute porti i valori ad uscire dalla loro autoreferenzialità. Valori e identità *narrate*, ossia consapevoli della propria contingenza e storicità. Uno spazio di incontro tra le diverse esperienze simboliche che porti ad una contaminazione profonda tra di esse, ad una loro commistione, interrelazione e interpenetrazione sulla base di una pluralità sentita come costante richiamo all'ulteriore approfondimento e indagine della inesauribilità della verità.

L'idea di una democrazia simbolica sul modello del museo rappresenta, nell'interpretazione vattimiana, una possibile risposta all'esigenza di un autentico dialogo interculturale e interreligioso posto dalla Babele postmoderna e allo stesso tempo un'interpretazione dell'identità e del destino dell'Occidente e del cristianesimo nell'epoca della globalizzazione²⁴.

Storicamente, l'Occidente ha risolto il problema del conflitto tra le varie confessioni religiose attraverso la separazione liberale tra una sfera interiore e una

23 Cfr. DC, p. 108.

24 Alla globalizzazione dell'economia deve corrispondere una globalizzazione della democrazia e la nascita di poteri democratici sovranazionali capaci di guidare la crescente integrazione delle economie e delle culture e dei costumi. Cfr. G. Vattimo, *Il socialismo ossia l'Europa*, cit., pp. 179-180.

sfera esteriore, relegando la religione al puro ambito del privato o, al massimo, della società civile. La risposta liberale al conflitto religioso, che disinnescava il conflitto di valori riportandolo al conflitto di interessi attraverso l'evacuazione della sfera religiosa dall'ambito politico, sembra però insufficiente a rispondere alle esigenze del mondo globalizzato.

La separazione liberale tra una sfera esteriore e una sfera interiore è sorta in un'Europa travagliata dai conflitti tra confessioni specificatamente cristiane e presuppone una comunità di fede cristiana.²⁵ L'idea di tolleranza e di laicità, fattori di secolarizzazione dell'Europa moderna, ha un'origine cristiana che si rivela, però, solo nell'epoca postmoderna del pluralismo culturale. Lo spazio laico del liberalismo moderno è segnato da un'appartenenza religiosa molto più di quanto lo stesso liberalismo e le confessioni cristiane siano disposti a riconoscere.

Una immediata conseguenza di questa affermazione è che non ha senso, per il cristianesimo, collocarsi nel nuovo spazio dei conflitti interculturali cercando di costituirsi come identità forte. La sua vocazione è piuttosto quella di approfondire la propria fisionomia di sorgente e condizione di possibilità della laicità.²⁶

Nel momento in cui si pone l'esigenza di un dialogo interreligioso e interculturale, l'Occidente e il cristianesimo che ne è l'anima e la radice spirituale non possono non assumere come propria della loro identità questa istanza universalistica della laicità, della compresenza pacifica della molteplicità delle confessioni religiose.

Il pensiero cristiano, collocandosi verso le altre culture come un interlocutore con eguali diritti, non dovrebbe dimenticare che fra i tratti costitutivi della sua identità c'è appunto anche, e anzitutto, l'eredità dell'universalismo o, se si vuole, la consapevolezza della pluralità delle culture e l'idea di uno spazio laico entro cui esse si possono confrontare. Per collocarsi in modo autentico come interlocutore del dialogo, il cristianesimo non può mettere da parte proprio questo aspetto essenziale della sua eredità e della sua identità. Per rispettare la sua specifica autenticità, diventa importante che, entrando nel dialogo interculturale, il cristianesimo si presenti come il portatore dell'idea della laicità, che è l'idea stessa dell'universalismo

25 Cfr. DC, pp. 101-102.

26 DC, p. 104.

della ragione spogliata dalle sue accidentali – anche se molto radicate e pesanti – complicità con gli ideali del colonialismo e dell'imperialismo moderni.²⁷

Secondo Vattimo, il cristianesimo dovrebbe rinunciare a presentarsi nel dialogo interculturale e interreligioso come un'identità forte a favore dello sviluppo della sua vocazione universalista spogliata però dalla sua storica complicità con l'imperialismo e il colonialismo europeo. Il cristianesimo piuttosto che sviluppare e irrigidire dogmaticamente la sua identità religiosa può, in risposta all'appello alla *caritas* e all'amore che lo costituisce, presentarsi come spazio di possibile incontro tra le culture, sviluppandosi come origine della laicità e della possibile convivenza tra le diverse confessioni religiose. L'incarnazione di Gesù non è solo una smentita delle altre mitologie, ma vale anche, paradossalmente, come una loro legittimazione, poiché mostrando l'intimità tra Dio e il mondo «legittima» le più diverse manifestazioni del divino. Il cristianesimo, rispondendo al suo essere storia della salvezza come insieme di annuncio e di risposta, in cui la risposta muta anche i caratteri dell'annuncio, si può costituire, invece che come liquidazione di tutti gli (altri) dèi falsi, come spazio di accoglienza e legittimazione di esperienze religiose diverse.

Si potrebbe sintetizzare questa proposta in una specie di slogan: dall'universalismo all'ospitalità. Del resto il diffondersi di posizioni fondamentalistiche, o di forme di *apartheid* comunitaristica, mostra chiaramente, secondo me, che nel mondo babelico del pluralismo le identità culturali e specialmente religiose sono destinate a finire nel fanatismo, a meno che non accettino di viverci in uno spirito esplicitamente debole.²⁸

Il cristianesimo e l'Occidente possono rispondere alla sfida della globalizzazione recuperando e distorto in senso kenotico la propria vocazione universalista²⁹. Un universalismo non più metafisico e violento come quello moderno-colonialista, ma ermeneutico, consapevole della propria storicità, finitezza e contingenza, e aperto ad altri possibili modi di darsi della verità, che intenda l'universale non come dato, bensì come possibilità da costruirsi nel dialogo e con l'altro. Un universalismo che

27 DC, pp. 104-105.

28 DC, pp. 106-107.

29 Cfr. G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., pp. 297-310.

prenda la forma di una democrazia simbolica sul modello del museo contraddistinta da uno spirito di ospitalità che accoglie l'accostamento e la compresenza delle più diverse istanze culturali, etiche, religiose e simboliche. L'idea vattimiana di una democrazia simbolica mostra la sua gettatezza e il suo carattere ermeneutico, il suo essere possibile risposta e progetto alle sfide del mondo globalizzato e, allo stesso tempo, identità dell'Occidente che bene esprime sia la natura laica della cultura occidentale, sia la sua profonda origine cristiana.³⁰

Lo stato della civiltà a cui siamo arrivati – con l'evoluzione tecnologica meccanica ed informatica, la disponibilità universale dei beni necessari a garantire la sopravvivenza, la democrazia politica e il pluralismo culturale – offre la *chance* di realizzare il regno dello spirito e del senso. Vattimo è ben consapevole che, soprattutto in certi luoghi del mondo globalizzato, si tratta di una *chance* ancora lontana e oggi del tutto immaginaria e che “richiede di essere perseguita con un'azione che non si presenta per niente facile”.³¹

L'idea di indebolimento che ho qui proposto, quale filo conduttore di una ontologia non più metafisica capace di riconoscere la propria parentela con la tradizione religiosa dell'Occidente, richiama l'attenzione sul fatto che oggi l'umanità dispone delle possibilità (tecniche, concettuali, politiche, materiali eccetera) per cominciare a realizzare il regno del senso. La stessa simultaneità con la quale il mondo della comunicazione generalizzata ci mette a disposizione, almeno in linea di principio, «tutto» ciò che la cultura umana ha prodotto e produce, in una specie di gigantesco *musée imaginaire*, ci orienta in questa direzione. Se non accogliamo l'appello di emancipazione estetica che la nuova condizione di esistenza ci propone è solo perché siamo ancora troppo appesantiti dalla «lettera» – sia dalla letteralità dei testi sacri (feticcio dei fondamentalismi di ogni specie) sia dalla lettera della materialità del mondo, dei bisogni insoddisfatti e delle ingiustizie nella distribuzione dei beni indispensabili alla vita.³²

Il conflitto interculturale e interreligioso che travaglia la nostra società globalizzata e che ne rappresenta una minaccia costante è generato anche, e forse

30 Cfr. DC, p. 108.

31 Cfr. DC, p. 58.

32 DC, p. 59.

soprattutto, da disuguaglianze sociali ed economiche altissime che con gli attuali modi di gestione occidentali della globalizzazione sembrano destinate ad essere esponenzialmente acuite e non ridotte.³³ Il tentativo di costruire una democrazia simbolica sulla base del riconoscimento della contingenza dell'identità richiede innanzitutto un indebolimento della stessa identità occidentale, come apertura e attenzione per l'altro, e dell'occidentalizzazione del mondo, che si realizza o sembra realizzarsi, prima di tutto, sottoforma di un universalismo economico e tecnologico³⁴.

Mentre finora, nel corso della maturazione della modernità, le scelte politiche e anche la mentalità collettiva sono state dominate dall'ideale dello sviluppo a ogni costo, soprattutto al costo della qualità della vita, e anche spesso al costo della vita stessa degli individui, comunità, interi popoli, oggi questa logica non deve più essere accettata. È curioso osservare che, per mitigare le paure (forse talvolta eccessive) che tutti proviamo di fronte ai problemi provocati dalla globalizzazione dell'economia (con le minacce di disoccupazione generalizzata che incombono sull'Occidente), gli economisti liberali si sforzano di dimostrare che la crisi che stiamo vivendo non è diversa dalle tante che l'economia capitalistica ha conosciuto e superato nella storia ciclica del suo sviluppo. [...] A lunga scadenza, si promette, la mano invisibile del mercato ristabilirà condizioni di equilibrio accettabili, e a un livello più alto per tutti. L'idea della mano invisibile che rimetterà a posto le cose anche a costo della infelicità dei molti che, nel (lungo o breve) frattempo perderanno il lavoro, è una tipica idea metafisica, di quelle da cui la filosofia del Novecento ci ha liberato. Far valere il diritto di ciascuno ad un'esistenza significativa, o se si vuole il diritto alla «felicità», è il compito che la filosofia si sforza di realizzare ritrovando nella storia un senso che non coincide con lo sviluppo quantitativo, ma con una intensificazione diffusa del senso dell'esistere che implica solidarietà piuttosto che concorrenza, riduzione di ogni forma di violenza piuttosto che affermazione di principi metafisici o adesione a modelli scientifici di società.³⁵

Una filosofia che riconosca la vocazione dell'Occidente al tramonto e

33 Cfr. D. Zolo, *Globalizzazione*, cit.

34 Per una critica a questo genere di globalizzazione, cfr. G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., pp. 185-192.

35 NE, p. 47.

all'indebolimento delle identità forti può aiutare a concepire l'occidentalizzazione del mondo in termini deboli, morbidi, leggeri. Sviluppo ad ogni costo, concorrenza come unica possibilità di progresso e leggi naturali dell'economia sono alcuni dei «miti» moderni e metafisici che guidano ancora le politiche di gestione occidentale della globalizzazione, o che, almeno, ne sono la «copertura ideologica»: dinanzi ad essi l'urgenza di «oltrepassamento» della modernità e della metafisica mostra tutta la sua "attualità".

Fra tentazioni giovanili e rielaborazioni mature: arte e religione in Martin Buber

PIER PAOLO PAVAROTTI¹

Sommario: 1. Introduzione. 2. Il giovane Buber incontro al mondo: gli anni universitari (Dilthey, Riegl). 3. Due estetiche a confronto: Hegel (il nemico) vs. Nietzsche (il tentatore). 4. Rinascimento ebraico: arte come centro della rinascita ebraica col sionismo 5. Excursus: epifania di Daniel tra primo ed ultimo sionismo 6. Lezioni francofortesi: diritto e rovescio del rapporto arte-religione 7. Conclusione.

Abstract: For the young Martin Buber (1879-1965) the philosophical historiography has insofar threw light the relevance of the artistic dimension, moreover in the Bildung of the bunch of cultural issue which caused him to be one of the leader of the Judaische Renaissance and the Kulturziosimus. His early fascination for Nietzsche, the collection of the essays Rinascimento Ebraico, the annotated edition of the Frankfurter Vorträge (1923), and the studies about his predialogic and academic period in Vienna (strictly related with local leading art-historians as Riegl and Wickoff) offer a further chance to an useful and deeper skecth of his historical-artistic interests, especially about the Italian Renaissance, seen as a paradigm of any antitotalitarian movement.

Keywords: *Art, Martin Buber, Philosophy of Religion, Friedrich Nietzsche, Jewish Renaissance.*

1 Dottorando (Ph.D) presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale (Firenze); membro dell'equipe BEST (École Biblique et Archéologique Française di Gerusalemme).

1. Introduzione

Martin Buber (1879-1965) si è ben presto affermato come una delle personalità centrali del panorama novecentesco non soltanto in ambito ebraico, di conseguenza la bibliografia critica² si è ampliata enormemente, con un ritardo dapprima evidente dell'area italiana ma ora in via di superamento. Con maggior precisione va detto che la prima ricezione italiana data dalla metà degli anni Venti³, quindi con un'apprezzabile tempestività, ma subisce il blocco del Ventennio di regime e la fase degli entusiasmi culturali rivoluzionari – cui non è possibile a ascriverlo – poi un lento risveglio per risollevarsi nei primi anni Sessanta⁴. Nell'ultimo decennio, da una nutrita schiera di studiosi affermati che se ne occupano (tra gli altri Lavagetto, Kajon, Poma, Bombaci, Fabris, Perfetti), è emerso Francesco Ferrari, giovane collaboratore scientifico a Tubinga e autore di saggi, monografie e numerose traduzioni. Uno dei meriti particolari della sua produzione risiede nella perlustrazione, sin dagli anni dell'apprendistato durante il dottorato in cotutela fra Genova e la prestigiosa sede universitaria tedesca, del primo periodo della biografia buberiana (cosiddetto predialogico), quella coincidente con gli anni universitari e del primo impegno nella causa sionista⁵. In ordine a uno degli ambiti privilegiati di questa stagione,

2 I riferimenti sono citati in sigla nel corpo del testo e/o per esteso in nota. Le sigle sono sciolte nella bibliografia finale. Tra i riferimenti costantemente adottati D. Bourel, *Martin Buber: sentinelle de l'humanité*, Albin Michel, Paris, 2015 [= S]; P. Huston, *Martin Buber's Journey to Presence*, Fordham University Press, New York, 2007 [= Huston].

3 E. Bonaiuti, *Il messaggio di Israele*, «Il Secolo», 10 gennaio 1924, p.3 (Archivio del Secolo); D. Lattes, *Poeti e pensatori ebrei contemporanei*, conferenza del 20 marzo 1926 presso la Associazione della Stampa Subalpina (Torino), estratto de «La Parola» (ottobre 1926), Tipografia Sociale, Torino (Archivio della Unione delle Comunità Ebraiche Italiane: Archivio storico di Augusto Segre / Serie 4: Cartelle Tematiche / Sottoserie 8: Pensiero 1865-1963 / Cartella 81: documento 499); G. L. Luzzato, *Lecture bibliche in montagna*, «La Voce Repubblicana», venerdì 24 settembre 1926, p. 3 (Archivio del Partito Repubblicano Italiano).

4 In particolare F. Setti, *Martin Buber*, «Testimonianze», 5, maggio 1958, s.i.p; G. L. Luzzato, *Ritorno a Martin Buber*, «Rassegna Mensile di Israel», 24, 1958, pp. 416-424; C. Levi Cohen, *Logica, linguaggio e comunicazione nel pensiero di M. Buber*, in *Atti XII congresso internazionale di filosofia*, Venezia, 12-18 settembre, 1958, Sansoni, Firenze, 1960, pp. 273-279; A. Babolin, *La relazione come l'apriori dell'essere in Martin Buber*, «Studia Patavina», 11, 1964, pp. 415-452; A. Babolin, *L'assoluto nella fenomenologia esistenziale di Martin Buber*, «Studia Patavina», 12, 1965, pp.445-478.

5 F. Ferrari, *Presenza e relazione nel pensiero di Martin Buber*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2012 [= PR]; F. Ferrari, *Individuo e individuazione. Una lettura della dissertazione dottorale di*

il rapporto tra teologia ed arte, si vuole in questo lavoro richiamare e riordinare i punti salienti dei primi interessi artistici buberiani, per poi estendere l'esame della riflessione di questo autore sull'arte agli albori del periodo dialogico. Con questa microfase si intende quel particolare felice momento della riflessione e produzione filosofica che vede Buber impegnato contemporaneamente nella didattica presso il *Frankfurter Freies Jüdisches Lehrhaus* di Franz Rosenzweig e nella stesura del suo capolavoro dialogico *Ich und Du* (1922-1923). Lungo il percorso ci si soffermerà sull'influenza che – talora mediante reciproche non scontate correlazioni – alcuni grandi maestri del periodo accademico viennese e berlinese a cavaliere tra XIX e XX secolo, in particolare Dilthey e Riegl, e sull'opposto impatto che le concezioni estetiche di autori come Hegel (più indirettamente) e Nietzsche hanno avuto sul giovane.

2. Il giovane Buber incontro al mondo: gli anni universitari

In seguito all'abbandono del tetto coniugale della madre (rivista poi una sola volta) il piccolo Martin viene presto affidato alle cure dei nonni in Galizia (Lvov), in una casa dove benessere economico, prestigio sociale, vivacità e rigore intellettuale, religiosità tradizionale si intrecciano indissolubilmente. Il nonno è una delle figure più in vista del mondo economico e culturale (imprenditore, banchiere, filantropo, talmudista), la nonna, pur occupandosi della gestione della casa, mantiene ed alimenta il gusto per letture eterogenee rispetto all'ambiente ebraico ufficiale, manifestando una profondità ed una sensibilità che rimarranno sempre impresse nel nipote. Il quale frequenta la sinagoga e studia in casa nella prima fase, poi in un liceo di lingua polacca fino alla maturità. Decisosi dunque per proseguire gli studi universitari si iscrive alla facoltà di filosofia di Vienna nel 1896, cominciando un apprendistato culturale in cui incontrerà alcuni docenti che gli saranno maestri per la vita (S, 40-43). Tra questi, oltre a Simmel – cui deve la distinzione fondamentale religione/religiosità – spicca senza dubbio Wilhelm Dilthey (1833-1911), fondatore

Martin Buber in *Dialektik*, 14(30/12/2012); *Zur Geschichte des Individuationsproblems. Nicolaus von Cues und Jakob Böhme* (Niccolò Cusano e Jakob Böhme: per la storia del problema dell'individuazione), testo critico tedesco e traduzione a cura di F. Ferrari, Melangolo, Genova, 2013 (1905) [= GIP]; F. Ferrari, *Religione e religiosità: germanicità, ebraismo, mistica nell'opera predialogica di Martin Buber*, Mimesis, Udine, 2014 [= RR].

dello storicismo tedesco e teorico fondamentale del sapere umanistico con la celebre distinzione fra spiegazione nelle scienze naturali e comprensione in quelle spirituali (*Erklären / Verstehen*).

Per la precisione va detto che il primo periodo viennese, prosiegua del ristabilimento nella casa paterna, è interessato soprattutto dalla fase *Jugendstil* buberiana, dove rilevanti sono per lo più le frequentazioni dei caffè letterari e dell'imperiale *Burgtheater*, istituzione mondana per eccellenza della capitale, la città simbolo della *Austria Felix* che ospitava in quegli anni le teorie di Sigmund Freud (1856-1939) e Theodor Herzl (1860-1904), a dispetto di un *Burgmeister* apertamente antisemita come Karl Lueger (1844-1910). In questo frangente la lontananza dalla questione ebraica è massima (RE, X) e sarà l'incontro berlinese con quell'Asher Ginsberg (1856-1927) che diverrà noto col nome *Abad ha-Am*, 'uno del popolo' (S, 43-47), suo futuro sodale nell'impegno culturionista, a rimettervelo in contatto (S, 43-47). Tuttavia non si può derubricare questo quadro della biografia buberiana a mera mondanità, perché proprio nella frequentazione del *Burgtheater* – in una Vienna stregata dall'arte più che dall'azione e dalla politica (Huston, 18s) – il giovane universitario, nell'incontro con un ambiente cosmopolita così diverso dal protettivo benessere galiziano, vive a teatro esperienze che lo indirizzeranno nella vita di umanista. Un incontro in particolare qualche anno più tardi (1905) assume un valore catartico indimenticabile, quello con la recitazione dell'italiana Eleonora Duse (1858-1924) al teatro *La Pergola*, durante il soggiorno fiorentino sovvenzionato dalla nonna paterna in cui approfondisce lo studio della storia dell'arte e del Rinascimento *tout court*⁶. Lo stile drammaturgico innovativo, di impronta naturalistica, senza enfattizzazione artefatta della vocalità, senza trucco e mediante una corporeità integrale ma non plateale, colpiscono il giovane Martin e lo muovono ad alcune riflessioni che poi matureranno nella strutturazione del periodo dialogico⁷: il fenomeno della comunicazione autentica.

6 Su questo si veda *infra*. Per una trattazione particolareggiata si legga Angelo Tumminelli, *Martin Buber a Firenze. Dallo studio del Rinascimento al dialogo con La Pira*, Studium, Roma, 2019 (specialmente pp. 41-54).

7 M. Buber, *Die Duse in Florenz*, «Die Schaubühne», 1/I, 15, 14.12.1905, pp. 422-424. Traduzione italiana: *La Duse a Firenze*, in A. Attisani, *Actoris Studium #1. Processo e composizione nella recitazione da Stanislavskij a Grotowski e oltre*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2009. Sulla parola teatrale in *Daniel* (III c.) *vide infra* (Huston, 160).

Dilthey. In quel periodo Buber si trova a vivere un'esperienza biennale e particolarmente rilevante per il tema in esame, cioè l'affiliazione e frequentazione della *Neue Gemeinschaft* fondata dai fratelli Heinrich e Julius Hart, ispirati dalla visione dionisiaca nietzscheana e fondata sulla *Erlebnis* – esperienza vissuta (*vide infra* con Dilthey) – come via di accesso ad una realtà trascendentale e ad una consapevolezza noumenico-sacramentale⁸. La risposta di ogni membro sarebbe stata individuale, ispirata alle rivelazioni personali e non a criteri dogmatici, ma l'affidamento all'unica *Erlebnis* di gruppo avrebbe realizzato l'unità. Gustav Landauer (1870-1919), uno degli amici più vicini a Buber⁹, con alle spalle una formazione accademica non soltanto filologico-filosofica ma pure storico-artistica, è tra i membri più autorevoli della comunità e sostiene che nelle profondità di ognuno le differenze individuali incontrano la comunione universale con l'umanità ed il cosmo. La vita come opera d'arte – chiaro portato nietzscheano coevo a D'Annunzio – sarebbe scaturita dall'energia creativa liberamente fluente dalla combinazione ed integrazione di tutti gli apporti, fino alla realizzazione di una quotidianità divino-sacramentale¹⁰. Il manoscritto di una conferenza di Buber presentata alla comunità (*Neue und Alte Gemeinschaft*) è giunto fino a noi (M.B Archives 47/B), come la notizia di una relazione sul soggetto della sua futura laurea (1904), ovvero Jacob Böhme¹¹, al cui studio era probabilmente stato spinto proprio

8 Proprio Julius Hart, richiamando Nietzsche, scrive: «Dovreste sapere che voi non siete spiriti creati, ma piuttosto voi siete spiriti creatori» (Huston, 44). Burckhardt sostiene che l'impulso artistico produce una II creazione (Pinotti, 103).

9 Oltre all'esperienza culturale e spirituale della *Neue Gemeinschaft*, con Landauer il Nostro condividerà anche quella, più elitaria e cosmopolita, del *Forste Kreis*. Nel 1914 l'amico, fedele primo lettore delle sue opere, criticherà l'organizzazione da una posizione di pacifismo assoluto nei confronti del conflitto mondiale, che vedeva invece Buber timidamente favorevole (S, 200-224). Almeno fino al 1916, quando anche Buber se ne distaccherà risolutamente. L'assassinio di Landauer, di cui leggerà l'orazione funebre, nei moti libertari postbellici, lasciò Buber sconvolto.

10 Rispetto alla questione della rivelazione dell'Uno a Molti, Buber prospetta una soluzione che rispecchi gli ideali della *Neue Gemeinschaft*, affermando che l'interazione e gli sforzi creativi rappresentano il significato del mondo senza bisogno di imporre una verità definitiva (Huston, 41). Al contrario viene rifiutata una posizione di Feuerbach perché incompatibile con tali ideali comunitari (Huston, 48).

11 L'intervento *Über Jakob Böhme* è ora pubblicato da F. Ferrari in *Jakob Böhme: il primo incontro di Martin Buber con la mistica tedesca (1901-1904)*, «Rivista di Ascetica e Mistica», 37, 3-2012, pp. 573-604.

dal carismatico Landauer (Huston, 33ss)¹².

Imbevuto di questa atmosfera estetizzante e comunitaria, Buber incontra Dilthey durante un soggiorno di studi a Berlino nel semestre invernale del 1899 (S, 59s). Buber segue i corsi di *Storia della Filosofia* e di *Esercitazioni Filosofiche (Übungen)* di Dilthey, fondatore dello storicismo tedesco post-hegeliano, e si sente presto attratto dalla modalità partecipativa della sua didattica, fondata sull'idea che la trasmissione del sapere debba passare per la relazione col presente di ogni soggetto, ai tempi immerso in un totalizzante quanto sconcertante immanentismo realista. Si tratta del mondo della *Erfahrung*, della conoscenza oggettiva(nte), mentre il filosofo berlinese, dopo aver rifondato il metodo storico come attività dello spirito (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883), è tra gli ispiratori della ribellione a questo strapotere della fatticità (Huston, 39), di cui la *Neue Gemeinschaft* è una evidente espressione. Il maestro di Buber, la cui vedova il giovane Martin aiuterà per le esequie, sta per dare alle stampe *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), in cui si rinnova la dicotomia precedente (*erklären* → *Erfahrung* vs. *verstehen* → *Erlebnis*), e si professa debitore del grande storico dell'arte Jacob Burckardt (1818-1897), di cui non lesina ammirazione per la sua interpretazione del Rinascimento, che ammira a differenza di Ruskin (Orestano, 156): né ritorno né progresso ma vera e propria rinascita dell'umanità, conquista di nuovi territori (S, 68).

Il capolavoro di Burckardt (*La civiltà del Rinascimento in Italia*, 1860)¹³, risulterà decisivo per l'ispirazione del rinascimento ebraico come riappropriazione di una memoria, di una storia e di una lingua vernacolare (RR, 40; S, 119)¹⁴. Il Rinascimento pone per la prima volta la massima attenzione sull'artista come individuo singolo (Orestano, 151), in aperta rottura con le chiusure del Medioevo. Una figura come Leon Battista Alberti diventa paradigmatica di questa concezione ed opere di ampio respiro come *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit*

12 In linea con il coinvolgimento assunto nella *Neue Gemeinschaft*, piuttosto che la preoccupazione intellettuale di elaborare il processo attraverso cui la presenza di Dio si manifesta nel tutto, l'interesse di Buber si concentra sul rapporto dell'individuo verso il mondo (Huston, 38). Sul rapporto uno-molti si veda l'influenza di Dilthey (RR, 40⁶⁴).

13 Il libro sarà finalmente tradotto in ebraico nel 1948 in una collana editoriale diretta proprio da Buber.

14 Burckardt opera un'accurata selezione delle sue fonti per dimostrare che il Rinascimento è prima di tutto frutto della cultura italiana coeva e soltanto in seconda battuta un'eredità dell'antichità. Ciò per la speranza, tutta intrisa di ideologica politica dell'autore, che l'Italia riesca a sottrarsi all'influenza francese del suo tempo (Soussloff, 89).

Renaissance und Reformation o monografie come *Schleiermachers Leben* di Dilthey rappresentano il campione di questo culto dell'individuo e di questa religiosità rinnovata ed emancipata (GIP, 15-22), erede di una lunga tradizione che si dipana dal panteismo presocratico allo stoicismo, fino al Rinascimento e all'idealismo tedesco (RR, 42). Secondo Cassirer (1874-1945), ciò ha a che fare con la tendenza paventata da Burckardt al crescente prevalere dello 'spirito collettivo' sul giudizio individuale (Soussloff, 81.85). Si tratta di occasioni che il maestro sempre riverito dallo studente Buber non farà in tempo a conoscere, ma a Raymond Klibansky (1905-2005) verrà impedita la pubblicazione di alcune opere di Nicola Cusano nel 1933 mentre Erwin Panofsky (1892-1968) scriverà nel 1923 il saggio sulla melanconia di Dürer¹⁵ per strapparlo dalle grinfie della manipolazione culturale nazista, mostrando come lo studio del Rinascimento sia stato da sempre antidoto ai totalitarismi (S, 119).

Riegl. A Vienna nel semestre invernale 1896/1897 Buber frequenta tra gli altri il corso di *Grundfragen der Logik (Fundamenti di logica)* tenuto da Friedrich Jodl, suo correlatore di tesi, poi in quello invernale del 1897/1898 segue in ambito storico-estetico *Ästhetik des Tragischen und Komischen* con Johannes Volkelt (1848-1930)¹⁶, August Schmarsow (1853-1936) per *Deutsch-niederländische Kunst- und Kulturgeschichte im Zeitalter der Renaissance* e *Kunsthistorisches Seminar: Übungen über italienische Plastik im 14. und 15. Jahrhundert* e Walter Goetz (1867-1958) per *Kulturgeschichte der Renaissance in Italien*. Nel semestre estivo 1899 segue, oltre ai corsi di Simmel, quello di Max Dessoir (1867-1947) *Ästhetik*, di Reinhard Kekule Von Stradonitz (1839-1911) *Geschichte der griechischen Skulpturen (I. Theil)* ed Herman Friedrich Grimm (1828-1901) *Allgemeine Kunst- und Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts*. Quindi nel semestre invernale 1900/1901 a Berlino segue il corso di Simmel (1858-1918) *Ästhetische Übungen*.

15 Si assiste alla fedele ripresa del metodo della *Geisteswissenschaft* di Dilthey in Tietze (1880-1954), allievo di Riegl e Wickhoff, testimoniata nella sua opera fondamentale *Methode der Kunstgeschichte*, appena precedente alla *Dürers Kunsttheorie* di Panofsky (1914) ma contemporanea al *Daniel* di Buber (1913), suo accanito lettore (Marchi, 19).

16 Il seminario di Paul Barth (1858-1922), *Philosophisches Seminar: Einführung in die Philosophie ausgehend von Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung“*, si iscrive nella linea di interesse Schopenhauer-Nietzsche di cui si vedrà l'importanza. Al sublime in Schopenhauer peraltro Buber dedicherà un testo raccolto ora nel primo volume delle opere complete (MBW I). Si aggiunga il corso di Jodl nel semestre estivo 1901, *Über die Philosophie Schopenhauers*.

Tra numerosi corsi di estetica e storia dell'arte frequentati, dal periodo classico al contemporaneo, evidentemente manca proprio il nome di uno dei due specialisti, sui quattro docenti designati, che fungeranno da correlatori alla tesi di laurea di Buber (RR, 36ss)¹⁷. Ci se ne si occupa di seguito.

Alois Riegl (Linz 1858-Vienna 1905) è nato in Galizia ed ha frequentato una scuola polacca come Buber (Rampley, 1)¹⁸; dopo la laurea in legge opta per la ricerca storica e si ritrova presto a dirigere la sezione tessuti del prestigioso *Österreichischen Museum für Kunst und Industrie*, da cui scaturiscono i classici *Altorientalische Teppiche* (1891), uno dei primissimi grandi lavori sulle cosiddette arti minori, e *Stilfragen* (1893). Sulla scorta dell'imponente lavoro di catalogazione della millenaria storia dell'arte decorativa ricava una sostanziale continuità degli elementi stilistici, arrivando a configurarne una intellegibile evoluzione progressiva di matrice hegeliana (Riegl, LXII-LXIII) e confermando i suoi risultati in merito all'interrogativo di partenza, cioè l'eventuale riscontro di dirimenti diversità tra arte orientale e occidentale, rilevatesi non sostanziali (Pächt, 188). Anche in questo richiama l'interesse di Buber per il confronto oriente-occidente. Riegl si oppone nella monumentale *Die spätromische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich* (1901-1903) allo schema progresso-decadenza di Vasari e si fa riscopritore in controtendenza del periodo tardoantico (Pächt, 188). Arriva così a colpire direttamente i cultori di un'estetica assoluta, razionalista e coartante per il fermento vitalista della *Jung Wien*, che consideravano vera arte quella della classicità, affossata dalla tarda antichità barbarica poi riesumata nel Rinascimento (Tusini, 93)¹⁹. Ne risultano rivalorizzati altri momenti allora negletti come il Barocco e il più recente Eclettismo. Col principio del *Kunstwollen* – forse traducibile con predominanza del gusto popolare del periodo (Pächt) o dell'autore (Panofsky) – rigetta l'idea di un soverchiante condizionamento sociale sull'artista pur considerandolo ben inserito

17 I registri accademici registrano la frequenza a Vienna delle lezioni di Franz Wickhoff (1853-1909) su Dürer nell'anno accademico 1901-1902 (S, 70). Manoscritti sul Rinascimento alla National Library of Israel (Tumminelli, 175-181).

18 Il numero della rivista in cui compare il contributo di Rampley è dedicato nel suo complesso al tracciamento di tutti i legami culturali tra le scuole artistiche della capitale austriaca e le realtà più marginali dell'impero, contestando la centralità e primazia assolute delle prime.

19 Burckhardt è il migliore per Riegl, soprattutto perché al di sopra di ogni specializzazione, ed anche per il suo tramite ne diventa un cultore Buber (Pinotti & Roli, 18). Il quale assume dal maestro viennese quella sensibilità alla visualizzazione spaziale del ritmo che avvicina l'Espressionismo tedesco e spiritualità chassidica (Urban, 127).

nel suo contesto (*Dokument*)²⁰.

A questo punto è ormai uno dei fondatori della *Wiener Schule der Kunstgeschichte*, di impianto formalista e purovisibilista (antimimetica), assieme a Wickhoff e Max Dvorák, con cui sviluppa la teoria del restauro in base ad un'articolata teoria dei valori monumentali (artistico, storico, antichistico, d'uso). In *Der moderne Denkmalkultus* del 1903 espone il cosiddetto 'valore di vetustà' (*Altswert*), fondato su elementi sentimentali di ispirazione popolare democratico-cristiana non sovrapponibili ai ceti aristocratici e intellettuali della tradizione imperiale. Con lo studio della ritrattistica olandese introduce nella critica d'arte l'innovativa considerazione (di derivazione hegeliana) della partecipazione del fruitore nelle operazioni interpretative (Cohen, 66)²¹. In breve tempo arriva alla valorizzazione della contemplazione estetica e dell'assorbimento nell'oggetto artistico come essenza dell'approccio critico, avvicinandosi invece a Schopenhauer (Pächt, 191s). Tutti elementi (popolo, relazione, estasi) che lo pongono sulla linea dell'apprendistato buberiano.

3. Due estetiche a confronto: Hegel (il nemico) vs. Nietzsche (il tentatore)

Hegel. Sul finire del XIX secolo i fermenti artistici e culturali del tardo romanticismo trovano nella *Jung Wien* terreno più che fertile. Tra le teorie che maggiormente vi attecchiscono si trova senz'altro la *Lebensphilosophie* di matrice irrazionalista, cui si possono ascrivere, a diverso titolo, alcuni padrini intellettuali di Buber, tra cui Dilthey e Simmel, che contamineranno contemporanei come Bergson e il primo Heidegger. Le idee fondamentali del 'tutto nel frammento',

20 Il *Kunstwollen* appare per alcuni relativamente tardi come centrale negli scritti di Riegl, e per di più muta abbastanza velocemente nella tensione tra urgenza artistica assoluta e *Weltgeist* / *Zeitgeist* dell'artista (Pächt, 188).

21 ESF, III A §556. Il *Kunstwollen* sarebbe derivabile da alcuni aspetti del pensiero di Hegel, così come quest'ultimo elemento dalla sua *Ästhetik*. I primi lavori sull'arte tardoantica invece mostrerebbero l'influsso della dialettica sviluppata nella *Phänomenologie des Geistes* (Neher, 7s). Ma l'approccio piuttosto *empirically rooted* che *more geometrico* ai fenomeni artistici negherebbe, per altri, un riferimento sistematico all'estetica filosofica (Pächt, 189.193). D'altronde emergerà chiaramente nell'esposizione storica dell'antropologia filosofica del 1947 (PU, 29s) che Buber ha sempre tenuto in considerazione il giovane Hegel, per poi allontanarsi seccamente dalla produzione matura.

del vitalismo bio-filosofico, dell'esaltazione della *Erlebnis* cara a Dilthey²², concetto anticipato da Hegel (Huston, 24-35), fecondano la mentalità del giovane filosofo e si possono ritrovare alla base della sua tesi di laurea sul *principium individuationis* in Böhme e Cusano, autori di cui si era occupato lo stesso Hegel (S, 121s)²³, fornendo a Buber elementi concettuali per l'elaborazione del divenire di Dio e la sua piena realizzazione nell'umano come precursore di Feuerbach (RR, 42ss)²⁴. E quasi insospettabilmente si possono rintracciare alcuni di questi elementi della *Lebensphilosophie* proprio negli scritti giovanili di Hegel, cosiddetti teologici perché risalenti allo *Stift* tubinghese, ancora prima del periodo jenesse, che poi Nietzsche avrebbe rinnovato. Anche la distinzione simmeliana tra religione e religiosità è spiegata in termini hegeliani di mondo oggettivo e spirito soggettivo (RR, 30s.54)²⁵. Così la crisi del pensiero neopositivista borghese si riflette nello scetticismo del linguaggio elaborata da Fritz Mauthner, filosofo (e corrispondente) di riferimento per Buber e Landauer, e nella nascente psicanalisi, e cerca uno sbocco in forme comunitarie d'ispirazione premoderna e nell'arte (Silberstein, 19ss). Ed a questo punto – dopo un saggio genealogico di correlazioni positive tra i due – si pone il punto critico dell'estetica hegeliana, la cui finalità ultima si chiarisce avanzando verso le posizioni della *Fenomenologia dello Spirito* come teoresi di un'esperienza del soggetto spirituale relativo allo spirito oggettivo assoluto rispetto a quella di Nietzsche, ben delineato da un contributo italiano degli anni Settanta divenuto ormai classico:

Non ha senso, su queste basi, un'estetica come teoria dell'arte, ma solo una lettura delle vicende dell'arte (nei suoi prodotti, nel suo statuto sociale, nel suo significato

22 Importante d'altronde la mediazione diltheyana di Hegel e Nietzsche negli anni universitari (Huston, 25.27s). Per questi movimenti d'influenze culturali ed accademiche – Hegel e Burckardt via Riegl, Hegel e Nietzsche via Dilthey – si è sottolineata all'inizio la modalità soprattutto indiretta dell'influsso hegeliano (in dis/accordo) su Buber.

23 Non mancano d'altronde in Buber influenze nietzscheane nelle interpretazioni di Weigel e Böhme (Huston, 43s).

24 Quelle di Hegel e Kant erano le antropologie filosofiche rivali e dominanti prima della rinascita culturale di Weimar, che ne vedrà in pochi anni molte innovative: Max Scheler (1874-1928), Arnold Gehlen (1904-1976), Helmuth Plessner (1892-1985) tra gli altri (S, 319). Buber tratterà l'antropologia hegeliana ne *Il problema dell'uomo* nel 1931 (S, 514). Un passaggio merita di essere riportato: *Si ammira, si spiega la casa cosmica hegeliana, la si imita. Ma essa appare inabitabile. Il pensiero la fortifica e la parola la glorifica ma l'uomo vero non ci mette piede* (PU, 33).

25 G.W.F. Hegel, *Religione popolare e cristianesimo*, in *idem, Scritti teologici giovanili*, pp. 60-66.

psicologico per il produttore e lo spettatore) che la veda luogo di una lotta storica tra principio di identità (sistema ruoli) e dionisia. Ciò distingue una possibile estetica di ispirazione nietzscheana da ogni orientamento di tipo kantiano o di tipo hegeliano — quelli che a ben vedere ancora dominano il panorama estetico del nostro secolo: l'arte non è infatti né una categoria permanente dell'esperienza umana, una dimensione o direzione della coscienza, né una fase storica dello sviluppo dello spirito che si possa guardare dal punto di vista della autocoscienza raggiunta, la quale si definisce poi in termini di soggettività. Il gioco dell'eccesso che l'arte rappresenta, proprio come (con un gioco di parole) eccesso di gioco, impulso a *spielen, play, jouer*, recitare oltre ogni necessità e utilità, è tutto ancora in atto, e scompiglia proprio ogni sistemazione categoriale dell'esperienza (Vattimo, 380)

Hegel è insomma ormai troppo apollineo, lontano dal magma vitale, per soddisfare il Nostro.

Nietzsche. Il filosofo, verso cui è nota da pagine autobiografiche la sorta d'incantesimo in cui era precipitato Buber alle prime letture filosofiche (Huston, 12)²⁶, è indubabilmente alla base dell'educazione estetica dei giovani sionisti pensata dal Nostro (Mendes-Flohr, 109-111). L'idea di una «straripante volontà creatrice» senz'altro lo aveva conquistato per alcuni anni della formazione universitaria, e nei suoi pensieri sul Rinascimento ebraico troviamo assegnato ai 'creatori' un primato, araldi di una nuova cultura del *Volk* (Hadid, 10), capaci di rinnovare la grande tradizione biblica (RR, 30). Nel clima instaurato negli ambienti intellettuali giovanili dai seguaci della *Lebensphilosophie* (Tumminelli, 46s.53) era comune l'accezione dell'arte come unica forma di resistenza superiore (tra Adorno e Heidegger) a tutte le forme di opposizione alla vita, arte come residuo del nucleo dionisiaco capace di risvegliare una civiltà tragica (→*Zarathustra*) all'interno del discorso positivista ormai — apparentemente dimostrerà Freud — dominante (Vattimo, 358.386). E guardando ad un autore così importante per la riflessione di Buber sul Rinascimento, va menzionato come per alcuni il salto ermeneutico di Nietzsche davanti all'opera d'arte si faccia definitivo:

26 Sempre tra le righe della tesi di laurea affiorerà il fantasma di Nietzsche in quanto instaura un'opposizione del dionisiaco al *principium individuationis* (Vattimo, 359s.370).

Se Wilamowitz disconosce il rischio a cui il nesso tra percezione e immagine è costitutivamente esposto, Nietzsche, da parte sua, si sottrae al compito della sua sempre provvisoria, incompleta istituzione. Alla tensione tra il visibile e i lati oscuri a cui esso inevitabilmente rimanda, tra il prodursi della rappresentazione e ciò che di essa, di volta in volta, resta nell'ombra, subentra infatti per quest'ultimo il tentativo del loro ricongiungimento. Nietzsche abbandona così il dominio delle forme, il "mondo degli occhi" in cui Burckhardt aveva trovato la propria salvezza, per immergersi nelle profondità dell'immagine, dove sfuma ogni contorno, e ogni significato si scioglie nell'altro, facendosi musica (Barale, 160)²⁷

Laddove il dominio delle forme richiama senza dubbio Hegel²⁸ e discende fino all'estetica trascendentale kantiana. Sulla questione della forma il giovane Buber scrive nel 1916 *Das Gestaltende*²⁹, probabilmente l'intervento maggiore sul tema e che merita qui un suo spazio. Partendo dall'osservazione dei *Quattro Prigionieri* michelangioleschi incompiuti (prima metà del Cinquecento, Firenze)³⁰, Buber afferma la *contrapposizione fondamentale tra principio formante e principio dell'informe* (*fundamentaler Gegensatz... zwischen gestaltenden und dem gestaltlosen Prinzip*), lotta che attraversa la storia dello spirito (*durch die Geschichte des Geistes*) dall'interno della persona stessa (*in jeder einzelnen Menschenseele*). Coloro che tendono a dominare il proverbiale *blocco di marmo*

27 Buber nei suoi rari racconti autobiografici adduce all'ascolto di Bach in giovinezza un'importanza rilevante, quasi un ruolo di guida interiore, distanziandosi quindi da un altro autore della sua formazione filosofica, Schopenhauer.

28 *L'arte è immediatamente le forme [...] L'arte assoluta è quella in cui il contenuto è uguale alla forma* (Hegel, *Filosofia dello spirito tedesco*, 165s). Per Buber l'opposizione di forma e contenuto non chiarisce la storia, la confonde. Allo stesso modo questa distinzione non chiarisce l'appercezione dell'arte. La mera estrazione del contenuto e della forma nell'apprezzamento di un quadro limita infatti l'esperienza all'ambito dell'Io-Esso. Buber usa ricorsivamente l'esempio dell'arte (Huston, 90).

29 Improvvisato originariamente nel corso di una discussione nel 1912 poi pubblicato in «Der Jude», I, (2-1916/1917), pp. 68-72. Si legge ora tradotto col titolo *Il principio formante*. [*Dopo un discorso*] in *Rinascimento Ebraico*, A. Lavagetto (a cura di), Mondadori, Milano, 2013, 92-98 (= RE).

30 Significativamente nel 1914 era uscito in rivista anche il saggio di Freud sul *Mosè* di Michelangelo (*Das Moses des Michelangelo* in *Imago* 3), una lettura psicologica di quel particolare elemento del monumento funebre di Giulio II nella basilica romana di San Pietro in Vincoli, ispirato alla vicenda biblica del vitello d'oro (Es 32, 7-35).

dell'anima (*unbenwältigen Seelenbloks*), Trasposto dall'ambito artistico a quello antropologico, questi principi abitano ogni uomo e ne costituiscono l'atto creatore (*Archeus*) e la materia indifferenziata. L'opera del primo, mai conclusa (*nie völlig gelingt*), guadagna a sé sempre nuovi spazi ma la forza cieca della seconda irrompe sempre di nuovo a sconvolgere le forme appena create. L'informe è il nemico dell'uomo della forma e nello stesso tempo *il suo immenso alleato*, perciò formare significa continuamente trasformare (*ist Gestalten Umgestalten*). Il movimento dialettico hegeliano, privato di una sintesi stabile, è portato a conseguenze non più rinserrabili nel sistema dell'idealismo classico. Con ulteriore trasposizione tale dinamismo antropologico e quasi cosmico (*eterno*) viene applicato al popolo che più di tutti lo incarna, quello giudaico, che attende nel rinascimento necessario che Buber va predicando un momento di grande ripresa creatrice. Dopotutto la storia del popolo ebraico è costellata di figure che rappresentano plasticamente questa eterna polarità, a partire dalle due che nella Scrittura vedono depositarsi più distesamente la propria biografia. Il legislatore Mosè vuole riunire in un popolo tribù che ricorsivamente si oppongono al loro condottiero. A fronte dei suoi sforzi egli paga la momentanea incredulità mostrata in alcuni frangenti (Es 4, 2-8; Nm 20, 6-12), fomentata dalle mormorazioni del popolo, con l'interdetto divino all'entrata nella Terra. Eppure porta a compimento la sua missione pur non assaporandone il frutto più dolce. Il profeta Geremia, che dapprima resiste alla chiamata divina ma viene rassicurato (Ger 1, 1-10), denuncia apostasia e corruzione di potenti e popolo nell'epoca preesilica, annuncia altresì la restaurazione di Israele (Ger 30s), ma viene contestato, tacciato di disfattismo e incarcerato a più riprese fino all'umiliazione (Ger 38). Anche il sacerdote di Anatot aveva il compito di educare e formare il popolo richiamandolo alla fedeltà originaria della elezione divina. Buber a questo punto aggiunge la drammatica epopea del Servo Sofferente di JHWH (Is 52s), che definisce *Mythos* ovvero *realtà di un popolo* (*Wirklichkeit eines Volkes*), una figura collettiva capace di riunire promessa e destino del popolo ebraico e di ispirarne la realizzazione pur venendo *eliminato dalla terra dei viventi* (*vom dem Lande des lebendigen abgeschnitten*). Questa tensione unificante, così intensa nel giudaismo, si riverbera sugli altri popoli sotto forma di energia propulsiva e modello, *la causa dell'ebraismo e la causa dell'umanità sono una cosa sola* (*die Sache des Judentums und die Sache des Menschentums sind eins*).

Tale dissidio interiore e storico fra ricerca della forma e unità ed irruzione dell'informe e caos, quasi una versione ebraica dell'eterna lotta fra dionisiaco e

apollineo identificata proprio da Nietzsche, per quanto si sia rivelata drammatica nei secoli non è tuttavia il male bensì *la salute dell'ebraismo* (*die Gesundheit des Judentums*). Infatti è il *Golus* (termine yiddish per *Galut*, diaspora), sorta di dispersione, straniamento e paradossalmente stagnazione che ha condotto l'organismo comunitario al *regno della forma in decomposizione* (*Reich der verwesenden Gestalt*). Da qui il giovane pensatore, già militante cultursionista, vuole attivare una nuova *Renaissance* che approfitti del fermento artistico-culturale della *junge Wien* per contagiare tutto il mondo della diaspora con lo spirito delle origini. Il giudaismo ufficiale, incagliato nelle formule cristallizzate della legge, non ha più la forza per contrastare né la dispersione esterna né la crisi interiore della spirito. Quella legge in cui il giovane Martin era stato allevato nella agiata dimora avita, temperata dall'atteggiamento liberale della nonna; la guerra avrebbe spazzato via per sempre quel mondo della mitteleuropa ebraica al quale aveva guardato con speranza.

Più tardi lo stesso Buber maturo, testimoniando il perdurare dell'interesse per l'argomento e cercando di inserire pienamente la creazione artistica nel dominio del pensiero dialogico afferma:

La forma cui già tendeva l'ornamento maldestro si compie ora in un ambito autonomo e indipendente, come sconfitta della relazione dell'uomo con le cose. L'arte non è né impressione di un'obiettività naturale né espressione di una obiettività spirituale, è opera e testimonianza della relazione tra la *substantia humana* e la *substantia rerum*, il «tra» che ha acquistato forma (*Distanza originaria e relazione* in PD, 287)

Senza dimenticare che questa presa di distanza dal mimetismo naturalista e dalla fascinazione della soggettività spirituale non induce ad una rarefazione assoluta, all'inabissamento nietzscheano tra immagine ed oblio, ma mantiene la relazione tra genio artistico e popolo (Cohen 55) in una sua versione *Völkisch* del *Kunstwollen* di matrice viennese, che non disconosce ma integra la figura dell'artista solitario nel suo *Streben* verso la realizzazione. Per questo rifiuta l'assunzione di sostanze psicotrope per innervare l'esperienza artistica come i simbolisti o Huxley (Cohen 70ss) e come avrebbe rifiutato il poeta beat Lawrence Ferlinghetti, pur immerso in un ambiente artistico assuefatto alle droghe come quello americano del secondo dopo guerra.

4. Rinascimento ebraico: arte come centro della rinascita ebraica col sionismo

Il primo contributo cui si fa riferimento è un fortunato articolo di singolare valore letterario capace di parlare da sé circa il legame fondamentale maturato da Buber tra arte e destinazione del sionismo: *Jüdische Renaissance* (gennaio 1901). Si tenga presente subito l'incipit, con alcuni chiari riferimenti agli insegnamenti ricevuti nel periodo accademico dal suo correlatore Riegl:

Viviamo in un'epoca di germi culturali. Da un lato si annuncia una grande, generale cultura della bellezza. La sensibilità artistica che si risveglia ovunque, lo sviluppo delle moderne arti applicate, il linearismo decorativo che entra nelle azioni e nelle esperienze di ogni giorno, i molteplici tentativi di un'educazione estetica della gioventù, l'aspirazione a socializzare l'arte, e molti altri segni che il momento storico ci suggerisce vanno in questa direzione

Il popolo ebraico deve cogliere questa occasione storica per approfondire lo spirito nazionale e dare vita ad una nuova stagione del nazionalismo europeo, non più fondato sull'espansionismo commerciale e militare. Agli inizi del secolo era dunque possibile, benché non molto lontani dalla tragedia bellica, affermare con fiducia:

Ciò a cui guardano gli spiriti migliori della nostra epoca è una vita dell'umanità pervasa di bellezza e di forza benigna, nella quale ciascun individuo crea e fruisce insieme agli altri, ciascuno a suo modo (RE, 32)

Ma il fraintendimento è sempre dietro l'angolo per le «parole d'ordine» (*Lösungen*) e qui si esplicitano quelle riflessioni sul Rinascimento che gli anni universitari avevano depositato in Buber mediante le lezioni dei suoi grandi maestri:

Quando si parla di rinascimento si pensa innanzitutto alla grande epoca del Quattrocento. Anch'essa è stata per qualche tempo fraintesa: la si è vista come un ritorno al pensiero e alla lingua dell'antichità, come un rinnovamento dello stile di vita classico. Ma penetrando più a fondo nella sua storia si è compreso che rinascimento non significa ritorno bensì rinascita, dall'ascesi medievale ad un caldo,

fluente senso della vita, dalla costrizione delle sette e delle corporazioni alla libertà della personalità (RE, 33)

L'eco della «rinascita dall'alto» (Gv 3, 3) è confermato dal riferimento alle «nature giovanee» nella pagina seguente; a «questi veggenti [...] che] soffrono come un tempo [...] i profeti» Buber chiede di affidarsi. Gli ostacoli a questo movimento sono rappresentati dalle «forze ostili non esteriori ma interiori» delle due schiavitù tipiche del Ghetto (tradizione ormai consunta) e della Diaspora (economia improduttiva e sradicamento). Contro la pura spiritualità il movimento farà prevalere il profondo «indomito sentimento di vita degli ebrei».

Un punto di svolta nell'attività pubblica di Buber e nel suo impegno per il fatto artistico si può situare concordemente nel 1901, anno in cui elabora con altri sodali della causa³¹ il cosiddetto *Kulturzionismus* e precisamente col *Referat* sull'arte ebraica che il giovane Martin tiene al V Congresso Sionista il 28 dicembre di quell'anno a Basilea (RE, 10-31)³². L'occasione è data dalla reazione alla relazione di Max Nordau, in cui il fedele braccio destro di Herzl giudica una *avventatezza* il dibattito sulla *elevazione spirituale* del popolo ebraico³³, di fronte alle necessità economiche impellenti. Buber replica sostenendo convintamente che dall'arte si ricaverà anche il denaro necessario ma soprattutto che l'aspetto principale

31 Torna qui di fondamentale importanza l'influenza di Nietzsche sulla neonata *Demokratische Fraktion*, nel cui alveo Buber mantiene una differente concezione della cultura dal riferimento intellettuale più noto ed influente per il gruppo, Ahad ha-Am. Per quest'ultimo cultura equivale al complesso illuministico di «linguaggio, letteratura e idee di governo»; per Buber invece vale ancora il romantico richiamo all'estetica interiore ed alla sensibilità spirituale sulla scia del classico di Schiller del 1795 *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (Mendes, 109ss). Ancora una volta sembra profilarsi *grosso modo* la dialettica tra una concezione apollinea ed una dionisiaca della cultura e, in minor misura, della vita in genere.

32 Pubblicato senza titolo già nello *Stenographisches Protokoll der Verhandlungen des V. Zionisten-Congresses in Basel 26-30. August 1901*, Verlag des Vereines, Erez Israel, Wien, 1901, pp. 151-170. Il testo si legge ora tradotto col titolo *Relazione III: Verbale del V congresso sionista a Basilea* in Martin Buber, *Rinascimento Ebraico*, A. Lavagetto (a cura di), Mondadori, Milano, 2013, pp. 10-31. Anche in famiglia l'argomento era fortemente condiviso come testimonia una lettera della moglie Paula del 19 ottobre 1901 sul teatro e l'arte ebraica (LMB, 109). Per gli estremi delle pubblicazioni artistiche si rinvia a RE, 439ss.

33 In questa sezione ci si vuole limitare all'indicazione degli elementi strettamente biblico-spirituali rinvenibili nella relazione ed in pochi altri selezionati contributi buberiani del periodo culturzionista in campo figurativo e musicale. Un più ampio resoconto di questa produzione, non concentrato su questi elementi speciali, può leggersi nel saggio di Francesco Ferrari già citato (RR, 123-145).

è l'elevazione spirituale di tutto il popolo, sempre per mezzo dell'arte ebraica. Bloccata dall'esilio, «la sacra parola dell'anima popolare, la creazione artistica» ha ricominciato ad esprimersi a contatto con la civiltà occidentale, col movimento dell'emancipazione e superando le sicurezze e nostalgie del ghetto. In quelle che il giovane pensatore definisce 'nozze' con la società ospitante, è rinata la forza trainante del popolo ebraico³⁴ al servizio della collettività stessa e con la maturazione finalmente scoperta del 'desiderio di bellezza e creazione'. Il rifiorire dell'arte ebraica sta a dimostrare la «rinascita delle facoltà creatrici» dove «il debordante movimento delle nostre anime» si incarna plasticamente e musicalmente in un rinato circolo virtuoso di «contemplazione vivente». E proprio al paragone della scultorea del 'blocco di marmo' da scavare, si ispira Buber per incitare alla sbazzatura di questo incipiente rinascimento artistico ebraico. Proprio nella creazione artistica si sviluppa un linguaggio nuovo, un'educazione capace di portare alla vita ed alla verità specifiche del risorgente ebraismo, in un generale momento di rinascita «dell'odierna umanità», tramite «contemplazione e sentimento che tanto a lungo ci sono mancati». Tale contemplazione del «sacrario» dell'anima ebraica è garanzia e pegno di una piena fiducia nell'approfondimento ed interiorizzazione del sionismo.

A questo punto Buber si applica ad una rassegna dello stato dell'arte in campo musicale, figurativo e letterario. In questa sede, per limiti di spazio e in continuità con le sezioni precedenti, ci si occuperà solo del figurativo³⁵ e in particolare degli elementi più spiccatamente religiosi.

Le arti figurative si trovavano nella condizione di ritardo comune alle altre, essendo limitata durante la condizione diasporica essenzialmente nella decorazione sinagogale. Soltanto in prossimità dell'avvio del movimento sionista si è registrato un rinascimento, soprattutto della pittura, rivolto dagli artisti «al mistero del loro sangue, al destino del loro popolo». A queste notazioni spirituali Buber fa seguirne di artistiche, quando non di ekfrastiche, partendo dall'incisore e pittore olandese

34 Spesso in queste pagine torna il termine 'sangue' (*Blut*), tipico del lessico *Völkisch*.

35 Buber stesso ammette di non conoscere abbastanza la musica per poterne discettare con dottrina ed ampiezza, nonostante un accenno alla «scala sonora specificamente ebraica». Si limita dunque a registrare la diffusione della pratica strumentale nelle comunità ad esaltare il canto popolare ebraico, spezzato nelle epoche più dure dell'esilio ma più vivace in quelle di risveglio come il chassidismo, e a rimarcare come i motivi melodici popolari si siano fusi con i fermenti musicali continentali fecondandoli. Il relatore suggerisce dunque di ampliare la raccolta di edizioni (RE, 18).

Josez Israels (1824-1911), erede della grande ritrattistica fiamminga, di cui ammira «la creazione quieta ed assorta [...] altrettanto naturale quanto al talmudista lo studio» ed opere come *Davide e Saul* ed *Il figlio di un antico popolo*. Il pittore polacco d'impronta realista Moritz Gottlieb, morto prematuramente (1856-1879), addirittura «era una natura di profeta» e viene annoverato tra gli spiriti anticipatori del sionismo. Tra le opere degne di nota Buber menziona *Gli ebrei in preghiera*, *Shylock e Jessica*, *Uriel Acosta*, *Giuditta*. Del tedesco Max Liebermann (1847-1935), prima influenzato dall'impressionismo francese poi caposcuola della Secessione berlinese, nota che «inconsapevolmente l'elemento ebraico erompe di continuo [...] Consapevolmente ebraico egli diventa però quando trae i suoi soggetti dal libro del nostro popolo. Là l'eterna potenza lo prende prigioniero». Viene poi il turno dell'impressionista tedesco Lesser Ury (1861-1931), anch'egli polacco, figura notevole su cui il Nostro torna dopo un approfondimento³⁶, dotato di un «sovrumano volere», capace di rappresentare la tragicità del popolo con violenza. In *Geremia* ritrae il profeta carico e soccombente «sotto il peso dell'eternità»; in lui «un mistero è diventato rivoluzione». Il pittore lituano Jehuda Epstein (1870-1946), vicino all'impressionismo ma con una marcata impronta realistica, formatosi a Vienna e come il poco più giovane Buber assiduo frequentatore dei circoli artistici della capitale, dipinge *Giobbe e i suoi amici*, *i Maccabei*, *Davide dinanzi a Saul*, di proprietà di Herzl. Ultimo tra i pittori si cita l'inglese Solomon Joseph Solomon (1870-1927), celebre per la tecnica ingannevole del *Camouflage* impiegata con calante successo dall'esercito britannico, colpisce il Nostro soprattutto per *La cattura di Sansone*.

Tra gli scultori cita pochi esempi, tra cui il lituano Marc Antokolskij (1843-1902), autore di un marmo bianco di notevoli dimensioni dedicato ad un compassato *Spinoza*. Henryk Gitzenstein (1870-1943), lituano di formazione monacense poi cittadino italiano ed americano, esprime il «sofferente idealismo ebraico» nel suo *Abele*. Tralasciando alcuni minori, si chiude la rassegna con l'ecclettico d'ispirazione tardoromantica Alfred Nossig (1864-1943), originario dell'attuale lituana Lvov, la Lemberg dell'infanzia buberiana, in cui il padre sedeva nel consiglio degli anziani col nonno Salomon Buber. In seguito accusato ed assassinato per collaborazionismo nel ghetto di Varsavia, Nossig predilige i temi sacri anche apocriefi come il *Maccabeo* e l'*Ebreo errante*.

36 «Ost und West», I/2, Febbraio 1901, coll. 114-128.

Evidente in questa selezione e nei brevi commenti la predilezione per i temi biblici e per la carica vitale e spirituale espressa nelle opere, laddove risuona l'eco di un epocale *Kunstwollen* d'ispirazione ebraica. Il giovane segretario sionista chiude l'intervento con alcuni suggerimenti pratici per la diffusione dell'arte pittorica e plastica ebraica: promuovere mostre, edizioni artistiche, fondare un'organizzazione che riunisca e valorizzi gli artisti figurativi.

Questo ci collega all'ultimo testo trascritto dalla prima produzione culturzionista e che si può toccare soltanto per brevi passaggi: *Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung. Eine Bemerkung* (1902). Buber, nel tessuto di un'argomentazione a tratti lirica, offre (almeno) una definizione e due tesi: «i creatori sono al contempo intellettuali e artisti [...] i forti e i versatili in cui non può che confluire l'accadere dell'umanità, per giungere a nuove evoluzioni nello spirito e nell'azione» (RE, 38s). E dopo la definizione la I tesi: «un popolo non viene tenuto insieme da elementi secondari: finalità di utile e fede». Laddove per fede va intesa una tradizione sclerotizzata come quella esperita nella cerchia rabbinica dell'infanzia galiziana coi nonni, oltre l'esempio positivo del suo influente clan. Perché, II tesi, «le due potenze fondamentali della vita creativa sono la sua natura di radice e la sua latente tragicità». Il Tentatore opera adesso nel popolo ebraico non facendo leva sulla prospettiva di possedimenti e ricchezze definibili per quanto immense – chiaro riferimento alla pagina evangelica delle tentazioni (Mc 4) – ma con l'illusione della «infinità», eppure «il regno del creatore è là dove prosperano figura e figurazione [...] sulla propria terra. Su quella terra dai cui elementi, [...] aridità o umidità [...] gelo o ardore [...] sono nati il sangue e la vita dei suoi avi». La seconda forza è la «accettazione di un contrasto, con la liberazione che ne discende, è l'essenza di ogni creazione». Infatti «nel creatore la profonda disperazione e lacerazione si trasforma in armonia [...] egli ha visto tutto e tutto ha accolto, e osa volere questo mondo abietto» (RE, 40s). Si è così tornati alle soglie di quella polarità creatrice intesa ai tempi del *Burgtheater*.

5. *Excursus*: epifania di Daniel tra primo ed ultimo sionismo

Nel 1913 Buber, dopo il lungo periodo speso negli studi chassidici e nella prima fase dell'impegno sionista, quello circoscrivibile tra la militanza iniziale di fine Ottocento ed i famosi *Discorsi di Praga* nel 1911, pubblica un testo singolare, di

grande trasporto lirico – influenzato dall’ultimo Nietzsche (DI, 8) – costruito sul genere del dialogo filosofico e costituito da cinque episodi³⁷. Il quarto si intitola proprio *Della polarità. Dopo il teatro*, e vi si concepisce l’arte teatrale come «trasformazione nella parola dell’Eterno Poeta» (Sielberstein, 160)³⁸. Si tratta di un periodo della vita dell’ormai giovane adulto pensatore dedicato agli studi chassidici e, di fatto, una transizione tra la massima influenza nietzschiana e gli albori del pensiero dialogico, categoria avvicinata tramite la scoperta e l’insistenza sul concetto di polarità³⁹. Tale polarità rappresenta la tensione ontologica tra gli attori in scena e gli attori ed il pubblico, contrapposizione che può risolversi perché il teatro ne permette una ‘graziosa’ resa inclusiva e trasformativa. Per Daniel, l’eponimo eroe biblico attualizzato nella Vienna imperiale ed *alter ego* dell’autore, questa trasformazione è realizzata (→ *Wirklichkeit*) pienamente dal grande attore, «protetto da un *daimon*», mentre quello mediocre si limita ad orientare (→ *Richtung*) la sua performance verso la costruzione della maschera (DI, 99s). Attraverso un caleidoscopio di immagini ed azioni sacre⁴⁰ che si snoda

37 Presso l’archivio Martin Buber dell’Università Ebraica di Gerusalemme è conservato il quaderno manoscritto Ms. Var. 350/bet 8, che contiene gli sviluppi diacronici dell’opera. Un primo abbozzo risale al 1909 e presenta già somiglianze con i discorsi praghensi di poco successivi. Il piano definitivo riporta la conclusione dei cinque dialoghi al 15 luglio (dell’orientamento, *Richtung*), 31 luglio (della realtà, *Wirklichkeit*), 5 settembre (del senso, *Sinn*), 15 agosto (della polarità, *Polarität*), 22 novembre 1912 (dell’unità, *Einheit*). Dall’aprile 1913 dell’opera non si fa più parola nella corrispondenza con Landauer, l’amico che più da vicino ne aveva seguita la realizzazione (DI, 13-19). Non si concorda con la curatrice italiana che si rifà alla definizione di Scholem (*estasi estetica*) per siglare la nuova stagione del pensiero buberiano all’insegna della *Erlebnis*; qui si preferisce sottolineare, oltre alla novità di stile, la continuità ideologica con la giovinezza viennese. La *editio princeps* è *Daniel. Gespräche von der Verwicklung*, Insel Verlag, Leipzig, 1913. La traduzione italiana si legge in *Daniel. Cinque dialoghi sulla realizzazione*, Giuntina, Firenze, 2003.

38 Ancora su Buber e il teatro si legga Scopelliti, con un’appendice di diversi contributi buberiani in traduzione inedita.

39 Colpisce la prossimità all’opera del sacerdote italo-tedesco Romano Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Matthias Grünewald, Mainz, 1925 (traduzione italiana: *L’opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia, 2007). Il 22 marzo 1923 tra Guardini e Buber intercorre una breve corrispondenza sull’esordio dell’opera dialogica del secondo, che il primo giudica positivamente: *Ganz unter den Positive*. Si legge in Martin Buber *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten* (II: 1918-1938), Greta Schaefer & Ernst Simon (hrsg.), Lambert Schneider, Heidelberg, 1973, p. 162. La matrice concettuale è ancora riegliaiana (LXIV).

40 La figura dell’azione domina il dispositivo dell’immaginario II atto del dramma cui assiste Daniel: *das alte Dionysosspiel... die Seelen so in ewige Bewegung schleuderte* (D, 70s); *Die Tat steht wie*

tra i misteri eleusini e l'ermetismo arcaico, i culti bacchici e tiasici, la mitologia induista e quella altogermanica, viene portata sulla scena la *kinesis* (DI, 102), che si trasforma nella rappresentazione collettiva dell'unità scaturita dalle polarità⁴¹. Infine è la parola del poeta – di cui Buber riutilizza la definizione platonica di *messaggero del dio sovrappolare* (*Boten des überpolaren Gottes*) – a diventare centrale per la ricostruzione, la rigenerazione dell'unità, in quanto *ogni poesia è dialogo* (*Alle Dichtung ist Gespräch*), cioè forma di una polarità *che vuole unità* (*will Einheit*). Il poeta unisce poiché brucia per il cielo e la terra come la figura biblica e parabiblica di Enoc (3En 15, 1).

Appena prima di questo passo è possibile tornare sul tema dell'in/forme trattato nel paragrafo su Nietzsche e legato al saggio *Das Gestaltende*. Nel quart'ultimo paragrafo si leggono queste parole:

mondo e parola: si vanno incontro reciprocamente nell'amore del poeta, in questo amore sorge il loro amore ogni contrario diventa produttivo. Vuoto e pienezza si generano nel poeta così come la gioia e il dolore, la forma e la mancanza di forma (*Form und Gestaltloses zeugen im Dichter*), il cielo e la terra, la parola e il mondo. Dire il mondo: è questo a gettare il ponte dell'arcobaleno da polo a polo (DI, 108)

Invece all'interno di una lunga variante presente nell'edizione critica tedesca si legge:

il poeta conosce gli estremi della superpotenza e dell'impotenza, del vuoto e del pieno, del movimento e della quiete, della signoria e della schiavitù, dell'unione e dell'abbandono, del possesso e della miseria, del dolore e della gioia, della colpa e della santità, della conoscenza e dell'ignoranza, della forma e della mancanza di forma, della luce e dell'oscurità, della guerra e della pace, dell'uomo e della donna, li riconosce di nuovo nel mondo, perché li conosce già in se stesso (DI, 134)⁴²

ein Mal auf den Kreuzwegen der Welt (D, 73) → *L'azione si erge come un monumento sul crocevia del mondo* (DI, 98). Cfr. il testo del periodo fiorentino *Drei Rollen Novellis* in «Die Schaunbühne», 2/I, 2, 11.1.1906, pp. 42-48 in cui questa tesi viene prefigurata.

41 Questa sbalorditiva costellazione figurativa e citazionistica presente in *Daniel* deve naturalmente moltissimo all'opera di raccolta svolta per compilare l'antologia mistica *Confessioni estatiche* pochi anni prima (1909). Se ciò però rende giustizia del lavoro di ricerca precedente e ne fa motivo di continuità, non ne sminuisce la fortissima originalità.

42 La conclusione, che rimanda al celebre verso di Walt Withman in *Leaves of grass* (*Song of myself* 51: *Very well then I contradict myself / I am large, I contain multitudes*), aveva ricevuto non molti

Certamente è significativo che tra le cinque polarità conservate a testo sulle tredici riscontrate nella variante vi sia quella sull'in/forme, mentre quella tra cielo e terra non trova riscontro nella variante. Anche le rispettive sequenze sono di per sé interessanti. Nella versione definitiva quattro polarità sono riconducibili alla memoria biblica della genesi: vuoto e pieno come sintesi della creazione *ex nihilo*, forma e informe come sua specificazione, la separazione tra cielo e terra come suo primo effetto cosmologico, il rapporto parola e mondo come sintesi della sua causa prima (azione divina)⁴³. Daniele, come anticipato sopra eroe biblico attualizzato e tratteggiato con deciso linguaggio di ispirazione nietzschiana, riverbera gli inizi assoluti dell'epopea genesiaca, costante riferimento per Buber filosofo, giudaista, scrittore, futuro biblista⁴⁴. Lo stesso simbolo che il poeta incarna nel dialogo, il fuoco⁴⁵, rappresenta almeno tre di queste polarità in quanto elemento primordiale sul crinale dell'in/forme, tramite fra terra e cielo, potenziale latore di gioie e dolori. Il fuoco infatti produce effetti visivi e termici ben riconoscibili ma le fiamme sono materialmente inconsistenti; nasce tipicamente dalla combustione del legno, materiale indissolubilmente legato alla terra e punta al contempo verso il cielo; rappresenta con le sue fiamme sia sentimenti positivi sia pericolo di morte. Il fuoco inoltre risplende più efficacemente nell'oscurità e in essa si estingue.

anni prima una trattazione teorica nella già citata tesi di laurea, che toccava gli ambiti della filosofia medievale e della mistica tedesca: *Zur Geschichte des Individuationsproblems. Nicolaus von Cues und Jakob Böhme (Niccolò Cusano e Jakob Böhme: per la storia del problema dell'individuazione)*, testo critico tedesco e traduzione a cura di F. Ferrari, Melangolo, Genova, 2013 (1905). Per comodità ci si affida per *Daniel* ancora alla traduzione della Albertini.

43 Nella variante le altre polarità assimilabili al dettato genesiaco delle origini sono naturalmente quelle di luce e oscurità, uomo e donna (oggetto diretto dell'azione divina), conoscenza e ignoranza, colpa e santità, signoria e schiavitù (causa e conseguenza del peccato).

44 *Martin Buber's Werkausgabe*, Lambert Schneider & Kösel, Heidelberg - München, *Schriften zur Bibel* (Bd. II, 1964).

45 *Feurkraft ist seine Kraft; sie brennt im Widerspruch, und sie leuchtet in der Einheit* (D, 82) → *La forza del fuoco è la sua forza che brucia nella contraddizione e che risplende nella unità* (DI, 109). Questa citazione si legge nel paragrafo conclusivo dell'opera.

6. Lezioni francofortesi: diritto e rovescio del rapporto arte-religione

Le lezioni francofortesi⁴⁶ interessate (gennaio-marzo 1922) cadono in un periodo drammatico della storia tedesca e seguono la fase più matura della militanza sionista, quella che ha tenuto febbrilmente impegnato Buber tra i *Discorsi di Berlino* e l'attività pubblicistico-editoriale per *Der Jude* (1915-1923). Si è nei primi anni della Repubblica di Weimar, prima della ripresa con Gustav Stresemann (1923-1929, premio Nobel per la pace nel 1926) e della conclusiva ascesa di Hitler. Weimar fu il tentativo di ricostruzione del primo dopoguerra in conseguenza della caduta dell'Impero dopo la sconfitta nel primo conflitto mondiale. Le conseguenze delle sanzioni economiche dopo la pace di Versailles sono note: inflazione incontrollabile, debito di guerra impagabile, povertà, frustrazione. Tuttavia fu anche un periodo ricco di manifestazioni positive. Ernst Bloch definì Weimar come "età di Pericle" per la florida vita intellettuale che vi si sviluppò. Da Kurt Weill ad Alban Berg e da Arnold Schönberg ad Anton Webern in musica, da Bertold Brecht nel teatro a Fritz Lang nel cinema, dal movimento *Bauhaus* in architettura alla *Neue Sachlichkeit* (*Nuova Oggettività*) con Otto Dix e Georg Grosz in pittura⁴⁷. Anche in ambito giudaico si assiste ad una *renaissance juive* (ormai un *leitmotiv*), con la diffusione tra il 1926 e il 1938 di istituzioni d'istruzione popolare sul modello del *Lehrhaus* a Berlino, Breslavia, Colonia, Dresda, Mannheim, Karlsruhe, Stuttgart, Friburgo, Wiesbaden, con una coda postbellica nella neutrale Zurigo del 1951. Sotto la direzione di Rosenzweig nasce il *Freies Jüdisches Lehrhaus* (*Libera casa di studio ebraica*), che apre le sue attività ufficialmente il 17 ottobre 1920 a Francoforte.

Le dieci lezioni (*Vortrage*) sono conservate nel *Martin Buber Archiv* della Biblioteca Nazionale Ebraica a Gerusalemme (Ms. Var. 350/B 29) in duplice copia su carta carbone usata per la trascrizione dallo stenografo, mai identificato, a partire dagli appunti manoscritti di Buber. Le lezioni si sono tenute al *Lehrhaus* tra mercoledì 15 gennaio e domenica 12 marzo 1922 e sono divisibili chiaramente in due parti. La prima, costituita dalle prime tre (fino al 5 febbraio 1922), di cui

46 *Religion als Gegenwart* [1922], in R. Horwitz, *Buber's way to I and thou: the development of Martin Buber's thought and his Religion as presence lectures*, The Jewish Publications Society, Philadelphia, 1988² (Lambert Schneider, Heidelberg, 1978) [= RG]. Edizione italiana: *Religione come presenza*, F. Ferrari (a cura di), Morcelliana, Roma, 2012 [= RP].

47 W. Laquer, *La repubblica di Weimar. Vita e morte di una società permissiva*, Rizzoli, Milano, 1977. P. Gay, *La cultura di Weimar*, Dedalo, Bari, 2002 (or. ing. 1968).

ci si occupa qui dettagliatamente, si potrebbe definire *pars destruens* del corso e tratta i diversi tipi di riduzionismo cui la religione è sottoposta a partire dal mondo contemporaneo ma con uno sguardo allargato ad ogni tempo in quanto tale («*an die Zeit schlechthin*»: RG, 49; RP, 44). La seconda comprende le restanti cinque lezioni⁴⁸ e può essere intesa come la *pars costruens* del corso, in cui si affrontano i rischi del fenomeno religioso adottando il linguaggio comune al lessico dialogico: la contrapposizione di mondo del Tu e mondo dell'Esso, il Tu Assoluto⁴⁹.

Gli ultimi passaggi della prima lezione sono dedicati all'anticipazione delle «prossime sfere» («*nächsten Sphären*») in cui la religione subisce la relativizzazione, cioè il programma delle lezioni avvenire: estetica (religione come creazione artistica [«*freie... künstlerische Schöpfung*»]); etica (religione come sovrastruttura della moralità [«*Überbau der Ethik des moralischen Lebens*»]); logica (religione come elemento del procedimento della scienza [«*verfabrenden Wissenschaft*»]); infine la sfera in cui risiede l'errore fondamentale («*Grundirrtum*»), e di cui non anticipa altro se non il nome, la psicologia (RG, 57; RP, 55).

Nella seconda lezione il punto d'avvio è dunque l'arte, ambito per il quale si è visto aver nutrito una certa predilezione durante gli anni universitari, fino a considerarla – se non più come un possibile ambito di specializzazione professionale ed accademica – come mezzo privilegiato del rinascimento ebraico. Non si tratta dunque di un ambito col quale Buber abbia ragioni di polemizzare gratuitamente. Il termine che viene ripreso per continuare l'argomentazione è ancora la funzionalizzazione del religioso, che ha nella subordinazione e nella rivendicazione alle altre sfere il rovescio, prima vista all'opera in quanto «vi è di concreto [«*Gegenständliche*»...] di generale nella vita, nella società, nella cultura», ora in quanto manifestazione in ciò che è «creativo e personale» («*schöpferisch, personal*»). B registra come realtà a tutti evidente che *Weltanschauung* e religioni sono spesso rappresentate come oggetti tipici dell'estetica, paesaggi, opere, spettacoli. Un approccio superficiale che non ne

48 Le date sono: IV lezione domenica 12 febbraio; V lezione domenica 19 febbraio; VI lezione domenica 26 febbraio; VII lezione domenica 5 marzo; VIII lezione domenica 12 marzo (RG, 82.97.111.126.138; RP, 93.113.131.151.169).

49 La terminologia latina e naturalistica di confronto tra i due blocchi di lezioni è presa dal commento dell'edizione italiana di Ferrari ma è chiaramente deducibile dalle lezioni stesse, come appare al termine della terza: «Poiché dovremo fare presto un grande passo per oltrepassare tutti questi “no”» (RG, 81). Il fine di Buber è infatti affermare il concetto vitale di religione come presenza, preservando un ruolo autonomo per la religione stessa in un contesto contemporaneo che preme per renderla meramente funzionale.

tocca il mistero («*Geheimnis*»). Le concezioni religiose vengono scambiate allora per «libere creazioni» («*freie Schöpfungen*»), commettendo due torti al contempo. Da una parte la stessa creazione artistica è tutt'altro che libera, in quanto soggetta alla «legge della forma» («*Gesetz der Gestalt*») mediante la quale «è realizzata» («*verwirklicht werden*»), dall'altra è il compito fondamentale delle due sfere che viene confuso. L'arte soddisfa «*il compito di una cosa che vuole venire all'essere*» («*de[n] Auftrag eines Dinges, das werden will*»). Mentre la religione in qualche modo «è il compito di un ente, il compito dell'ente» («*der Auftrag eines Seienden, der Auftrag des Seienden*»). Senza questo legame all'essere («*Seinsbindung*») le configurazioni religiose non sono, laddove il legame è una chiara 'determinazione' della presenza (RG, 58s; RP, 57). Qui Buber si sofferma sull'equivoco frequente tra legame e fede. La quale consiste di una duplicità (*fides qua, fides quae*) inaccettabile per l'assolutezza del legame all'essere della religione.

La riduzione delle forme religiose a forme d'arte penalizza entrambe le sfere: una preghiera trattata come poesia («*das Gebet [...] als ein Gedicht*») relativizza la prima e sminuisce la seconda; così una festa religiosa vista con gli occhi dello spettatore teatrale («*das religiöse Fest [...] als ein Theater*») non viene apprezzata né nel suo misterioso e necessario legame all'essere né come spettacolo, facilmente anzi criticabile a livello artistico. A questo punto della lezione B si sofferma criticamente sul divenire di Dio, posizione ammessa invece in alcuni scritti giovanili come nel primo saggio su Böhme del 1901. Dio viene «*attirato*» e «*realizzato*» («*gezogen [...] verwirklicht*») da noi ma non è né un prodotto mutevole dello spirito umano come sostengono alcune teorie scientifiche, né un potenziale da attualizzare come in *Daniel* (Huston, 196), né «*l'immensa passione spirituale*» («*die ungeheure geistige Leidenschaft*») di Nietzsche.

Anche l'ultimo argomento del primo paragrafo (*Kunst und Religion*) riprende una tematica già affrontata nel periodo della tesi di laurea, ossia la dialettica molteplice-unitario: se nell'arte la molteplicità («*Pluralität*») è fondante e si rinnova sempre, nella religione, invece, è provvisoria e destinata a risolversi nella «compiuta universalità» («*vollendenden Universalität*») della religione. La compresenza di diverse forme e opere d'arte non è problematica, anzi è vitale. È problematica, invece, la compresenza di religioni, per via della loro tendenza all'universalità. La sintesi è affidata ancora una volta al primato del religioso, che regna sulle forme, informandole tutte ma senza farsi definire da alcuna, e al confine di esse «abbracciando e imponendo il limite» («*umfangend und Grenze gebietend*»), «mostrando ciò che non ha forma» («*hindeutend auf das Ungestaltete*») al di là di

ogni tentativo di formalizzazione. In chiusura Buber annuncia la trattazione della sfera etica citando il Goethe delle *Affinità elettive* «Ciò che vi è di più alto, di più perfetto nell'uomo è senza forma. Bisogna evitare di dargli forma in un modo che non sia l'azione nobile» (RG, 60s; RP, 58ss).

Nella quarta lezione, al secondo paragrafo, si assiste alla ripresa del tema *in forma construens*⁵⁰. Tra i quattro esempi in cui si fa piena esperienza del Tu, in cui mediante un sapere originario (*ursprünglichen Wissen*) ci ritrova a partecipare ad una sorta di rivelazione il pensatore ebraico analizza in sequenza l'essere umano, la natura e, prima della decisione, appunto la concezione creatrice dell'opera d'arte (*die schöpferische Konzeption des Kunstwerkes*)⁵¹. Significativa, pensando a *Daniel*, la ripresa del motivo della parola originaria (*ursprünglichen Wort*) che identifica la forma originaria (*Urgestalt*) dell'opera, cui l'artista in forza della personale concezione creatrice si rapporta ad essa come un Tu nella 'esclusività' (*Ausschließlichkeit*). Questa esclusività è la condizione della relazione autentica, eliminando tutto il resto come 'passibile di esperienza' oggettivante (*Erfahrbare*). Si entra in relazione profonda di tutto il proprio essere – Buber è sempre attento al riduzionismo psicologico – con qualcosa che oggettivamente manca all'esperienza comune, ma si vive come Tu nella condizione creatrice di svelamento (*Aufdecken*), che progressivamente la renderà Esso (RG, 90s; RP, 103ss).

Una coda al tema si legge nella quinta lezione, in cui la figura dell'artista viene ribadita come essere in relazione autentica ed esclusiva, cioè dimentica di tutte le altre opere realizzate o in cantiere, originaria e non psicologico-morale, con l'opera *in nuce* mediante la concezione creatrice, ovvero al di là delle singole qualità (*Eigenschaften*) esperibili, i predicati secondo la terminologia classica, che ne segneranno (una volta identificabili) il passaggio alla sfera dell'Esso. Uno stare di

50 Eppure anche qui, al primo paragrafo, vi è una sorta di *momentum destruens* che va sottolineato, più precisamente il passaggio in cui si assiste alla revisione, un declassamento a psicologismo (*Seelisches*), del termine *Erlebnis* così caro al giovane Buber. La distinzione tra esperienza vissuta e 'mera' esperienza (*Erfahrung*), prima così entusiasticamente espressa da quell'espressione recepita dal maestro Dilthey ora trova un'altra traduzione: *Es-Erfahrung*. Viene così introdotto per la prima volta il termine *Esso* che designerà da ora in poi nel periodo dialogico il polo della relazione (*Beziehung*) *Ich-Es* oggettiva, funzionale, a differenza di quella autentica *Ich-Du*. L'allontanamento dalla fase giovanile e l'ingresso nella fase dialogica è così sancito anche da un tornante lessicale (RG, 85ss; RP, 97s. Cfr. Huston 202ss).

51 Risuona l'eco dello scritto protosionista *Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung. Eine Bemerkungen* (1902).

fronte a un Tu (*gegenübersteht als einem Du*) assimilato a quello con la natura o con la donna amata (RG, 100s; RP, 117s).

7. Conclusione

Non c'è spazio per ripercorrere tutto il percorso che ha seguito Buber dalla Vienna *fin de siècle* alla Francoforte prenazista. Si possono però proporre alcune considerazioni complessive e sulle prospettive di ricerca. L'interesse per l'arte ha subito un complesso sviluppo nella parabola biografica di Buber, nonostante si sia privilegiata quasi elusivamente la fase pre/proto dialogica del suo pensiero. Dopo un inizio esaltante, in coincidenza con gli studi universitari, il soggiorno fiorentino ed il primo impegno cultursionista (1898-1905), si registra una pausa in concomitanza con l'immersione nella tradizione chassidica (1906-1912). Una ripresa interessante si manifesta nell'opera letteraria forse più originale di tutta la sua produzione, *Daniel* (1913), ma soprattutto con le lezioni francofortesi, in parallelo con la stesura del capolavoro dialogico (1922-1923). Le pur rare incursioni nella produzione matura confermano la permanenza di un forte interesse per l'arte, come testimoniato dalle questioni sollevate in campo artistico nel saggio antropologico *Der Mensch und sein Gebild* del 1955, che si distaccherà però dalle concezioni formali espresse in precedenza.

Un nodo assieme intellettuale e religioso che merita in chiusura qualche parola è senz'altro quello dell'aniconismo della tradizione mosaica, risalente sino alla proibizione del secondo comandamento (Es 20, 3-6), oltre ogni trasgressione o revisione storico-archeologica⁵². Il giovane Buber ne tratta brevemente nel saggio *Jüdischer Künstler* in piena attività cultursionista⁵³. La ragione di un rifugio nella rigidità dell'interdetto mosaico si dovrebbe all'angoscia e all'angustia in cui l'ebreo della diaspora si trova gettato. In questa situazione esistenziale *il corpo umano è spregevole, la bellezza un valore sconosciuto* e guardare diventa *peccato*, così come l'arte in genere⁵⁴. L'oggetto della riflessione del filosofo resta dunque, come la

52 Si pensi, solo per citarne alcuni, ai mosaici erodiani (II secolo) e bizantini (V secolo) con figurazioni astrologiche conservati rispettivamente nelle sinagoghe dei siti archeologici di Dura Eropos in Siria e di Sepphoris in Galilea.

53 Raccolto nel volume omonimo della Jüdischer Verlag, Berlin, 1903, pp. 7-12 (= RE, 44-49).

54 Per il periodo precedente alla diaspora Buber argomenta sinteticamente così: *l'ebreo non è mai riuscito a dar forma alle emozioni [...] l'ebreo geniale dell'antichità dovette diventare profeta per non*

rassegna precedente indica, l'opera sia di artisti ebrei sia di soggetto ebraico, senza alcun discrimine dettato dall'aniconismo.

Per quanto concerne una possibile prosecuzione ed ampliamento dell'indagine, oltre il fondamentale studio di Scopelliti, la prima pista da seguire sembra essere quello straordinario documento che previene, accompagna e segue le lezioni francofortesi, ovvero l'epistolario con Rosenzweig⁵⁵, da scandagliare nella sua interezza⁵⁶. Parallelamente lo spoglio sistematico degli archivi e dei carteggi buberiani darà sicuramente frutti copiosi, sperando che la pubblicazione e la traduzione di materiali tanto promettenti prosegua e renda la ricerca meno disagiata, considerando anche la distanza fisica (Gerusalemme) e linguistica (ebraico) che li caratterizza. Così naturalmente andrebbe tentata la prosecuzione verso la fase dialogica matura del suo pensiero⁵⁷. La monografia di riferimento sul rapporto tra religione ed estetica nel pensiero di Buber è tutta da scrivere.

soccombere all'esuberanza della sua passione. All'immagine non poté arrivare: il suo sentimento era troppo impetuoso e la via troppo lunga (RE, 46).

55 F. Ciglia, *Arte, profezia della rivelazione. Sulla meditazione estetica di Franz Rosenzweig*, «Archivio di Filosofia», 1994, pp. 501-518.

56 *Amicizia nella Parola: carteggio* (con F. Rosenzweig), N. Bombaci (a cura di), Morcelliana, Brescia, 2011.

57 Un buon punto di partenza, tuttavia dedicato più all'interpretazione in senso estetico del pensiero buberiano piuttosto che all'analisi dei suoi testi, resta senz'altro L.Z. Hammer, *The relevance of Buber to aesthetics* in PMB, 609-628.

Bibliografia

Fonti

- M. Buber, *Rinascimento Ebraico*, A. Lavagetto (a cura di), Mondadori, Milano, 2013 [= RE]
(testi: *Relazione III: Verbale del V congresso sionista a Basilea* 1899, *Rinascimento ebraico* 1901, *I creatori, il popolo e il movimento* 1902, *Artisti ebrei* 1903, *Il problema culturale ebraico e il sionismo*, 1905² [1903])
- M. Buber, *Zur Geschichte des Individuationsproblems. Nicolaus von Cues und Jakob Böhme* [1905]
(*Niccolò Cusano e Jakob Böhme: per la storia del problema dell'individuazione*), testo critico tedesco e traduzione a cura di F. Ferrari, Melangolo, Genova, 2013 [= GIP]
- M. Buber, *Die Duse in Florenz*, «Die Schaubühne», 1/II, 15, 14.12.1905, pp. 422-424. Traduzione italiana: *La Duse a Firenze*, in A. Attisani, *Actoris Studium #1. Processo e composizione nella recitazione da Stanislavskij a Grotowski e oltre*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2009, pp. 95-97
- M. Buber, *Drei Rollen Novellis*, «Die Schaubühne», 2/I, 2, 11.1.1906, pp. 42-48. Traduzione italiana in: *Tre ruoli di Novelli*, in A. Attisani, *Actoris Studium #1. Processo e composizione nella recitazione da Stanislavskij a Grotowski e oltre*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2009, pp. 98-105
- M. Buber, *Confessioni estatiche* [1909], C. Romani (a cura di), Adelphi, Milano, 2010 (1987¹)
- M. Buber, *Daniel. Cinque dialoghi estatici*, Francesca Albertini (a cura di), Giuntina, Firenze, 2003.
Or. ted. *Daniel. Gespräche von der Verwischung*, Insel Verlag, Leipzig, 1913 [= D/DI]
- M. Buber, *Religion als Gegenwart* [1922], in R. Horwitz, *Buber's way to I and thou: the development of Martin Buber's thought and his Religion as presence lectures*, The Jewish Publications Society, Philadelphia, 1988² (Lambert Schneider, Heidelberg, 1978) [= RG]
- M. Buber, *Der Mensch und sein Gebild*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1955
- M. Buber, *Ich und Du* (1923) in *Das Dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1963 [= ID]
- M. Buber, *Il pensiero dialogico*, Andrea Poma (a cura di), San Paolo, Milano, 2011 [= PD]
- M. Buber, *Il problema dell'uomo*, Marietti 1820, Genova, 2004² (1972) [= PU]

M. Buber, *Amicizia nella Parola: carteggio* (con F. Rosenzweig), N. Bombaci (a cura di), Morcelliana, Brescia, 2011

M. Buber, *Religione come presenza*, F. Ferrari (a cura di), Morcelliana, Roma, 2012 [= RP]

M. Buber, *Schriften zur Literatur, Theater und Kunst Lyrik, Autobiographie und Drama*, E.D. Bilski – H. Breitenbach – F. Rokem – Bernd Witte (a cura di) in *Werksausgabe* vol. VII, Gütersloher Verlagshaus, München, 2016

The letters of Martin Buber. A life of dialogue, N.M. Glatzer – P. Mendes-Flohr (a cura di), R. – C. Winston – H. Zohn (tr.), Schocken Books, New York, 1991 (1975) [= LMB]

R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Matthias Grünewald, Mainz, 1925 (traduzione italiana: *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia, 2007)

G.W.F. Hegel h, *Religione popolare e cristianesimo* in *Scritti teologici giovanili*, E. Mirri (a cura di), Guida, Napoli, 1983³ [= *Scritti teologici giovanili*]

G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese (Jenenser Realphilosophie II)*, Giuseppe Cantillo (a cura di), Laterza, Bari, 2008 (1806) [= *Filosofia dello spirito jenese*]

G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, traduzione di Benedetto Croce, Laterza, Bari, 1983 (1830) [= ESF]

A. Riegl, *Grammatica storica delle arti figurative* (1897-1899), Andrea Pinotti (a cura di), Quodlibet, Macerata, 2020²

Studi su Buber

E. Bonaiuti, *Il messaggio di Israele*, «Il Secolo», 10 gennaio 1924, p.3 (Archivio del Secolo)

A. Babolin, *La relazione come l'apriori dell'essere in Martin Buber*, «Studia Patavina», 11, 1964, pp. 415-452

A. Babolin, *L'assoluto nella fenomenologia esistenziale di Martin Buber*, «Studia Patavina», 12, 1965, pp. 445-478

D. Bourel, *Martin Buber: sentinelles de l'humanité*, Albin Michel, Paris, 2015 [= S]

A. Cohen, *Aesthetics and Aesthetic Education in Martin Buber's Thought*, «The Journal of Aesthetics

Education», 14, 1-1980, pp. 51-73

C. Cohen Levi, *Logica, linguaggio e comunicazione nel pensiero di M. Buber*, in *Atti XII congresso internazionale di filosofia*, Venezia, 12-18/ 9/1958, Sansoni, Firenze, 1960, pp. 273-279

F. Ferrari, *Presenza e relazione nel pensiero di Martin Buber*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2012 [= PR]

F. Ferrari, *Individuo e individuazione. Una lettura della dissertazione dottorale di Martin Buber*, «Dialegesthai», 14(30/12/2012), s.i.p

F. Ferrari, *Religione e religiosità: germanicità, ebraismo, mistica nell'opera predialogica di Martin Buber*, Mimesis, Udine, 2014 [= RR]

L. Z. Hammer, *The relevance of Buber to aesthetics*, in P.A. Schilpp – M. Friedman (a cura di), *The philosophy of Martin Buber*, Open Court & Cambridge University Press, La Salle (Illinois) - London, 1967, pp. 609-628 [= PMB]

P. Huston, *Martin Buber's Journey to Presence*, Fordham University Press, New York, 2007

D. Lattes, *Poeti e pensatori ebrei contemporanei*, conferenza del 20 marzo 1926 presso la Associazione della Stampa Subalpina (Torino), estratto de «La Parola» (ottobre 1926), Tipografia Sociale, Torino (Archivio della Unione delle Comunità Ebraiche Italiane: Archivio storico di Augusto Segre / Serie 4: Cartelle Tematiche / Sottoserie 8: Pensiero 1865-1963 / Cartella 81: documento 499)

G. L. Luzzato, *Letture bibliche in montagna*, «La Voce Repubblicana», venerdì 24 settembre 1926, p. 3 (Archivio del Partito Repubblicano Italiano)

G. L. Luzzato, *Ritorno a Martin Buber*, «Rassegna Mensile di Israel», 24, 1958, pp. 416-424

P. Mendes-Flohr, *Zarathustra as a Prophet of Jewish Renewal: Nietzsche and the Young Martin Buber*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 57, 1-2001, pp. 3-11

N. Rotenstreich, *The right and the limitations of the Buber's dialogical thought* in *The philosophy of Martin Buber*, P.A. Schilpp – M. Friedman (a cura di), Open Court & Cambridge University Press, La Salle (Illinois) - London, 1967, pp 97-132 [= PMB]

Scopelliti Marcella, *L'attore di fuoco. Martin Buber e il teatro*, Accademia University Press, Torino, 2015

F. Setti, *Martin Buber* in *Testimonianze* 5 (maggio 1958)

L.J. Silberstein, *Martin's Buber social and religious thought. Alienation for the quest of meaning*, New York University Press, New York-London, 1989

Angelo Tumminelli, *Martin Buber a Firenze. Dallo studio del Rinascimento al dialogo con La Pira*, Studium, Roma, 2019

Studi di estetica

F. Ciglia, *Arte, profezia della rivelazione. Sulla meditazione estetica di Franz Rosenzweig*, «Archivio di Filosofia», 1994, pp. 501-518

R. Marchi, *Hans Tietze and art history as Geisteswissenschaft in early twentieth-century Vienna*, «Journal of Art Historiography», 5, 2011, i-xiii + 14-46

F. Orestano, *La ricezione di Burckhardt nel mondo anglosassone: fascino del Rinascimento, forma significativa e forma simbolica*, in *La formazione del vedere. Lo sguardo di Jacob Burckhardt*, Andrea Pinotti – Maria Luisa Roli (a cura di), Quodlibet, Macerata, 2011, pp. 149-166

O. Pächt, *Art Historians and Art Critics - vi: Alois Riegl*, «The Burlington Magazine», 105, 722-May 1963, pp. 188-193

A. Pinotti – M.L. Roli, *Introduzione in La formazione del vedere. Lo sguardo di Jacob Burckhardt*, Andrea Pinotti – Maria Luisa Roli (a cura di), Quodlibet, Macerata, 2011, pp. 15-28

A. Pinotti, *Visualizzazione e seconda creazione: Burckhardt e l'autonomia dell'immagine in La formazione del vedere. Lo sguardo di Jacob Burckhardt*, Andrea Pinotti – Maria Luisa Roli (a cura di), Quodlibet, Macerata, 2011, pp. 99-112

M. Rampley, *Introduction: The Vienna School beyond Vienna. Art history in Central Europe*, «Journal of Art Historiography», 8, 2013, pp. 1-3

C. Soussloff, *The artist in culture: Kulturwissenschaft from Burckhardt to Warburg* *The Absolute Artist: The Historiography of a Concept* *The Absolute Artist: The Historiography of a Concept* *The Absolute Artist: The Historiography of a Concept*, University of Minnesota, Press, 1997

G.L. Tusini, *Viaggi dello spazio: la genesi dello spazio moderno in Alois Riegl e Panofsky*, «Studi di Estetica», 31, 2005, pp. 81-101

G. Vattimo, *Arte e identità: sull'attualità dell'estetica di Nietzsche*, «Revue Internationale de Philosophie», 28, 3-1974, pp. 353-390

Studi storici

P. Gay, *La cultura di Weimar*, Dedalo, Bari, 2002 (or. ing. 1968)

W. Laquer, *La repubblica di Weimar. Vita e morte di una società permissiva*, Rizzoli, Milano, 1977

Mostre

Il Rinascimento parla ebraico, G. Busi – S. Greco (a cura di), Meis, Ferrara, 12 aprile-15 settembre 2019

The Centrality of Plato's Work in Gadamer's Hermeneutics

ALESSANDRA TRUA¹

Summary: Introduction. 1. Gadamer's Re-reading of Plato's Theory of Ideas. 1.a. The Genesis of Plato's Theory of Ideas and Aristotle's Critique. 1.b. Gadamer's Response to the Aristotelian Critique. 2. The Gadamerian reading of the Platonic Idea of the Good. 2.a. The Transcendental Aspect of the Idea of the Good. 2.b. The Ontological Aspect of Practical Philosophy. 2.c. The Idea of the Good in the *Philebus*. 3. Plato in Gadamer's Hermeneutics. 3.a. Key Concepts in Gadamer's Hermeneutics. 3.b. Plato in Gadamer's Hermeneutics. Conclusions.

Abstract: This article explores Gadamer's exegesis of Plato's Theory of Ideas and argues that, in spite of its proximity to Aristotle's philosophy of *praxis*, (which led many critics to label him an "Aristotelian") the foundations of Gadamer's philosophical hermeneutics are to be found in Plato's work. The first section of this article will focus on Gadamer's anti-dualistic re-reading of Plato's theory of Ideas and on his critique of the Aristotelian interpretation of Plato. The second part of the article explores the Gadamerian exegesis of the Platonic Idea of the Good and stresses both its practical nature and consistency with Aristotelian *phronesis*. The third section describes the fundamental aspects of Gadamer's philosophical hermeneutics and traces its origin back to Platonic dialectic. Finally, I argue that more generally, the Aristotelian scientific approach, which resulted in an apodictic reading of Plato, was inconsistent with Gadamer's philosophical hermeneutics and more specifically with his attack against the limitations of the scientific method.

1 Teacher at Kendale International School, Rome; MA Philosophy, Durham University, UK; MA Modern Languages, Università degli Studi "Guglielmo Marconi".

Keywords: *Gadamer, Hermeneutics, Plato, Dialogue, Dialectic, Aristotle, Phronesis, Good, Fusion of Horizons, Practical Philosophy.*

Introduction

Gadamer was a fervid admirer of Ancient Greek philosophy. More specifically, his writings mostly rotated around the figures of Aristotle and Plato in the belief that, in order to understand Ancient Greek philosophy, one must begin with the thinkers whose complete works have reached our times². Gadamer's formation in Marburg meant that very early in his academic career he was exposed to the Neokantians' re-reading of Plato³, to Heidegger's phenomenological lectures on Aristotle⁴

2 H.G. Gadamer, *The Beginning of Philosophy*, Bloomsbury, 2016; pp. 15-18.

3 Cohen, Natorp and Hartmann attempted a "return to Plato" in a Neokantian key. Natorp's argument against the existence of platonic dualism played a fundamental role in Gadamer's reading of Plato. Suggested reading: P. Natorp, *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, 1903. P. Pecere, *Il "platonismo" e il problema della conoscenza scientifica da Cohen a Cassirer*, in: R. Chiaradonna, *Il platonismo e le scienze*, Carocci, Roma, 2012. A. Laks, *Avant Natorp. L'interprétation des idées platoniciennes chez H. Cohen*, in A. Neschke-Hentschke, *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, Louvain Paris, 1997 ; pp. 339-61.

4 Gadamer was particularly influenced by Heidegger's phenomenological approach to Ancient Greek Philosophy, to the extent that this new approach distanced him from the Neokantian reading of Plato at the time supported by Cohen and Natorp. More specifically Gadamer was attracted by Heidegger's phenomenological lectures on Aristotle and came into contact with his work, famously known as the *Natorp-Bericht, Phenomenological Interpretations of Aristotle*. He was so fascinated by this approach that he decided to contact Heidegger in order to study with him in Fribourg and then again in Marburg. (J. Grondin, *Hans Georg Gadamer. Eine Biographie*, J. C. B. Mohr, Tübingen; 1999) However, if on the one hand Heidegger drew him away from the Neokantian tradition, on the other he also temporarily pushed him away from philosophy. Gadamer describes his years with Heidegger as very difficult; he hardly ever published anymore and he seriously doubted his own scientific capabilities due to Heidegger's harsh judgements on his work. He therefore decided to dedicate himself to philology which also represented a more economically secure path. It was then that he started to work with Friedlander (J. Grondin, *Hans Georg Gadamer. Eine Biographie*, J. C. B. Mohr, Tübingen; 1999) It is worth mentioning that Heidegger's reading of Plato was quite contradictory. Critics such as Petropoulos (who are in favour of a continuity in Heidegger's thought) believe that his metaphysical reading of Plato was consistent with Heidegger's idea that Plato was mostly a transitional philosopher who had to deal with two different conceptions of

and also to Friedländer's philological influence⁵. Gadamer has in many cases been considered an "Aristotelian" just as much as a "practical philosopher" due to his active contribution to the 1960s renovation of practical philosophy⁶. He also dedicated a section of his main work *Truth and Method* to the Stagirite philosopher entitled "*The Hermeneutic Relevance of Aristotle*" where he considers Aristotle as "the founder of ethics" seen "as a discipline independent of metaphysics."⁷

Although one cannot deny the influence Aristotelian ethics had on Gadamer's practical hermeneutics, a thorough analysis of his work and more specifically of his re-reading of Plato would suggest that the roots of his philosophical hermeneutics lie, in fact, within Platonic dialectic.

Some might wonder how Gadamer's hermeneutics could be proximate to both Aristotle's philosophy of *praxis* and Plato's Theory of Ideas, without fear of contradiction. The answer to this reasonable question lies within Gadamer's rather original exegesis of Plato, which will be explored in this article. Since his earliest work, (his 1922 PhD thesis, *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*, and his habilitation thesis, *Plato's Dialektische Ethik: Phänomenologische*

truth: of ontological and gnoseological natures. (Heidegger's Reading of Plato: On Truth and Ideas p. 118). We cannot however negate that what surfaced from Heidegger's 1942 only essay on Plato, *Plato's Doctrine on Truth*, was a clear attack against Plato's metaphysics and against Plato himself being accused of having initiated a new ontology, aimed at perceiving truth no longer as revelation but rather as correctness. Such a shift in the meaning of truth marked the beginning of metaphysics and of a dualism between the thing in itself and the perception of things. Gadamer disagreed with Heidegger's interpretation of Plato, and perhaps his life dedication to the rehabilitation of Plato, in my opinion, could also be seen as an attempt to prove his master wrong, to prove Heidegger that, after all, Plato's doctrine of Ideas was not inconsistent with the Aristotelian concept of *Phronesis* and, more generally, with his practical philosophy (J. Grondin, *Hans Georg Gadamer. Eine Biographie*, J. C. B. Mohr, Tübingen; 1999). For further information please consult the following sources: G. Xiropaidis, M. Michalski, *L'Idée platonicienne du Bien entre Heidegger et Gadamer*, in *Gadamer et les Grecs* édité par J. C. Gens, P. Kontos, P. Rodrigo, Vrin, Paris 2004; pp.139-165.

5 The philologist Friedländer had a significant influence on Gadamer's understanding of Plato. In particular he focused on the stylistic importance of dialogue. Suggested reading on Friedländer's interpretation of Plato: P. Friedländer, *Plato: An Introduction*. Princeton University Press, Princeton, 2015. G. Reale, *Il «Platone» Di Paul Friedländer: La sua importanza e la sua Portata Storico-Ermeneutica* in P. Friedländer, *Platone*, Bompiani, Milano, 2004. C. Natali, *Gadamer e Davidson sul Filebo di Platone* in «Méthexis», Vol.20, 2007; pp. 113-143.

6 F. Renaud, *Il Platone Socratico di Gadamer*, «Rivista di Storia della Filosofia» n° 4, 2008; p. 609.

7 H. G. Gadamer, *Truth and Method*; 2^e Edition; Continuum Publishing Group, London 2004; p. 310.

Interpretationen zum “Philebos”) Gadamer aimed at restoring Plato from the reductive and in many ways erroneous label of “theoretical philosopher”, arguing against the Aristotelian critique of Plato, which had confined him to the realm of Ideas. Although a long time stretches between his PhD thesis and his later work (including *Truth and Method* and *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*) one can see how his original exegesis of Plato remains mostly coherent and consistent.^{8,9}

The first section of this article is dedicated to the exploration of Gadamer’s re-reading of Plato’s Theory of Ideas, which was significantly influenced by both his philosophical and his philological formation at Marburg.¹⁰ Gadamer argued that Aristotle’s reading of Plato had given birth to a net dualism (between the intelligible and the sensorial realms) which was never intended. By contrast, according to Gadamer, the heart of Plato’s work lies within the importance of dialogue, which favours a dialectic relation between Ideas and sensorial things, and not their separation.

8 P. Della Pelle, *La filosofia di Platone nell’interpretazione di Hans Georg Gadamer*, Vita e Pensiero, Milano, 2014; p. 6.

9 Guided by Hartmann, Gadamer initially explored Plato’s Philebus; the Idea of the Good was the focus of Gadamer’s analysis and became the link between Aristotelian and Platonic Ethics. This idea was reaffirmed and developed further in his 1931 work: H. G. Gadamer, *Platos Dialectical Ethics; Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus* translated and with an introduction by R. M. Wallace, Yale University Press, 1991.

In this work we can note both Heidegger’s influence (in Gadamer’s phenomenological approach), and Friedlander’s influence (in Gadamer’s attention to the stylistic role of dialogue as well as his attempt to discard the traditional Aristotelian reading of the Athenian philosopher). *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, written later in 1978, with a more thorough and exhaustive approach, stresses once again the importance of understanding dialectical ethics as an actual practical philosophy where both the Idea of the Good and aretè play a fundamental role. (H. G. Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy* Eng. tr. by Christopher Smith; Yale University Press, 1986.)

10 Gadamer himself acknowledged how his formation at Marburg was mostly influenced by the Neokantian Paul Natorp, Martin Heidegger and the philologist Paul Friedländer. H. G. Gadamer, *Philosophische Begegnungen*, in *Gesammelte Werke* GW, 10, Siebeck, Tübingen, 1999. For further details on the School of Marburg and its influence on Gadamer: J. Grondin, *Hans Georg Gadamer. Eine Biographie*, J. C. B. Mohr, Tübingen; 1999 C. Esposito, *Il Periodo di Marburgo (1923-28) ed «Essere e tempo»: dalla fenomenologia all’ontologia fondamentale*, in F. Volpi (Ed), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 107- 157.

P. Della Pelle, *La filosofia di Platone nell’interpretazione di Hans Georg Gadamer*, Vita e Pensiero, Milano, 2014. D. Di Cesare, *Gadamer*, Il Mulino, Bologna 2007.

The second section of this article will explore Gadamer's interpretation of Plato's Idea of the Good in support of the fact that Plato's Ideas were not abstracted from sensorial things; the Idea of the Good, including in itself the Aristotelian conception of *phronesis*, derived from the *mixis* of knowledge and pleasure, thus bridging the gap between theory and *praxis*.

The third section will present the key aspects of Gadamer's hermeneutics and will proceed to draw parallels between the structure of Gadamer's philosophical hermeneutics and that of Platonic dialectic. It will also show how the practical aspect of Gadamer's hermeneutics, while maintaining proximity to Aristotle's moral knowledge, also shared similar traits with the Gadamerian interpretation of the Platonic Idea of the Good. It will then become clear how Gadamer's hermeneutics finds its roots in Platonic dialectic and inherits the Aristotelian idea of *phronesis* without falling into any form of contradiction. According to Gadamer's exegesis, Platonic and Socratic ethics were both proximate to the Aristotelian practical philosophy. In fact, Gadamer's interpretation not only managed to free Plato from the erroneous label of idealist; it also brought him back to the sensorial world, tracing a line of continuity between Socratic, Platonic and Aristotelian practical philosophies.

Finally, I will strengthen the argument according to which Gadamer's work was fundamentally rooted in the Platonic *logos*, by showing how, in spite of Gadamer's proximity to Aristotle's moral (practical) knowledge, Aristotle's scientific approach, which resulted in an apodictic reading of Plato, was inconsistent with Gadamer's philosophical hermeneutics and more specifically with his clear attack against the limitations of the scientific method.

1. Gadamer's re-reading of Plato's Theory of Ideas

a) The Genesis of Plato's Theory of Ideas and Aristotle's Critique

According to Gadamer, our traditional interpretation of Plato's Theory of Ideas derives from Aristotle's erroneous critique of its limitations. Before proceeding to explore what Gadamer proposed as an alternative exegesis, I will briefly¹¹ explain

11 I would like to acknowledge the fact that the question of Plato's Theory of Ideas, in its relation

what led scholars to label Plato a “theoretical philosopher”, especially when compared to Aristotle’s practical philosophy.

The genesis of the Theory of Ideas can be traced back to the *Phaedo*, where Socrates feels the need to “turn to the logoi”. In this dialogue Socrates tells Cebes about his search for a primary cause, able to explain the true reason of things, as opposed to a mechanistic cause proposed by the Atomists. According to Anaxagoras, the cause of an action was simply the materialistic and mechanistic condition which enabled it. For instance, the cause of talk would lie merely within the anatomic structure of the human body, which mechanically made the action of talk possible. Unsatisfied with this reductive understanding of cause, Socrates embarked upon a much deeper kind of research. He understood that he should have to metaphorically set off for a “second sailing”¹².

As Di Cesare explains, a “second sailing” is the kind of navigation sailors would undertake in case of a wind drop, being thus forced to row¹³. Zuckert describes the *second sailing* as “an idiomatic phrase for ‘second best’ derived from the need to use oars to move a ship when there is no wind”¹⁴. The first navigation, which made the most of wind force, metaphorically corresponded to the sailing of the Atomists, whilst Socrates would have consciously chosen the hardest type of navigation. As Reale explains, the sails blown by the wind symbolised the senses, whilst the oars corresponded to forms of reasoning and postulates.¹⁵ Due to the unreliability

to the Aristotelian interpretation described here, would deserve to be much broader and richer in detail. However, since an overly charged section would become inadequate in this context and no longer relevant to the purpose of my argument, I have decided to remain concise in the hope that those readers who wish to learn more on the topic may find what they are seeking for in the following resources: Pezzolato M., *La funzione e la portata della critica alle idee nel ‘Parmenide’ di Platone: dalla Teoria delle Idee alla Teoria dei Principi*, «Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica», 84, n. 2/3, 1992, pp. 383–409. G. Reale, «Paideia» o *Metafisica delle Idee a proposito del “Platone” di Werner Jaeger*, «Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica», n. 1, 1956, pp. 42–67. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1997. G. Reale, *Storia della Filosofia Antica. Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1988.

12 Plato, *Phaedo*, (99 b-d.) in *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1 (Eng. tr. by H. N. Fowler); Cambridge MA, Harvard University Press; 1966.

13 D. Di Cesare, *Gadamer*, Il Mulino, Bologna 2007; p. 174.

14 C. Zuckert, *Hermeneutics in Practice; Gadamer on Ancient Philosophy*, in R.J. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer*; Cambridge University Press, Cambridge, p. 194.

15 G. Reale, *Storia della Filosofia Antica II; Platone e Aristotele*, seconda Edizione, Vita e Pensiero, Milano, Pubblicazioni della Università Cattolica, 1988. p. 64.

of the senses, Socrates turned to the *logoi*.¹⁶ Translated mostly as a turn to *forms of reasoning*,¹⁷ and hence as a turn away from the limited senses, this extract of the dialogue contributed to Platonic dualism, implying the existence of both an intelligible realm and a separate sensorial realm. In this context the senses appeared as a hindrance to knowledge while the *logoi* could lead towards truth. According to this interpretation, Socrates believed he could seize the essential or true cause of things in a purely intelligible way. As we can read in the *Phaedo*, for example, the Ideas of Beauty, Greatness and Smallness are essential to defining things as respectively beautiful, great or small, whereas the mere comparison between the physical characteristics of the objects, in itself, would never be sufficient to judge things as beautiful, great or small without holding the Ideas of their respective essences.¹⁸

This interpretation contributed to the shaping of Plato's metaphysical Doctrine of Ideas. As Reale explains, Plato's Idea was defined as something Intelligible, Essential, Immutable, Incorporeal, and as Unity in itself¹⁹, and what derived from this conception of the Platonic Idea was a clear dualism between sensorial things (being corporeal, mutable and multiple) and intelligible things.

In his *Metaphysics*, Aristotle points out the limits of Plato's Theory of Ideas arguing against the *chorismos* (separation) between Ideas and things in the world; for Aristotle, the *ousia* (the Aristotelian substance or essence of things) could not belong in a separate realm, and thus be detached from what it should be constituted of.²⁰ He argued, rather, that the *logos* could have only been capable of revealing the essence of things if directly and concretely applied to nature. Aristotle argued that Plato's *arithmos*, involving a *mimesis*²¹ between Idea and being, was incapable of

16 Plato, *Phaedo*, (99 e) in *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1 (Eng. tr. by H. N. Fowler); Cambridge MA, Harvard University Press; 1966.

17 Reale's translation reads: "[...] ritenni di dovermi rifugiare in ragionamenti" (*I reckoned I had to find shelter in forms of reasoning [...]*) (My translation), in *Platone tutti gli Scritti*; Harold North Fowler translates the "turn to the *logoi*" as a "recourse to conceptions".

18 Plato, *Phaedo*, (100 c-e) in *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1 (Eng. tr. by H. N. Fowler); Cambridge MA, Harvard University Press.

19 G. Reale, *Storia della Filosofia Antica II; Platone e Aristotele*, seconda Edizione, Vita e Pensiero, Milano, Pubblicazioni della Università Cattolica, 1988; p. 78.

20 Aristotle, *Metaphysics*, (A, 9, 991 b, 1-9.) tr. By C.D.C, Reeve, Hackett Publishing Co, Inc, 2016.

21 The following section will explain how the mimetic relationship between Ideas and sensorial things derived from the Pythagorean conception of number.

capturing the transitional nature of being.²²

The living thing which emerges from the seed does not simply assume another eidetic determination and it is not simply something “different”. It is defined, rather, in terms of its transition from the immature to the ripe. As that which is immanent in the thing as its potential, the *eidōs* exists nowhere else. There is no separate “world” of the *eidē* existing apart from or in addition to the things or beings they define something defined by essentially different determinations, though if viewed mathematically it would be”²³.

It is for this reason that Aristotle felt the need to introduce two additional elements in order to resolve the question: that of *dunamis* (potentiality) and of *energeia* (actuality) thus juxtaposing a “biological” explanation of things to a “mathematical” one (understood in its logical-deductive sense).

b) Gadamer’s Response to the Aristotelian Critique

Gadamer’s Socratic²⁴ and unitary²⁵ reading of Plato was able to overcome the Aristotelian concerns; he argued that Plato’s Theory of Ideas did not in fact

22 C. Zuckert, *Hermeneutics in Practice; Gadamer on Ancient Philosophy*, in R.J. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer*; Cambridge University Press, Cambridge; p. 209.

23 *Ibidem*, p. 210.

24 By Socratic (or Modern) reading of Plato I refer to the model which refutes the traditional reading of Plato. The latter, as clearly explained by Reale, was based on the belief that Plato’s thought is entirely contained in his written work, and since we own the complete written work of Plato, we can learn about his thought through his writings. According to the Socratic reading of Plato, by contrast, Plato’s thought was only partly contained in his written work. Part of it was never written and, in order to gain a holistic understanding of Plato’s philosophy, one must take into account what is referred to as the “indirect tradition”. This includes secondary sources which tell us about the contents of Plato’s oral lessons which, according to this interpretation, he preferred not to write. G. Reale, *Storia della Filosofia Antica II; Platone e Aristotele*, seconda Edizione, Vita e Pensiero, Milano, Pubblicazioni della Università Cattolica, 1988; p. 11.

25 As opposed to the evolutionary model of Plato, which ordered Plato’s dialogues, (stylistically and thematically) into early, middle and late dialogues, the unitary model of Plato’s interpretation does not believe in an evolution of Plato’s thought. Such a model goes hand in hand with the Socratic reading of Plato. By focusing mostly on the indirect tradition, the Socratic interpretation is able to find a continuation between dialogues which would otherwise seem contradictory and thus to imply a change of thought within Plato himself.

involve a *chorismos*, (separation) between sensorial things and intelligible Ideas. Aristotle's reading of a Platonic dualism derived primarily from: *i*) his erroneous interpretation of the *turn to the logoi* and *ii*) from the identification of Plato's conception of number, with that of the Pythagoreans' which generated a relation of *mimesis* between Ideas and sensorial things.

c) Gadamer's Interpretation of the Socratic Turn to the Logoi

According to Gadamer, the Socratic *turn to the logoi* was not a turn to pure forms of reasoning but, rather, the *logoi* ought to have been intended as "dialectic discourse". Plato, as interpreted by Gadamer, would not have turned to a form of intelligible reasoning as much as to the power of dialogue. Interpreting the *Phaedo* as a turn to *dialogue, dialectic discourse or relation*²⁶ rather than as *pure forms of reasoning*, would overcome the chorismic implications of dualism. In other words, Plato's aim in the *Phaedo* was not to underline the net separation between sensorial things and Ideas (as Aristotle understood it) but rather to stress the importance of Socratic dialogue in order to indirectly criticise Sophistic practice, in a time when the Sophists taught future leaders and judges the art of rhetoric, ignoring the relevance of truth²⁷.

Gadamer's interpretation of the *Phaedo* as a eulogy to Socrates is consistent with his interpretation of the *Excursus* of the *Seventh Letter*, which is seen as another evident attack against the emptiness of Sophistic discourse. As Gadamer writes in *Dialectic and Sophism in Plato's Seventh Letter*,

It is to be viewed as a prefatory appeal to give oneself over to philosophic instruction

26 *Logos* also acquires the mathematical meaning of "relation" (*Verhältnis*) which I will explore in the next section. H. G. Gadamer, *Platos ungeschriebene Dialektik in Gesammelte Werke* GW, 6, *Griechische Philosophie II*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999; p.149.

27 As transmitted by Sextus Empiricus in *Against the Logicians*, Gorgias' work *On Non Existence* argues that there was no absolute truth. The thing in itself did not exist, and if it did exist it could not have been known, and if it could have been known, it could not have been expressed through language. B. Mc Comiskey, "Gorgias, 'On Non-Existence': Sextus Empiricus, 'Against the Logicians' (1.65-87) translated from the Greek Text in Hermann Diels's 'Die Fragmente Der Vorsokratiker.' «*Philosophy & Rhetoric*» 30, no. 1, 1997, pp. 45-49. The sophists were also strongly criticised by Xenophon for teaching the art of persuasion in change of money. Both Plato and Aristotle labelled it as a pseudo-philosophy specifically because it did not involve a true quest for knowledge, but it was merely a technique to persuade and often even deceive the other.

and didactic discussion with the proper attitude and, in particular, as a warning not to let oneself be confused by those empty techniques of arguing being proffered in the fashionable instruction of the Sophists and in obvious opposition to the philosophic community cultivated by the academy²⁸.

According to Gadamer, the message in the *Excursus* was to underline the limits of the Sophistic *logoi*, deprived of the prefix *dia*-²⁹ (meaning “between”). The fundamental aim of their argumentative speeches was to persuade the other, without believing in the existence of truth. Moreover, their art would occur through a “*mono*-logue”, rather than through a “*dia*-logue”. Socratic dialogue, by contrast, would have led towards truth thanks to the dialectic exchange of perspectives with other individuals. According to Gadamer, the accent, in Plato’s Theory of Ideas, should have been placed on the existing relations between ideas rather than on the separation between ideas and sensorial things.³⁰ The *Excursus* would argue that truth could not be identified within the mere means of communication themselves;³¹ the four elements of knowledge (*onoma*, *logos*, *eidolon* and *episteme*, respectively meaning word, definition, image and knowledge), according to Plato, would be insufficient to reveal the true essence of being.

The four means of communicating the thing [...] provide no certainty that in them the thing itself (*die sache selbst*) will come to be known as it truly is.³²

The essence of things did not lie within the instruments of communication; it

28 H.G. Gadamer, *Dialectic and Sophism* p. 98; in *Plato’s Seventh Letter*, in *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, translated and with an introduction by Christopher Smith, Yale University Press, 1983.

29 D. Di Cesare, *Gadamer*, Il Mulino, Bologna 2007; p.177.

30 F. Renaud, *Il Platone Socratico di Gadamer*, «Rivista di Storia della Filosofia» n° 4 2008, p. 606.

31 The example of the representation of the circle (*Kreis*) in Plato’s *Seventh Letter* shows that its figurative representation does not coincide with the essence of circle. Similarly, the single elements of speech cannot embed essences in themselves; truth can only be found in their relation to other tools of communication. Plato, *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1 (Eng. tr. by H. N. Fowler); Cambridge MA, Harvard University Press; 1966.

32 H.G. Gadamer, *Dialectic and Sophism in Plato’s Seventh Letter*, in *H. G. Gadamer, Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, translated and with an introduction by Christopher Smith, Yale University Press, 1983 p. 100.

did not reside “within” the *logoi* themselves but “between” them.³³ According to Gadamer, the ultimate message of the *Excursus* was that only through a dialectic exchange with the other, and hence through dialogue, could the true essence of being, or primary cause, be sought. Therefore, for Gadamer, Socrates’ *turn to the logoi*, was not a refuge within the intellect, but was first and foremost a reference to the importance of the power of dialogue.

Some might argue, however, that Plato’s message concerning the centrality of dialogue in his quest for the essence of being does not rule out the existence of an intelligible realm of Ideas, which could easily continue to be interpreted as being detached from the sensorial world. Indeed, Gadamer’s position on the Theory of Ideas may at times appear unclear and contradictory in that, while claiming the inexistence of a *chorismos*, he does not deny the existence of a Theory of Ideas. In fact, his goal was precisely to allow the coexistence of both intelligible Ideas and sensorial things while negating a dualistic *chorismos* between the two. On the one hand, Gadamer acknowledges Plato’s need to establish the existence of dialogic exchange between intelligible Ideas, (in order to elevate his philosophy from the mere rhetorical speculation of Sophism) while on the other, Gadamer also confines its metaphysical implications by allowing a connection between sensorial things and intelligible Ideas through language.

Let us now analyse in what way Platonic dialectics can overcome the limits of the sophistic *logoi* through dialogue. It is important to underline that the meaning of the word “dialectics” refers more generally to the exchange of opinions between two or more individuals involved in conversation, and more specifically to the process of *diáresis*, through which the true essence of things can be sought.³⁴

I will hereby provide a more detailed explanation of the latter. The dialectical method advances through the so-called *diáresis*. As Di Cesare explains, according to the description in the *Phaedrus*³⁵, the art of dialectics consists in dismembering an Idea, which presents itself in its Unity, and in distinguishing each member from other members.³⁶ Such a procedure allows the division of each concept until they are

33 *ibidem*.

34 C. Smith, *Comments*, in H. G. Gadamer, *Dialogue and Dialectic, Eight Hermeneutical Studies on Plato*, translated and with an introduction by Christopher Smith, Yale University Press, 1983p.1.

35 Plato, *Phaedrus* (265 d 6) in *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1 (Eng. tr. by H. N. Fowler); Cambridge MA, Harvard University Press; 1966.

36 D. Di Cesare, *Gadamer*, Il Mulino, Bologna 2007; p. 179.

no longer divisible. *Diaíresis* (division) allows the activation of either a dynamic of inclusion within a given category, or that of exclusion, revealing the characteristics Ideas have in common. This concept can be understood more easily if we take the example of a horse and a donkey. Through the process of *sinagogé* (synthesis) and of *diaíresis* (analysis), a horse and a donkey would be on the one hand included and hence unified under the category of ungulate animals, and on the other they would separate, as donkeys have two nails as opposed to horses, which only have one.³⁷ Therefore, language would allow the subsumption of the multiple examples of things and opinions under the Unity of *logos*, and also involve their division. Although horses and donkeys are subsumed through *sinagogè*, they are also drawn apart by the process of *diaíresis*, thanks to which we can negate that they are the same animal as they are distinguished on the basis of their unshared elements. According to Gadamer such a process, (which derived from the mathematical model of the number where the Multiplicity of opinions is unified under the Unity, or One, of the *logos*) would allow us to distinguish what is true from what is false. Gadamer takes the example given in the Sophist, *Theaetetus flies*:

The universal idea of “man” is implied in the name “Theaetetus” and that idea excludes the idea of flying. Thus, the putative oneness in the relationship of things asserted here, the oneness constituted grammatically by the interweaving of noun and verb, must be false. These two ideas cannot be combined with each other. A correct assertion, on the other hand, presupposes that the ideas expressed in it are indeed compatible with each other and that they can be combined.³⁸

Since Theaetetus is a man, and men cannot fly, then it is not the case that Theaetetus can fly. According to Gadamer the determination of truth depends on both the *eidós* (the Idea of Theaetetus) and the position of the Idea of Theaetetus compared to those of flight, man, bird and so on. Therefore, the truth concerning Theaetetus’ inability to fly surfaces thanks to a dialectic movement of exchange between ideas.

Through *diaíresis*, Plato found an escape from Sophistic speculation, by

37 P. Della Pelle, *La filosofia di Platone nell’interpretazione di Hans Georg Gadamer*, Vita e Pensiero, Milano, 2014; p.47.

38 H.G. Gadamer, *Plato’s Unwritten Dialectic in Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, translated and with an introduction by Christopher Smith, Yale University Press, 1983; p. 148.

pursuing truth through rational dialogue and hence through the exchange of perspectives with the other³⁹. What we must understand, however, is that although the methodological process was aimed at seizing truth, such a process could never really be considered completed as answers are never absolute; the heart of Plato's philosophy lay within the "question" more than within the "answer". Consistent with the Socratic belief that a philosopher is *he who knows not to know*, Plato's doctrine focused on dialogue and on the openness of questioning, heading towards a truth which was always open to reconsiderations.

d) Gadamer's Interpretation of Plato's Arithmos

According to Gadamer, Aristotle's dualistic interpretation of Plato's Theory of Ideas also derived from the misinterpretation of what Plato meant by "mathematical". Aristotle had identified Plato's conception of number with that of the Pythagoreans, whereas, according to Gadamer, Plato's mathematics did not involve the process of logical deduction characterising Pythagorean mathematics.⁴⁰ It rather referred to the abovementioned process of division (*diáiresis*) through which truth could be sought.

The Pythagoreans identified the One with reality, and believed that the nature and the geometric order of the world could be expressed in numbers. Aristotle believed that "Plato's understanding of the intelligible order of the world was essentially mathematical in the Pythagorean sense"⁴¹. One must admit that Plato did implement mathematical concepts in many of his dialogues, such as that of "equality, as prime example of supersensible, purely intelligible being (or ideas [*eide*]) that nevertheless help illuminate the order of the sensible world."⁴² He also pointed out that certain mathematical concepts had an intelligible order or relation with each other. The example of the sequential order of number, line, plane and solid shows the order of natural sciences". "Number, line, plane, and solid, each of

39 *Ibidem*, p.48.

40 H. G. Gadamer, *Idee und Wirklichkeit in Platos Timaios* in *Gesammelte Werke*, GW, 6, *Griechische Philosophie II*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999; p. 242.

41 H.G. Gadamer, *Amicus Plato Magis Amica Veritas*, in *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, translated and with an introduction by Christopher Smith, Yale University Press, 1983; p. 202.

42 *Ibidem*.

which depends upon the previous one, have a natural order which gives a sequential structure to the mathematical sciences”⁴³.

However, Gadamer did not believe that Plato meant a pyramidal or sequential mathematical structure when referring to his Theory of Ideas. As he continues to explain,

[...] that sequence remains primarily a mere model of systematic deduction in general, just as the number serves only as a model for the task of ascertaining the *logos ousias*, i.e., in defining the essence of something ⁴⁴.

By “mathematical” Plato meant the process of *diatresis* through which we can discover the essential meaning of something, by separating it from what is not. “Mathematical” is therefore the process of division where each part, as already mentioned, is dismembered until it can no longer be divided. “Mathematical” refers to the dialectical exchange between the Unity of the One and the Multiplicity of the Many: once the Idea has been discerned and has come to its Unity, the latter does not remain immobile and eternally itself. As opposed to the traditional view of the Platonic Idea, Gadamer’s re-reading of Plato rehabilitates a type of Idea which is never finite. Truth can never be ultimately found, as every true Idea that is encountered in its Unity is soon confronted with the Many, which represents what the idea is not: its opposite.

As Di Cesare explains, the structure of *logos* lies precisely within the intertwining of Unity and Multiplicity; Multiplicity and Unity⁴⁵. The fact that the Unity of the One can find itself in Multiplicity and, in turn, Multiplicity can find itself in the Unity of the One may appear contradictory. In fact, these relations never entail complete identifications; that is to say, they will share only some common traits which permit the continuity of the dialectic process. As Gadamer points out,

[...] the whole procedure is not intended to arrive at a rigid systematization, a pyramid of ideas. What is revealed is that the number as the unity of many is the ontological paradigm. These dihairetical classifications point to a whole of explications, as it

43 *Ibidem*.

44 *Ibidem*.

45 D. Di Cesare, *Gadamer*, Il Mulino, Bologna, 2007; p.180.

were, a whole which is incapable of ever being completed⁴⁶.

In addition, if the One were completely identical to itself and had no relation with the Many, the whole purpose of Socratic and Platonic philosophy would collapse. The function of philosophy is to always keep the Unity open to the multiplicity of opinions which in turn will come to a unitary conclusion and eventually be confronted with Multiplicity again.

Moreover, Gadamer explains how the Aristotelian erroneous application of the Pythagorean model of number to the Platonic Theory of Ideas involved a *mimesis* between the phenomenal world and a mathematically determined world⁴⁷, which in turn generated a net separation between things and Ideas. By contrast, in Gadamer's reading of the Platonic model, (suggested in the *Parmenides*⁴⁸) what characterised the relationship between Ideas and things was a form of *methexis*,⁴⁹ that is to say a form of "participation" of each single part of the sensorial Multiplicity, in the Unity of the Idea thanks to the uniting and dividing dialectic process of *synagogé* and *diáiresis*. According to Gadamer, sensorial elements (incapable of completely seizing their Unity but capturing only a part of it) could only be part of a Unified totality.

Therefore, Gadamer argued that a mimetic relation, compared to a participative one, would have impeded the dialogical exchange and dialectical participation between Ideas and things, and would have thus confined Ideas and sensorial things to two separate realms.

[...] where the Pythagoreans spoke of the *mimesis* of the things in relationship to

46 H.G. Gadamer, *Amicus Plato Magis Amica Veritas*, in *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, translated and with an introduction by Christopher Smith, Yale University Press, 1983; p. 203.

47 P. Della Pelle, *La filosofia di Platone nell'interpretazione di Hans Georg Gadamer*, Vita e Pensiero, Milano, 2014; p. 52.

48 H.G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebos in Gesammelte Werke* (GW) 5; *Griechische Philosophie I*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999; p.105.

49 Gadamer notes that the relationship between Idea and sensorial things is expressed with several terms such as *mixis*, *koinonia*, *sumplokè*, *methexis* etc. The latter, according to Gadamer, would be used more frequently than others. As Gadamer points out, "both the *Parmenides* and Aristotle's critique finally single out *methexis* from these expressions. *Plato coins this new word... for the participation of the particular in the universal*. H.G. Gadamer, *Amicus Plato Magis Amica Veritas* in *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, translated and with an introduction by Christopher Smith, Yale University Press, 1983; 209.

numbers—that is, of the visible exemplification of pure numerical relationships in the order of the heavens and in the theory of musical harmony—Plato, he says, merely uses another word, namely, *methexis* [...] ⁵⁰.

2. The Gadamerian reading of the Platonic idea of the good

This section highlights the practical character of the Platonic Idea of the Good showing its proximity to the Aristotelian conception of moral or practical knowledge. Gadamer argued that, while maintaining its transcendental feature, the Idea of the Good keeps a continuous relation with the sensorial world.

a) *The Transcendental Aspect of the Idea of the Good*

According to Gadamer, compared to the other Platonic Ideas, the Idea of the Good cannot be known as a result of a gnoseological process. As Della Pelle points out, Plato uses the term *eidōs*⁵¹ when referring to general Ideas, while he utilises the term *idéa* when referring to the Idea of the Good, implying a substantial difference between the two⁵². He never speaks of *eidōs* of the Good.

Gadamer souligne que Platon n'utilise jamais les termes *eidōs*, mais toujours *idéa* pour désigner l'idée du Bien. En termes husserliennes, on pourrait affirmer que l'interprétation Gadamerienne fait de l'idée du Bien le corrélatif noématique d'une noèse nécessaire de la pensée qui cherche à s'orienter dans le monde sensible⁵³.

Della Pelle moves on to explain how Gadamer distinguishes their respective meaning by reflecting on the distinction between knowing and comprehending; the

50 H. G. Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy* Eng. tr. by Christopher Smith; Yale University Press, 1986; p.10.

51 Plato, *Phaedo*, (100 a – c) in *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1 (Eng. tr. by H. N. Fowler); Cambridge MA, Harvard University Press; 1966.

52 P. Della Pelle, *La filosofia di Platone nell'interpretazione di Hans Georg Gadamer*, Vita e Pensiero, Milano, 2014; p. 87.

53 J. Grondin, *Compte rendu de: Hans Georg Gadamer; Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* in «*Archives de Philosophie*» 45; 1982; pp. 302-303.

eidōs can only be known while Ideas can be comprehended. Knowing is intended as a result of a gnoseological process, which is insufficient to reach the Idea of the Good as the latter cannot be known but can be “comprehended”.⁵⁴ While the *eidōs* can be an object of knowledge and therefore the point of arrival of a gnoseological process, the Idea of the Good transcends the gnoseological level, as the Good can neither be reached deductively nor inductively. The Idea of the Good benefits from an ontological dimension (without including in itself an intelligible concept, which is typical of the *eidōs*). Such a transcendental aspect of the Idea of the Good may appear as another element in support of the dualistic *chorismos* between Ideas and sensorial things. On the contrary, according to Gadamer, the Idea of the Good lives far from an intelligible realm reached through logical instruments; it is rather more proximate to the practical reality of the world.

Gadamer draws upon dialogues such as the *Republic*, the *Protagoras* and the *Meno* where the Idea of the Good is associated with the concept of *Aretè* (virtue)⁵⁵. Compared to other dialogues, the *Republic* includes Socrates' view of what makes a just state, and explores the path the Philosopher King ought to undertake in order to acquire virtue. Virtue could not simply be known through a series of logical explanations but it ought to be “comprehended”, that is to say, it had to be assimilated through a long, enduring education. The kind of knowledge virtue may be built upon is not merely theoretical but involves a level of practical experience. As Gadamer explains in *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*,

If one brings Aristotle's illuminating analyses of the modes of knowing [...] and in particular his differentiation between technical and practical knowledge, the end result is not surprising: we see how close the knowledge of the Good sought by Socrates is to Aristotle's phronesis. In treating phronesis Aristotle explicitly distinguishes practical knowledge from both theoretical and technical knowledge⁵⁶.

In this sense, Plato's conception of virtue integrates the Aristotelian concept of

54 P. Della Pelle, *La filosofia di Platone nell'interpretazione di Hans Georg Gadamer*, Vita e Pensiero, Milano, 2014; p. 69.

55 M. D. Jordan, “*Plato, Aristotle and Gadamer - Hans-Georg Gadamer: The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*” in «The Review of Politics» 49, no. 4 Yale; p. 580.

56 H. G. Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy* Eng. tr. by Christopher Smith; Yale University Press, 1986; p. 33.

*phronesis*⁵⁷. Nevertheless, Gadamer also acknowledges a fundamental difference between Plato's concept of *Aretè* and the Aristotelian *phronesis*: while the latter remains purely a practical form of knowledge, the Platonic *Aretè* is more complex:

Plato widened the customary usage, whose proximity to practice must have always been sensed to include dialectical knowledge, and he did so in order to ceremoniously exalt dialectics. In other words, he took what was called practical reasonableness and expanded it to include the theoretical disposition of the dialectician.⁵⁸

For Gadamer, Plato's *Phronesis*, which was initially intended to be mostly practical also included theoretical knowledge in order to underline the relation between theory and practice. For example, in the *Republic*, teachings received by future leaders did not have the purpose of either making them theoreticians or providing instruction which could be useful to immediate application. Rather, the education philosopher-Kings underwent had the function of enabling them to become "reasonable". This would have allowed them to distinguish between true and false deceiving judgements. Virtue could not be communicated or explained through direct logical forms of reasoning but could be identified within good sense and reasonable thought.

[...] the preparatory curriculum through the mathematical disciplines is designed to lead what is best in the soul (*to beltiston en psychei*) to a vision of what is best in reality (*pros ten tou aristou en tois oust thean*) (532c).⁵⁹

b) The Ontological Aspect of Practical Philosophy

In the *Protagoras*, just like in the *Republic*, Plato insists on the fact that virtue could not simply be "taught". In order to acquire virtue, one must have had a "comprehension" of the Good, which just like virtue could not be explained through logical discourse, thus being reduced to a technical and instrumental

57 C. Zuckert, *Hermeneutics in Practice; Gadamer on Ancient Philosophy*, in R.J. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer*; Cambridge University Press, Cambridge; p. 214.

58 H. G. Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy* Eng. tr. by Christopher Smith; Yale University Press, 1986; p. 38.

59 *Ibidem*, p. 83.

form of knowledge.⁶⁰ Virtue involved the understanding of a finalistic Idea of the Good which could dialectically be seized through a deep understanding of the self⁶¹. Gadamer also underlines how, similarly, Socratic/Platonic dialectic should not be confused with Sophistic dialectic; while the latter may be reduced to mere rhetorical instruments, aimed at persuading and convincing interlocutors, the former philosophy involved an understanding of the self. In *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, Gadamer explains how Socratic dialectic could lead towards a practical Good, bridging between theory and *praxis*⁶².

The Meno, while reinforcing the argument that virtue could not be taught, also underlined how Platonic dialectic was more than a mere *technè*⁶³; it represented a path towards the ontological understanding of the self. Socrates explains how the acquisition of virtue involved the act of remembrance⁶⁴. He explains how through the process of questioning ourselves, by reflecting on our own thoughts and convictions, we remind ourselves of who we are. In other words, by dialectically examining the reasons behind our choices we also simultaneously reflect on what has led us to make such decisions. This process of recognition does not only happen at an abstract level but happens in reference to the practical choices we make in our concrete life.⁶⁵

Knowledge of the good is always with us in our practical life. Whenever we choose one thing in preference to another, we believe ourselves capable of justifying our choice, and hence knowledge of the good is always already involved⁶⁶.

60 H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik I*, in *Gesammelte Werke* (GW) 1, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999; pp. 322-323.

61 Here we mean the ontological understanding of the essence of being.

62 H. G. Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy* Eng. tr. by Christopher Smith; Yale University Press, 1986. p. 57.

63 H. G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, in *Gesammelte Werke* GW, 7. Winter Verlag, Heidelberg 1978; pp.148-149.

64 The concept of recognition refers to the fact that in our souls there is a form of knowledge that needs revealing. This probably alludes to the renowned Chariot Allegory in which the human soul, before reaching the world, has already seen the Ideas. Therefore, seizing the essence of things in human life is in fact an act of remembrance of the soul.

65 C. Zuckert, *Hermeneutics in Practice; Gadamer on Ancient Philosophy*, in R.J. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer*; Cambridge University Press, Cambridge, pp.201-224. p. 213.

66 H. G. Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy* Eng. tr. by Christopher Smith; Yale University Press, 1986; p. 57.

c) *The Idea of the Good in the Philebus*

As Gadamer underlines, both the *Republic* and the *Philebus* address whether the Idea of the Good should be identified within knowledge or pleasure.

The *Republic* [...] opens with the very same question as the *Philebus* namely, whether the good is *hedone* (pleasure), as the mass of people {hoi polloi} believe, or *phronesis* (reason), that is, whether it consists in satisfaction of one's vital drives or insight into the good {*Republic* 505b}.⁶⁷

Gadamer explains how in the *Republic*, Socrates associates the Idea of the Good with the sun⁶⁸, metaphorically representing the necessary condition to the existence of both knowledge and being. Such a metaphor has been the object of numerous interpretations. Aristotle had identified the Good in all “good things” although such an interpretation was considered rather reductive by Gadamer. Led by his phenomenological approach, Gadamer believed he could find the key to understanding Plato's Idea of the Good by taking into account his oral doctrine, the descriptions of which are included in indirect sources such as those of Aristoxenus of Tarentum.⁶⁹ As Della Pelle explains, Aristoxenus' writings described how Plato's lectures on the Good were not characterised by direct references to “good things” but rather, they made constant reference to mathematical concepts, to the disappointment of many of his scholars.⁷⁰ This confirms that the Idea of the Good could not be directly communicated, but rather it could be indirectly understood through the construction of a mind nourished by abstract forms of reasoning. Aristoxenus' source also led Gadamer to convey particular importance to the Doctrine of the Four Genera, explored in the *Philebus*, and to the mathematical relationship between One and Many explored above. Gadamer explains how,

⁶⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁶⁸ *ibid.* pp. 28, 84, 86, 100.

⁶⁹ Aristosseno, *Elementa Harmonica*, Typis Publicae officinae polygraphicae, Roma 1954; pp.16-31. Gadamer explicitly refers to Aristoxenus in *H. G. Gadamer, Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, in *Gesammelte Werke* (GW) 7 C. Winter Verlag, Heidelberg 1978 pp.128-227.

⁷⁰ P. Della Pelle, *La filosofia di Platone nell'interpretazione di Hans Georg Gadamer*, Vita e Pensiero, Milano 2014; p. 9.

according to Plato, the Doctrine of the four Genera⁷¹, the *apeiron* (the unlimited) the *peras* (the limited and the definite), the *mixis* (mixture of both limited and unlimited which is present in all things) and the *aitia* (its cause) could demonstrate the nature of the bridging feature of the Idea of the Good.

These [*apeiron* and *peras* (boundless and bound)] are joined by a third, which is mixture of both; and this too links up with Pythagorean tradition [...]. But a fourth item still remains to be added; [...] The fourth item is the *aitia* (cause) of the mixture⁷².

It is within the *mixis* itself that the dialectic exchange between One and Many takes place and it is within such a *mixis* of limited and unlimited elements that the Platonic Idea of the Good resides. Gadamer points out that the first two elements (limited and unlimited) were already present in the Pythagorean structure of the universe and it is the addition of the third and fourth genera that marked the difference between Pythagoreanism and Platonism⁷³. *Apeiron* (unlimited) and *peras* (limited) do not exist but combined within the *mixis*.

A mixture has to be one thing; that is, all its parts must be homogeneous with the whole. But on the other hand, the constituent parts of a mixture must not fully cease to be what they were, either. Otherwise, the whole would not be a mixture, but a coming into being of a new thing, together with a disappearance of what had existed previously⁷⁴.

Gadamer points out that the concept of number, being a determined entity, cannot exist in sensorial things, but it can only exist within the *mixis*. However, this does not imply that it cannot be noetically understood in an abstract sense. Similarly, the Idea of the Good cannot be identified exhaustively in good things.

71 H.G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* in *Gesammelte Werke* (GW) 5; *Griechische Philosophie I*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999; pp. 94-103.

72 *Ivi*, 129-130.

73 C. Zuckert, *Hermeneutics in Practice; Gadamer on Ancient Philosophy*, in R.J. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer*; Cambridge University Press, Cambridge; p. 217.

74 H. G. Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics; Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus* translated and with an introduction by R. M. Wallace, Yale University Press, 1991; pp. 133-134.

Although it resides within the *mixis* and hence in all things known as good, it can also be thought separately from things as its ontological nature can be understood noetically.

It is in this way that Gadamer resolves the question of whether the Good should be identified either in pleasure or in knowledge: it resides in the combination of the two; in the *mixis* of pleasure and knowledge.

If one applies the four Genera of being to the conflict between *hedone* and *phronesis* [...], then it is clear that the sought-for “good” of life belongs to the third class, the mixed [...] ⁷⁵.

The Good maintains a noetic dimension while manifesting itself in concrete things. Pleasure and knowledge do not exist separate from one another. Pleasure cannot be perceived without knowledge, that is to say without the awareness of it, and in the same way, one cannot acquire knowledge without feeling pleasure. The Idea of the Good manifests itself in Beauty, considered by Plato as the highest and closest Idea to the Good ⁷⁶. According to Socrates, the *dunamis* of Good found shelter within the *phusis* of Beauty ⁷⁷. The Good hides within the nature of Beauty as, without the concreteness of Beauty, the Good would be invisible. Therefore, through Beauty the Good both hides and makes itself manifest (although one should clarify that what can be perceived through Beauty is not the Idea of Good in itself but its power).

We can thus see how the Idea of the Good both transcends the gnoseological process and can be reached immanently through practical experience such as the perception of Beauty. The Good is in continuous relation with the practical aspect of life and includes in itself the Aristotelian concept of *phronesis*. The Aristotelian practical knowledge (*phronesis*) can be partly found in Plato’s Idea of the Good as the latter only manifest itself in practical reality. The example of the Idea of Beauty can ably show how the Idea of the Good requires sensorial means in order to be able to make itself manifest, and although it can be thought as an abstract essence,

⁷⁵ *Ivi*, p.144.

⁷⁶ Socrates also explains how the Idea of the Good manifests itself also through *summetria* (proportion) and *aletheia* (truth).

⁷⁷ Plato, *Philebus*, (64 e) in, *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1 (Eng. tr. by H. N. Fowler); Cambridge MA, Harvard University Press; 1966.

it can only be visible through concrete things.

The Gadamerian re-reading of Plato's ethics is not only consistent with his argument against the possibility of a dualism, it also shows how Plato's philosophy was extremely proximate to both Socratic and Aristotelian practical theories. Aristotle's practical philosophy was thus not in opposition to a "theoretical"⁷⁸ Plato but was in fact consistent with it.

It is now possible to move on to our final section where I will explore the similarities between Gadamer's Plato and his philosophical hermeneutics.

3. Plato in Gadamer's hermeneutics

a) *Key Concepts in Gadamer's Hermeneutics*

Unlike traditional hermeneutics, Gadamer's was not a mere technical instrument aimed at outlining the different modes of understanding;⁷⁹ it was rather an actual philosophical theory of interpretation which aimed at exploring the meaning of human experience. Gadamer believed that hermeneutics was more than just a technique of interpretation but could seize the ontological essence of human existence⁸⁰, thus acquiring a universal value⁸¹. The conditions of possibility of understanding depend on the Heideggerian idea of *thrownness*⁸², that is to say the human state of finding oneself "thrown" in a specific time and place in the world.

Heidegger's temporal analytics of Dasein has, I think, shown convincingly that understanding is not just one of the various possible behaviours of the subject but the mode of being of Dasein itself. It is in this sense that the term "hermeneutics"

78 The concept of *theoria* will be explored in section III b.

79 H. G. Gadamer, *Truth and Method*; 2^o Edition; Continuum Publishing Group, London 2004; p. 268.

80 G. Vattimo, *Prefazione* (prefazione alla 2^o Edizione tedesca), in H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, tr. It. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983; p. 8.

81 H. G. Gadamer, *Truth and Method*; 2^o Edition; Continuum Publishing Group, London 2004; p. 468.

82 M. Heidegger, *Being and Time*, Blackwell Publishers, Oxford 2001, (First Ed. 1962); p. 174.

has been used here. It denotes the basic being-in-motion of Dasein that constitutes its finitude and historicity, and hence embraces the whole of its experience of the world. Not caprice, or even an elaboration of a single aspect, but the nature of the thing itself makes the movement of understanding comprehensive and universal.⁸³

The universality of Gadamer's hermeneutics derives from the fact that understanding is not just a mode of human behaviour towards experience, such as an attempt at interpreting a literary text. Understanding the world is an intrinsic characteristic of *Dasein* (of *Being in the world*). This means that, for Gadamer, hermeneutics has neither the aim of proposing a specific method, nor expects to understand the object of knowledge in an absolute sense.⁸⁴ In *Truth and Method*, he shows how the understanding of any particular situation in our life cannot be the result of a scientific method which considers the object of understanding as something detached from the observer. Understanding is rather the result of an exchange of meaning between subject and object.⁸⁵ It is not always possible to distinguish between a comprehending subject and a comprehended object, as this form of objectivization solely belongs to the scientific approach. Truth is not just quantifiably and scientifically understood; there are other forms of truths existing beyond science which cannot be grasped through the application of a scientific method. The title of the book itself alludes to an alternative type of truth; a truth that does not involve the separation between observer and observed. Gadamer believes that philosophy can acquire a true perspective on the world without being constrained to the scientific method.

According to Gadamer, the moment we try to understand the past, we cannot see beyond the limits of our point of view, which depends on our cultural background. Our mind will have been inhabited by a series of schemes of meaning and expectations which will orient us towards certain hypotheses, which in turn will be implemented to decode the meaning of the object in question. Whilst during the Enlightenment the elimination of subjective viewpoints was

83 H. G. Gadamer, *Truth and Method*; 2^o Edition; Continuum Publishing Group, London 2004; p. XXVII.

84 R. J. Dostal, *Introduction*, in R. J. Dostal (Ed.) *The Cambridge Companion to Gadamer*; Cambridge University Press, Cambridge 2002; pp. 2-3.

85 C. Taylor, *Gadamer on the Human Sciences* in R.J. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer*; Cambridge University Press; p. 126.

fundamental in order to reach objectivity⁸⁶, according to Gadamer one can never truly rid oneself of his preconceptions, as these are a constitutive part of one's historicity. He also points out, in agreement with Heidegger, that the hermeneutic circle is in fact a fundamental part of hermeneutics. Only through the awareness of our preconceptions can we understand the "*interpretandum*". It is important to understand where our preconceptions derive from, and ultimately be ready to question them, as it is mainly through clashes with differences that we are obliged to reconsider our certainties.

Methodologically conscious understanding will be concerned not merely to form anticipatory ideas, but to make them conscious, so as to check them and thus acquire right understanding from the things themselves.⁸⁷

Therefore, coming to terms with our preconceptions allows us to overcome the limits of understanding. Preconceptions and traditions are fundamental to the building of *Wirkungsgeschichte* (*History of Effect*) the accumulation of traditions that bridge the distance between our present and historical events. It is thanks to a series of interpretations, which have been passed on through history, that we can understand a distant object in time. Through time, preconceptions and traditions have bridged the gap that would otherwise divide the interpretant from the interpreted. The concept of History of Effect is also associated with that of "Effective Historical Consciousness" (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*)⁸⁸ that is to say the awareness of being subject to our own historicity. It is this awareness that impedes us to evaluate history objectively and neutrally. However, the aim of hermeneutics is not to suffocate one's subjective point of view in order to obtain an objective view; what hermeneutics aims to achieve is the renowned "Fusion of Horizons" where our tradition, rather than being eliminated, is fused and included within a different one. The interpreter's horizon⁸⁹ (a perspective

86 H. G. Gadamer, *Truth and Method*; 2nd Edition; Continuum Publishing Group, London 2004; p. 337.

87 *Ibid.*, p. 272.

88 R. J. Dostal, *Introduction*, in R. J. Dostal (Ed.) *The Cambridge Companion to Gadamer*; Cambridge University Press, Cambridge 2002; p. 3.

89 Here Gadamer implements Edmund Husserl's phenomenological concept of the "horizon" to explain how comprehending is fundamentally dialogical.

determined by his own historical tradition) fuses with the horizon of his object of interpretation. This fusion is possible thanks to a bridge of traditions and not to an artificial methodology. The concepts of Fusion of Horizons and of “Effective Historical Consciousness” (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) are fundamental in Gadamer’s hermeneutics as they both exclude the possibility of an absolute and objective truth. Man cannot transcend his limits as our hermeneutical knowledge is and remains partial as well as open and infinite.⁹⁰

The third section of *Truth and Method* is dedicated to language seen as the heart of hermeneutic experience.⁹¹ Through his philosophical hermeneutics, Gadamer contributed indirectly to the renowned XX century “linguistic turn”, rejecting the prevailing instrumental view of language.⁹² Gadamer did not believe that language

90 It is worth mentioning that Gadamer’s Philosophical Hermeneutics was broadly appreciated perhaps thanks to its flexible character. However, at the same time it became the object of several critiques. One of these was moved by the Italian philosopher Betti (in his 1955 work *Teoria dell’Interpretazione e Critica Letteraria*) subsequently supported by the American Philosopher Hirsch (in *Validity in Interpretation*). Betti argued against a lack of objectivity in Gadamer’s conception of interpretation. To this Gadamer responds in the preface of the second edition of *Truth and Method* (1965) claiming that his philosophical hermeneutics never intended to be a method or any form of reflection in methodologies of interpretation. Hermeneutics also play a protagonist role in the School of Constance. There, Jauss, while recuperating several elements of Gadamer’s *Wirkungsgeschichte*, questions his conception of “classical” and accused him of moving away from his hermeneutics in his work *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*. A much harsher critique came from the critical rationalist Hans Albert, who blamed Philosophical Hermeneutics for having extended textual analysis to the complete knowledge of reality drawing philosophy close to theology. Habermas too expressed his opinion on Gadamer’s Hermeneutics in his 1970 work: *The Hermeneutic Claim to Universality* which accused Gadamer of three mistakes: the first consisted in having privileged the concept of tradition over critical reflection, favouring prejudice and discrediting the enlightenment. The second accused hermeneutics for not acknowledging the limits of language which was seen by Habermas as a means to power. Thirdly, Habermas pointed out the dichotomy between truth and method. Gadamer responded to this third criticism defending the distinction between truth and method by arguing that there can be no truth outside method. For further information on the debate between Habermas and Gadamer I suggest the following sources: T. Negru, Gadamer-Habermas Debate and Universality of Hermeneutics, Piatra Neamt Romania. A.T. Nuyen, *Critique of ideology: Hermeneutics or critical theory?* Hum Stud 17, (1994). 419-432. For further readings on the history of Hermeneutics and its critics: J. Bleicher, *L’ermeneutica contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1986.

91 H. G. Gadamer, *Truth and Method*; 2°Edition; Continuum Publishing Group, London 2004; p. 383.

92 D. Di Cesare, *Gadamer*, Il Mulino, Bologna 2007; p. 191.

was merely a tool of communication; for Gadamer language was a significant element of our hermeneutic experience. It is in this sense that we can speak of “ontological hermeneutics” according to which the “being that can be understood is language.”⁹³ This does not simply mean that beings can be understood through the means of language, but it contains a deeper message; it ontologically means that the essence of being lies within language. The ontological character of language implies the manifestation and self-revelation of being, occurring through a hermeneutic dialogue between interpreter and interpreted. The self-revelation of the essence of being within language also implies that such an essence is not immutable, immobile or finite; it is rather a form of truth which is in continuous mutation and interminable transformation.

b) Plato in Gadamer's Hermeneutics

By now a plurality of common traits between Gadamer and Plato will have been intuited by the reader. This section will aim at highlighting common elements between Plato and Gadamer, starting from the exploration of the fundamental role played by Platonic dialogue in Gadamer's hermeneutics. I will hereby focus on the importance played by the other, on the ontological dimension of dialectics, on the infinity of philosophical inquiry and openness of truth, on the role of question and answer, and finally on the pragmatic character of dialogue.

The other plays a fundamental role in both Gadamer and Plato; without the confrontation of another's perspective there would be no dialogue and the path toward truth would not be disclosed. Moreover, without the other, the ontological process of self-revelation, (characterising both Platonic and Gadamerian practical philosophies) could not occur. Just as Platonic dialectic was not a mere *technè*, (as it led to the understanding of what lies behind our choices in the world) Gadamer's hermeneutics maintained the same ontological trait; through the extension of one's horizon, one has to come to terms with oneself, reflecting on one's choices and preconceptions, hence gaining awareness of who one is. A horizon should not be intended as an insurmountable obstacle which traps man in his own

93 H. G. Gadamer, *Truth and Method*; 2nd Edition; Continuum Publishing Group, London 2004; p. 383.

perspectives; on the contrary, it should be understood as the starting point of a path towards understanding. The encounter with the other (intended either as a literary text, artwork, or any other element that requires interpretation) involves the questioning of our initial “points of view”. Let us metaphorically think of a person contemplating his horizon, seen as the limit of his visible capability of what surrounds him. In order to better understand what appears unclear, he must move away from his initial viewpoint and shift towards the object of his observation, thus resetting a new horizon by changing the initial point of view.⁹⁴ His new position sets a new perspective which in turn is never definitive but will continue renewing itself every time he wants to comprehend a different aspect of reality. Just like in Socratic dialogues, Gadamer’s Horizons are never actual limitations, they are not seen as immovable obstacles but are rather viewed as mutable perspectives.

Let us now consider the similarities between Plato’s conception of truth (seen in its continuous becoming, and hence able to adjust to the mutability of the world and the self) and Gadamer’s hermeneutical infinite path towards knowledge. The hermeneutical dialogue between perspectives finds its foundation in the Platonic dialectic exchange between One and Many (the One or Unity representing the limit of our view, and the Many, symbolising the negation of our limited view and hence the possibility for a plurality of alternative perspectives). The Fusion of Horizons occurs when the limit or Unity of our horizon discloses in order to encounter something other than itself. Just as in the Socratic reading of Plato, where the role of philosophy is not focused on the answer, but rather on the awareness of not knowing and on the path towards truth, the ontological value of Gadamer’s hermeneutics resides within the awareness of our limit and thus on the experience of research.

In response to the accusations of relativism⁹⁵, the presence of a non-absolute answer does not imply that all answers are possible. As Reale points out, for Gadamer, questioning represents the starting point of hermeneutic experience because in its structure, each question indicates the direction through which the answer can be found. A question sets the object of discussion within a precise perspective, anticipating the meaning the answer should entail. Similarly, the role of the Socratic question in Platonic dialogues embodies a guiding role. Plato

94 D. Vessey, *Gadamer and the Fusion of Horizons*. «International Journal of Philosophical Studies» 17, no. 4; 2009; p. 534.

95 B. Wachterhauser, *Getting it Right: Relativism, Realism, and Truth* in R.J. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer*; Cambridge University Press, Cambridge; pp. 167-170.

himself explains through his dialogues how asking a question is more challenging than answering it, specifically because he who asks the questions should also be able to anticipate the answer.⁹⁶ According to Gadamer, however, a question should not merely have a direction, it should also have a certain extent of openness. If on the one hand it should guide towards the answer, on the other it does not restrict it; the answer remains thus free to move within the horizon the question sets.

As the art of asking questions, dialectic proves its value because only the person who knows how to ask questions is able to persist in his questioning, which involves being able to preserve his orientation toward openness. The art of questioning is the art of questioning ever further-i.e., the art of thinking. It is called dialectic because it is the art of conducting a real dialogue.⁹⁷

Similarly, Platonic dialogues are not led by Socrates unilaterally; they take into account the insights and considerations of those who participate in the dialogue. In the *Philebus* Socrates is not merely a master who guides his pupils towards the correct answer, but he who works together with his partners towards truth. Platonic dialogues constitute a model of hermeneutic technique, which is put into practice and precisely unfolds in the same way.⁹⁸

Influenced by the philologist Friedländer⁹⁹, Gadamer reflects on the Platonic stylistic choice of the dialogue. As opposed to the Aristotelian treatise which was seen as the result of a unilateral research, the Socratic dialogue carries a pragmatic dimension. As Renaud points out, each dialogue is generally set in a specific time and place and includes real characters with their thoughts and beliefs, and brings out the spontaneous human trait of argument.¹⁰⁰ Dialogues include deviations and contradictions typical of real conversations. Such a pragmatic aspect of the Socratic dialogue is consistent with the ethical and practical dimensions of Gadamer's

96 G. Reale, *La Presenza di Platone in «Verità e Metodo»*, in H.G. Gadamer, *Verità e Metodo 2* Studi Bompiani, II Edizione, Milano 2001; pp. XII.

97 H. G. Gadamer, *Truth and Method*; 2^o Edition; Continuum Publishing Group, London; p. 360.

98 *Ibidem*.

99 C. Natali, *Gadamer e Davidson sul Filebo di Platone*, «Méthexis», Vol.20, 2007; pp. 118-119.

100 F. Renaud, *Il Platone Socratico di Gadamer*, «Rivista di Storia della Filosofia» n° 4 2008; p.599.

hermeneutics; for Gadamer dialogue constitutes the *logos* of *sensus communis*¹⁰¹. Dialoguing is the living mediation between what has been deposited as tradition with historical reality and what constitutes the innovative spur of transformation. It is in this sense that Gadamer's hermeneutics holds an important ethical meaning. After all, *Truth and Method* never had the aim of providing a methodological technique of interpretation, but rather involved the entire question of being not merely in itself but in its relation with reality, others, and history.¹⁰² Such a relation is mediated through dialogue, by the relationships established amongst people who are the outcome of their specific environment and social contexts. Gadamer's hermeneutics does not only involve a mere reflection on how the understanding of an object should occur; it always involves the active role of the object of exploration, which is never detached from the observer but is in constant dialogue with it. Understanding does not happen by abstracting oneself from reality; it occurs thanks to the awareness of one's historical condition which is constituted by the concrete aspects of reality. As Martini stresses, Gadamer's "theory" must not be intended as a methodology which is then applied to a concrete situation. Gadamer's philological formation allowed him to recover the Ancient Greek idea of *theoría*, which meant the practical participation in a sacred ritual. The *théoros*, was the *polis* delegate who participated in the celebration of a ritual.

Here we can recall the concept of sacral communion that lies behind the original Greek concept of *theoría*. *Theoros* means someone who takes part in a delegation to a festival. Such a person has no other distinction or function than to be there. Thus, the *théoros* is a spectator in the proper sense of the word, since he participates in the solemn act through his presence at it and thus sacred law accords him a distinction: for example, inviolability [...] *Theoría* is a true participation, not something active but something passive (pathos), namely being totally involved in and carried away by what one sees.¹⁰³

101 A. Volpi, *Gadamer e Vico: il sensus communis nell'ermeneutica filosofica*, «Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy» 10; 2018; p.124.

102 M. L. Martini, *L'Ermeneutica come Prassi*, in *Verità e Metodo di Gadamer e il dibattito ermeneutico contemporaneo*, Torino Paravia 1992; p. 48.

103 H. G. Gadamer, *Truth and Method*; 2nd Edition; Continuum Publishing Group, London 2004; p.122.

Therefore, by recovering its etymological meaning, we can more clearly understand that, for the Ancient Greeks, the word *theoría* did not involve a distance from the sensorial world, but rather underlined a sense of belonging between man and his community.¹⁰⁴ It is this new meaning of “theory” and of “theoretical” that plays a fundamental role in Gadamer’s exegesis of Plato. The essence of thought is embodied within the concept of *theoría*, mainly because it should never be thought of as something abstracted from the practical world, but as something in constant relation with it. It is on the basis of the recovery of the Ancient Greek meaning of *theoría* that Gadamer re-read and re-interpreted Plato’s Idea of the Good and more broadly, his entire thinking in a “practical” sense.

As we have seen, Gadamer’s hermeneutics was built upon the same structure as that of Platonic dialectics, maintaining the practical and realistic elements of the Socratic dialogue. This does not contradict the fact that, from an ethical point of view, Gadamer’s hermeneutics and re-reading of Plato did not stand in opposition to his admiration of Aristotle’s practical philosophy. We can also understand why, from certain perspectives, Gadamer may be considered an Aristotelian. As already mentioned, Gadamer did dedicate a chapter of *Truth and Method* to the relevance of practical philosophy in hermeneutics. Here, in relation to the importance of moral (practical) knowledge he pointed out how “knowledge that cannot be applied to the concrete situation remains meaningless and even risks obscuring what the situation calls for.”¹⁰⁵ In fact, Gadamer highlights how, for Aristotle, ethics could not expect to “achieve the extreme exactitude of mathematics”¹⁰⁶. Remaining “Socratic” from an ethical point of view, Aristotle, according to Gadamer, did not believe in the achievement of a pure form of knowledge, but rather he considered knowledge to be “an essential component of moral being”¹⁰⁷. As Gadamer himself stressed, his return to the example of the Aristotelian ethics was to help avoid the alienation between interpreter and the interpreted which concerned the objectifying methods of modern science¹⁰⁸.

Whilst one cannot deny the Aristotelian influence on Gadamer’s practical hermeneutics, the former is not in a contradictory position compared to either

104 *Ibidem*.

105 *Ivi*, p. 311.

106 *Ibidem*.

107 *Ibid.*, p. 312.

108 *Ibidem*.

Socratic Ethics, or the Gadamerian reading of Plato's Idea of the Good. As already explained, the conception of *phronesis* was included in Plato's Idea of the Good, the Gadamerian interpretation of which brought Socrates, Plato and Aristotle to the same pragmatic level.

Nevertheless, as stressed by Di Cesare, apart from the important role played by the Aristotelian *phronesis* in Gadamer's hermeneutics, Aristotle's scientific approach could never be consistent with the type of undefined truth characterising Gadamer's hermeneutics. The undetermined aspect of Platonic dialectic was considered insufficient by Aristotle, as too imprecise to be considered scientific.¹⁰⁹ The Aristotelian shift from the Platonic dialogical form of philosophy to that of a written treatise demonstrates his belief in the importance of overcoming Platonic dialectic in the name of more scientifically based concepts, which only included the universal necessary features of objects. By contrast, according to Gadamer, the adoption of a selected number of technical terms, while leading to clarity, fails to include the multiple facets of everyday language¹¹⁰. For example, whilst concepts such as *episteme*, *sophia*, *phronesis*, *nous*, etc. might on the one hand be clearly outlined, on the other, what will fade is the connection they hold with their context. As opposed to the dialectic relation of exchange between One and Many, his apodictic approach unified the multiple aspects of the world under fixed concepts.¹¹¹ This led him to read Plato's Ideas as metaphysical entities which, as pointed out by Aristotle himself, failed to capture the transformations of natural beings. It was with the suppression of Socratic dialogue that Aristotle gave birth to "Platonism". Finally, the apodictic approach also excluded another fundamental aspect of Platonic dialectics: the importance of the approval of the other¹¹²; the objectivity of definitions left no space for perspectives. If definitions could only include the common traits of reality, perspectives were useless to such a process. Whilst Platonism searched for the particular interpretations of the world, scientific rules only included universal elements, thus removing the role of the other.

109 Aristotle, *Prior Analytics*, translated by Robin Smith, Hackett Publishing Co, Inc, 1989; (a 31b 19).

110 D. Di Cesare, *Gadamer*, Il Mulino, Bologna 2007; p. 189.

111 *Ibidem*.

112 *Ibidem*.

Conclusions

This article has explored Gadamer's exegesis of the Platonic theory of Ideas in its opposition to the Aristotelian reading of Plato, which had interpreted the "*turn to the logoi*" as a turn to pure forms of reasoning, and the concept of *arithmos* as the Pythagorean One. The Pythagorean understanding of the Platonic *arithmos* implied a mimetic relation between the phenomenal and intelligible worlds, giving rise to dualism. It interpreted Ideas as fixed and immutable entities of truth which were incapable of capturing the transformation of things in the world. By contrast, Gadamer's reading of Plato shows that, in fact, the existence of Ideas did not necessarily imply a separation and thus a relation of mimesis between things and Ideas, as these were rather in constant relation with each other thanks to the bridging power of language. The dialectic exchange between the Multiplicity of things and Unity of Ideas happened thanks to the maieutic process of dialogue. The Idea of the Good, while being different from the other Ideas, represented the culminating example of the relation of the existing participation between Ideas and things in the world.

Gadamer's exegesis of Plato helps us understand how, in spite of the influence hermeneutics received from Aristotelian practical philosophy, where the scientific approach was not applied, the essence of Gadamer's philosophical hermeneutics lies within the dialogic structure of Platonic dialectics, which was able to maintain a concrete relation with the practical reality of the Athenian times. Whilst the Aristotelian general scientific approach limited the role of the other thus favouring the written treatise to the oral dialogic exchange of perspectives, the Platonic dialectic exchange, based on the dialogic form, proceeded towards truth thanks to the active contribution of the other. The heart of Gadamer's hermeneutics lies thus within the path towards understanding, just like the maieutic role of Socrates' teachings. The essence of Gadamer's philosophical hermeneutics resides within the continuous experience of questioning and pursuing rather than in the identification of a fixed answer, as the latter, for Gadamer, is never definite but always open to new horizons.

Bibliography

- A. J. Corlett, *Interpreting Plato's Dialogues* «The Classical Quarterly», 47, n. 2, 1997, pp. 423-437.
- A. Laks, *Avant Natorp. L'interprétation des idées platoniciennes chez H. Cohen*, in A. Neschke-Hentschke, *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, pp. 339-61, Louvain, Paris 1997.
- A.T. Nuyen, *Critique of ideology: Hermeneutics or critical theory?* «Human Studies», 17, 419-432, 1994.
- A. Volpi, *Gadamer e Vico: il sensus communis nell'ermeneutica filosofica*, «Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy», 10, 2018; pp.122-148.
- Aristosseno, *Elementa Harmonica*, Typis Publicae officinae polygraphicae, Roma 1954.
- Aristotle, *Prior Analytics*, translated by Robin Smith, Hackett Publishing Co, Inc, 1989
- B. Mc Comiskey, *Gorgias*, «On Non-Existence»: Sextus Empiricus, «Against the Logicians», 1.65-87, Translated from the Greek Text in Hermann Diels's *Die Fragmente Der Vorsokratiker*, «Philosophy & Rhetoric», 30, n. 1, 1997, pp. 45-49.
- B. Wachterhauser, *Getting it Right: Relativism, Realism, and Truth* in R.J. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 52-78.
- C. Bruell, Review of *Gadamer on Plato: The Art of Interpretation*, by Hans-Georg Gadamer and Robert M. Wallace «The Review of Politics», 55, n. 1, Cambridge University Press, 1993, pp. 167-170.
- C. Esposito, *Il Periodo di Marburgo (1923-28) ed «Essere e tempo»: dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 107- 157.
- C. Natali, *Gadamer e Davidson sul Filebo di Platone*, «Méthexis», vol. 20, 2007, pp. 113-143.
- C. Taylor, *Gadamer on the Human Sciences* in R.J. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer*,

- Cambridge University Press, 2002, pp. 126-142.
- C. Zuckert, *Hermeneutics in Practice; Gadamer on Ancient Philosophy*, in R.J. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 201-224.
- C. Zuckert, *The Socratic Turn*, «History of Political Thought», vol. 25, 2, 2004 pp. 189-219.
- D. Di Cesare, *Gadamer*, Il Mulino, Bologna 2007.
- D. Vessey, *Gadamer and the Fusion of Horizons*, «International Journal of Philosophical Studies» 17, n. 4, 2009, pp. 531-42.
- E. Betti, *Teoria Generale dell'Interpretazione*, Giuffrè Editore, Milano 1955.
- E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, Yale University Press, New Haven 1967.
- F. Fronterotta, *L'interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son «héritage» philosophique*, «Revue Philosophique de Louvain», Quatrième série, tome 98, n. 2, 2000, pp. 318-340.
- F. Renaud, *Il Platone Socratico di Gadamer*, «Rivista di Storia della Filosofia», n. 4, 2008, pp. 593-619.
- G. Girgenti (a cura di), *La nuova interpretazione di Platone. Un Dialogo tra Hans Georg Gadamer e la Scuola di Tubinga-Milano*, Rusconi, Milano 1988, pp. 129-140.
- G. Reale, *Il Platone» di Paul Friedländer: la sua importanza e la sua portata storico-ermeneutica* in P. Friedländer, *Platone*, Bompiani, Milano 2004.
- G. Reale, *La Presenza di Platone in «Verità e Metodo»*, in H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 2001.
- G. Reale, «*Paideia*» o *Metafisica delle Idee a proposito del «Platone» di Werner Jaeger*. «Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica», 48, n. 1, 1956, pp. 42-67.
- G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- G. Reale, *Storia della Filosofia Antica. Platone e Aristotele*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica, Vita e Pensiero, Milano 1988.
- G. Ripanti, *Il problema ermeneutico in H.G. Gadamer*, «Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica» 69, n. 3, 1977, pp.492-512.
- G. Vattimo, *Prefazione* (prefazione alla 2° Edizione tedesca), in H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*,

tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983.

G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milano 1968.

G. Warnke, *Hermeneutics, Ethics, and Politics*, in R.J. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 79-101.

H. G. Gadamer, *Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief*, in *Gesammelte Werke*, GW, 6, 1963, Conference in Heidelberg, pp. 90-115.

H. G. Gadamer, *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, translated and with an introduction by Christopher Smith, Yale University Press, New Haven-London 1983.

H. G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, in *Gesammelte Werke*, GW, 7, Winter Verlag, Heidelberg 1978, pp.128-227.

H. G. Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick*, Mohr Siebeck, in *Gesammelte Werke*, GW, 10, Tübingen, 1999.

H. G. Gadamer, *Idee und Wirklichkeit in Platos Timaios* in *Gesammelte Werke*, GW, 6, *Griechische Philosophie II*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999; pp. 242-270.

H. G. Gadamer, *Philosophische Begegnungen*, in *Gesammelte Werke*, GW, 10, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999; pp. 375-440.

H. G. Gadamer, *Platos Dialectical Ethics. Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*, translated and with an introduction by R. M. Wallace, Yale University Press, New Haven-London 1991.

H.G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* in *Gesammelte Werke*, GW, 5, *Griechische Philosophie I*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999; pp. 94-103.

H. G. Gadamer, *Platos ungeschriebene Dialektik* in *Gesammelte Werke*, GW, 6 pp. *Griechische Philosophie II*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999;129-153.

H. G. Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, Eng. tr. by Christopher Smith, Yale University Press, New Haven-London 1986.

H.G. Gadamer, *The Beginning of Philosophy*, Bloomsbury, 2016.

H. G. Gadamer, *Truth and Method*, Continuum Publishing Group, London 2004.

H. G. Gadamer, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 2001.

H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, in *Gesammelte Werke*, GW, 1, *Griechische Philosophie II*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999.

H. R. Jauss & M. Shaw, *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*, University of Minnesota, 1976

I. M. Fehér, *Il carattere pratico dell'ermeneutica quale filosofia della comunanza (esistenza comune/coesistenza-Gemeinsamkeit)*, *Comprendere, intesa, argomentare comunità*, 2005, pp.175-195

J. Grondin, *Compte rendu de: Hans Georg Gadamer. Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* in «Archives de Philosophie» 45; 1982, pp. 302-303.

J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991.

J. Grondin, *Gadamer's Basic Understanding of Understanding in The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 36-51.

J. Grondin, *Hans Georg Gadamer. Eine Biographie*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1999.

M. D. Jordan, "Plato, Aristotle and Gadamer - Hans-Georg Gadamer: The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy" in «The Review of Politics», 49, n. 4, Yale University Press, New Haven-London 1986, pp. 580-82.

M. Heidegger, *Being and Time*, Blackwell Publishers, Oxford, 2001.

M. Heidegger, *Plato's Doctrine of Truth*, in M. Heidegger and W. McNeill. *Pathmarks*. Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 155-182.

M. L. Martini, *L'Ermeneutica come prassi*, in *Verità e Metodo di Gadamer e il dibattito ermeneutico contemporaneo*, Paravia, Torino 1992, pp. 48-50.

G. Xiropaidis, M. Michalski, *L'Idée platonicienne du Bien entre Heidegger et Gadamer*, in *Gadamer et les Grecs*, éditée par J. C. Gens, P. Kontos, P. Rodrigo, Vrin, Paris 2004, pp.139-165.

M. Pezzolato, *La funzione e la portata della critica alle idee nel 'Parmenide' di Platone: dalla Teoria delle Idee alla Teoria dei Principi*, «Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica», 84, n. 2-3, 1992, pp. 383-409.

Platone, *Platone. Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Il Pensiero Occidentale, Bompiani, Milano 2001.

Plato, *Plato in Twelve Volumes*, vol. 1, Eng. tr. by H. N. Fowler, Harvard University Press, Cambridge MA, 1966.

P. Della Pelle, *La filosofia di Platone nell'interpretazione di Hans Georg Gadamer*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

P. Friedländer, *Plato: An Introduction*. Princeton University Press, Princeton 2015.

P. Friedländer, *Platone*, Bompiani, Milano 2004.

P. Natorp, *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, 1903.

P. Pecere, *Il "platonismo" e il problema della conoscenza scientifica da Cohen a Cassirer*, in: R. Chiaradonna (a cura di), *Il platonismo e le scienze*, Carocci, Roma 2012.

R. J. Dostal, *Introduction*, in R. J. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 1-12.

R. J. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

T. Kalary, *Heidegger's Aristotle Interpretation of 1922 and Its significance for his Fundamental Ontology*, «Heidegger Studies», 28, 2012, pp. 169-89.

T. Negru, *Gadamer-Habermas Debate and Universality of Hermeneutics*, «Cultura», 4, 1, 2007, pp. 113-119.

On Michael Tomasello’s “Ratchet Effect” and Bernard Stiegler’s “Epiphylogenesis”: How Do Humans Finally Come to Operate as One?

RICCARDO VALENTI¹

Abstract: In this paper, I outline major claims concerning what Michael Tomasello originally named “ratchet effect” theory and Bernard Stiegler’s “tertiary memory” or “epiphylogenesis” exposition contained in his three-volumes work *Technics and Time*. Following these authors, I show how human culture may be addressed as a cumulative evolutionary pattern which i) constantly increases over time and ii) never steps back across multiple generations of individuals. I then highlight how this ‘chain’ data transmission works, by what means, once human groups learn i) how to properly cooperate; ii) learn from each other; and iii) preserve a stable social order of cultural inheritance through time. I also argue most relevant humans’ achievements, like the formation and consolidation of sciences, are a ‘sociogenetic’ outcome that would not have been achievable if humans did not act jointly as a genuine community of scientists. Finally, in the wake of Stiegler, I hold that writing, as an orthotetic technic of human prosthetization, offers a reliable model for data transmission throughout the history of human societies.

Keywords: *Ratchet, epiphylogenesis, collective intentionality, posterior passing model, epimetheia.*

1 Department of Philosophy and Cultural Heritage – Università Ca’ Foscari (Venezia)

1. Cumulative culture as a second evolutionary process

Giant Antaeus used to take and maintain his phenomenal strength from the soil on which he was standing. His mother Gaia provided him invincibility by barely offering the earth on which his son could fiercely walk. Heracles, whose goal was to beat this portentous monster, as a crucial part of his well-known Labors, managed to find out the giant's terrible secret and eventually kill him. To defeat Antaeus, the Greek hero had to lift him for preventing the giant to touch the ground and so to stop him by continuously gaining his colossal vigour from the immediate contact of his feet to the earth below. Desperately kicking the air, i. e., taken away from the protection of his beloved mother, the extraordinary power of the giant slowly decreased, and Heracles accomplished his mission strangulating him. Humans, just like giant Antaeus, can take advantage of the earth on which they are standing, living their lives, acting on things. Without this vital support, namely, without the perpetual sustain of their attentive mother, humans would be rapidly and inevitably lost.

As opposed to most of the animal species populating this planet, human beings' ontogenetic fate is not exclusively determined by the interminable codes contained in genes, i. e., by the course of a purely 'natural' evolutionary pattern. Remarkably, humans are not 'naturally' formed once for all. Rome was not built in a day, and neither did humans as a unique, culturally-based species. Indeed, humans also evolved following a complementary way of never-stopping, contingent, cultural modification. According to most developmental psychologists, admittedly, humans can benefit from a trustworthy system of constant, 'nongenetic', informative transmission, i. e., of a diffusive culture that is at least as important as the genetic legacy in defining the route tracing their ontogenetic pathway to come.² This form of nongenetic communication and knowledge preservation, i.e., the

2 Similar definitions of "culture" may be found in literature concerning this topic. For instance, according to Boesch and Tomasello, culture represents the set of "information that is transmitted *non genetically* among members of a group of interest" (1998, 591, my emphasis). Tomasello distinguishes the "cultural" trait from the "genetic" one in human populations, for the cultural transmission of information must be intended "in terms of *social coordination*" (2016a, 649, my emphasis). McLereath et al. (2018) define culture as a "*socially* transmitted behavior" (192, my emphasis). Given these descriptions, it can be argued that culture seems to be a strictly collective and collaborative process that by no means, I try to demonstrate, could be instituted by a single man acting alone.

self-evident persistent and disseminated phenomenon of human enlightenment, this latter considered as the brilliant yet still unfinished outcome of a “second evolutionary process” (Gabora 2018, 35) takes place “across generations” (Buskes 2019, 7)³ and over a considerable amount of “historical time” (Tennie et al. 2014, 153)⁴, thus granting the consolidation of a consistent “cumulative cultural evolution” (Beppu, Griffiths 2009, 2090).⁵

The cumulative cultural evolution theory consists of a model of data storage and transmission which is, following the lead of many scholars, a solely human feature. The collection of human cultural information steadily increases through space and time distribution and indubitably never retreats (as it never did in humankind history so far). Arguably, this incredible faculty of memory retention constitutes the core of the human ‘gigantic’ strength quoted above, given that this is the unique capacity that ‘culturally’ separates humans from the remaining animals, and makes human performances undisputedly superior.⁶ The culture human beings

3 Confront this with Caldwell, Millen 2008, 165; Caldwell, Atkinson, Blakey, Dunstone, Kean, Mackintosh, Renner, Wilks 2020, 2-7; Tennie Walter, Gampe, Carpenter, Tomasello 2014, 153; Tomasello, Melis, Tennie, Wyman, Hermann 2012, 674.

4 See also Tomasello 2001, 138; Tomasello et al. 2010, 331-332.

5 See on the same topic, Buskes 2019, 1-3; Boesch, Tomasello 1998, 603; Caldwell et al. 2008, 165; Caldwell, et al. 2020, 2; De Oliveira, Osiurak, Reynaud 2017, 365; Haidle, Schlaudt 2020, 162; Mcelreath, Boesch, Köhl, & Mcelreath 2018, 192-193; Tennie, Call, Tomasello 2009, 2406-2408; Tennie, et al. 2014, 158; Tomasello 2001, 137; Tomasello 2016a, 646; Tomasello 2016b, 4; Tomasello, Kruger, Ratner 1993a, 495; Tomasello, Moll 2010, 342.

6 As Tomasello and Moll point out, “human beings are especially sophisticated cognitively not because of their greater individual brainpower, but rather because of their unique ability to put their individual brainpowers together to create cultural practices, artifacts, and institutions (...) which are then passed along to youngsters as a second line of inheritance in the species, resulting in a ratcheting up of cultural and cognitive complexity over historical time” (2010, 331-332). This point will be further developed in the following paragraphs. We take here for granted that animals do not show acceptable evidence of culturally-based behaviour. This said, a few episodes of broadly speaking ‘emulative’ gestures may be observed in the animal realm, as the “potato washing”, or the “termite fishing” samples highlighted by Tomasello (1999, 519; 2001, 135; see also Tomasello, Savage-Rumbaugh, Kruger 1993b, 1689) seem to suggest. Yet it is unlikely that functional procedures of this kind could survive over multiple generations, and thus could be constantly repeated, as an acquired habit by a fictional animal community would certainly do: the imitation, then, does not become in this case a cultural fact. The “potato washing” action observed, unfortunately, never reached a spread rate to count as a true cultural factor of socially reliable influence. Moreover, Tomasello argues that chimpanzees, in contrast to humans, apparently cannot reproduce the very “strategy” (2001, 138), i. e., the abstract means through which their conspecifics

consolidate and rely on, throughout past, immemorable experiences, represents, in this context, the very 'earth' on which they are walking, and which provides them strength and safety.

Against the snares of nature, at their origins, humans found out how to successfully cope with the given, revealed condition of natural disadvantage – confronting human physical weakness when compared to the prowess of much stronger animals - and thus to learn how to recover from this sort of natural dependence. How is that possible? Where does human strength come from? How do humans grow up until they become real giants?

2. The ratchet effect: copying and innovation

Accordingly, the cumulative culture model justifies the formation of a solid, long-lasting structure of reliable and always – at least partially - retrievable knowledge that just cannot be effaced. Furthermore, the cultural background from time to time combined, like a building which is under – indeed unceasing - construction, continuously accommodates the basis on which new pieces of information could be efficiently stocked. As an illustration of this process, once a smart individual figures out something relevant, like the outstanding result of a scientific experiment he is working at, this new piece of information instantly becomes a part of this archetypal, higher and higher building of knowledge, just like an additional 'floor' which is edified and posited just above the one below would do. This brilliant discovery could never fall into oblivion since this building could not be somehow deconstructed or completely demolished someday. The building needs all its floors to call itself a building: arguably, one cannot postulate the existence of a building whatsoever with no foundations at all. This is why, for instance, we still know for a fact that the force of gravity exists, that it is a 'thing', despite the fact Sir Isaac Newton died almost three hundred years ago and though we do not retain a direct experience of his fascinating calculations (for instance, we were not by his side while that famous apple fell from the tree and hit his head). Nonetheless, all extra,

attain a definite goal: rather, they concentrate directly on desired objects, thus neglecting what is not immediately visible and so preventing themselves for gaining a completely new set of cognitively superior actions.

consequent information concerning classical mechanics could not easily neglect this sensational finding, once this latter is ‘faithfully’ archived in physics’ books and savants’ minds: as men of science, we can thus call Newton a ‘contemporary’.⁷

Many developmental psychologists employ the suggestive figure of the “ratchet” to depict this peculiar dynamic of human cultural growth and constructive epistemic data maintenance over multiple generations of individuals. They use this term “by analogy with the device that keeps things in place while the user prepares to advance them further” (Boesch, Tomasello 1998, 602) and thus imaging a specific mechanical tool which allows “accumulating complexity over time” (Tomasello, Moll 2010, 342). The ratchet these authors are thinking of is the gear wheel which affords discrete but uniform advancements in motor chain transmission, just as the one combustion engine cars normally support in their gearbox. Once the clutch is disengaged and, consequently, the gear enters, the car cannot recoil, but either remain still or move forward.⁸ Originally stressed by Tomasello and colleagues to describe the crucial “fidelity” which is necessary to prevent the eventuality of “information loss” (1993a, 495) in complex human processes of learning, the ratchet effect “explains why human culture accumulates modifications over time in a way that chimpanzee and other animal cultures do not” (Tennie, Call, Tomasello 2009, 2406).⁹

The “ratchet effect” metaphor boasts an incredible number of occurrences in recent scientific papers. One of the most striking pieces of evidence is the one offered by Tennie and colleagues. According to them, the ratchet effect “involves

7 This point will be further examined in the fourth paragraph. Faithfully data transmission across generations is one of the most relevant features of cumulative culture ratchet effect.

8 Indeed, according to the ratchet effect theory, Tomasello and colleagues affirm that “each modification stays firmly in place in the group until further modifications are made” (Tomasello, Kruger, Ratner 1993a, 495).

9 On this description see also De Oliveira, Osiurak, Reynaud 2017, 364. Following Boesch and Tomasello the way human beings “have sheltered themselves (...) over human history” (1998, 602) and did it better and better till the construction of full-fledged houses, is a clear example of the good application of the ratchet effect across human cultural history. A supplementary confirmation for this claim may be found in Tomasello 1993a, where the American psychologist holds “the history of hammerlike tools shows a gradual increase in complexity over time in human prehistory” (508): hammers have evolved too, just like humans did, to “meet novel agencies” (Tomasello 2001, 138). Following this statement, Chris Buskes states that “without cumulative culture we would not have had technology and science and all the conveniences, tools and gadgets are owe to these achievements” (2019, 1; see also Haidle, Schlaudt 2020, 169-171).

both copying and innovation – *copying* to provide a foundation on which to build and *innovation* for further improvements. Human cumulative culture is a product of both” (2014, 158, my emphasis). Therefore, to perform accordingly, human cultural productions mix up these two main characteristics: the modification added and applied to a certain “system” of data must be somehow coherent with the “tradition”, with the previous pieces of evidence it inherits, to be effectively received, i. e., to the contents of the information contained within (Tennie, Call, Tomasello 2009, 2407).

3. Critical sociogenetic incomes: what happens if humans put “their heads together”?

One of the most significant theoretical features related to the ratchet effect formulation is the fact that this latter is explicitly defined as an ‘effect’. The point is not trivial, since it has been recorded this cultural phenomenon only occurs in human communities, i. e., in human social groups which are composed of full-grown individuals.¹⁰ This means, as mainly emphasized by Tomasello, human beings are not ‘socially’ born. This is to say social reference, communication and network transmission are not primitive facts in the human species. Conversely, it has been observed that humans acquire to socially ‘think’ and thus socially behave throughout several phases of rigidly scheduled ontogenetic development. Around nine months of age, for instance, children exhibit first pertinent episodes of “joint attention”, i. e., the most basic form of social intentionality, and then of “triadic social skills and interactions” involving both adults and peers (Tomasello 1999, 514).¹¹ According to this shocking ontogenetic tread, children of this age begin “‘triangulating’ with others on the entities and situations around them – and, most importantly, – to understand others as *intentional agents* who have goals and perceptions toward the world”. (Tomasello 2019, 56, my emphasis). This mutual

10 As exposed in a pilot study that will be quoted again in the next section, “cumulative culture is usually assumed to be created by *adult* members of a group who have acquired reasonably large and deep cultural intelligence. In contrast, children are thought to primarily learn about and absorb their cultures rather than to add to them” (Reindl, Tennie 2018, 3, my emphasis).

11 See also Tomasello 2000, 62, 66-67; Tomasello 2003, 11-12, 21-33; Tomasello 2009, 167-169; Tomasello 2010, 140-141; Tomasello 2014, 69-70.

understanding of others as others-I characters represents a big step forward in the *emulative* learning process since this latter “is not just on the environment but rather on the *intentional* actions of others” (Tennie et al. 2009, 2407, my emphasis).

Backing away from the simplest, dyadic forms of communication in obligate collaborative foraging actions, nine months old children start developing fundamental “abilities of secondary intersubjectivity” (Tomasello, Savage-Raumbagh, Kruger 1993b, 1688). These infants constitute, for the very first time in their still short lifetime, an elementary trait of “shared intentionality” and, subsequently, of “collective intentionality” as well (Tomasello 2019, 46), i. e., the third and most enhanced attribute of social intentionality theorized in Tomasello’s works.¹² The attainment of this social stage of collective intentionality involves the formation of an “‘objective’ perspective (...) a perspectiveless perspective (...) positing a kind of invariant objectivity that *grounds*” all the perspectives taken then and there into account (77, my emphasis).¹³ In this renewed context of human social action, the ratchet effect may then be finally described as the ‘effect’, i. e., “the *product* of sophisticated learning, emphasizing the advantages of joint attention” (Beppu, Griffiths 2009, 2089, my emphasis). The accomplishment of this ontogenetic procedure irrevocably leads, as briefly seen in this exposition, through time and constantly acquired ever-new social awareness, to the heuristic consolidation of a “shared agent ‘we’”, this latter intended to be the collective deputy which represents many singular intentionalities happily combined in global action towards the achievement of a one, joint goal whatsoever (56).

With this conclusion we reach arguably the most important yet problematic feature concerning the collective intentionality outcomes, faithfully carried on by ratchet effect multiple means of temporal distribution. Does a purely ‘sociogenetic’

12 Tomasello and colleagues generally employ the term ‘shared intentionality’ “to refer to collaborative phenomena in general”. In addition to this, they use the expression ‘joint intentionality’ “for the ad hoc, temporary collaborations characteristics of, e. g., foraging parties (...) and the term ‘collective intentionality’ for the more impersonal yet permanent group minded practices and modes of collaboration that characterize cultural groups as a whole” (Tomasello et al. 2012, 64).

13 Following Tomasello’s claim, this form of perspective neutralization, i. e., the final reach of this hybrid form of objective constructivism, marks the very beginning of the human cultural worldly dimension. As the ratchet effect’s agency testifies, a modern day’s society worthy of this name can successfully unify two complementary aspects, i. e., the “*synchronic* social organization”, namely the “coordinated social interactions that make it a society in the first place” along with “its *diachronic* transmission of skills and knowledge across generations” (Tomasello 2014, 80, my emphasis).

epistemic content of information exist? Is it possible to imagine a cultural fact which would not, under any circumstances, be accorded to a single person, no matter how gifted this one may be? The answer to these questions cannot but be ambiguous, as the dichotomy imposed by the ratchet's "copying" and "innovation" patterns can tell, and since no true revolution is one hundred per cent conscious of its scope, i. e., of its genuine legacy over the years. Nonetheless, Tomasello and colleagues firmly argue that if and only if individuals "*put their heads together*" in act of shared intentionality - at least, as the second type of social aim Tomasello detected, - they can "*create and maintain* the complex technologies, symbol systems, and cultural *institutions* of modern societies" (Tomasello et al. 2012, 674, my emphasis). The same argument may be found in Tomasello and Moll (2010), where the two authors claim that better cognitive skills "result from an ability enabling humans to *put their heads together* (...) in cooperating and communicating with one another in ways that led to the *creation* of complex cultural products, including both material and symbolic artifacts, such as linguistic symbols". Given that nowadays children "grow up in the midst of these material and symbolic artifacts – Tomasello and Moll pursue in the same work - and by learning to use them in interaction with the others (...), they actually *create, during ontogeny, evolutionary new ways of thinking*" (333, my emphasis).¹⁴

4. How to develop better hunting techniques: the chain sequence analysis

In a study published in 2008, Caldwell and Mirren advance similar hypotheses while analyzing data conveyance in a 'chain' transmission structured laboratory test. Following the cumulative constructive signs of cultural progress most children taking part in this experiment attested, if allowed to take as model peers working on the very same project (i. e., the construction of paper aeroplanes or always taller towers of spaghetti), Caldwell and Mirren stated children who observed did better than peers who could not profit from the same exemplar advantage, for these latter were located on previous, and thus unfavourable gears of the practice chain (166-167). This test led these scholars to the conclusion that "each generation", namely, each gear of the transmission chain "makes use of behaviours and artefacts invented by

¹⁴ See also Tomasello 1999, 512.

previous generations, which they would be unlikely to have been able to invent by themselves”, thus commanding the further development of more “powerful technologies” (165). Despite this statement, we can argue the improvements shown in this experiment were, all things considered, of small-scale. The tower heights Caldwell and Mirren observed grew constantly until the reach of the final position of the chain. Nonetheless, these ameliorations were not, so to speak, truly game-changing ones. None of these children, indeed, could perform the construction of a “tripod”, for instance, since this creation was, according to Reindl and Tennie, commenting on Caldwell and Mirren’s conclusions, “beyond inventive power” of participants this young (2018, 11). The tripod was intended by Reindl and Tennie to be the most effective design project affording the construction of considerably taller and more stationary towers, a feature which these baby architects just could not conceive over the course of the quoted experiment.

This evidence supports cumulative social knowledge is not a primitive fact, but an acquired one. This stated, Reindle and Tennie also recognize that “when individuals are given the opportunity to share information in pairs or small groups”, as it is the case in chain sequence simulations like that, where children are allowed and encouraged by adults to work in teams of peers, “they *outperform* individual performances and also create products (...) that participants working alone could not have achieved” (7, my emphasis). If we count ‘discrete but uniform advancements’ (see again paragraph 2) as genuine “inventions” - as we do in this study – it can be concluded, following once again Tomasello, that these inventions are “mastered relatively *faithfully* by conspecifics, (...) which enables these inventions (...) to remain in their new and improved form within the group until something better comes along” (1999, 512, my emphasis). Having said that, can we assume a possible situation in which age is not a relevant factor, i. e., in which only ‘full-grown’ individuals engage in a shared, cooperative activity? Although it does not provide a clear example of data laboratory analysis, human hunting may do the trick. Described as a complex “collective enterprise”, Tennie and colleagues hold that hunting techniques for large preys, as long as behavioural novelties related to that very demanding practice, “are not created by individuals but rather by groups of individuals working together (...) *in the process of their collaboration*” (2009, 2411, my emphasis).

Furthermore, as also pointed out by Tomasello and colleagues, these abstract group-level phenomena of social organization, like a programmed hunting trip

arranged by a gathering of both hunters and non-hunters is, require a stable role reversal mechanism to properly work. One of the most crucial features of collaborative intentionality is, admittedly, the “recursive mindreading or common ground as the basis of the agreement” coordinating the group functioning at any instant (Tomasello et al. 2012: 682). Every member of the hunting group – and of the larger human community of meat-eaters since the meat obtained through hunting is also “shared with nonparticipants” (675)¹⁵ – is thus conscious of her “impersonal” role in this peculiar dynamic. She knows what to do and how to do it: her actions are completely foreseeable, just the way her thoughts are for other members of the same community of hunters. Hunters need to act ‘like one’ if they want to prevail over considerably larger and vicious beasts.

5. Acting “like a single agent”

Nonetheless, group synchrony as such is not sufficient. Amateur, flat-footed hunters would make easy pickings for most wild animals they face. The experience serious hunters need or, better, the effects they can ratchet up and retain come along within a ‘diachronic’ process of model transmission, a transmission which could be both ‘direct’ and “indirect”.¹⁶ This point is made clear by Boesch and Tomasello who state that, according to social learning premises, we can call a transmission direct when “there is a perceptual contact between the model and the chooser – and so - transmission takes place between generations *living at the same time*. When indirect – on the other hand, and most significantly, - transmission can be effected between individuals *who are not in perceptual contact*. (...) This mode allows cultural change on a larger scale by facilitating transmission over much greater time and space ranges. It is typical of modern human societies and seems to be exclusive to them, indicating that *language* may make for a qualitative difference” (1998, 598, my emphasis). This means humans can reliably learn from others’ experiences, even via indirect means of recording and data diffusion, as the case of language seems to suggest in this quotation. This point is also retrieved in

15 See also Tomasello, Moll 2010, 335-338 and Tomasello 2014, 40.

16 Data transmission becomes a necessary fact for, as Edward Casey affirms, human beings never experience past or future in their entirety, but only “in fragmentary form, through partial perspectives” (1977, 204).

Tennie et al. (2009), this time specifically concerning the hunting practice. “When individuals use the cultural artefacts and practices *invented by others before them* – these scholars affirm - they are collaborating *indirectly* with those others – so many improvements they make are owing to a kind of indirect collaboration, *as they build on the products of previous inventors*” (2411, my emphasis). Or, again, following Tomasello, “using these artifacts to mediate its interaction with the world, each human child thus grows up in something like the accumulated wisdom of its entire social group, *past and present*” (2001, 137, my emphasis).

But it is on a more schematic depiction we need finally to focus on, to detect the real, ‘synthetic’ functioning of data chain transmission in human cultures. The three-fold model proposed by Beppu and Giffiths is precious for this specific issue (2009). According to these scholars, learning iteration occurs following three possible ‘passing’ patterns. The first one, the so-called “pure iterated learning” modality, provides the agent to “receive *only* data which are (...) based on the *hypothesis* maintained by the previous agent” (2090, my emphasis). The game ‘telephone’ best describes this data distribution, i. e., a content transmission where no external information is allowed to pervert the purity of the message we believe we just heard. The second modality, the “*mixed data*”, is the one conceding “each person – involved in the transmission – both receives data from previous person, *and observes data from external world*” (2090, my emphasis). Here the receiver is not only inspired by the tips a loyal collaborator gives her, but also makes herself sure about the very reliability of the information she gets concerning her surrounding world of action. This paradigm may be applied to our abovementioned hunters’ case. Whereas a still novice hunter “observes locations where antelope can be found grazing–, indeed, - more experienced hunters also recommend specific locations where they would expect to find antelope. *By combining these specific locations with prior beliefs about where antelope are found, the hunter reaches a new sort of beliefs about where antelope are likely to be*, and can tell other hunters about specific locations where he expects to find antelope” (2090, my emphasis).

Given the stubbornness we all sometimes fall prey to, just like our novice hunter may do, it can happen this latter is not satisfied with the predictions more expert hunters could give her. That is why *mixed data* cultural transmission pattern is not one hundred per cent effective in data diffusion across multiple generations. But when the novice receives an “actual statement of belief” from a role model, which is more than mere unselfish observation, according to the “*posterior passing*” chart,

i. e., the third one proposed by Beppu and Griffiths, “[e]ach agent has *access* to the beliefs of the *preceding* person as expressed in a *posterior distribution over hypotheses* rather than data reflecting those beliefs, and takes that *posterior distribution as their prior distribution*” (2091, my emphasis).¹⁷ This time, mixing up tradition and evolution, copying and innovation, “experienced hunters help train novice hunters by laying out a set of hypotheses about the habits of antelope, and indicating to which they *think* each of these hypotheses is likely” (2091, my emphasis). While the *mixed data* case does not allow to preserve inferences of previous learners, the teacher posterior distribution as the learner’s prior do, following *posterior passing* transmission pattern. The *mixed data* model runs indeed the risk of falling in a certain form of unfortunate ratchet ‘slippage’, which could indeed cause the loss of “inferential contributions of all individuals” indeed participating in the antelope individuation process over time (2091). All the efforts may be in fact “undone by next participant” and so part of the transmission may be badly spoiled. According to Beppu and Griffiths, instead, only the *posterior passing* model can store and maintain this considerable amount of information, besides assuring its reliability and faithful transmission through time. Following this standard, in fact, “*the whole chain acts like a single agent who has seen all of the data*” (2009, 2091, my emphasis).

6. Stiegler’s *epimetheia* as cultural heritage

Italian actor Alberto Sordi once declared he never got married, despite the numerous proposals he received throughout his life-long career, for he did not want, he said, to host a “foreigner” in his adored house. In fact, he claimed, one cannot get to know someone unless they come to share a familiar, intimate space together. This could turn out to be a bold move: one could also find out she does not like the person she married that much, for her habits could considerably bother

17 This is similar to what Edward Casey thinks the activity of the historian is made of. Trying to reconstruct past events he did not witness, the historian relies on both the testimony of “those who once witnessed it”, for “he seeks their remembering in lieu of his own”, and on “his own imaginings in the present”. Indeed, as the American scholar points out, the historian’s “imaginings are needed even when his sources *are* to be trusted. For no amount of historical evidence, however copious or firsthand it may be, can restore the past event itself as seen from every significant perspective” (1977, 195).

her routines, etc. etc... The crucial point of this illustration, as Sordi made it clear in that famous interview, is that one can only figure this out 'later', i. e., once she got effectively married: since then, it is like a leap in the dark she decides either to take or not. It could be argued the same thing happened to Epimetheus, the mythical titan, when Zeus plan to wed Pandora to him, in order to take revenge on his brother, Prometheus. Although this latter advised him against this fatal decision and warned him about the wickedness of the Gods, Epimetheus welcomed Pandora home anyway, along with her infamous jar. As his name tells best, Epimetheus the 'afterthinker' did not realize soon enough his wife's intentions and so could not prevent her from opening the jar due to her curiosity, thus condemning humankind to a fate of labour and sufferance.

French philosopher Bernard Stiegler retrieves this formulation of the notorious Greek myth to explain the rise of human "technological" nature. According to him, Epimetheus's fault consists of the "de-fault of origin" to which he condemned "mortals" by means of his tragic "forgetting". Because of his unawareness humans, since then, do not remember where they come from and do not know where they are heading to, what their purpose in life is, given their essence is not, as Tomasello testified on a complementary ontogenetic plan, one hundred per cent natural. Once affected by mortality, namely the worst income the jar opening caused to human race, *elpis*, which is composed of "both hope and fear", was the only faculty humans could employ to react against this tragic doom (Stiegler 1998, 16). *Epimetheia* then, as the *après-coup* of *prometheia*, i. e., the foresight Prometheus demonstrated in stealing fire from Gods, represents for Stiegler the manner according to which humans think, act and, most importantly, organize themselves as a society. Hope, considered by Stiegler as the fundamental ignorance concerning events to be, enacts a power of technical "anticipation" and of possibility of realization, which is not, indeed, "determined by a biological program" (151). The "birth of the death" (175), as an acquired awareness of inevitable, physical decay which does not concern animals, leads humans to cope with their natural limits, i. e., with their matured weakness, through the construction of better and better technical 'prostheses', namely bodily and cultural 'anticipations' and 'projections', and thus to constitute a second, technological nature for human breed. To become giants, to truly profit from earth, according to

Stiegler, humans need to come together as one, to jointly cooperate for survival.¹⁸

In addition to this and most importantly, as Stiegler points out, *epimetheia* essentially means “heritage” in his philosophy (207). *Epimetheia* is a heuristic legacy that can last beyond “individual finite consciousness” (42), i. e., “beyond lived experience” (Stiegler 2009, 236) and, consequently, “*beyond mortality*” (Stiegler 2011, 99). *Epimetheia* is a feature that affects all individual finite consciousness after the unfortunate jar affair. This legacy is passed on via human generations under the technical relation humans entertain with the world and with the objects surrounding them. In fact, as quoted above, because of Epimethean de-fault, humans do not hold a proper essence: they cannot constitute, define themselves “internally” except through a continuous process of technological “exteriorization”. Humans thus form themselves “by inventing the tool – Stiegler holds, i. e., – by becoming exteriorized techno-logically” (Stiegler 1998, 141; see also Hawort 2015, 6). As an act of technical emancipation that establishes the infinite horizon of anticipation and technical time postponement, according to the *prometheia* and *epimetheia* dynamic afflicting the human thought, technological exteriorization is “also *Erinnerung*, the very moment of reflexivity, of the affection of the self as a return to the self” (153; see Johnsons 2013, 38). But how does this exteriorization process survive across multiple generations? Where does technicity begin, if it does, if we maintain human original, Epimethean de-fault? How does it not recoil? Again, what is it so relevant, according to human technical “incompleteness”? (Stiegler 1998, 260)¹⁹

7. Tertiary memory’s infinite *enchaînements*

Summoning up the main outcomes exposed in the first volume of *Technics and Time*, Stiegler defines this exteriorization process as the “rupture in the history of life resulting in the appearance of a third – tertiary memory” or *epiphylogenesis*, as he names it several times in his previous work. Stiegler argues that “[e]piphylogenetic

18 According to Casey, human beings can indeed profit from an “*aura* of immediate futurity”, which is given to their present life by the combined action of retention, as remembering, and protention, as the extension of their spontaneity of action through preformed, “projected possibilities”, thus engendering a “protentional consciousness of this sort” (1977, 201, my emphasis).

19 See also on this topic Stiegler 2009, 198; James 2013, 70; James 2019, 39-41.

memory, essential to the living human being, is *technics* (...) inscribed in the non-living body. It is a break with the “law of life” in that, considering the hermetic separation between somatic and germinal, *the epigenetic experience of an animal is lost to the species when the animal dies, while in a life proceeding by means other than life, the being’s experience, registered in the tool (in the object), becomes transmissible and cumulative: thus arises the possibility of heritage*” (2009, 4, my emphasis). Comparable to the ratchet effect outcomes, we assume - i. e. the additive data factor across different generations of individuals -, this typical form of human epiphylogenetic, technical memory, which overcomes the limits of the genetic and the epigenetic one, corresponds to the proper constitution and maintenance of human culture over an incalculable time of learning. This third form of memory or retention is recovered by Stiegler and reformulated from the Husserlian “image’s consciousness” (Husserl 1991, 61-2; Stiegler 1998, 17), originally highlighted by the German phenomenologist in the *Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*.²⁰

With a special reference to paragraphs §11-14 (Husserl E. 1991, 30-38), Stiegler identifies a third form of memory which is radically different from the first and the second one – i.e., the immediate sense-perception just happened and the consequent remembering of the impression of the former – for the third corresponds to the “material inscription of the memory retentions in mnemotechnical systems” (Stiegler 2011, 4). This engraving material memory matches the fundamental “already there” of what the humans inherit from related forebears, as the result of the plural constitution of a “collective – and thus ‘sociogenetic’ - memory qua patrimony” (2008, 98). The development of this capacity is thus the result of a technological, posterior improvement that meets the human need for the collection of cumulative *epiphylogenetic* knowledge that can be neither ignored nor erased (2011, 221). This social heritage holds a strong relationship with the cumulative culture it receives, namely a specific form of shared past, a “*nongenetic* memory which is exterior to the living organism *qua* individual, supported by *nonzoological* collective organization of objects” (1998, 57, my emphasis). According to Stiegler, this culture has no specific or exclusive owners. It has not got ‘real’, identifiable

20 Crogan defines epiphylogenesis as a sort of “material substrate of the collective knowledge about the experience that has conditioned the formation of each individual consciousness always already situated in its historical and ethnocultural milieu” (2013, 109).

progenitors either: the already-there humans face, as the result of the technological, epiphylogenetic earning of past generations is indeed “not lived”, i. e., not fully experienced or possessed by any of the present-day inheritors. Then again, this past represents the sole access to the traces of human sedimented tradition, a feature which could not last with “no relation to time, - namely - without artificial supports” (Stiegler 1998, 159).²¹

Given human’s constitutive lack of origin, due to Epimetheus’s fault, we can conclude there is no absolute beginning in human culture. This is also made unequivocally clear by Stiegler himself, when he states that epiphylogenetic adoption “process rests on the possibility (...) of gaining access to a past that *was never lived*, neither by someone whose past it was nor by any biological ancestor” (2011, 90, my emphasis).²² Rather than on the very first impression, i. e., on the immediate presence of intuition of a datum perceived in flesh and bones, which would prove the erroneously belief in the existence of a “*commencement absolu*”, Stiegler focuses on the question of technical, postponed “*enchaînements, c’est-à-dire l’histoire qui est le retard* – namely, the posterior course of *epimetheia* – où se constitue le temps de la géométrie, c’est-à-dire son unité, [qui] est un maintenant, un unique grand maintenant se déroulant depuis la Grèce” (Stiegler 2007, 15).²³ Just like the après-coup’s structure of *epimetheia* seems to highlight, commenting on the Derridean reception of Husserlean *Origin of Geometry*, Stiegler emphasizes the role of the retentional continuity guiding through the “*évanouissement constitutif*” which unifies living along with dead memory in the image’s consciousness realm (2007, 17).²⁴ The prolongation of perception to the darkness of non-perception,

21 Check also out Stiegler 2008, 7, 236; Stiegler 2011, 60. This point will be further developed in the following paragraph.

22 This point somehow echoes the Merleau-Ponty’s quotation of *Phenomenology of perception* where the French phenomenologist holds that “reflection does not grasp its full significance unless it refers to the unreflective fund of experience which it presupposes, upon which draws, and which constitutes for it a kind of original past, *a past which has never been present*” (2002, 281-282). See also on this Al-Saji 2007 and 2008.

23 See also Stiegler 1998, 235.

24 As Stiegler argues, commenting on the Husserlean text, “we must revisit the entire question of the temporal object from a dynamic point of view, in which emergent tone, (...) would already be the rereading of all (just-having-been) tones in primary memory, and thus a modification of all past tones – but in such a way that this modification in return retro-acts on the passage of tones actually heard as originary impressions. The originary impression would only have been composed as “originary”, then, *as a loop, as the après-coup of an already-composed, impressional, primarily-*

and thus the formation of the “*élargissement du présent*” beyond the limited, individual intuition of the “*finitude retentionnelle*” is granted by the constant, original modification of the Husserlean “*souvenirs secondaires*”, i. e., recollected representations, which have now become “*documentarisé[e]s*” (16). These memories are “*toujours déjà*” present and concur to the consolidation, as said, of the perpetual “*élargissement*” of “Living Present” (Stiegler 2008, 229-230) just as, in the same way, “*la présence perceptuelle est déjà habitée d’une absence rétionnelle*” (2007, 16).²⁵

This opens the great question concerning the infinite horizon of *epimetheia*, i. e., of heritage, for, at a closer look, it is all – and it has all been, ever since – a matter of heritage, given no absolute beginning is implied in Stiegler’s ‘geometrical’ structure of cumulative, technical human remembering, this latter mixing up living (as innovation) along with dead (as tradition, like argued by Tennie and colleagues) memory of this ‘mythical’ past. Following Derrida’s claim, the present Stiegler has in mind is somehow always contaminated by the absence, by the non-presence, the shadow, of an ever-lasting trace of the past humans have to constantly deal with. This retentional absence is not retrievable, since the original immediacy, the purity of that lost, intuitive present cannot be reconstituted for it never existed as such. As Stiegler quotes in the third volume of *Technics and Time*, through tertiary retentions, indeed, “heirs attempt to be open to a future framed by the unfulfillment of everything ceaselessly attempting to be complete, through the perfect *protheses intensifying the default that inheritors try to fill in*, yet that always constitute only more manifestly the *fullness of the default*” (2011, 59, my emphasis).²⁶ How do

retained already-there, itself in perpetual modification” (2008, 203, my emphasis). Or again, as he suggests, we must consider, “to start from the heard melody in the same way as from all reactivation processes. As, for example, in geometry, *whose data are modified in being retained, in returning, in effect (in return) constitutes this question in an après-coup. And yet that imply the permeability, after the fact, of the primary to the secondary and tertiary*” (216, my emphasis, see also Stiegler 2011, 19 on this).

²⁵ Casey defines “living present” in terms of “a temporal expanse sedimented with the immediate past in retentions and live with the immediate future through protentions” (1977, 203). See also on this Stiegler 2011, 7 and, most significantly, 14, where Stiegler affirms that “temporal object’s presence is *its passing maintenance*” (my emphasis).

²⁶ Casey reaches comparable conclusions commenting on Husserl’s *Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*. The American scholar argues in fact that memory and imagination, i. e., the Husserlian characters of retention and protention in their secondary forms, i. e., as recollection and creativity in their collaboration, “*take the place of perception (...)* which we

these heirs try to achieve this gesture? Is there a technical, preferential medium through which this procedure may effectively be un-completed?

8. Writing and communitization

One of the most relevant artificial support humans can rely on, in order to vehiculate epiphylogenetic supplements for the re-constitution of an always larger Living Present, is writing (Stiegler 1998, 205). As Stiegler clarifies, in fact, writing, as a visual, graphic and prosthetical technic, allows programming “a *new endurance of the past, of anticipation of the present*”, thus transforming the ‘now’ into a “historical”, successive feature of human cultural evolution (235). But there is more. The operation of writing transformation of the present into a definite ‘epoch’ of the history of mankind, in fact, settles the “technical conditions of actual access to the already-there that constitute it – i. e. that present – as an epoch, as both *suspension and continuation*” (236, my emphasis). Just like the clutch disengagement and the gear entering illustration shows, in defining how the ratchet effect properly works, in this quotation, Stiegler seems to highlight how writing can provide ‘discrete but uniform advancements’ in the perpetual formation of technical, human culture. In this process of continuous data augmentation across generations of writers (and of course of readers as well), written ‘documents’ play a pivotal role: as the union between “*empirique*” and “*transcendental*”, and as the most important sample of tertiary memory human have stored in their many centuries-lasting cultural legacy, documents provide the “sedimentation” of a certain content of information, as long as its eventual “reactivation”, namely, the possible transmission – i. e., the lecture, the ‘readability’ in general - of this latter across time and space (Stiegler 2007, 3, 18).

Documents humans receive from a distant, anticipated epoch, are thus consigned to the *epimetheia*, i. e., to the historical retard which properly constitutes their Epimethean ‘historicity’. But this is not all. To be ‘documented’, to survive multiple generations, some content of knowledge must indeed become ‘communitarian’. This is something Stiegler retrieves in his lecture of Husserlean *Origin of Geometry* for, in this intriguing yet enigmatic text, the ideality of geometrical object appears

no longer have” (1977, 205).

to be to him only accessible “at the surface or interface of a certain *instrumentality*” (2008, 37, my emphasis). The main theme of the *Origin*, according to him, is indeed the “*first time*, [the] history’s debut specifically as the history of geometry, which is also that of an instrumentality: geometry is not conceivable outside of a process of *communitization* made possible by a *technic of presentation* of the ‘already-there’: no geometry without *instrumental* retentionality: without constitutive tertiary memory”, i. e., without a written trace left behind (37, my emphasis). An ideal, geometrical content, like the Pythagorean theorem, for instance, manifests itself for the very first time within a determinate historical context, i. e., the Ancient Greece: this timeless truth, somehow, does not deliver itself except through history, i. e., via means of epiphylogenetic, retarded memory. This geometric ideal evidence needs proper, physical support to be distributed to different generations of young, trainee geometers: in order to be effective, to “exist”, this theorem must be written or promised, ‘betrothed’ to writing (40-41).²⁷

“Communitization – as Stiegler points out several pages later, in a truly inspiring quotation I decide to report in its entirety - is essential to knowledge of ideal objects, which means first of all geometric knowledge: the passage from *land surveying to geometry* is possible only through production of irreducible idealities to the experiencing of them, as “detachable”, decontextualizable, and *communicable beyond any here-and-now of any geometry: science is developed in time, beyond its present, cumulatively, and it is historical in the sense that it can be reactivated*: a geometry for today would not know how to produce new geometry that did not proceed from all the totality of the ancient ones, from its origins to the present moment – without “reactivating”, in other words, the originary institutions that are the very movement of geometric idealization. Any assembling of geometric knowledge thus must be able to work between and among geometries *across space and time without their being present to one another; this is why it can and must be written*. In order for there to be apo-dicticity, a re-presenting of preceding geometers’ thought must be manifested constantly for any geometer, *with*

²⁷ This point is somehow retrieved from Merleau-Ponty’s phenomenology of expression, according to which meaning is inseparable from its very verbal or textual utterance (see Merleau-Ponty 2002, 407). As Thomas Bush states, in Merleau-Ponty, meaning “never escapes space and time. Ideality has its unique form of time, as can be seen in the history of ideas, where a book’s influence is traceable, in terms of the commentaries upon it, in the ideas that it inspires. But the book’s life ‘life’ is inseparable from its inscriptions” (2014, 37).

no loss of the substance of this anterior thought – only possible thanks to techniques of orthographic writing. Writing is not here and simply a means of transmission of geometric knowledge that would be indispensable to its constitution; more profoundly, it is the *very possibility of understanding*, that is, of *receiving a geometric message*” (131, my emphasis).

9. Assembling the community of geometricians: as a conclusion

This said, the writing orthothetic prosthetization provides the survival of the *grand maintenant* possible mortification, and permits overcoming the too narrow boundaries of living, individual retention’s limitations. The foundation of what Husserl defines, according to Stiegler, “intersubjective transcendence” is thus possible via the overwhelming of this retentional finitude, of the temporality of the inner self, of individual consciousness, towards the proper formation of the “community of geometricians”. We are now able to appreciate what Stiegler calls an “archi-large-now (...) outside of the living present, affecting the originary moment of geometric invention itself” (2011, 230, 216). This is possible through the action of the “*literary retentional synthesis* – which – supplies – the retentional consciousness to proto-geometry” (142, my emphasis). This happens, once again, via the formation of a “*transcendental We*” which is forged by “written expressions”, these latter aiming at an ideal sense which is collectively shared by multiple subjects – we can call geometricians – exactly in the same way (but not at the same time, though). To become “We”, geometricians this made, “must have departed from (...) their egological monadicity and finally found, in tertiary memory, a certain (re)constitutivity, as orthothetic *what* in which present-time-consciousness and past-time-consciousness can coincide” (2008, 229). Epiphylogenetic memory allows the “*accumulation* of a knowledge of ideality that encompasses a more fundamental transcendental ‘we’” (230).

This leads to the formation of a larger cross-generational community of knowledge which overcomes the loss of information due to the ineluctable mortality of singular individuals yet composing the rigid chain of data transmission, this latter preserved in documents or in more complex rituals of remembering. We finally hold the two ‘cumulative’ cultural evolutionary models exposed in this work show several similarities. As emerged in paragraph 5, indeed, ‘indirect’

transmission of pieces of information may occur employing language, which could be plausibly mean through 'writing' technics of data sedimentation and thus related, posterior, Epimethean reactivation. Human beings are the only species that use to give teachings to younglings in order to faithfully, 'actively', transmit the most important features of their related culture. This happens because humans learning process inevitably goes through a process of normalization most animals do not need for. To do good or to do bad often depends on how well distributed a certain behavioural strategy is, as the spread of more reliable hunting techniques across multiple generations of hunters has illustrated in the very same paragraph. What we do retain is what better works in a specific situation, and we do not decide what to inherit from a given culture. This is why most of the times we 'passively' receive what suits best for each pregiven situation we must face from time to time. Finally, this is what most of our habits are 'cumulatively' made of.

References

- Al-Saji A. (2007). The Temporality of Life: Merleau-Ponty, Bergson, and the Immemorial Past. *The Southern Journal of Philosophy*, 45, 177-206.
- Al-Saji A. (2008). "A Past Which Has Never Been Present": Bergsonian Dimensions in Merleau-Ponty's Theory of the Prepersonal". *Research in Phenomenology*, 38, 41-71.
https://brill.com/view/journals/rip/38/1/article-p41_3.xml?language=en
- Beppu, A., Griffiths, T. (2009). Iterated Learning and the Cultural Ratchet. *Proceeding of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society*, 31, 2089—2094.
<https://escholarship.org/uc/item/24w0t8c9>
- Boesch, C., Tomasello, M. (1998). Chimpanzee and Human Cultures. *Current Anthropology*, 39, 5, 591—614. <https://www.jstor.org/stable/10.1086/204785>
- Busch, T. (2014). Existentialism: the "new philosophy". *Merleau-Ponty. Key Concepts*. (eds.) R. Disprose, J. Reynolds, 30—43. London and New York: Routledge.
- Buskes, C. (2019). The Encultured Primate: Thresholds and Transitions in Hominin Cultural Evolution. *Philosophies* 4, 6, 1—16. <https://www.mdpi.com/2409-9287/4/1/6>
- Caldwell, C., Millen A. E. (2008). Experimental models for testing hypotheses about cumulative cultural evolution. *Evolution and Human Behavior*, 29, 165—71.
<https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1090513807001389?via%3Dihub>
- Caldwell, C., Atkinson, M., Blakey, K. H., Dunstone, J., Kean, D., Mackintosh G., Renner E., Wilks, C. E. H. (2020). Experimental assessment of capacities for cumulative culture: Review and evaluation of methods. *WIREs Cognitive Science*, 11, 1, 1—15.
<https://wires.onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/wcs.1516>
- Casey, Edward (1977). Imagining and Remembering. *The Review of Metaphysics*, 31, 2, 187—209.
- Crogan, P. (2013). Experience of the Industrial Temporal Object. *Stiegler and Technics*. (eds.) C. Howells, G. Moore, 102—18. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- De Oliveira, E., Osiurak, F., Reynaud E. (2017). Les fondements cognitifs de la culture et de l'évolution culturelle cumulative: une revue de la littérature. *L'Année psychologique*, 3, 351—78.
<https://www.cairn.info/revue-l-annee-psychologique1-2017-3-page-351.htm>

Gabora, L. (2018). The creative process of cultural evolution. *Handbook of Culture and Creativity: Basic Processes and Applied Innovations*. (eds.) A. Leung, L. Kwan, & S. Liou, 33—60. Oxford: Oxford University Press. https://www.researchgate.net/publication/316234889_The_Creative_Process_of_Cultural_Evolution

Haidle, M. N., Schlaudt, O. (2020). Where Does the Cumulative Culture Begin? A Plea for a Sociologically Informed Perspective. *Biological Theory*, 15, pp. 161—174. <https://link.springer.com/article/10.1007/s13752-020-00351-w>

Haworth, M. (2015). Bernard Stiegler on Transgenerational Memory and the Dual Origin of the Human. *Theory, Culture & Society*, 33, 3, 151—73. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0263276415620474>

Husserl E. (1991). *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

James, I. (2013). Technics and Cerebrality. *Stiegler and Technics*. (eds.) C. Howells, G. Moore, 69—84. Edinburgh: Edinburgh University Press.

James, I. (2019). *The Technique of Thought. Nancy, Laruelle, Malabou, and Stiegler after Naturalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Johnson, C. (2013). The Prehistory of Technology. On the Contribution of Leroi-Gourhan. *Stiegler and Technics*. (eds.) C. Howells, G. Moore, 33—52. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Mcelreath, M. B., Boesch, C., Kühl, H., & Mcelreath, R. (2018). Complex Dynamics from Simple Cognition: The Primary Ratchet Effect in Animal Culture. *Evolutionary Behavioral Sciences*, 12, 3, 191—202. <https://psycnet.apa.org/record/2018-32206-007>

Merleau-Ponty, M. (2002). *Phenomenology of perception*. London: Routledge and Kegan Paul.

Reindl E., Tennie C. (2018). Young Children fail to generate an additive ratchet effect in an open-ended construction task. *PLoS ONE*, 13, 6, 1—22. <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0197828>

Stiegler, B. (1998). *Technics and Time, 1. The Fault of Epimetheus*. Translated by G. Collins, Stanford: Stanford University Press.

Stiegler, B. (2007). Genèse d'une philosophie du dilemme phénoménologique. Sur le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl de Jacques Derrida. *Papiers du Collège International de Philosophie*, 14, 1—24.

Stiegler, B. (2009). *Technics and Time, 2. Disorientation*. Translated by S. Barker, Stanford: Stanford University Press.

Stiegler, B. (2011). *Technics and Time, 3. Cinematic Time and the Question of Malaise*. Translated by S. Barker, Stanford: Stanford University Press.

Tennie, C., Call, J., Tomasello M. (2009). Ratcheting up the ratchet: on the evolution of cumulative culture. *Philosophical Transactions of the Royal B Society*, 364, 2405—15.

<https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rstb.2009.0052>

Tennie, C., Walter, V., Gampe, A., Carpenter, M., Tomasello M. (2014). Limitations to the cultural ratchet effect in young children. *Journal of Experimental Child Psychology*, 126, 152—60. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0022096514000848>

Tomasello, M., Kruger, A. C., Ratner H. H. (1993a). Cultural Learning. *Behavioral and Brain Sciences*, 16, 495—552. <https://www.cambridge.org/core/journals/behavioral-and-brain-sciences/article/abs/cultural-learning/C1CB7EA0CF7D53D14AA31633D7AF82BF>

Tomasello, M., Savage-Rumbaugh, S., Kruger, A. (1993b). Imitative Learning of Actions and Objects by Children, Chimpanzees, and Enculturated Chimpanzees. *Child Development*. 64, 6, 1688—1705. <https://www.jstor.org/stable/1131463>

Tomasello, M. (1999). The Human Adaptation for Culture. *Annual Review of Anthropology*, 28, 509—29. <https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.anthro.28.1.509>

Tomasello, M. (2000). *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge: Harvard University Press.

Tomasello, M. (2001). Cultural Transmission. A View From Chimpanzees and Human Infants. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32, 2, 135—46.

Tomasello, M. (2003). *Constructing a Language. A Usage-Based Theory of Language Acquisition*, Cambridge: Harvard University Press.

Tomasello, M. (2009). *Why We Cooperate*, Cambridge: MIT Press.

Tomasello, M., Moll H. (2010). The Gap is Social: Human Shared Intentionality and Culture. *Mind the Gap. Tracing the Origins of Human Universals*. (eds.) P. M. Kappeler, J. B. Silk, 331—49. Berlin Heidelberg: Springer Verlag. https://www.eva.mpg.de/documents/Springer/Tomasello_Gap_Mind-the-Gap_2010_1552826.pdf

Tomasello, M., Melis, A. P., Tennie, C., Wyman E., Herrmann, E. (2012). Two Key Steps in the Evolution of Human Cooperation. The Interdependence Hypothesis. *Current Anthropology*, 53, 6, 673—92. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/668207>

Tomasello, M. (2014). *A Natural History of Human Thinking*, Cambridge, Harvard University Press.

Tomasello, M. (2016a). Cultural Learning Redux. *Cultural Development*, 87, 3, 643—53. https://www.eva.mpg.de/documents/Wiley-Blackwell/Tomasello_Cultural_ChildDev_2016_2151996.pdf

Tomasello, M. (2016b). The ontogeny of cultural learning. *Current Opinion in Psychology*, 8, 1—4. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/29506782/>

Tomasello, M. (2016c). *A Natural History of Human Morality*, Cambridge: Harvard University Press.

Tomasello, M. (2019). *Becoming Human. A Theory of Ontogeny*, Cambridge: Harvard University Press.

Jean-François Lyotard and the Philosophical Assumptions of Postmodern Democracy

TOMMASO VALENTINI¹

Abstract: In this paper, I analyze the postmodern condition with particular reference to the ethical and political spheres. Postmodernism attempts a radical break with all of the major strands of post-Enlightenment thought. For postmodernists as the French Jean-François Lyotard and the Italian Gianni Vattimo, the orthodox Enlightenment “meta-narrative” of progress and the “speculative” narrative of Hegel and Marx have lost their explanatory force. After Auschwitz it is impossible to speak of rationality and progress in Western history: In the twentieth century the Nazi genocide showed that history is not a continuous ethical progress towards the best. From the philosophical point of view the precursor of postmodern atmosphere is Friedrich Nietzsche. This German philosopher elaborated a radically anti-metaphysical thought and proposed an ethic of emancipation. Postmodernists refer to Nietzsche’s thought and theorize ethical-political practices aimed at the emancipation of women and socially weak subjects. Postmodernism’s rejection of “totalizing” theories with universal pretensions is complemented by positive celebration of diversity or “difference” and emphasis on the ethical demands of “the other”: this is, for example, the ethical perspective of Michel Foucault. Therefore, postmodern democracy is a paradigm of inclusive democracy, based on respect for individual rights and attention to the vulnerabilities of individuals.

Keywords: *Postmodern Democracy, Meta-narratives of Western Culture, Ethics of Emancipation, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Postmodernism, Postmetaphysical Thinking.*

1 Associate Professor of “Political Philosophy” – Università degli Studi “Guglielmo Marconi” (Roma); Visiting Professor of “Philosophical Hermeneutics” – Pontificia Universitas Antonianum.

“As for what you call the French philosophy of recent years, if it has been postmodern in some way, this is because it has also stressed incommensurabilities, through its reflection on the deconstruction of writing (Derrida), on the disorder of discourse (Foucault), on the epistemological paradox (Serres), on alterity (Lévinas), on the effect of meaning by nomadic encounter (Deleuze). When one reads Adorno now – above all texts like *Aesthetic Theory*, *Negative Dialectics*, and *Minima Moralia* – with these names in mind, one senses the element of an anticipation of the postmodern in his thought, even though it is still largely reticent, or refused.”²

1. Characteristics and Varieties of Postmodernism

Postmodernism is, at the same time, an aesthetic and a philosophical-political movement that characterizes our age. So, postmodernism can be understood as a variety of skeptical, “anti-essentialist” and “anti-humanist” positions across a range of different disciplinary contexts from art, architecture and literature to social theory, philosophy and psychoanalysis. Hostility to the West’s “modernist” assumptions is driven by a series of historical events and developments. The twentieth-century horrors of world wars, totalitarianism, concentration camps and genocide, and a gradual relentless intellectual disillusionment with Marxism – understood as characteristic symptoms of “modernity” – are important sources of the “postmodern mood.” The exhaustion of artistic modernism provided a further and more literal impetus. Under the combined impact of these factors, the French philosophers Jean-François Lyotard and Jean Baudrillard have taken their leave from all “grand meta-narratives” of history, all universal claims to truth and any remaining faith in the Enlightenment project of rationalizing every aspect of life. Paradoxically, this philosophical postmodernism shades almost imperceptibly into a sociological and historically grounded account of postmodern thought and culture as expressions of the present state of Western society. In both philosophical and sociological variants, however, postmodernism’s rejection of “totalizing”

2 J.-F. LYOTARD, *A Svelte Appendix to the Postmodern Question*, (1982), in IDEM, *Political Writings*, Translated by Bill Readings and Kevin Paul Geiman, University College London Press, London, 1993, p. 28.

theories with universal pretensions is complemented by a positive celebration of diversity or “difference,” and an emphasis on the ethically indispensable but always elusive demands of “the other.” In this paper I try to underline the philosophical and social aspects of the “postmodern mood.”

With postmodernism, it is as if we pass through the looking-glass of Western reason: in particular, the postmodern philosophers analyze and criticize the great claims of modern Western reason. They generally state ironically that what was previously most solid “melts into air.”³ Postmodernism attempts a radical break with all of the major strands of Enlightenment and post-Enlightenment thought. For postmodernists, both the orthodox Enlightenment “meta-narrative” of progress and emancipation, and the “speculative” narrative of Hegel and Marx have lost their explanatory force. Phenomenology (of Edmund Husserl) and existentialism (of Jean-Paul Sartre) are condemned as varieties of humanism or nostalgic philosophies of the subject. As we shall see, Michel Foucault’s thought anticipated many aspects of postmodernism and is a form of anti-humanism.

According to many authors, it is impossible to provide a straightforward definition of postmodernism. Not only are there conflicting views about what postmodernism is, but postmodernist positions are also adopted within a variety of disciplinary settings. There is a wide range of contexts for what are nevertheless related discourses of modernity and postmodernity. These include history and sociology, philosophy, art and art theory, as well as literature and literary criticism.

In this paper, I underline that postmodernism has served as a turning point in the evolution of thought, and thus, it has challenged a number of assumptions central to social, political, and cultural fields. Accordingly, postmodernism has not left the study of democracy untouched, and in this essay, I aim to study the ways that postmodernism has affected the political, ethical, and social life. Postmodern democracy is a more inclusive model of democracy, respectful of individual differences and the rights of ethnic, linguistic, sexual, and cultural minorities.

3 See Marshall BERMAN, *All That Is Solid Melts into Air*, Verso, London, 1982. This phrase is used by Karl Marx to describe the “bourgeois epoch” in K. Marx and F. Engels, *The Communist Manifesto* (1848). See also the following books of Zygmunt BAUMAN: *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford (UK), 1993; *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge (UK) 2000; *Liquid Life*, Polity Press, Cambridge (UK) 2005; *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*, Polity Press, Cambridge (UK), 2007.

2. Postmodernism: Four Distinct but Interrelated Contexts of Formation

According to David West, the genealogy of postmodernist thought involves at least four distinct but interrelated contexts of formation.⁴

2.1. *The Artistic Movement*

In the first place, postmodernism is an artistic movement that was born in reaction to (rational) modernism and is usually located in the 1960s. Architecture was the first medium to exhibit clear postmodernist tendencies. These include eclecticism, ambiguity and plasticity of the forms.

In contrast to artistic modernism, which affirms the quasi-religious significance of art, postmodernism rejects any absolute distinction between high and low culture, between art and entertainment. Walter Benjamin's germinal essay on the "*Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*" (1936) is thus an important clue to the understanding of artistic postmodernity. Benjamin discusses the disruption of the "aura" of the great work of art as a result of the easy availability of copies produced by techniques of mechanical reproduction such as printing, photography and sound recording. Artistic postmodernism can be seen as the outcome of this levelling and demystifying tendency (even though Benjamin foresaw a different outcome), which has been reinforced by the extensive role of communications and information technology in contemporary societies.

Silvio Gaggi also identifies the "epistemological skepticism" as key features of artistic postmodernity. Einstein's relativity theory and quantum mechanics, notably in the form of Heisenberg's "uncertainty principle," undermine both notions of absolute space and time and deterministic interpretations of causality. According to Gaggi, artistic and scientific tendencies contribute to both the mood of uncertainty and flux, and the greater openness to non-Western cultures and worldviews, which is characteristic of postmodernism.⁵

⁴ See D. WEST, *Postmodernism in Continental Philosophy. An Introduction*, Polity Press, Cambridge (UK), 2010, pp. 209-241.

⁵ See S. GAGGI, *Modern/Postmodern: A Study in Twentieth-Century Arts and Ideas*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1989.

2.2 *The Fascism and the Nazi Genocide*

A second important context for the formation of postmodernism, however, is provided by the history of Europe and the West in the twentieth century. This history includes two unprecedentedly destructive world wars, the rise of fascism in Germany, Italy and Spain, and a protracted “Cold War” maintained by balanced nuclear terror of “mutually assured destruction.” In the meantime, the colonial mission of modern and “enlightened” European nations to civilize “barbarian” neighbors has lost conviction. Former colonies have been relinquished to movements of national liberation and the atrocities of former colonial regimes widely recognized. Most horrifying, the Nazi Genocide of more than six million Jews, communists, homosexuals, gypsies and disabled people (and many others) dealt a fatal blow to any complacent reading of Western history as the privileged site of civilization. Erroneously the West saw itself as the embodiment of progress and the very antithesis of barbarism. In Germany, one of Europe’s most economically developed, artistically cultured and philosophically creative nations, there had emerged a regime. But the Holocaust is shocking not, or not simply, as an atavistic lapse from the path of progress and Enlightenment, but rather as a demonstration of dangers intrinsic to modernity itself. As Hannah Arendt, Theodor Adorno and Jean-François Lyotard have highlighted, the Holocaust was a very modern affair. The genocide of six million people was carefully planned, administered with bureaucracy and carried out with considerable technological inventiveness. In Zygmunt Bauman’s words: “The Holocaust was a unique encounter between the old tensions which modernity ignored, slighted or failed to resolve – and the powerful instruments of rational and effective action that modern development itself brought into being.”⁶ The combined effect of these catastrophic events of recent European history, from imperialistic slaughter to Nazi genocide, is thus a dual challenge to the West’s self-conscious modernity. Is modernity a secure achievement of the West? Is modernity really an achievement at all?

From these criticisms of modern reason and its totalitarian consequences many authors (as Lyotard, Foucault and Derrida) propose an “ethics of the other” and a “politics of difference.”

6 Z. BAUMAN, *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge (UK), 1989, p. XIV.

2.3. *The Collapse of Communist Regimes and the End of Ideologies*

Another important episode from this historical period provides a third context for the formation of postmodernism, but one that is, this time, both historical and intellectual in nature. This is the fate of Marxism. It is also in the twentieth century, after all, that Marxism completed its evolution from theory to practice, becoming the official ideology of a number of “actually existing” socialist regimes.⁷ In the twentieth century we saw the bureaucratization of the socialist idea and the Stalinization of the Soviet Union; we saw party purges, “show-trials,” massacres and the “gulag” of prison camps under Stalin, the Soviet invasions of Hungary in 1956 and Czechoslovakia in 1968. The collapse of communist regimes in the Soviet Union and Eastern Europe since 1989 has eroded any remaining confidence in the Marxist project. We can say that Chinese communism survives only by dint of a combination of market reforms and repression.

Intellectual disillusionment has been particularly marked in France. In post-war France, Marxism was not only a powerful political force, it also dominated the intellectual scene in a way unparalleled in most other Western countries. Louis Althusser’s structuralist Marxism exerted considerable influence for a number of years. Even within existentialism and phenomenology, Marxist theory was influential. Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre and Simone de Beauvoir were aligned with the revolutionary left for much of their careers. They were all, at various times, members of the French Communist Party. Besides, an intellectual such as Roger Garaudy was secretary of the party; Lyotard and Baudrillard belonged to a variety of Marxist grouping; Foucault was a member of the French Communist Party, albeit only for a short time. Against this political tendency of many French intellectuals, the liberal sociologist Raymond Aron wrote, in 1955, his famous book *The Opium of the Intellectuals*.⁸

7 The question whether Marxist theory should be held responsible for the defects of actually existing socialism has a long history within Marxism: see, e.g., G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Malik, Berlin, 1923; Translated by R. Livingstone, *History and Class Consciousness*, The Merlin Press, London, 1967; and C. CASTORIADIS, *L’institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975; Translated by K. Blamey, *The Imaginary Institution of Society*, MIT Press Cambridge (Massachusetts), 1987.

8 See R. ARON, *L’opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, Paris, 1955; Foreword by Daniel J. Mahoney and Brian C. Anderson, *The Opium of the Intellectuals*, With a new introduction by Harvey C. Mansfield, Routledge, London and New York, 2017. Raymond Aron (1905-1983)

This background is important because Marxism is arguably the most frequent, if not always the most explicit, target of postmodernist critics of modernism. Warnings about the dangers of “totalizing” theory as well as skepticism about the unfounded pretensions of the philosophy of history are most plausibly read as references to Marxism. For intellectuals who regarded Marxism as the best available response to this more liberal Enlightenment, it is not surprising that Marxism’s failure is taken as final proof of the bankruptcy of the Enlightenment project and modernism.

As the American sociologist Daniel Bell wrote, we are at the “end of ideology”, i.e., the end of the great philosophical account of history.⁹ As we can also see with Lyotard, postmodernism rejects all philosophies of history and provides a radical challenge to the most basic categories of Western philosophy and metaphysics.

2.4. The Philosophical Thought after Nietzsche and Heidegger: The Deconstruction of Western Metaphysics

Postmodernism defines itself by its rejection of any commitment to modernity or Enlightenment, including the dialectic of Hegel and Marx. It is here that anti-humanism (i.e. anti-anthropocentrism) and the critique of the subject, from Nietzsche and Heidegger to structuralism and post-structuralism, play a decisive role in preparing the ground for a more radical break with the Enlightenment project.

was the foremost political and social theorist of post-World War II France known for his skeptical analyses of leftist ideologies. He was well known both in the United States and the United Kingdom, serving as Andrew D. White Professor-At-Large at Cornell University. He also taught at Columbia and Oxford. He authored more than forty books, including *Main Currents in Sociological Thought*, and *The Imperial Republic: The United States and the World, 1945–1973*, all published in new editions by Transaction. See also Stephen W. SAWYER – I. STEWART (Eds.), *In Search of the Liberal Moment: Democracy, Anti-totalitarianism, and Intellectual Politics in France since 1950*, Palgrave Macmillan, London, 2016.

⁹ See D. BELL, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Harvard University Press, Harvard, 1960, 2000 (second edition). Daniel Bell (1919-2011) was an American sociologist, and professor emeritus at Harvard University, best known for his seminal contributions to the study of post-industrialism. He has been described as “one of the leading American intellectuals of the postwar era.” His three best known works are *The End of Ideology* (1960), *The Coming of Post-Industrial Society* (1973), and *The Cultural Contradictions of Capitalism* (1976). He described himself as a “socialist in economics, a liberal in politics, and a conservative in culture.” See also Nathan LIEBOWITZ, *Daniel Bell and the Agony of Modern Liberalism*, Greenwood Press, Westport, 1985.

In particular, in the German philosopher Friedrich Nietzsche (1844-1900) we find an anticipation of postmodernism's ideas¹⁰. He denies that metaphysics is possible and theorizes the age of nihilism; furthermore, he assumes a loss of faith in God and in the immortality of the soul ("God is dead", and religious values are false). Nietzsche makes use of an idea that derives from Heraclitus in his notion of the "eternal return" (*ewige Wiederkunft*) of things. After all possible combinations of the elements of the world have been realized, there is an interval of a previously undetermined duration, and then the cycle begins again, and so on, indefinitely. According to Nietzsche, everything that happens in the world repeats itself in identical fashion time and again. Everything returns eternally, including everything that is evil, miserable and vile. But men can transform the world and themselves by means of transmutation of all values (*Umwertung aller Werte*), and can progress toward becoming supermen (*Übermensch*). Thus, Nietzsche's affirmation of life is not limited to one's accepting and wishing to live only once, but an infinite number of times.

Nietzsche is opposed to all the equalitarian, humanistic and democratic trends of his age. He is a champion of mighty personalities. The highest good is life itself, which culminates in the will of power (*Wille zur Macht*). Man must go beyond himself and become something superior to man, just as man is superior to the monkey: this is the theory of the superman. Nietzsche models his superman on unscrupulous and immoral Renaissance personalities who nevertheless had gigantic capacities for life and who were strong, impulsive and energetic (for example, *The Prince* of Machiavelli).

Nietzsche is particularly hostile to the Kantian ethics of duty, and also to Christian morality. He values only the strong, impulsive life which has the will to dominate. This represents good, whereas weakness, sickness and failure are evil. Compassion is the greatest evil. Thus, Nietzsche distinguishes two types of morality. The morality of the masters is that of powerful individuals of superior vitality; this morality applies only to these superior beings and is based on the exigency and on the affirmation of vital impulses. In contrast, the morality of the slaves is that of weak and miserable people, of degenerates; it is governed by lack of

10 See C. KOELB (Ed.), *Nietzsche as Postmodernist: Essays Pro and Contra*, State University of New York Press, New York, 1990; D. ROBINSON, *Nietzsche and Postmodernism*, Totem Books, Flint (Michigan), 1995; K. GEMES, *Postmodernism's Use and Abuse of Nietzsche*, in "Philosophy and Phenomenological Research", Vol. 62, n. 2, 2001, pp. 337-360.

confidence in life and the respect for compassion, humility, patience, and the like. Nietzsche says that it is a morality of *resentment*, which opposes everything that is superior and which therefore affirms every form of equalitarianism. Nietzsche attributes this character of resentment to Christian morality.

We can therefore understand the reasons why the thought of Nietzsche has been a point of reference for the totalitarian culture (above all Nazism) and for the postmodernism. Nazism referred to Nietzsche's ideal of the superman. Martin Heidegger and postmodern philosophers referred to Nietzsche's criticisms of Western metaphysics¹¹. We have to say that also the German philosopher Jürgen Habermas, in his book *The Philosophical Discourse of Modernity*, examines at some length Nietzsche's influence on "postmodern thought." He shows in which way Nietzsche's aesthetic mode of world interpretation became of central importance for Heidegger's and Derrida's critique of the Enlightenment, and for Bataille's and Foucault's attempts to deconstruct reason. Nietzsche's "perspectivism", and his "genealogical" subversion of the language of "good and evil" by means of a theory of power, introduce into contemporary discourse, so Habermas, the seductive idea of an "unmasking critique of reason that sets itself outside the horizon of reason."¹² So, Habermas describes Nietzsche's thought, in a critical way, as the "turning point" to postmodernity.

3. Jean-François Lyotard: End of Metanarratives and Justice in Light of the Postmodern Condition

The term "postmodernism" first entered the philosophical lexicon in 1979, with the publication of *The Postmodern Condition* by the French intellectual Jean-François Lyotard (1924-1998). During his career, Lyotard occupied a variety of political positions ranging from Marxism and "spontaneist" anarchism to his later

11 See G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 1985; Translated by J.R. Snyder, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1988; L.P. BLOND, *Heidegger and Nietzsche: Overcoming Metaphysics*, Continuum, London, 2010.

12 J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985; Translated by F.G. Lawrence *The Philosophical Discourse of Modernity*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 1990, p. 96; see also L. NAGL, *The Enlightenment – A Stranded Project? Habermas on Nietzsche as a "Turning Point" to Postmodernity*, in "History of European Ideas", Vol. 11, 1989, pp. 743-750.

identification with the “mood” of postmodernity.

Lyotard describes postmodernity as a “condition” or “mood” that corresponds to the present stage of “postindustrial society.” Postmodernity is, therefore, a sign of the obsolescence of modernity. However, Lyotard rightly highlights “the pointlessness of any periodization of cultural history in terms of ‘pre-’ and ‘post-’, before and after, for the single reason that it leaves unquestioned the position of the ‘now’, of the present from which one is supposed to be able to achieve a legitimate perspective on a chronological succession.”¹³ Therefore, he states in a significant essay published in 1987: “Neither modernity nor so-called postmodernity can be identified and defined as clearly circumscribed historical entities, of which the latter would always come ‘after’ the former. Rather we have to say that the postmodern is always implied in the modern because of the fact that modernity, modern temporality, comprises in itself an impulsion to exceed itself into a state other than itself. [...] Modernity is constitutionally and ceaselessly pregnant with its postmodernity. [...] I have myself used the term ‘postmodern’. It was a slightly provocative way of placing (or isplacing) into the limelight the debate about knowledge. Postmodernity is not a new age, but the rewriting of some of the features claimed by modernity, and first of all modernity’s claim to ground its legitimacy on the project of liberating humanity as a whole through science and technology. But as I have said, that rewriting has been at work, for a long time now, in modernity itself.”¹⁴

Lyotard defines modernity in terms of the role played in Western societies since the Enlightenment by “meta-narratives” for the legitimation of both science and state. A meta-narrative in Lyotard’s sense is equivalent to a philosophy of history. The contingent events of history are understood in terms of an all-inclusive narrative, which is supposed to encapsulate “the” meaning of history. The reliance on legitimating meta-narratives is to “the choice called the Occident.”¹⁵ He writes: “I will use the term modern to designate any science that legitimates itself with reference to a metadiscourse [...] making an explicit appeal to some grand narrative,

13 J.-F. LYOTARD, *Rewriting Modernity*, in IDEM, *The Inhuman. Reflections on Time*, Translated by G. Bennington and R. Bowlby, Polity Press, Cambridge UK, 1991, p. 24. The essay was first published in English in the journal «Substance», Vol. 16, n. 3, 1987, pp. 3-9.

14 *Ibidem*, pp. 25 and 34.

15 J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Minuit, Paris, 1979; Translated by G. Bennington and B. Massumi, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester University Press, Manchester, 1984, p. 8.

such as the dialectics of Spirit, the hermeneutics of meaning, the emancipation of the rational or working subject, or the creation of wealth [...] I define postmodern as incredulity toward metanarratives.”¹⁶

Lyotard proceeds to list a number of forms which meta-narratives (*méta-récits* or *grands récits*) can take. In particular, he speaks about five large meta-narratives of Western culture: 1) Christianity (understood also in secularized form that its values have taken into modernity); 2) Enlightenment; 3) Idealism; 4) Marxism, and 5) Capitalism. According to Lyotard, one can consider “the incredulity” towards these meta-narratives as postmodern. Clearly these “ideologies” or “philosophies of history” are theories of social progress and modernization. These are also “politics of a secular redemption.” They intend to achieve a redeemed society, liberated from historical necessity: “The Christians promise liberation by the Messiah, the Enlightenment proclaims the capacity of rational thought and acquired knowledge to make ‘man’ the master of ‘his’ world and realize mankind’s essential freedom, Marxism argues that the process of history will fulfill itself as the proletariat comes to incarnate human consciousness of its species-being as essentially laboring. In each case, a proper determination of the nature of the political can bring history to an end, redeem humanity from necessity. Lyotard’s political writings mark a troubled disengagement from the politics of redemption. He speaks of ‘depolicitization’ [...], of paganism and postmodernism.”¹⁷ Moreover, he points out that after Auschwitz it is impossible to speak of rationality and progress in Western history: the horrible experience in the death camps have shown that history does not work any rational project, as Marx and Hegel’s dialectic wanted to show.¹⁸

Postmodernism is skepticism about all philosophy of history, all claims to foresee the inevitable goal of history and all political ideologies which promise to lead us to that goal. There is even skepticism about the universal validity of the values that define a particular historical future as good or bad. The “death of God” announced by Nietzsche is closely followed by the death of history and progress. There is even a loss of faith in anything other than the instrumental effectiveness of Western

16 *Ibidem*, pp. XXIII-XXIV.

17 B. READINGS, *Foreword. The End of the Political*, in J.-F. LYOTARD, *Political Writings*, Translated by B. Readings and K.P. Geiman, University College London Press, London, 1993, p. XIX.

18 About the Hegelian and Marxist dialectic see also A. GENTILE – T. VALENTINI (Eds.), *Dialectic. The Different Meanings of a Theoretical, Historical and Political Concept*, in “Areté. International Journal of Philosophy, Human & Social Sciences”, Vol. 4, 2019, pp. 7-362.

rationality. We can say that the Enlightenment project has fallen victim to its own skeptical onslaught against religious dogma, tradition and authority.

If the mood of postmodernity is defined in terms of incredulity towards meta-narratives, the politics of postmodernity is radically anti-authoritarian. The skeptical mood of postmodernity is also intolerant of grand projects and ambitious political programs, which are a prominent feature of modern states and ideologies. Attempts to unify society artificially according to some grand “totalizing” theory or ideology are no longer convincing. Even more clearly, the consequences of such attempts have often been disastrous. The twentieth century witnessed unlimited global wars, bureaucratically organized genocide, as well as fascist and Stalinist totalitarianism. In works as *Just Gaming* (1979)¹⁹ and especially his masterwork, *The Differend* (1983)²⁰, he offers not an “anything goes” relativism, but rather takes up the historical fact that after the Shoah, there is no longer a belief in the progress of history, à la Hegel, as indeed Theodor W. Adorno had already announced in *Negative Dialectics* (1966).

Totalitarianism, for Lyotard and other postmodernists (as the Italian philosopher Gianni Vattimo), is perhaps the quintessential expression of the modernist search for unity and order. Instead, society should be recognized as a “heterogeneity of language games” or “institutions in patches.” Far from being susceptible to theorizing in the unifying style of Newtonian mechanics, society consists of “clouds of sociality” more amenable to a “pragmatics of language particles.” With the demise of totalizing theories of society, the value or even viability of centralized state politics is also brought in doubt. The (central) state cannot deal with the irreducible complexity of contemporary society except by restoring to the totalitarian imposition of unity and order.

For the mood of postmodernity, “consensus has become an outmoded and

19 J.-F. LYOTARD – J.-L. THÉBAUD, *Au juste. Conversations*, Christian Bourgois Editeur, Paris, 1979; Translated by W. Godzick, *Just Gaming*, Afterword by S. Weber, University of Minnesota Press, Minneapolis (MN) 1985. This book considers the possibility of ethical political practice after deconstruction. Both authors probe the relationship of language to truth and the consequences, for ethics and politics, of any theoretical posture on this issue: “Can we have a politics without the Idea of justice? and if so, can we do so on the basis of opinion?”. Therefore, the volume examines how a just and democratic society can be established after the deconstruction of the great modern ideologies, and especially after the crisis of Marxism.

20 J.-F. LYOTARD, *Le Différend*, Minuit, Paris, 1983; Translated by G. Van Den Abbeele *The Differend: Phrases in Dispute*, University of Minnesota Press, Minneapolis (MN), 1988.

suspect value.²¹ Only the diversity and heterogeneity of social and cultural forms can resist the invasive modernist spirit of “totality.” It follows that only temporary and local consensus is desirable, only provisional contracts should be sought.

We can say that postmodernism intensifies the democratic impulses, ensuring respect for the diversity of viewpoints and their right to a voice. Postmodernist principles provide strong arguments for democratic institutions, including the mechanisms capable of preventing absolute state power and civil associations beyond the state. Lyotard theorizes a political life after the “death of God” and absolute values. According to the French philosopher, “there is ‘no knowledge in the matter of ethics’, nor is there a theoretical truth to adhere to in politics. Rather, politics is a matter of a diversity of opinions, as the non-Platonic Greeks believed, and is about nothing but this plurality of opinions. The ability to judge is a ‘power to invent criteria’, that is, create new rules not recognized by the dominant modes of thinking politics.”²² “This claim – Peter Gratton points out – brings Lyotard’s thinking of the political close to Hannah Arendt’s thinking of action and her notion of ‘thinking without banisters’ after modernity’s loss of authority. Politics, she believed, became ideological at best and totalitarian at worst if wedded to notions of truth, such as involved in the metanarratives of Marxist economic theory and its inexorable laws of history, or the racist theories of Nazism. The task, for Lyotard, is to see that questions of justice and prescriptive language games are not simply about obeying laws. Rather, the task is to develop an attunement to the plurality of opinions and language games.”²³ In his work *Just Gaming* Lyotard takes as a model the Aristotelian *phronesis*, i.e., the model of practical and contextual reason for which “we have to judge case by case”, but without an overarching community *telos* as in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*.²⁴ Lyotard transposes into politics Wittgenstein’s theory of linguistic games and theorizes the circumscribed relativity of every discourse on the realization of justice in history. As Bill Readings rightly

21 J.-F. LYOTARD, *The Postmodern Condition*, p. 66.

22 P. GRATTON, *Jean François Lyotard*, in “*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*” (Winter 2018 Edition), Edward N. ZALTA (Ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/lyotard/>

23 *Ibidem*.

24 See J.-F. LYOTARD – J.-L. THÉBAUD, *Au juste. Conversations*, Christian Bourgois Editeur, Paris, 1979; Translated by W. Godzick, *Just Gaming*, Afterword by S. Weber, University of Minnesota Press, Minneapolis (MN), 1985, p. 47.

notes, “there is no universal language of political meaning in which the signification of all referents can be authoritatively determined. Rather, politics is the struggle to witness to the dissensus among the different languages that political discourse seeks to homogenize.”²⁵

According to Lyotard, democratic thought is and must be a demystifying thought. That is a leitmotiv of the whole philosophical and political itinerary of the French author. As a young man he joined the heterodox and anti-dogmatic Marxist movement *Socialisme ou Barbarie* (founded in 1946), which also included Claude Lefort and Cornelius Castoriadis. In 1964, he broke with *Socialisme ou Barbarie*, joining the group *Pouvoir Ouvrier*, and severely criticized the political mystifications of the French Communist Party, which had always been obedient to Soviet Russia. Lyotard lost faith in the all-encompassing philosophy of Marxism, which offered, especially in the variant of the French Communist Party, a single key to history and its end, and even a justification of violence for political purposes. In the following years, this loss of faith in Marxism’s “metanarrative” is expanded to encompass all those produced by modernity, from the Enlightenment as a universal project of emancipation to neoliberal capitalism. These are the words with which Lyotard summarizes his disillusioned vision of Marxism: “Marx detects the hidden functioning of capitalism. At the heart of the process of emancipation and the coming to consciousness he places the disalienation of labour-power. In this way he believes he has identified and denounced the original crime from which is born the unhappiness of modernity: the exploitation of the workers. And like a detective, he imagines that by revealing “reality” – i.e. liberal society and economics – as a fraud, he is allowing humanity to escape its great plague. Today we know that the October Revolution only succeeded, under the aegis of Marxism, and that any revolution only does and will succeed, in opening the same wound again. The localization and diagnosis may change, but the same illness re-emerges in this rewriting. Marxists believed that they worked to disalienate humanity, but the alienation of man has been repeated in scarcely displaced form.”²⁶

As Lyotard reports in an autobiographical essay that opens *Peregrinations*:

25 B. READINGS, *Foreword. The End of the Political*, p. XXIII.

26 J.-F. LYOTARD, *Rewriting Modernity*, p. 28. Lyotard analyzes his critical approach to Marxism and the French Communist Party in three important books: *Dérive à partir de Marx et Freud*, Union Générale d’Éditions, Paris, 1973; *Instructions païennes*, Galilée, Paris, 1977; *Rudiments païens: Genre dissertatif*, Union Générale d’Éditions, Paris, 1977.

Law, Form, Event (1988), he experienced the war of liberation in Algeria²⁷ and participated in the events of May 1968, helping to organize the *March 22nd Movement* in Nanterre. *This was* an organization of militant students without a “leader” and with diverse political orientations: anarchist-communist, revolutionary communist and socialist. The purpose of the *Movement* was to do public actions in order to “unveil” the repressive structures of the capitalist state. The theoretical aspects of this revolutionary experience of “integral democracy” were highlighted by Lyotard in his work *Libidinal Economy* (1974). This work – “my evil book”²⁸, he remarked – was clearly influenced by Freudism and the French psychoanalyst Jacques Lacan, whom he met in person. In a similar way to Marcuse (*Eros and Civilization*, 1955) and Deleuze-Guattari (*Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, 1972), Lyotard denounced the repressive structures of modern capitalism and theorized a radical democracy based on the liberation of repressed drives. He came to emphasize the libidinal and aesthetic dimensions of human existence and, at the same time, he criticized the false liberalism of Western society, where freedom of expression is only apparent and illusory.

In *The Postmodern Condition* and in his last books, Lyotard considered ways to think of justice after the loss of the metanarratives and brought out the risks faced by citizens in capitalist and technocratic societies. In particular, he analysed the risks arising from the computerization of knowledge that occurred from the 1950s forward: “Knowledge in the form of an informational commodity indispensable to productive power is already, and will continue to be, a major – perhaps the major – stake in the worldwide competition for power.”²⁹ In a globalized world the nation-state loses its central political place and abdicates its role in managing national economies: the real power is, today, in the so called “information” or “knowledge” economy. In the eighties of the twentieth century Lyotard was prophetic in predicting the huge developments of the digital revolution and the risks that this revolution will entail for the freedom of citizens. He took seriously into account “the questions born of the spectacular introduction of what are called the new technologies into the production, diffusion, distribution and consumption of

27 See J.-F. LYOTARD, *La guerre des Algériens: Écrits 1956-63*, Galilée, Paris, 1983.

28 J.-F. LYOTARD, *Peregrinations: Law, Form, Event*, Columbia University Press, New York, 1988, p. 13. This book was published by Lyotard first in English and then in French: *Pérégrinations: Loi, forme, événement*, Galilée, Paris, 1990.

29 J.-F. LYOTARD, *The Postmodern Condition*, p. 5.

cultural commodities.”³⁰ The new technologies are “transforming culture into industry.”³¹ According to the French philosopher, “the noteworthy result of this is not, as Baudrillard thinks, the constitution of an immense network of simulacra. It seems to me that what is really disturbing is much more the importance assumed by the concept of the *bit*, the unit of information. When we’re dealing with bits, there’s no longer any question of free forms given here and now to sensibility and the imagination. On the contrary, they are units of information conceived by computer engineering and definable at all linguistic Levels – lexical, syntactic, rhetorical and the rest. They are assembled into systems following a set of possibilities (a ‘menu’) under the control of a programmer.”³² Lyotard realized the freedom of citizens can be greatly undermined and weakened by computer technology and, in particular, by the so-called “surveillance capitalism.” As is well known, the terminology “surveillance capitalism” was popularized by Harvard Professor Shoshana Zuboff³³: the widespread collection and commodification of personal data by corporations (Google, Facebook, and so on) may have various advantages for individuals and society, but, at the same time, is a secret *control mechanism*. In today’s world, this digital surveillance is a new expression of capitalistic power which constitutes hidden mechanisms of extraction, commodification, and control that threatens core values such as freedom, democracy, and privacy.

In recent years, starting also from the suggestions of Lyotard and Foucault on the dangers caused to democracy by new technologies, the South Korean philosopher Byung-Chul Han emphasises that democracy is degenerating into infocracy³⁴. He argues that infocracy is the new form of rule characteristic of contemporary information capitalism. Whereas the disciplinary regime of industrial capitalism worked with compulsion and repression, this new information regime exploits freedom instead of repressing it. Surveillance and punishment give way to motivation and optimization: we imagine that we are free, but in reality our entire lives are recorded so that our behaviour might be psychopolitically controlled. Under

30 J.-F. LYOTARD, *Rewriting Modernity*, p. 34.

31 *Ibidem*.

32 *Ibidem*, p. 35.

33 See S. ZUBOFF, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, PublicAffairs, New York, 2019.

34 See BYUNG-CHUL HAN, *Infocracy: Digitization and the Crisis of Democracy*, Polity Press, Cambridge (UK), 2022.

the neoliberal information regime, mechanisms of power function not because people are aware of the fact of constant surveillance but because they perceive themselves to be free. This trenchant critique of politics in the information age is of fundamental importance to understand the risks of democracy in a postmodern and digital society.

4. Michel Foucault: The Genealogy of the Subject and the Birth of Biopolitics

The thought of Michel Foucault anticipated many themes of postmodernism: The critique of Western metaphysics, the rejection of Hegel's dialectic and historicism, the will for the political emancipation of citizens, a "microphysics of power." We can say that his ideal masters were the so-called masters of suspicion: Marx, Nietzsche and Freud. He coined the terms "biopower/biopolitics" with which he referred to the practices of modern nations and their regulation of their subjects through "an explosion of numerous and diverse techniques for achieving the subjugation of bodies and the control of populations."³⁵

Michel Foucault (1926-1984) studied in Paris at the École Normale Supérieure, where he obtained licences in philosophy and psychology, before passing the *agrégation de philosophie* in 1951. He taught at the University of Tunis, returning to Paris after the events of May 1968 to become Head of the Philosophy Department at the University of Paris VIII (Vincennes). In 1969 he was elected to the Collège de France, where he chose for his chair the title of Professor of the History of Thought. He lectured widely in North America, Brazil, and Europe during the 1970s and 1980s. Throughout this period Foucault was active in a number of political movements, including the *Groupe d'information sur les prisons*, and protests in support of the radical newspapers *Libération*, immigrant workers, and gay liberation. He also took part in anti-racist campaigns and various actions on behalf of Soviet dissidents and the Solidarity movement in Poland.³⁶

35 M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, 3 volumes, Gallimard, Paris, 1976-1984: vol. 1, *La volonté de savoir*, 1976; Translated by R. Hurley, *The History of Sexuality: An Introduction*, Allen Lane/Penguin, London, 1978, p. 140.

36 See the biography of J. MILLER, *The Passion of Michel Foucault*, Simon & Schuster, New York, 1993.

Foucault's distinctive approach to the history of "systems of thought" relies upon his concept of *discourse*, which he defines in terms of rules governing the production of statements in a given empirical field at a given time. The study of these rules forms the basis of his "archaeology of knowledge" (*archéologie du savoir*). He also developed a distinctive genealogical approach to the history of particular formations of knowledge and power such as criminality, sexuality, and forms of *governmentality*. These govern not only the ways in which power is exercised over individuals or groups, but also the way in which subjects of delinquency, sexuality, or government are constituted. Finally, he outlines a distinctive concept of ethics understood in terms of kinds of techniques and relation to the self through which individuals govern their own behavior and make themselves into certain kinds of ethical subjects.

4.1. *Micro-physics of Power, Bio-power and Governmentality*

As we said, Foucault accepts the critical implication of the decentring of the subject effected by both the Marxist theory of ideology and Freudian psychoanalysis, which unmask the subject as the formed and deformed product of social and psychological conditions.

According to him, it is necessary to break irrevocably with the humanist conception of the subject. Furthermore, Foucault's anti-humanism – like that of Louis Althusser, one of Foucault's teachers at the École Normale Supérieure in Paris – is explicitly political. According to one of his many programmatic statements, the objective of his work "has been to create a history of the different models, by which, in our culture, human beings are made subjects,"³⁷ subjects in the sense of "subjection" to the authority and power.

Foucault is Nietzschean above all in his conviction that power and knowledge are really two sides of the same coin: "Power and knowledge directly imply one another." He sometimes even speaks of "power/knowledge as an invisible amalgam."³⁸ According to Nietzsche and Foucault, knowledge is always the relative and questionable expression of a particular constellation of relations of power and

37 M. FOUCAULT, *Afterword: The Subject and the Power*, in H.L. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Harvester, Brighton, 1982, p. 208.

38 M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975; Translated by A. Sheridan, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Allen Lane/Penguin, London, 1977, p. 27.

force. On the other hand, “the exercise of power is accompanied or paralleled by the production of apparatuses of knowledge.”³⁹ The exercise of power requires knowledge. In Barry Smart’s words: “Knowledge is not neutral or objective but rather is a product of power relations. In other words, knowledge is political in the sense that its conditions of existence or possibility include power relations.”⁴⁰ The symbiotic relationship between power and knowledge is, as we shall see, at the heart of Foucault’s account of parallel emergence in modern societies of human sciences as “disciplines.” He calls this kind of power “disciplinary power.”

With Foucault’s return to Nietzsche, the concept of power is placed at the centre of his analysis, and it is important for him to avoid any misunderstanding of its nature. He contests a number of common assumptions that, in his view, tend to blind us to the multifarious manifestations and devious stratagems of power. In the first place, we should not be limited by a “juridical” view, which sees power only in the negative, prohibitive functions of a repressive state apparatus, law and police. This view is rendered obsolete by the increasingly positive and productive deployment of power in modern society. Other aspects of the juridical view obscure the nature of this deployment. Power is seen as something that is possessed and consciously exercised by an agent or group of agents over others in order to further its own interests. But power is not a thing that can be possessed or owned in the way such models require. Foucault is unwilling to reify power in this way, preferring to speak of “power relation” rather than “power” in order to emphasize that power is not a thing but a mode of interaction: “Power exists only when it is put into action.”⁴¹ Nor can power relations be traced to a single underlying mechanism or source such as capitalism or the ruling class. Power constitutes a much broader and more diffuse field than such theories (like modern liberalism) imply. Nor, finally, is it correct to assume that power always involves straightforwardly “binary” or “top-down” relations. Power is not “a propriety located at the summit of the social order employed in a descending direction over and throughout the entire social domain.”⁴²

Relationships of domination exercised by one group over another (for example, by

39 B. SMART, *Foucault, Marxism and Critique*, Routledge, London, 2013, p. 84.

40 *Ibidem*, p. 81.

41 M. FOUCAULT, *Afterword: The Subject and the Power*, in H.L. DREYFUS and P. RABINOW, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. 219.

42 *Ibidem*.

the bourgeoisie over the proletariat or by men over women) are predicated on more finely grained and multidirectional relations of power and resistance at the “micro-level” of society. Accordingly, social explanation should give priority to this micro-level: in this regard Foucault speaks explicitly of a “microphysics of power.” In Alan Sheridan’s words: “It is a matter of examining how the techniques and procedures of power operating routinely at the level of everyday life have been appropriated or engaged by more general power or economic interests rather than the converse.”⁴³

Foucault’s more constructive remarks about the emergence of new forms of power in Western societies illuminate these rather abstract critical points. He is particularly interested in what he calls the “threshold of modernity”: the transition from the “classical age” of the seventeenth century to the “modern world” is inaugurated with the French Revolution of 1789. Characteristic of this period is a double operation of power, by which the “repressive hypothesis” implicit in the juridical conception of power as exclusively prohibitive diverts attention from power’s more productive activities. This is significant because, to the extent that we are unaware of these activities, we are less able to resist them: “Power as a pure limit set on freedom, is, at least in our society, the general form of its acceptability.”⁴⁴ The repressive hypothesis is increasingly functional to the operations of power as the more exclusively repressive, “classical” mode of government, symbolized in the sovereign’s “power of life and death” over the subject, is gradually replaced by the productive management of individuals and people, which Foucault calls “bio-power,” e.g. “power of the life (*bios*).” Regimes become “managers of life and survival, of bodies and race: What might be called a society’s “threshold of modernity” has been reached when the life of the species is wagered on its own political strategies.”⁴⁵ The rise of bio-power is also associated with the spread of racist theories in the nineteenth century.

The deployment of bio-power involves a series of transformations in the nature of what Foucault calls “governmentality.” This term refers to an increasingly autonomous “governmental rationality,” developed since the Renaissance alongside the narrower *raison d’état* first in Machiavelli’s *The Prince*⁴⁶. An important

43 A. SHERIDAN, *Michel Foucault: The Will to Truth*, Routledge, London, 1990, p. 83.

44 M. FOUCAULT, *History of Sexuality*, vol. 1, *An Introduction*, Allen Lane/Penguin, London, 1978, p. 86.

45 *Ibidem*, p. 137.

46 See G. BURCHELL – C. GORDON – P. MILLER, *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*,

contribution to the emergence of distinctively modern forms of governmentality is made by a number of discourses on the “science of *police* or policy,” written from the seventeenth century onwards. Although “*police*” and “policy” are now words normally associated with straightforwardly repressive functions of the state, Foucault reminds us of the originally much broader meaning. Early discussions of policing concerned a lot more than law and order in the contemporary sense. They dealt with nothing less than the welfare of the population as a whole, and so helped to formulate a distinctively “pastoral” conception of power. The centralizing and bureaucratizing tendencies of modern societies have often been highlighted, for example by Max Weber and theorists associated with the Frankfurt School. However, for Foucault what is particularly novel about pastoral power is its attention not just to the state of community as a whole, but to each individual in particular and in detail throughout the course of his or her life. The “individualizing” attention of pastoral power is inspired by the example of the Catholic Church, which, through the confessional and other techniques, develops “a knowledge of the conscience and an ability to direct it.”⁴⁷ Adapting such techniques, modern states apply a similarly pastoral, and similarly intrusive, attention to the health, wealth and welfare of their populations.

As Foucault’s conception of “power/knowledge” would lead us to expect, the rise of pastoral power fosters a new knowledge of “man.” It is no surprise, then, that the threshold of modernity also sees the emergence of a number of new disciplines within the humanities and social sciences: statistical disciplines of economics, demography, epidemiology and sociology. Typically, these describe general laws governing the normal behavior of the population as a whole; in fact, they give rise to the notions of population and normality as we understand them. These disciplines enhance the state’s ability to control and care for the health of its population, to ensure adequate human resources for its military activities, to promote economic growth and so on. But pastoral power also requires detailed

The University of Chicago Press, Chicago, 1991. See also L. BAZZICALUPO, *Governamentalità: una ri-definizione operativa della razionalità politica*, in “Parole-Chiave”, 2, 2016, pp. 89-102; W. WALTERS – M. TAZZIOLI (Eds.), *Handbook on Governmentality*, Goldsmiths, University of London (UK), 2023.

⁴⁷ M. FOUCAULT, *Afterword: The Subject and the Power*, in H.L. DREYFUS and P. RABINOW, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. 214.

and systematic knowledge of individuals and, consequently, a radical break with the Aristotelian view of knowledge as exclusively concerned with the generality of *genus* and *species*. The more individualizing disciplines of medicine, psychiatry, psychoanalysis and education study individuals in all their potential eccentricity. Thus, in *Discipline and Punish*, Foucault describes how, with the emergence of modern prison, “a specific mode of subjection was able to give birth to man as an object of knowledge for a discourse with a ‘scientific’ status.”⁴⁸ Similarly, the clinic and the asylum were sites for the development of modern medicine and psychiatry.

As these examples suggest, though, pastoral power is not purely a matter of knowledge but involves, in addition, a range of unmistakably material practices and interventions. These take two principal forms: The global “regulatory controls” of a “bio-politics of the population” and an individualizing “discipline” or “anatomopolitics of the body.” It is the latter modality of pastoral power that is most interesting and distinctively modern. Alongside the emergence of human sciences there is an unprecedented expansion of disciplinary practices, deployed by both state and non-state institutions (in some cases initiated variously by “do-gooders,” reformers, helpful doctors or concerned aristocrats). Disciplinary power is directed primarily at the body; it is designed to produce “subjected and practiced bodies, “docile” bodies.”⁴⁹ But at the same time it aims at psychological effects. In Barry Smart’s words: “Discipline is a power which infiltrates the very body and psyche of the individual. Which transforms the life and time of the individual into labour-power, that property essential to the capitalist mode of production.”⁵⁰ A variety of techniques are developed to this end, including detailed schedules and timetables, exercises and training, examinations, report-keeping, isolation of inmates and so on. Emblematic of such practices is Bentham’s *Panopticon*, which Foucault describes as an “architectural figure” of disciplinary power. Jeremy Bentham (1748-1832) designed a prison building with individual cells radiating from a central observation

48 M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975; Translated by A. Sherida, *Discipline and Punish*, Allen Lane/Penguin, London, 1977, p. 24.

49 *Ibidem*, p. 138. See also M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-79*, Gallimard-Seuil, Paris, 2004; R. ESPOSITO, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004; Translated by and with an Introduction by T. Campbell, *Bíos: Biopolitics and Philosophy*, University Presses Marketing, Bristol, 2008; T. LEMKE, *Biopolitics: An Advanced Introduction*, Translated by E.F. Trump, New York University Press, New York – London, 2011; J. OKSALA, *Foucault, Politics, and Violence*, Northwestern University Press, Evanston, 2012.

50 B. SMART, *Foucault, Marxism and Critique*, Routledge, London, 2013, p. 113.

point, ensuring the permanent visibility of the inmates to the warder but their complete invisibility to one another. In Foucault's words, the *Panopticon* is a way of "arranging spatial unities" in order "to induce in the inmate a state of conscious and permanent visibility that assures the automatic functioning of power."⁵¹ As this example also makes clear, in the modern period there is a "reversal of visibility" between sovereign and subject. The focus of attention is no longer the sovereign but the humble individual, who is the object of an ever intensifying surveillance. Similar disciplinary techniques are developed in a range of "carceral" institutions modeled on the prison (in schools, hospitals, asylums, factories and barracks), all concerned with "increasing the utility of individuals." These characteristically modern institutions are not so much humane products of a more enlightened and rational age as more efficient and more intrusive instruments of an expansive power.

The constitution of the subject as an object of disciplinary practices and objectifying disciplines is, however, only half the story. Of equal significance for the genealogy of modern subjectivity is a parallel series of processes, constituting the individual subject *as subject*, ("subjection" to the authority and disciplinary power). Thus, Foucault's history of sexuality traces the emergence of a series of discourses and practices that are designed to make the subject more reliably and extensively responsible for itself. The explosion of discourses on sexuality in the nineteenth century, with their minute attention to the details of "perverse" sexual variation from the norm, is related to the emergent bio-politics of population, but it also contributes to the more intimate constitution of the subject as subject. Important episodes in this story are the Catholic confessional, Freudian psychoanalysis and the promotion of "sexuality" from a relatively unimportant fact about bodies to something decisive for the individual's sense of identity. Foucault's analysis implies a critique of the "depth hermeneutics" practiced in different ways in both psychoanalysis and the confession. The deep truths about the mind or the soul which these practices of patient interrogation are supposed to uncover really function as instances of power. Far from uncovering some hidden meaning or truth, they inscribe in the subject "truths" they themselves produce. In the process, the subject is enticed into assuming responsibility for more and more regions of his or her life.

51 M. FOUCAULT, *Discipline and Punish*, pp. 200-201.

4.2. “Ethics of the Other” and “Politics of Difference”: Postmodern Democracy as Inclusive Democracy

Foucault’s account of power has radical implications for political theory and practice. In particular, it undermines any “totalizing theory” which, like Marxism, seeks to unify the diversity of social and historical events within a single explanatory framework. Theorizing the complex field of relations of power as an organized totality is a strategy which, even in the hands of critical intellectuals or socialist militants, contributes inevitably to the reproduction of domination. As the experience of bureaucratic state socialism demonstrates, rulers rely on totalizing theories in order to legitimate their authority and exercise power more effectively. During conversations with his friend and colleague Gilles Deleuze (1925-1995)⁵², Foucault intimates a less authoritarian role for theory. Just as relations of power are complex and dispersed, so should resistance be multcentred and diverse. The multiplicity of power relations requires an equally multifarious resistance to instance of power, which can nonetheless be conceived as interconnected or as a network.

In Sheridan’s words: “Because ‘power’ is multiple and ubiquitous, the struggle against it must be localized. Equally, however, because it is a network and not a collection of isolated points, each localized struggle induces effects on the entire network. Struggle cannot be totalized – a single, centralized, hierarchized organization setting out to seize a single, centralized, hierarchized power; but it can be *serial*, that is, in terms of *horizontal* links between one point of struggle and another.”⁵³

Similarly, social and political theory should be a “local and regional practice.” Rather than a single “master” theory, there should be a plurality of theories engaging with power at different points and to different ends. The proper stance of the intellectual is also revised: “The intellectual’s role is no longer to place himself

52 See, for example, the conversation (transcript of 1972) between Michel Foucault and Gilles Deleuze, which discusses the links between the struggles of women, homosexuals, prisoners etc and class struggle, as well as the relationship between theory, practice and power. This transcript first appeared in English in the book *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, edited by Donald F. Bouchard, Cornell University Press, Ithaca (New York), 1980. See also Y. SATO, *Pouvoir et résistance: Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, Preface de Étienne Balibar, L’Harmattan, Paris, 2007; I. GARO, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie*, Demopolis, Paris, 2011.

53 A. SHERIDAN, *Michel Foucault: The Will to Truth*, Routledge & Kegan, London, 1990, pp. 139-140.

‘somewhat ahead and to the side’ in order to express the stifled truth of collectivity; rather it is to struggle against the forms of power that transform him into its object and instrument in the sphere of ‘knowledge’, ‘truth’, ‘consciousness’, and ‘discourse’.”⁵⁴

Intellectuals should not put themselves forward as representatives of the people or vanguard of the proletariat. They should be authors of “politics of difference, diversity and autonomous organizations.” Examples of these types of intellectuals are Judith Butler (a disciple of Foucault), Julia Kristeva and Luce Irigaray: in particular, they attempt to understand women in their irreducible difference. They are feminist and theorize woman from a woman’s point of view in order to discover a “feminine feminine,” and so overcome a long tradition of regarding woman as a lack, as deficient and subordinate other of man. They seek to liberate “the feminine from male philosophical thought”: therefore, they are critical of the ways in which psychoanalysis and philosophy universalize an essentially male representation of humanity. Because language, society and culture are all constituted on the basis of this false universalization of male perspectives, interests and desires, women can only gain full representation by means of thoroughgoing social reconstruction. On the basis of the political thought of Foucault, they criticize Western culture and present themselves as intellectuals of “rupture, renovation and revolution.”⁵⁵

Lyotard also interpreted these forms of feminism as expressions of postmodern thinking based on the irreducible value of difference. Feminism insists upon sexual difference without seeking to resolve it. Gender difference imposes a ‘differend,’ and we are obligated by a difference that we cannot master. Lyotard points out that feminist thought is an authentically democratic model of thought because it is constitutively anti-authoritarian and has as its purpose a real emancipation

54 M. FOUCAULT, *Intellectuals and Power*, in *Language, Counter-memory, Practice*, Translated by D.F. Bouchard and S. Simon, Cornell University Press, Ithaca (New York), 1977, p. 208.

55 See L.J. NICHOLSON (Ed.), *Feminism/Postmodernism*, Routledge, London, 1990; J. BUTLER, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, London, 1990, second edition 1999; S. AHMED, *Differences That Matter: Feminist Theory and Postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 1998; D.C. WALLIN, *Postmodern Feminism and Educational Policy Development*, in “McGill Journal of Education”, Vol. 36, n.1, 2001, pp. 27-44; L.-A. BOLATITO, *Feminism in the Postmodernist Age*, in “The Journal of Social, Political and Economic Studies”, Vol. 28 (3), 2013, pp. 355-368; A. RAFAA, *Postmodern Feminist Theory and Future Prospects*, in “International Journal of Childhood and Women’s Studies”, Vol. 2 (1), 2022, pp. 20-37.

of the self.⁵⁶

In conclusion, it can be said that postmodernism has led to a very redefinition of politics and democracy. Democracy in the post-modern age is characterized by full recognition of the value of differences and respect for individuals in their uniqueness. Through acknowledging cultural, social, economic, political, and religious differences, which exist among societies, rather than excluding and silencing them, postmodern democracy welcomes diverse dynamic local models of social inclusion. These are models that recognize values, plurality of cultures and diversity of identities of all citizens; models that constantly review and self-criticize their own principles and policies and regularly update them to meet with the requirements of broad masses; and models that are flexible and adaptable to any society and generation. Therefore, postmodern democracy is characterized as a highly inclusive and multicultural political paradigm, attentive to the vulnerability and needs of every citizen. Postmodern democracy is based on respect for all differences and is a dynamic model of inclusive democracy that aims at the full participation of all citizens in decision-making processes. This model of democracy is not only procedural but also substantial and ethical: it aims to achieve equality of opportunity and social justice. It must also be said that the postmodern democratic model transcends the modern vision of national sovereignty and has a strong cosmopolitical character. This character was particularly highlighted by Jacques Derrida: in his work of 1994 (*Politiques de l'amitié*)⁵⁷ he argues that ethics corresponds to hospitality and that hospitality must reach a universal dimension. According to Derrida, "hospitality is culture itself and not simply one ethic amongst others. [...] It's the manner in which we relate to ourselves and to others, to others as our own or as foreigners, *ethics is hospitality*; ethics is so thoroughly coextensive with the experience of ospitality."⁵⁸ Moreover, making reference to the Jewish concept of the sacredness of hospitality and to the international law theorized by

56 On this see J.-F. LYOTARD, *One of the Thing at Stake in Women's Struggles*, in «Substance», Vol. 6/7, n. 20, 1978, pp. 9-17; the essay was also published in A. BENJAMIN (Ed.), *The Lyotard Reader*, Translated by D.J. Clarke with W. Woodhull and J. Mowitt, Basil Blackwell, Oxford, 1989.

57 J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994; Translated by George Collins, *Politics of Friendship*, Verso, London, 1997.

58 J. DERRIDA, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, Paris, 1994; Translated by Mark Dooley and Michael Hughes, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, With a Preface by Simon Critchley and Richard Kearny, Routledge, London and New York, 2001, p. 16.

Kant, he proposes a cosmopolitical democracy characterized by the care of fragile people and the unconditional reception of the other who is in need. So here is the new ethical imperative proposed by the theorists of postmodern democracy and by Derrida himself: *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*⁵⁹

59 See also J. DERRIDA, *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*, Translated Rachel Bowlby, Stanford University Press, Stanford, 2000; P. CHEAH and S. GUERLAC (Eds.), *Derrida and the Time of the Political*, University of North Carolina Press, Durham, 2009; S. HADDAD, *Derrida and the Inheritance of Democracy*, Indiana University Press, Bloomington, 2013.

References

- ANDERSON Perry (1998), *The Origins of Postmodernity*, Verso, London.
- BAMFORD Kiff (2017), *Jean-Francois Lyotard*, Reaktion, London.
- BAUMAN Zygmunt (1992), *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London and New York.
- BENJAMIN Andrew (ed.) (1989), *The Lyotard Reader*, Translated by D.J. Clarke with W. Woodhull and J. Mowitt, Basil Blackwell, Oxford.
- BILLOUET Pierre (1999), *Paganisme et postmodernité: J.-Fr. Lyotard*, Ellipses/éd. Marketing, Paris.
- BROWNING Gary K. (2000), *Lyotard and the End of Grand Narratives*, University of Wales Press, Cardiff.
- CAHOONE Lawrence (ed.) (2003), *From Modernism to Postmodernism: An Anthology, 2nd Edition*, Blackwell Publishing, London.
- CALLINICOS Alex (1989), *Against Postmodernism: A Marxist Perspective*, Polity Press and Blackwell, Cambridge.
- CHIURAZZI Gaetano (2007), *Il postmoderno. Il pensiero nella società della comunicazione*, Mondadori, Milano.
- DE CONCILIIS Eleonora (a cura di) (2007), *Dopo Foucault: genealogie del postmoderno*, Prefazione di Bruno Moroncini, Mimesis, Milano.
- DONATI Pierpaolo (2011), *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, il Mulino, Bologna.
- EAGLETON Terry (1996), *The Illusions of Postmodernism*. Blackwell, Oxford.
- ENGELMANN Peter (2004), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Reclam, Stuttgart.
- FERRARIS Maurizio (2006), *Tracce: nichilismo moderno postmoderno*, Mimesis, Milano.
- FRANZINI Elio (2018), *Moderno e postmoderno. Un bilancio*, Raffaello Cortina, Milano.
- GAGGI Silvio (1989), *Modern/Postmodern: A Study in Twentieth-Century Arts and Ideas*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

GHASEMI Mehdi, *Paradigms of Postmodern Democracies*, in «SAGE Journals», Vol. 9, Issue 2, April-June 2019, pp. 1-6 (<https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/2158244019843698>).

GRATTON Peter, *Jean François Lyotard*, in “*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*” (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/lyotard/>

GOEBEL Bernd - SUÁREZ MÜLLER Fernando (2007), *Kritik der postmodernen Vernunft. Über Derrida, Foucault und andere zeitgenössische Denker*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

GREBOWICZ Margaret (ed.) (2007), *Gender After Lyotard*, SUNY Albany (NY).

HABERMAS Jürgen (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp; Translated by F.G. Lawrence, *The Philosophical Discourse of Modernity*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 1990.

HABERMAS Jürgen (1992), *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.; Translated by W.M. Hohengarten, *Postmetaphysical Thinking*, Cambridge, MA: MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 1992.

HELLER Ágnes – FEHER Ferenc (1988), *The Postmodern Political Condition*, Polity Press, Cambridge (UK).

HARVEY David (1990) *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Oxford.

JAMESON Fredric (1991), *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham (NC)

JAMESON Fredric (2009), *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern: 1983-1998*, Verso, London.

JAMES Ian (2012), *The New French Philosophy*, Polity Press, Cambridge (UK).

JAVEAU Claude (2007), *Les paradoxes de la postmodernité*, PUF, Paris.

KATIKISHI Muzembe Blaise (2011), *Le concept théologique de la postmodernité*, Connaissances et Savoirs, Paris.

KELLNER Douglas (1989), *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford University Press, Stanford.

KEMPER Peter (Hrsg.) (1988), *„Postmoderne“ oder Der Kampf um die Zukunft. Die Kontroverse in Wissenschaft, Kunst und Gesellschaft*, Fischer, Frankfurt a.M.

LAGOPOULOS P. Alexandros (2011), *Subjectivism, Postmodernism and Social Space*, in “Semiotica”, 183, pp. 129-182.

PETIT Jean-François (2005), *Penser après les postmodernes*, Buchet-Chastel, Paris.

PETIT Jean-François (2009), *Jean-François Lyotard et la postmodernité*, in IDEM, *Histoire de la philosophie française au XXe siècle*, Desclée De Brouwer, Paris, pp. 431-454.

LYOTARD Jean-François (1983), *Le Différend*, Minuit, Paris; Translated by G. Van Den Abbeele *The Differend: Phrases in Dispute*, University of Minnesota Press, Minneapolis (MN), 1988.

LYOTARD Jean-François (1979), *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Minuit, Paris, 1979; Translated by G. Bennington and B. Massumi, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester University Press, Manchester, 1984.

LYOTARD JEAN-FRANÇOIS - THÉBAUD JEAN-LOUP (1979), *Au juste. Conversations*, Christian Bourgois Editeur, Paris; Translated by W. Godzick, *Just Gaming*, Afterword by S. Weber, University of Minnesota Press, Minneapolis (MN), 1985.

LYOTARD Jean-François (1986), *Le postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance 1982-1985*, Éditions Galilée, Paris; Edited by J. Pefanis and M. Thomas, *The Postmodern Explained to Children*, Power Publications, Sydney, 1992.

LYOTARD Jean-François (1991), *Rewriting Modernity*, in IDEM, *The Inhuman. Reflections on Time*, Translated by G. Bennington and R. Bowlby, Polity Press, Cambridge (UK), p. 24. The essay was first published in English in the journal «Substance», Vol. 16, n. 3, 1987, pp. 3-9.

LYOTARD Dolorès - MILNER Jean-Claude - SFEZ Gérard (Eds.) (2001), *Jean-François Lyotard. L'Exercice du Différend*, (avec des textes de Dolorès Lyotard, Gérard Sfez, Pierre Fédida, Philippe Bonnefis, Plinio Walder Prado, Jean-Luc Nancy, Alain Badiou, Robert Harvey, Geoffrey Bennington, Christine Buci-Glucksmann, Jacques Derrida, Clemens-Carl Härle, Jean-Louis Déotte, Dietmar Köveker, Miguel Abensour, Jean-Claude Milner), Presses Universitaires de France, Paris.

MAFFESOLI Michel (2002), *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde postmoderne*, Paris, Éditions de La Table Ronde.

- MAFFESOLI Michel (2003), *L'instant éternel, retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Éditions de La Table Ronde, Paris.
- MAFFESOLI Michel (2013), *Imaginaire et postmodernité*, Édition Manucius, Paris.
- McKINLAY F. Patrick (1998), *Postmodernism and Democracy: Learning from Lyotard and Lefort*, in "The Journal of Politics", Vol. 60, N. 6, pp. 481-502.
- MUÑOZ Blanca (2015), *La dominación simbólica en la globalización: una teoría crítica sobre la postmodernidad*, Fundamentos, Madrid.
- OÑATE Teresa – ARRIS G. Brais (2015), *Postmodernidad: Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo*, Batiscafo, Barcellona.
- PALANO Damiano (2015), *Politica nell'età postmoderna. Teoria e critica nella trasformazione sociale*, Aracne, Roma.
- PATELLA Giuseppe (1990), *Sul postmodernismo: per un postmodernismo della resistenza*, Studium, Roma.
- PETIT Jean-François (2005), *Penser après les postmodernes*, Buchet-Chastel, Paris.
- PETIT Jean-François (2009), *Jean-François Lyotard et la postmodernité*, in IDEM, *Histoire de la philosophie française au XX^e siècle*, Desclée De Brouwer, Paris, pp. 431-454.
- POSSENTI Vittorio (2009), *L'uomo postmoderno. Tecnica, religione, politica*, Marietti, Genova.
- PRSTOJEVIĆ Aleksandar (2018), *Vies et morts de la postmodernité*, Peter Lang, Bern.
- READINGS Bill (1991), *Introducing Lyotard: Art and Politics*, Routledge, London.
- READINGS Bill and GEIMAN Kevin Paul (Eds.), (1993), *Jean-François Lyotard: Political Writings*, University College London Press, London.
- ROJECK Chris - TURNER Bryan S. (Eds.), (1998), *The Politics of Jean-François Lyotard: Justice and Political Theory*, Routledge, London.
- ROBBINS Derek (ed.) (2004), *Jean-François Lyotard*, 3 vols., Thousand Oaks – Sage, London.
- RORTY Richard (1985), *Habermas and Lyotard on Postmodernity*, in Richard J. BERNSTEIN (ed.), *Habermas and Modernity*, Polity Press, Cambridge (UK), pp. 161-175.

TAYLOR Victor E. - WINQUIST Charles E. (Eds.) (2001), *Encyclopedia of Postmodernism*, Routledge, London and New York.

TAYLOR Victor E. and GREGG Lambert (eds.) (2005), *Jean-François Lyotard: Critical Evaluations in Cultural Theory*, Routledge, London and New York.

THEOBALD Christoph (2007), *Le christianisme come style: une manière de faire la théologie en postmodernité*, Cerf, Paris.

TUSHNET Mark (1995), *Postmodernism and Democracy*, in "American Literary History", Vol. 7, N. 3, pp. 582-590.

SILVERMAN Hugh J. (Ed.), (2002), *Lyotard: Philosophy, Politics and the Sublime*, Routledge, London and New York.

STUART Sim (2011, 3 edition), *The Routledge Companion to Postmodernism*, Routledge, London and New York.

STUART Sim (2020), *Lyotard and Politics. A Critical Introduction*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

VALENTINI Tommaso (2019), *Ethics and Politics in the Postmodern Condition*, in "FormaMente", 2, 2019, pp. 37-53.

VATTIMO Gianni (1985), *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 1985; Translated by J.R. Snyder, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1988.

WAGNER-MARTIN Linda (2019), *The Routledge Introduction to American Postmodernism*, Routledge, London and New York.

WELSCH Wolfgang (1994), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexzte der Postmoderne-Diskussion*. Akademie Verlag, Berlin.

WEST David (2010), *Postmodernism in Continental Philosophy. An Introduction*, Polity Press, Cambridge (UK), pp. 209-241.

WILLIAMS James (1998), *Lyotard: Towards a Postmodern Philosophy*, Polity Press, Cambridge (UK).

WILLIAMS James (2000), *Lyotard and the Political*, Routledge, London and New York.

WOLIN S. Sheldon (1990), *Democracy in the Discourse of Posmodernism*, in “Social Research” (Published by The Johns Hopkins University Press), Vol. 57, N. 1, pp. 5-30.

WOOD Ellen Meiksins - FOSTER John Bellamy (Eds.) (1997), *In Defense of History: Marxism and the Postmodern Agenda*, Monthly Review Press, New York (NY).

Was Wissen ist, und was als Wissen gelten kann. Bemerkungen zu Platon und Aristoteles

WILHELM VOSSENKUHL¹

Summary: 1. Platon und die Tätigkeit der Vernunft. 2. Wissenschaftliches Wissen. 3. Aristoteles' Erweiterung des ontologischen Maßstabs.

Abstract: Plato and Aristotle ask, what the nature or essence of knowledge is. They do not ask, why knowledge is valid. Their question is an ontological one whereas the second question is an epistemological one. It depends on the concepts we design in order to justify knowledge. There is a gap between both questions, which is based on the gap between what we find and what exists independently from our concepts and what we can do with them. It is the gap between logic and ontology. The paper asks, whether it is possible to bridge the gap.

Keywords: *Knowledge, Plato, Aristotle, Reason, Epistemology, Ontology.*

Platon und Aristoteles stellen die Frage, was als ‚Wissen‘ gelten kann, nicht. Sie fragen, *was Wissen ist*. Dies ist eine andere Frage als die, was als ‚Wissen‘ gelten kann. Um den Unterschied zwischen diesen Fragen, und wie er allmählich verschwindet, geht in diesem Beitrag. Platon und Aristoteles geht es um das Wesen oder die Natur des Wissens. Sie gehen davon aus, dass das, was Wissen ist, dem entspricht, was wirklich ist. Der Maßstab dieses Wissens ist ein ontologischer. Nur das, was wirklich ist, kann dem ontologischen Maßstab entsprechend Wissen sein.

¹ Professore emerito presso la Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft della Ludwig-Maximilians-Universität München.

Der Frage, was als Wissen gelten kann, geht es dagegen um den oder die Maßstäbe, die es erlauben, etwas mit guten Gründen als ‚Wissen‘ bezeichnen zu können. Diese Maßstäbe bestimmen wir selbst. Es sind Bedingungen unseres Denkens, also begriffliche Bedingungen. Sie sind nicht ontologischer Natur. Der Unterschied zwischen beiden Arten nach Wissen zu fragen, wird deutlicher, wenn wir die Vor- und Nachteile der beiden Fragen vergleichen.

Der Vorteil der begrifflichen Bestimmung des Wissens ist, dass wir über Begriffe verfügen, die wir selbst bestimmen können, und die damit den von uns selbst gestellten Ansprüchen des Erkennens genügen. Der Nachteil dabei ist, dass wir das, was wir wissen wollen, nicht selbst bestimmen können, sondern auffinden müssen. Wir müssen etwas voraussetzen, was nicht selbst begrifflicher oder reflexiver Natur ist. Ob wir das Nicht-Reflexive wirklich und zuverlässig mit unseren Begriffen erfassen können, ist nicht klar.²

Der Vorteil der Frage nach dem Wesen des Wissens ist, dass wir kaum bezweifeln können, dass das, was wir wissen wollen, unabhängig von uns ist. Was es wirklich gibt, ist nicht-reflexiver Natur. Der Nachteil ist, dass wir über das Nicht-Reflexive nur reflexiv mit Hilfe von Begriffen etwas wissen können. Wir benötigen Begriffe, um das, was wir erfassen, auch wissen zu können. Wir können uns aber nicht sicher sein, ob unsere Begriffe dem wirklich angemessen sind, was es gibt. Wünschenswert wäre, dass wir die Vorteile beider Arten zu fragen, miteinander verbinden und das Nicht-Reflexive sicher und vollständig begrifflich erfassen können. Es wäre auch wünschenswert, die Nachteile beider Arten nach dem Wissen zu fragen, vermeiden zu können.

Ob wir diese Wünsche erfüllen können, ist fraglich. Wenn wir nämlich die Vorteile miteinander verbinden wollten, müssten wir in der Lage sein, den ontologischen Maßstab mit den begrifflichen Maßstäben zu einem einzigen zu verbinden. Zu den vielen begrifflichen Maßstäben des Wissens gehört, dass es zuverlässig und verbindlich, klar, frei von Widersprüchen, genau, wahr, überprüfbar, gerechtfertigt und anspruchsvoll sein soll. Wenn diese begrifflichen Maßstäbe erfüllt sind, kann etwas, wie wir glauben, als ‚Wissen‘ gelten. Verglichen mit dem

² Kant ist überzeugt, dass er mit der transzendentalen Deduktion der Kategorien den Nachweis dafür erbringt. Ob dieser Nachweis gelingt, frage ich in: „Kant und das Glück der Metaphysik“, in: C. Erhard, D. Meissner, J. Noller (Hrsg.), *Wozu Metaphysik?* Karl Alber Verlag, Freiburg/München 2017, 309-327. Im selben Band untersucht J. Hübner Aristoteles’ „Wissenschaft vom Seienden als Seienden“ im Buch Gamma der *Metaphysik* (a.a.O., 225-249).

einen ontologischen Maßstab ist diese Menge an Maßstäben unübersichtlich. Es ist – wie eine Diskussion, auf die wir noch kommen, zeigt - nicht klar, ob wir sie alle erfüllen können; wenn wir dies könnten, dann dürften wir sicher sein, Wissen zu haben.

Eine Verbindung des einen ontologischen Maßstabs mit den vielen begrifflichen Maßstäben des Wissens ist denkbar. Aristoteles zumindest hat mit dem ontologischen Maßstab die begrifflichen Maßstäbe des Widerspruchsprinzips und der Wahrheit verbunden. Mit diesem Verständnis wären die übrigen begrifflichen Maßstäbe mehr oder weniger geschenkt, weil ja schon klar wäre, was Wissen wirklich *ist*. Das Wesen des Wissens würde dessen Geltung als wahr und widerspruchsfrei einschließen. Wenn wir das Wesen des Wissens aber nicht unabhängig von den beiden begrifflichen Maßstäben kennen, ist fraglich, ob das, was als ‚Wissen‘ gelten kann auch wirklich Wissen ist. Denn die begrifflichen Maßstäbe schließen den ontologischen nicht ein. Wir können über alles Mögliche, was es nur in Fabeln gibt, wahre und widerspruchsfreie Aussagen machen. Umgekehrt können wir über das, was es gibt, nicht notwendig wahre Aussagen machen, wie die Geschichte des Abend- und Morgensterns zeigt. Das Wissen vom Planeten Venus ist nicht so alt wie jene Geschichte.

Platon erklärt, warum die begrifflichen Maßstäbe des Wissens den ontologischen nicht einschließen. Aristoteles geht auch davon aus, dass es so ist, erweitert dann aber den ontologischen Maßstab so, dass die begrifflichen mit ihm verbunden werden können, ohne aus ihm zu folgen. Es geht um das Verhältnis zwischen Ontologie und Logik.

1. Platon und die Tätigkeit der Vernunft

Platon und Aristoteles fragen nach dem Wesen des Wissens. Beide sind überzeugt, dass diesem Wissen keine begrifflichen Maßstäbe zugrunde. Beide haben aber unterschiedliche Vorstellungen vom begrifflichen Zugang zum Wissen. Sie bieten aber beide keine Begründungen für das an, was wir wissen können. Für die Natur oder das Wesen des Wissens gibt es nach ihrer Überzeugung keine begriffliche Begründung. Wenn es dafür keine Begründung gibt, dann können wir sie von den begrifflichen Maßstäben dessen, was als Wissen gelten kann, wohl auch nicht erwarten.

Platon wird häufig unterstellt, dass er die Wahrheit für notwendig und hinreichend für Wissen hält. Er halte die Wahrheit von Meinungen verbunden mit Rechtfertigung³ für die notwendige und hinreichende Grundlage des Wissens, so die gängige Meinung. Dies würde besonders dann zutreffen, wenn er zeigen würde, dass es ein Wissen des Guten gibt. Diesen ultimativen Nachweis wahren Wissens hält er nicht für möglich.⁴ Von dem, was wir zu wissen meinen, führt kein zuverlässiger Weg zum Wissen, wie Sokrates zeigt. Die Natur des Wissens bleibt unzugänglich. Auch die gängigen begrifflichen Maßstäbe führen nicht zuverlässig zum Wissen. Wir drehen uns, wie Sokrates am Ende des Dialogs *Theaitetos* zeigt, beim Versuch, Wissen zu definieren, im Kreis. Dort geht es um die Frage, ob die Vernunft verbunden mit der richtigen Meinung⁵ die gesuchte Definition des Wissens sei.

Wenn es einen Weg zum Wissen gibt, dann mit Hilfe der Vernunft, wie wir annehmen dürfen. Das deutsche Wort ‚Vernunft‘ ist eine von mehreren Bedeutungen des griechischen Wortes λόγος, das meist ‚Rede‘ bedeutet.⁶ Was gewusst werden kann, muss der Vernunft zugänglich sein. Sokrates formuliert diesen Gedanken an der erwähnten Stelle negativ. Er sagt, dass wahre Meinung ohne Vernunft kein Wissen sei.⁷ Wir können, wenn dies zutrifft, diejenige Wahrheit

3 Die Dialoge *Menon* und *Theaitetos* werden als Quellen der These erwähnt, dass Wissen wahre, gerechtfertigte Meinung sei. Das ist unglücklich, weil Platon im *Menon* (98) darauf hinweist, dass Wissen sehr viel mehr ist als wahre Meinung und darüber hinaus im *Theaitetos* am Ende die Definition verwirft, dass Wissen wahre, mit Erklärung verbundene – also gerechtfertigte - Meinung sei (209/210). Diese Definition sei einfältig, weil sie sich im Kreise drehe. Wissen sei weder Wahrnehmung noch mit wahrer Meinung verbundene Erklärung (210). Gerhard Ernst hat dieses Problem ohne Bezug auf Platon aber analog zu dessen Ablehnung einer Definition als „Dilemma der üblichen Vorgehensweise“ bezeichnet (*Das Problem des Wissens*, Mentis, Paderborn, 2002, 25). Edmund Gettier hatte in seinem kurzen Beitrag „Is Justified True Belief Knowledge?“ (*Analysis* 23, 1963, 121-123; übers. in: P. Bieri (Hrsg.) *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Frankfurt 1987, 91-93) die von Platon verworfene Definition aber ernst genommen und mit Beispielen widerlegt, die ihrerseits wieder viele Beispiele provozierten. Siehe dazu: G. Ernst, L. Marani (Hrsg.), *Das Gettierproblem. Eine Bilanz nach 50 Jahren*, Mentis, Münster 2013.

4 Rafael Ferber zeigt, inwieweit Platon kein Wissen des Guten hat oder es nicht preisgibt, obwohl es das Thema seines Denkens ist („Was jede Seele sucht und worumwillen sie alles tut“, in: *Elenchos*, 34, 2013, 5-31).

5 Platon, *Theaitetos* 201d/e, auch 209/210.

6 Martin Heidegger übersetzt λόγος im Rückgang auf Heraklit als ‚Vernunft‘, aber auch als ‚Sagen‘ im Sinn von etwas „zum Vorschein bringen“ (*Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1957, 177-184).

7 Platon, *Theaitetos* 201e. Kurz darauf sagt er, dass die Seele im Besitz der Wahrheit sein könne,

wissen, die wir mit Hilfe der Vernunft erfassen können. Einzelne Buchstaben gehören, wie Sokrates bemerkt, nicht dazu, Silben und Wörter dagegen schon. Buchstaben können wir zwar wahrnehmen, sehen oder hören. Sie sagen uns aber nur etwas in Verbindung mit anderen Buchstaben, die sinnvolle Wörter bilden. Sokrates nennt eine „Verknüpfung von Namen“ das „Wesen des λόγος“.⁸ Namen, also Wörter, haben nur in Verbindung mit anderen Wörtern eine von der Vernunft erfassbare Bedeutung.

Dieser Gedanke läuft auf das heute allgemein anerkannte Prinzip⁹ hinaus, dass Wörter erst im Zusammenhang eines Satzes eine Bedeutung haben. Mit diesem Prinzip muten wir Sokrates nicht zu viel Heutiges zu. Es zeigt, was er meint. Bei der Bildung von Wissen kommt es auf das an, was wir mit unserer Vernunft erfassen können. Wissen hat eine Vernunftnatur, die in Sätzen zum Ausdruck kommt. Beispiele dafür sind für Platon Definitionen, also Sätze, die erklären, was ein Wort oder ein Begriff bedeuten oder was eine Sache ist. Definitionen sind wiederum Beispiele für richtige Meinungen. Wenn Sachen, Wörter und Begriffe definiert werden können, haben wir eine richtige Meinung über sie. Definitionen zeigen, *was* wir mit unserer Vernunft fassen und erfassen können. Sie sagen uns nur nicht, *wie* wir dies tun. Die Tätigkeit der Vernunft beim Fassen von Definitionen und beim Erfassen des Definierten bleibt unerklärt und ist auch nicht erklärbar. Sie zeigt sich nur in den gelungenen und richtigen Definitionen.

Wir zweifeln mit Platon nicht daran, dass wir Definitionen wissen können. ‚Elefanten sind Säugetiere‘ und ‚ein Quadrat ist ein gleichseitiges Rechteck‘ sind Definitionen, die wir wissen können. Wir werden aber die zweite brauchbarer finden als die erste. Bei den Elefanten fehlen z.B. Merkmale wie Rüssel und Größe, die sie von anderen Säugetieren unterscheiden. Dass Elefanten Säugetiere sind, genügt nicht, um sie z.B. von Walen zu unterscheiden. Die Definition des Quadrats ist dagegen vergleichsweise vollständig. Wenn wir voraussetzen, dass ein Rechteck kein Kreis ist, genügt uns die Definition, um ein Quadrat von anderen Rechtecken und von einem Kreis zu unterscheiden.

Beim Erfassen einer Definition geht es nicht nur darum, zu verstehen, was sie

ohne Wissen zu haben.

⁸ A.a.O., 202b: λόγου οὐσίαν. Die nächstliegende Übersetzung von λόγος ist an dieser Stelle ‚Rede‘.

⁹ Das sog. Kontext-Prinzip, das u.a. von Frege formuliert wurde (*Begriffsschrift*, hrsg. von I. Angelelli, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977, 17; ders., *Die Grundlagen der Arithmetik*, Olms, Hildesheim 1961, 71-73).

sagt, sondern auch zu verstehen, was das Definierte von anderem unterscheidet, was vielleicht auch definierbar ist, aber von der Definition nicht erfasst wird. Mit der Fähigkeit, die Platon ‚λόγος‘ und wir ‚Vernunft‘ nennen, erfassen wir sehr viel mehr als das Definierte. Im Idealfall erfassen wir den gesamten Zusammenhang, in dem das Definierte steht. Die Vernunft befähigt uns zu unterscheiden und Unterschiede zwischen Gegenständen und Wörtern zu erkennen, bevor sie definiert sind. Wie wir das tun, ist nicht definierbar. Die Tätigkeit der Vernunft ist die Voraussetzung und nicht der Gegenstand von Definitionen.

Wir können dies auf den Zusammenhang zwischen Vernunft und richtiger Meinung anwenden. Die Tätigkeit der Vernunft ist das eine, die richtige Meinung, etwa in Gestalt von Definitionen, das andere, und beides soll zusammengenommen als ‚Wissen‘ definiert werden. Das ist der Vorschlag, den Sokrates mit Theaitetos diskutiert.¹⁰ Die wichtigste Voraussetzung des Wissens von Definitionen, die Tätigkeit der Vernunft beim Fassen und Erfassen von Definitionen, kann aber nicht selbst definiert werden. Wenn die entscheidende Voraussetzung des Wissens, das, was die Vernunft tut, nicht definierbar ist, kann das Wissen auch nicht als Verbindung zwischen der Vernunft und der richtigen Meinung definiert werden. Was als ‚Wissen‘ gelten kann, lässt sich so jedenfalls nicht definieren. Es gibt auch keine Definition dessen, was man beim Definieren tut. Definitionen und andere richtige Meinungen müssen sich rechtfertigen lassen. Die dazu nötige Tätigkeit der Vernunft lässt sich nicht selbst rechtfertigen. Jeder Versuch, die rechtfertigende Vernunft selbst zu rechtfertigen, wäre zirkulär.

Theaitetos hätte den Vorschlag, dass λόγος plus richtige Meinung ‚Wissen‘ definiert, beinahe akzeptiert. Er hätte geglaubt, Wissen anhand der spezifischen Differenz, also anhand dessen, was den begrifflichen Unterschied zwischen einer Sache und einer anderen ausmacht, bestimmen zu können. Damit wäre Theaitetos einem Irrtum erlegen, weil er das erklärende Merkmal der spezifischen Differenz bereits vorausgesetzt und nicht erklärt hätte. Er wäre dem Irrtum aufgesessen, eine vollkommen wahre Definition des Wissens zu haben.¹¹ Die Definition des

10 Sokrates gibt sich nicht mit der Aufzählung von Gebieten des Wissens wie Geometrie, Schusterei und anderer Handwerkskünste zufrieden. Er will das Wesen des Wissens kennen lernen (*Theaitetos*, 146e). Ludwig Wittgenstein nimmt im *Blauen Buch* Sokrates' Argument von der Unbrauchbarkeit der Aufzählung von Wissensgebieten für das, was Wissen ist, für seine Erläuterung der Familienähnlichkeit auf (Werke, Bd.5, Suhrkamp, Frankfurt 1989, 41).

11 *Theaitetos*, a.a.O., 208b: ἀληθέστατον ἐπιστήμης λόγον, wörtlich: den wahrhaft wissenschaftlichen

Wissens hätte sich im Kreise gedreht. Der λόγος in Verbindung mit den richtigen Meinungen ist für unser Wissen entscheidend, ohne dass diese Verbindung erklärt oder definiert werden könnte.

Platon will mit dem fehlschlagenden Versuch, ‚Wissen‘ zu definieren zeigen, dass das Wesen oder die Natur des Wissen, also das, was Wissen *ist*, unzugänglich ist. Er will aber nicht in Frage stellen, dass etwas als ‚Wissen‘ gelten kann. Definitionen können z.B. als Wissen gelten, wenn sie gerechtfertigt sind. Die rechtfertigende und definierende Tätigkeit, die Vernunft, ist aber ihrerseits nicht Teil des Definitionen-Wissens, sondern dessen Voraussetzung. Was Wissen ermöglicht, ist die Tätigkeit der Vernunft, die für Platon eine Tätigkeit der Seele ist. Diese Tätigkeit lässt sich selbst nicht definieren. Es bleibt offen, wie die Seele tätig ist und Wissen bildet. Die Natur dieser Tätigkeit bleibt unbestimmt. Wir dürfen aber dennoch annehmen, dass das Wissen eine Vernunftnatur hat.

Die Vernunftnatur beschreibt Platon als Tätigkeit der Seele, die sich auf das Ewige, Unsterbliche und immer Gleiche richtet.¹² Das unwandelbar Gleiche ist der Gegenstand wahren Wissens, und der Zugang dazu ist die Vernunftkenntnis¹³. Damit entzieht sich nicht nur die Natur, sondern auch die Geltungsgrundlage des Wissens dem, was wir wissen und definieren können. Wir können aber sagen, dass die Vernunft als Tätigkeit der Seele Wissen ermöglicht. Platon argumentiert dafür, dass das unwandelbar Gleiche, also das, *was ist*, der Gegenstand wahren Wissens ist. Zu wissen, was sich so wie Definitionen rechtfertigen lässt, ist davon abhängig. Aus diesem Wissen können wir aber nicht die Tätigkeit der Vernunftnatur erschließen.

λόγος; ähnlich wie die englische Übersetzung könnte man von einer „vollkommen wahren Definition des Wissens“ sprechen. ‚Erklärung‘ und ‚Definition‘ kommen als Übersetzungen für ‚λόγος‘ in Frage, wenn wir damit den Tätigkeitscharakter der Vernunft bezeichnen.

12 Besonders eindringlich im Dialog *Phaidon* (79d), in dem es um die Unsterblichkeit der Seele geht.

13 Platon wählt für die Vernunftkenntnis an der eben erwähnten Stelle das Wort *φρόνησις*, das in der aristotelischen *Ethik* ‚Klugheit‘ bedeutet und einen praktischen, keinen theoretischen Charakter hat. Die englische Übersetzung wählt für *φρόνησις* das Wort „wisdom“. Aristoteles schreibt in der *Nikomachischen Ethik* (1142a), dass Klugheit (*φρόνησις*) sich mit dem Einzelnen, Wahrnehmbaren beschäftigt und nicht mit dem, wovon Erkenntnis (*ἐπιστήμη*) und Wissen möglich sei. Er gebraucht das Wort also anders als Platon.

2. Wissenschaftliches Wissen

Ähnlich wie Platon zwischen der Bedingung der Möglichkeit wahren Wissens, der Tätigkeit der Vernunft auf der einen und der richtigen Meinung auf der anderen Seite unterscheidet, können wir zwischen der Erklärung, wie Wissen in den Wissenschaften zustande kommt und der Analyse dieses Wissens unterscheiden. Im ersten Fall geht es ähnlich wie bei Platon um das, was Wissen ermöglicht, im zweiten um dessen inhaltliche, begriffliche Klärung. Das Erkennen und Anerkennen von Gründen für Behauptungen und ganze Theorien in den unterschiedlichen Wissenschaften setzt eine Tätigkeit voraus, die wir ‚Vernunft‘ nennen können, so unterschiedlich die Mittel, die sie verwendet auch sein mögen.

Keine begründete Behauptung oder Theorie enthält aber die Tätigkeit, die sie zustande brachte. Selbst wenn Wissenschaftler ihre Versuchsanordnungen genau beschreiben, um anderen die Möglichkeit zu geben, sie zu wiederholen, beschreiben sie nicht, was sie alles dabei dachten, und wie sie auf ihre Einfälle und Ideen kamen. Das ist sehr viel mehr als alles das, was sie in den Versuchsanordnungen beschreiben. Wissenschaftler unterscheiden gute von schlechten Gründen für ihre Entscheidungen und beurteilen Erfolgchancen mit Hilfe ihrer Erfahrung und ihrer Urteilskraft. All das beschreibt keine Versuchsanordnung; sie zeigt es höchstens in Umrissen. Die Geltungsgrundlagen der Wissensbildung bleiben außen vor, sind nicht in dem, was dann als ‚Wissen‘ gilt, enthalten.

Der Unterschied, den Platon zwischen dem macht, was Wissen ermöglicht, worauf sich das wahre Wissen richtet und dem, was wir im begrifflichen Sinn etwa durch Definitionen oder empirisch durch Versuchsanordnungen, alles wissen können, wird denen nicht einleuchten, die glauben, dass es möglich ist, wahres Wissen zu haben. Platon hat dies wohl selbst geglaubt und für sich in Anspruch genommen, aber nicht nachweisen können und dies auch zugegeben. Er beschreibt, warum die Definitionsversuche des Wissens scheitern. Die Verbindung zwischen der Tätigkeit der Vernunft und der richtigen Meinung, ist nicht definierbar und kann selbst nicht gewusst werden.

Wir können die platonische Einsicht auf das Verhältnis zwischen der Erklärung und der Analyse des Wissens übertragen und sehen dann, dass die Analyse des Wissens keine Erklärung des Wissens sein kann. Edmund Gettier hat uns – wie erwähnt - in jüngerer Zeit vor Augen geführt, dass die Analyse keine Erklärung

sein kann.¹⁴ Wenn wir das eine mit dem andern vermischen oder gar verwechseln, kommen wir aus der Verwirrung nicht heraus, wie die vielen Beispiele und Gegenbeispiele à la Gettier gezeigt haben. Es hat keinen Sinn, mit der Analyse der richtigen Meinens eine Erklärung des Wissens geben zu wollen.

Ein Beispiel dafür ist John Hymans Versuch, Gettier zu überwinden. Hyman meint, dass es beim Wissen nicht um eine besonders zuverlässige Art des Meinens, sondern um faktische Ansprüche geht. Er hat vorgeschlagen, das platonische Wissens-Problem so zu verstehen, dass es dabei nicht um Überzeugungen oder Meinungen und den kaum zu erbringenden Nachweis ihrer Wahrheit, sondern um Tatsachen geht. Er versteht Wissen als eine Fähigkeit, sich von Tatsachen leiten zu lassen und dann im Lichte dieser Tatsachen zu wissen, worum es geht, und was etwas ist.¹⁵

Wir müssten also, wenn Hyman Recht hat, nur die Tatsachen kennen, die Gegenstand des Wissens sind, dann könnten wir auch behaupten, ein Wissen dieser Tatsachen zu haben. Natürlich wird damit die Erklärung dessen, was ‚wahres Wissen‘ ist, auf die Frage verschoben, was ‚Tatsachen‘ sind, und wie wir sie feststellen können. Das Gettier-Problem wäre mit Hymans Ansatz zwar vom Tisch, aber das, was ‚wahres Wissen‘ ist, bliebe weiter ungeklärt. Damit wäre aber zumindest die vergebliche Suche nach ultimativen Bedingungen für gerechtfertigte Meinungen als wahres Wissen erledigt.¹⁶

Platon leitet uns an, zwischen der Vernunft als Bedingung der Möglichkeit des Wissens und der richtigen Meinung, die z.B. Definitionen zum Ausdruck bringen, zu unterscheiden. Wir lernen, dass wir die Frage, was Wissen ist, nicht beantworten können, dafür aber die Frage, was als Wissen gelten kann. Was wir wissen, hat eine Voraussetzung, die in diesem Wissen selbst nicht enthalten und nicht definierbar ist. Es ist eine uneinholbare, unableitbare Voraussetzung, die wir mit Platon ‚Vernunft‘ nennen können. Die anfänglichen Zweifel, ob wir ohne eine Kenntnis des Wesens des Wissens überhaupt sagen können, was als Wissen gelten kann, sind damit erst einmal vom Tisch.

14 Gettier (siehe oben) wollte die Unhaltbarkeit der Definition des Wissens als wahre, gerechtfertigte Meinung nachweisen. Es ist ihm nicht aufgefallen, dass dies bereits Platon getan hat, allerdings auf anderen Grundlagen und mit anderen Argumenten.

15 John Hyman, *Action, Knowledge, and Will*, University Press, Oxford 2015.

16 Wie aussichtslos diese Suche sein kann, dokumentiert der Hauptbeitrag von William P. Alston in seinem Band *Epistemic Justification* (Cornell University Press, Ithaca/London 1989, chap. 4).

3. Aristoteles' Erweiterung des ontologischen Maßstabs

Eine methodische Veränderung der platonischen Frage nach dem Unterschied zwischen dem wahren Wissen der Vernunft und der richtigen Meinung schlägt Aristoteles vor. Ihm geht es auch um die Frage, was Wissen ist. Er glaubt aber nicht, dass diese Frage auf direktem Weg zu beantworten ist, sondern indirekt über die Frage, warum das, was wir wissen, tatsächlich gilt. In der *Ersten Analytik* entwickelt er seine Theorie des Syllogismus¹⁷, eine Theorie der formalen, syntaktisch geordneten Geltung von Schlüssen. In der *Zweiten Analytik* geht es ihm dann um die inhaltliche, semantisch geordnete Geltung von Schlüssen. Letztere soll vor allem dazu dienen, den Erkenntniswert dessen, was wir wissen, inhaltlich als etwas zu sichern, was es tatsächlich gibt. Es geht ihm darum, anspruchsvolles Wissen von dem, was ist, zu sichern.

Aristoteles hegt keinen Zweifel an der Möglichkeit wahren Wissens, sonst würde er nicht im ersten Satz seiner *Metaphysik* davon sprechen, dass alle Menschen von Natur nach Wissen streben.¹⁸ Es ist das Streben nach etwas Zuverlässigem und Haltbarem. Nach der vielversprechenden Eröffnung seines großen Werkes analysiert Aristoteles ausführlich den Erwerb, die Stufen und die möglichen Inhalte des Wissens. Es geht um nichts geringeres als das, was *wirklich ist*, das – in seinen Augen – Haltbarste und Sicherste überhaupt. Seine Analyse steigt immer weiter hinauf bis zu den ersten Prinzipien und Ursachen des Wissens, immer in kritischer Auseinandersetzung mit Platon und früheren Philosophen.

Aristoteles ist sich aber durchaus im Klaren darüber, dass die menschlichen Urteile bei der Anwendung jener Prinzipien im Wissenserwerb falsch sein können. Es geht ihm deswegen auch darum, den Wissenshorizont zu klären und zu zeigen, wie Wissen induktiv oder deduktiv syllogistisch gewonnen werden kann. Gültig ist für Aristoteles das Wissen, das wir durch wahre Schlüsse gewinnen. Was „sich unmöglich anders verhalten kann“¹⁹, das wissen wir, wie er meint. Wie kommen

17 Die einfachste Form eines Syllogismus sieht so aus: ‚Alle As sind Bs‘ – ‚X ist ein A‘ – ‚also ist X ein B‘. Thomas Buchheims erklärt in seiner Einführung *Aristoteles – Einführung in sein Denken* (Karl Alber Verlag, Freiburg/München 2015) den Syllogismus und die Grundlagen der aristotelischen Logik.

18 Aristoteles, *Metaphysik*, 980a.

19 Aristoteles, *Analytica Posteriora*, übers. u. erl. v. Wolfgang Detel, 2.Bde, Akademie Verlag, Berlin 1993, 1. Halbband, 71b, 16. Ich gehe nicht auf den Unterschied ein, den Aristoteles zwischen

er und wir darauf? Nicht nur über gültige Schlussverfahren, sondern auch über den richtigen Sinn, die Fähigkeit, die Ergebnisse der Schlüsse als überzeugend einzuschätzen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Frage, ob Aristoteles mehr als nur eine Art gültiger Schlüsse für möglich hält. Dies wäre der Fall, wenn nach seinem Urteil wahre Schlüsse nicht nur aus wahren, sondern auch aus falschen Prämissen folgen könnten. Er schreibt darüber und meint, es sei klar, „daß auch bei den partikulären Schlüssen in allen Fällen aus Falschem Wahres folgen kann.“ Und wenige Sätze später wiederholt er dies mit der Ergänzung, dass in diesem Fall der wahre Schluss „nicht mit Notwendigkeit“ aus falschen Prämissen folge.²⁰ Diese Bemerkungen löst in jüngerer Zeit eine Debatte aus, die wohl nicht zuletzt dadurch motiviert ist, dass Gottlob Frege – Maßstäbe setzend - ausdrücklich ausschließt, dass aus falschen Prämissen überhaupt geschlossen werden kann.²¹

Günther Patzig skizziert diese Debatte nicht nur, sondern bringt sie auch mit einer eigenen Lösung zu einem gewissen Abschluss. Er pointiert den Gedankengang von Aristoteles, dass Schlüsse mit falschen Prämissen Sätze seien, „die *notwendigerweise nicht notwendig wahr*“ seien. Analoges gelte für die Wahrheit und Falschheit der Prämissen.²² Den Beweis, den Aristoteles für das von ihm vermutete – und hinter diesen Argumenten stehende - Prinzip, dass ein Sachverhalt nicht aus einem anderen Sachverhalt und dessen Gegenteil folgen kann, anbietet, hält Patzig ähnlich wie vor ihm Lukasiewicz allerdings für falsch. Patzig weist darauf hin, dass sich die prinzipielle Falschheit des Widerspruchs zwischen der Behauptung eines Sachverhalts und seines Gegenteils nicht auf Konditionale, also nicht auf wenn-

Deduktion und Demonstration macht.

20 Aristoteles, *Lehre vom Schluß oder Erste Analytik*, Felix Meiner, Hamburg 1992, 105.

21 G. Frege, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, hrsg. von Gottfried Gabriel u.a., Felix Meiner, Hamburg 1976, 118. Dabei sollte nicht übersehen werden, dass Frege ‚Schließen‘ nicht syllogistisch versteht, sondern als Anwendung einer sog. Abtrennungsregel. An der Debatte nahmen namhafte Logiker wie Prior, Lukasiewicz, Maier, Albrecht teil. Günther Patzig hat diese Debatte skizziert („Aristoteles über Schlüsse aus falschen Prämissen“, in: ders., *Gesammelte Schriften* III, Wallstein, Göttingen 1996, 115-124). Den Unterschied zwischen syllogistischen und modernen junktorenlogischen Schlüssen untersucht Wolfgang Wieland („Probleme der aristotelischen Theorie über die Schlüsse aus falschen Prämissen“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 58, 1, 1-9). Günther Patzig hat sich mit seinen Editionen in den frühen 60er Jahren des 20.Jh. um die Präsenz der Werke von Gottlob Frege verdient gemacht.

22 Günther Patzig, a.a.O., 121.

dann-Sätze, übertragen lasse. Wenn der Konditional z.B. so aussehe: „Wenn der Patient nicht stirbt, so stirbt er“, sei dies nicht prinzipiell falsch, weil der Patient auf jeden Fall sterben könne, was auch immer an Versuchen, ihn davor zu bewahren, unternommen wurde.²³

Aus alledem folgt nun aber nicht, dass Aristoteles mehr als eine Art gültiger Schlüsse für möglich hält. Er kennt, was die Bildung von Wissen angeht, nur eine Art von Geltung, nämlich die durch wahre Schlüsse, und deren Geltung wird – wie wir gleich sehen – durch Prinzipien garantiert. Es ist allerdings so, dass er die Geltung von Schlüssen nicht wie wir heute annehmen, angeleitet durch Frege, auf formale Erfordernisse beschränkt. Er trennt die Form des Schließens nicht vom sachlichen Gehalt dessen, was als wahr oder falsch erschlossen werden soll. Dies veranschaulicht auch Günther Patzigs Beispiel des sterbenden Patienten.

Ontologie und Logik, also das, was ist und das, was aus logischen Gründen gilt, hält Aristoteles für untrennbar.²⁴ Er versteht ‚Geltung‘ gleichzeitig ontologisch und logisch. Besonders augenfällig wird dies, wenn er sagt, es sei nicht möglich das „Nichtseiende“ zu wissen.²⁵ ‚Ist‘ und ‚gilt‘ sind synonym, und für beides können wir auch ‚wahr‘ und ‚widerspruchsfrei‘ einsetzen. Aber woher wissen wir, wo die Grenze zwischen dem, was ist und dem, was nicht ist, genau verläuft? Anders gefragt, wo beginnt unser Wissen? Wie kommen wir überhaupt dazu etwas zu wissen? Aristoteles’ Antwort ist: wir beginnen bei „ursprünglichen und nicht

23 A.a.O., 123.

24 Logik und Ontologie sind nicht nur in der aristotelischen Tradition eng miteinander verbunden, sondern auch in der platonischen, vor allem im Neuplatonismus. Seit Kant, aber vor allem seit Frege wird das Eine vom Anderen getrennt. Wittgenstein will im *Tractatus* die Verbindung wieder herstellen, wie er in seinem Tagebucheintrag vom 22.1.15 zum Ausdruck bringt: „Meine ganze Aufgabe besteht darin, das Wesen des Satzes zu erklären. – Das heißt, das Wesen aller Tatsachen anzugeben, deren Bild der Satz *ist*. – Das Wesen allen Seins angeben. (Und hier bedeutet Sein nicht existieren – dann wäre es unsinnig.)“ (Ludwig Wittgenstein, *Werkausgabe*, Bd.1, Suhrkamp, Frankfurt 1989, 129.) Die Logik des *Tractatus* soll genau diese ontologische Aufgabe erfüllen. Logik und Ontologie sind im *Tractatus* nicht nur untrennbar miteinander verbunden, sondern identisch.

25 Aristoteles, *Analytica Posteriora*, 71b, 26. Dass die Diagonale mit der Seitenlinie eines Rechtecks kommensurabel ist, d.h. dass sie beide ganzzahlig messbar sind, nennt er als Beispiel für etwas, was ‚nicht ist‘. Wir würden ohne ontologisch urteilen zu wollen einfach sagen, dass es falsch wäre, das eine mit dem anderen gleich zu setzen. Außerdem würden wir uns nicht scheuen, dies als ‚Wissen‘ zu bezeichnen. Wir haben gelernt, mit irrealen Zahlen, z.B. den Ergebnissen von Quadrat-Wurzeln zu rechnen.

demonstrierbaren Dingen“, also bei Sätzen, für die es keinen Beweis geben kann, weil sie unabgeleitet gelten.²⁶

Drehen wir uns mit dieser Auskunft nicht im Kreis? Aristoteles war sich sicher, dass wir das – meistens - nicht tun. Es geht hier nicht darum, ob und warum er Recht hat. Wir wollen nur verstehen, wie er sich vorstellt, wie wir gültiges Wissen erwerben können. Den ersten Schritt gehen wir, wenn wir Prinzipien kennen, aus denen wir schließen können. Sie sind die ersten – nicht begründbaren - Ursachen ‚wissenschaftlichen Wissens‘. Natürlich haben wir, bevor wir den ersten Schritt tun, früher erlerntes und erworbenes Vorwissen und sinnliche Wahrnehmung. Aristoteles ist ein guter Beobachter. Er ist sich aber auch im Klaren darüber, dass es zwei Arten des Früheren gibt, nämlich das, was wie die Wahrnehmung und das Erlernte mehr oder weniger früher ist und uns individuell näher oder ferner liegt. Und dann gibt es noch das, was „schlechthin früher“ und am weitesten von der Erfahrung entfernt liegt, die Prinzipien, aus denen wir schließen. In der Ordnung des Wissens ist das Erstere das konkrete Einzelne, das Letztere das Allgemeinste, das Früheste. Das Allgemeinste, Früheste sind Prinzipien unseres Denkens. Sie gelten „unvermittelt“, ohne weitere Voraussetzungen, unabgeleitet.²⁷

Interessant ist nicht nur, dass Aristoteles die ersten Prinzipien oder Axiome des Wissens als ‚unvermittelt‘ bezeichnet, sondern auch, dass er im Zweifel ist, ob deren Kenntnis bereits Wissen ist, oder ob wir sie vielleicht schon „in uns“ hatten, ohne sie zu wissen, also „verborgen“.²⁸ Er spricht in diesem Zusammenhang von der Wahrnehmung als einer „Fähigkeit“ aller Tiere, Unterschiede zu erkennen.²⁹ Er beschreibt dann eine Art Eskalationsmodell des Wissens, das mit der Unterscheidungsfähigkeit der Wahrnehmung beginnt. Aus der Wahrnehmung entsteht Erinnerung und daraus Erfahrung, die – in der Seele „zur Ruhe gekommen“³⁰ – zu etwas Allgemeinem und schließlich zu Wissen wird. Entscheidend für Aristoteles ist in diesem Prozess die Wahrnehmung, die sich

26 A.a.O., 71b, 27f.

27 A.a.O., 71b 22, 72a 8, 72a 15, 99b 21. Würde es hier primär um die aristotelische Theorie des Wissens gehen, müsste im Mittelpunkt die allmähliche Herausarbeitung des Prinzipienwissens im zweiten, dritten und vierten Buch der *Metaphysik* stehen. Im dritten Buch geht es bereits um die Frage, welche Prinzipien Beweisen zugrunde liegen, also darum, was einen gültigen Beweis ausmacht (bes. *Metaphysik*, 996b/997a).

28 *Analytica posteriora*, a.a.O., 99b, 26. Dies klingt wie ein Nachhall von Platons Ideen.

29 A.a.O., 99b, 35.

30 A.a.O., 100a, 7.

auf das Allgemeine richtet.³¹ Ihre Wirkungsweise beschreibt er analog zu einem Kämpfer in der Schlacht, der stehen bleibt und dem dann andere folgen, „bis man zum Anfang kommt“.³² Der Anfang ist das Allgemeine. Die Wahrnehmung bringt durch Induktion das Allgemeine zustande.³³ Was ‚Mensch‘ oder ‚Tier‘ bedeutet, erfahren wir so.

Der empiristische Klang dieser Überlegung darf nicht täuschen. Es geht Aristoteles keineswegs darum, dass die Prinzipien des Wissens aus der Erfahrung gewonnen werden, sondern darum, dass wir ihre Wirkungsweise in den Unterscheidungsakten der Wahrnehmung erkennen. Es ist der Unterscheidungsfähigkeit zu verdanken, dass wir die Prinzipien des Wissens auch anwenden können. Letzteres wird bereits in der *Ersten Analytik*, in seiner Lehre vom Syllogismus deutlich. Für die Geltung der Syllogismen bietet Aristoteles kein Argument an, weil es dafür auch keines gibt. Die Schlussregeln gelten ‚offensichtlich‘, sind auf natürliche Weise überzeugend.³⁴

Aristoteles erklärt die Wissensbildung – setzt man die angeborenen, auf Prinzipien basierenden Unterscheidungsvermögen einmal voraus – in mehreren Stufen, in denen die Wahrnehmung mit dem Denken verbunden wird. Die Wahrnehmung wird – wie er in *De Anima* zeigt³⁵ – durch einzelnes Äußeres unabhängig von unserem Willen ausgelöst. Sie wird durch Einzelnes, Wahrnehmbares, durch Sichtbares, Hörbares etc. hervorgerufen, also durch etwas, was außerhalb der Seele liegt.³⁶ Das Wissen ist dagegen innerhalb der Seele, es bezieht sich auf das Allgemeine, und der Mensch richtet sich willentlich, intentional darauf. Wenn das Allgemeine erkannt ist, steht es – im Unterschied zum wahrnehmbaren und wahrgenommenen Einzelnen – immer zur Verfügung. Es ist wirklich und nicht nur der Möglichkeit nach da. Wenn ich z.B. die Grammatik und das Vokabular erlernt habe, muss ich nicht mehr lange über sie nachdenken, wenn ich spreche. Das

31 A.a.O., 100b.

32 A.a.O., 100a, 15.

33 A.a.O., 100b, 6.

34 Jonathan Lear untersucht dies im Einzelnen in enger Anlehnung an die *Erste Analytik* (ders., *Aristotle and Logical Theory*, University Press, Cambridge 1980, 3ff.).

35 Aristoteles, *De Anima. Über die Seele*, griechisch-deutsch, übers. mit Einleitung u. Kommentar von Thomas Buchheim, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2016. Zur ‚Wahrnehmung‘ siehe bes. 25ff.

36 Aristoteles, *De Anima*, 417b, 20f. (a.a.O., 1128ff.) Die einschlägigen Passagen kommentieren Thomas Buchheim (a.a.O., 251f.) und Wolfgang Bernard (*Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles*, Valentin Koerner, Baden-Baden 1988) sorgfältig und erhellend.

Einzelne, das Wahrnehmbare muss in einem Unterscheidungsakt jedes Mal erfasst werden. In aristotelischer Diktion heißt dies, dass das Wahrnehmungsvermögen nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach da ist.³⁷

Die Verbindung zwischen Wahrnehmung und Denken durch Unterscheidungsvermögen und Einsicht ist nicht einfach und nicht sicher. Der Abstand zwischen dem, was in der Seele ist und dem, was außerhalb von ihr ist und nur der Möglichkeit nach gewusst werden kann, muss immer wieder überwunden werden. Der Kommentator der *Zweiten Analytik*, Wolfgang Detel, schreibt, es sei „richtig zu sagen, daß die Einsicht den ‚Sprung‘ vom Einzelnen ins (unvermittelte) Allgemeine vermittelt“. Er weist aber darauf hin, dass dieser Sprung, basierend auf der Annahme allgemeiner Strukturen, schief gehen kann.³⁸ Für Aristoteles ist das Wissen, das sich auf die wahrnehmbare Welt bezieht, fehlbar.

Aristoteles ist sich, wie diese knappen Bemerkungen zeigen, mit seinem Lehrer Platon darin einig, dass es nicht möglich ist, die unvermittelten Voraussetzungen des Wissens zu definieren. Deswegen ist es auch nicht möglich zu definieren, was Wissen ist. Jede Definition wäre zirkulär. Anders als Platon entwickelt Aristoteles auf der Grundlage unabgeleiteter, offensichtlich geltender Voraussetzungen eine Theorie der Wissenschaft, die er mit seinem Fundus an Beispielen aus der Arithmetik und Geometrie erläutert. An der Geltung seiner Theorie hat er keinen Zweifel, nicht zuletzt weil sie fruchtbar ist. Die Geltung des Wissens ist erstmals bei Aristoteles ein argumentativer Anspruch, und sie spielt dann auch in Logik und Mathematik eine Rolle.

Aristoteles verbindet Logik und Ontologie. Er zeigt mit dieser Verbindung, warum etwas als ‚Wissen‘ gelten kann.³⁹ Er geht methodisch einen Schritt weiter als Platon und sieht – wie es scheint als erster –, dass für Wissen formale, syntaktische, inhaltliche, semantische, also begriffliche Voraussetzungen und die Wahrnehmung nötig sind. Er zeigt, dass die Bildung von Wissen nur möglich ist, wenn alle Arten begrifflicher Voraussetzungen erfüllt, untereinander und mit der Wahrnehmung verbunden sind. Bedeutsam ist seine Einsicht, dass die ersten Voraussetzungen

37 Aristoteles, a.a.O., 417a, 7f.

38 Aristoteles, *Analytica Posteriora*, übers. u. erl. v. Wolfgang Detel, 2.Bde, Akademie Verlag, Berlin 1993, 2. Halbband, 883.

39 Einen Begriff für ‚Geltung‘ (im Unterschied zu ‚Genesis‘) gibt es in der klassischen griechischen Philosophie noch nicht, jedenfalls findet er sich nicht im *Thesaurus linguae graecae*. Rafael Ferber hat mich darauf aufmerksam gemacht.

dafür, dass Schlussverfahren gelten, selbst keine Voraussetzungen haben. Damit ist auch die Geltung des Wissens, das solche Verfahren vermitteln, voraussetzungslos. Die Voraussetzungen des Wissens gelten unangeleitet, ohne weitere Begründung, grundlos, wenn man so will. Vieles, was wir wissen, kann bestätigt werden und deswegen auch gelten. Die Voraussetzungen der Verfahren, mit denen Wissen als wahr bestätigt wird, haben selbst keine Begründung. Auch sie gelten grundlos.

Die aristotelische Verbindung logisch-syntaktischer Verfahren, von Begriffen mit dem, was ist, also die Verbindung von Logik und Ontologie wird mittlerweile durch andere, analoge Verfahren ersetzt. Die Verbindung ist aber noch nicht klarer als sie bei Aristoteles ist. Sie wird auch nicht klarer, wenn wir – wie in der Diskussion der Gettier-Beispiele - darauf verzichten, nach dem ‚Wesen‘ oder der ‚Natur‘ des Wissens zu fragen. Denn diese Frage betrifft den ontologischen Maßstab des Wissens und richtet sich auf das Nicht-Reflexive, das, was wir nicht selbst bestimmen können, sondern erst auffinden müssen. Die Verbindung von Logik und Ontologie ist offen, weil die begrifflichen Maßstäbe den ontologischen Maßstab nicht einschließen.⁴⁰

Es gibt allerdings eine Option dafür, dass die Logik die Ontologie doch einschließt. Wir haben anfangs erwähnt, dass wir über alles Mögliche, was es nur in Fabeln gibt, wahre und widerspruchsfreie Aussagen machen können. Aus dieser Möglichkeit macht Saul Kripke eine Tugend. Er zeigt mit seinem Präentions-Prinzip, dass es Hamlet und Sherlock Holmes relativ zu den Geschichten, die über sie erzählt werden, tatsächlich gibt.⁴¹ Ihre Existenz wird in den literarischen Texten präntiert. Kripke hält fiktionale Charaktere wie Hamlet und Sherlock Holmes für abstrakte Entitäten, die es ähnlich wie Naturgesetze oder Nationen gibt. Kripke präsentiert eine Menge Gründe, die dafür sprechen, abstrakte Entitäten als Akteure zu verstehen, die ähnlich wie Personen konkret in unser Leben eingreifen.⁴² Zweifellos trifft dies auf Nationen und andere abstrakte Entitäten zu. Kripke argumentiert für seine Überzeugung sehr sorgfältig und überzeugend.

Wir können die von ihm behauptete Verbindung von Logik und Ontologie auf

40 Die Modelle, die Kant in seiner transzendentalen Deduktion und Wittgenstein im *Tractatus* für das Verhältnis zwischen dem, was ist und dem, was wir begrifflich darüber wissen, entwickeln, haben wir nur in Fußnoten erwähnt. Sie verdienen natürlich sehr viel mehr Aufmerksamkeit, als wir ihnen hier geben.

41 Saul A. Kripke, *Reference and Existence. The John Lock Lectures*, University Press, Oxford 2013.

42 A.a.O., 73.

vielen anwenden, wovon wir nicht sagen wollten, dass es existiert, wie etwa Gesetze oder Prinzipien. Natürlich sind damit nicht alle Probleme des Verhältnisses von Logik und Ontologie gelöst. Vielmehr treten neue auf. Gesetze und Prinzipien finden wir, nachdem sie formuliert wurden. Es ist fraglich, in welchem Sinn sie einen nicht-reflexiven Charakter haben. Sie existieren anders als die Venus, die wir in der Tat nicht erfunden, sondern gefunden haben. Manche glauben, dass wir Prinzipien wie die Menschenwürde oder die Menschenrechte ähnlich wie beliebige andere Begriffe im Lauf der Geschichte erfunden haben. Sie glauben, dass die Genesis solcher Begriffe ihre Geltung begründet. Wir können diese Ansicht hier nicht prüfen, tun dies aber an anderer Stelle.

Unabhängig von Kripkes Vorschlag ist das Verhältnis zwischen Logik und Ontologie aber auch offen, weil vieles, was wir aufgrund unserer Erfahrung wissen, wovon wir also glauben, dass es tatsächlich existiert, nicht notwendig wahr ist. Die Ontologie schließt also die Logik bzw. die Erkenntnistheorie nicht ein. Selbst das, was wir im wissenschaftlichen Sinn etwa über den Kosmos, über Schwarze Löcher und dergleichen heute wissen, ist nicht notwendig wahr. Wir haben aber noch keinen Grund an diesem Wissen zu zweifeln. Es kann jedoch sein, dass wir ihn bald finden. Diese tastenden Bemerkungen sollen zeigen, dass wir zum Verhältnis zwischen dem, wovon wir wissen, dass es existiert und der Geltung dieses Wissens manches andere als Aristoteles sagen können, aber nicht wirklich mehr und vor allem nichts endgültiges.

Recensioni

Grazia Basile, *L'invenzione della luna 1969-1979*, Edizioni Libreria Croce, Roma 2021, pp. 216.

Il romanzo, opera prima di Grazia Basile, filosofa del linguaggio, linguista e studiosa prolifica, ripercorre un periodo ben delimitato dell'infanzia e dell'adolescenza della protagonista a cui lo stesso titolo dell'opera fa riferimento. Si tratta di un romanzo autobiografico che colloca le vicende di Stella e della sua famiglia in un contesto collettivo, quello della Roma e dell'Italia di un periodo storico travagliato di cui si evocano, filtrati dagli occhi della bambina e poi ragazza Stella, gli eventi principali. Poiché l'autrice del romanzo è un'amica un po' più grande di me conosciuta ai tempi dell'università, lo sguardo su questo libro non può prescindere da una relazione che ha riguardato temi di ricerca comuni, dalla filosofia del linguaggio, a cui entrambe siamo state iniziate da Tullio De Mauro, alle filosofie femministe avvicinate insieme all'interno di un gruppo universitario di donne alla Sapienza. Scoprire la famiglia del romanzo di Grazia è equivalso perciò per me comprendere meglio l'eccezionalità del percorso intellettuale dell'autrice. Un linguista, Federico Albano Leoni, in una comunicazione privata, ha avvicinato il linguaggio dei genitori di Stella al *sermo humilis*; la semplicità dei loro scambi comunicativi è dovuta anzitutto al fatto che la madrelingua del padre (e probabilmente anche della madre) era il dialetto e l'italiano una lingua appresa a scuola. Pertanto, la sua padronanza di quest'ultimo è limitata; quando il padre va a parlare con il maestro di sua figlia, non comprende ad esempio la parola "sentore" e il maestro deve riformulare la frase per renderla comprensibile. Il dialetto lucano di Tursi, il paese da cui proviene il padre, non è stato mai parlato in famiglia, anche perché la madre di Stella, che proviene da un paesino abruzzese, non sarebbe stata in grado di comprenderlo. Anche in quanto allieva di Tullio De Mauro, difensore del plurilinguismo ed estimatore della dialettologia italiana (e non solo), Grazia Basile ha salvato ex post il dialetto paterno dall'oblio e l'ha studiato dedicandosi al poeta di Tursi Albino Pierro, di cui è riportata in esergo del romanzo la poesia "Le porte scritte n'acce".

L'invenzione della luna è un *Bildungsroman*; la protagonista del romanzo è una bambina di cui la voce narrante narra appunto la formazione, facendo particolare attenzione al percorso scolastico, chiave essenziale per quel salto sociale importante

che la porterà a fare il liceo classico, a iscriversi all'università e poi (sia pur fuori della dimensione diegetica) a diventare lei stessa una docente universitaria. È un percorso dunque di integrazione pienamente riuscito che ha come punto di avvio la dolorosa estraneità dei genitori rispetto alla vita cittadina e a molti meccanismi della vita sociale e politica. Il titolo fa riferimento al modo in cui Stella rielabora creativamente il disadattamento sperimentato in famiglia facendone una sorta di resistenza: il sogno di diventare astronauta e l'osservazione del cielo con il cannocchiale esprimono anzitutto il bisogno di fuggire dal presente, dalla situazione vissuta. Ma il mondo in cui Stella trova un autentico e proficuo rifugio sarà quello dei libri, come esprime con chiarezza l'autrice in questo passo: "Lo studio era un corpo a corpo quotidiano fra lei e il sapere, era un appropriarsi di nozioni che invadevano il suo spazio e i suoi pensieri, a poco a poco il latino, il greco e la filosofia divennero la sua vita reale lasciando poco o nessuno spazio al resto" (p. 91). Il piacere di apprendere fluisce libero, mosso da una curiosità inesauribile e non offuscato dall'oblio a cui sono destinate tante nozioni: "La sua era un'autentica sete di conoscenza, provava una specie di appagamento interiore quando faceva suo un concetto e istantaneamente si sentiva subito proiettata ad andare avanti, per acquisirne di nuovi. La sua mente non si fermava mai, ogni punto d'arrivo si trasformava subito in un punto di partenza per arrivare ad altro. Certo, tante cose le dimenticava ma questo non era un ostacolo, anzi le cose nuove che imparava erano una specie di risarcimento per quelle che svanivano dalla sua memoria" (p. 88). E certamente anche un risarcimento per i dolori patiti durante l'infanzia in famiglia, resi più acuti dalla scarsa capacità di comunicarli ed elaborarli linguisticamente dei genitori. A proposito della morte a pochi anni del fratellino Michele, il lutto atroce dei genitori e dei fratelli è ad esempio associato all'impossibilità di esprimerlo con una parola specifica: si è orfani o vedovi di qualcuno, ma non esiste un termine per esprimere ciò che fa di noi la perdita di un figlio o di un fratello (p. 28).

L'introversione di Stella accentuata dalle difficili vicende familiari, così come dalla precoce propensione allo studio, evolve però in maniera virtuosa nell'adolescenza, sia per la generosità con cui la ragazzina condivide il suo sapere con i compagni, passando i compiti a chiunque glieli chieda, sia per l'attenzione che rivolge agli eventi sociali e politici nazionali e internazionali che comincia a discutere a scuola. Ed è significativo che nei romanzi di autori italiani di più generazioni (penso ad esempio a *Il libro delle case* di Andrea Baiani) si ritrovino gli stessi fatti e protagonisti che più hanno determinato la coscienza comune del nostro Paese, in particolare l'uccisione

di Pasolini e il rapimento e l'omicidio di Aldo Moro.

Il modo in cui Grazia Basile fonde questi eventi con le vicende familiari dei protagonisti mi ha ricordato la metodologia e lo stile narrativo di Annie Ernaux, che proviene da un ambiente sociale simile. Mi ha colpito anche che la reazione delle madri all'ingresso degli elettrodomestici in casa sia analoga: l'ostinazione con cui la madre di Stella continua a rompersi la schiena lavando a mano la maggior parte dei panni dopo l'acquisto della lavatrice fa da *pendant* alla rabbia e alla diffidenza con cui quella di Ernaux accoglie in casa la lavastoviglie, quasi accusata di toglierle il lavoro. Il punto è, per entrambe le autrici, che esiste un *continuum* tra dimensione privata e dimensione pubblica e che una scrittura politicamente consapevole deve saper rendere questa fluidità.

Nel caso del rapimento Moro, Grazia Basile segue l'evolvere tragico degli eventi ripercorrendone in modo cronachistico la successione ed evocando la ricezione quotidiana di essi attraverso i notiziari serali, accolti dai genitori di Stella con un senso di impotenza e incredulità. L'adesione sentimentale, diversamente declinata, che dà la protagonista ai diversi eventi sociali narrati - che si tratti dell'allunaggio, della guerra in Vietnam o delle violenze e del delitto del Circeo - non ha un carattere meramente soggettivo, individuale, in gioco c'è piuttosto quella partecipazione alla vita democratica che l'autrice reputa fondamentale e di cui lamenta la parzialità nei genitori, non per cattiva volontà, ma per insufficiente formazione culturale e scarsità di tempo, dovuta a condizioni economiche per lungo tempo molto precarie. Per questo uno snodo cruciale del romanzo appare proprio la capacità che Stella a un certo punto acquisisce nel chiedere aiuto, alle amiche anzitutto, e poi, su sollecitazione di una di loro, Simona, a un'insegnante del liceo. Di fronte alla grave malattia della madre e all'operazione imminente che deve subire, Stella trova la forza di aprirsi e di farsi soccorrere e consolare; questo passo sembra modificare anche le dinamiche familiari e rendere più facile la comunicazione e la manifestazione dell'affetto fortissimo che lega i suoi membri.

Nel descrivere questo movimento la scrittura dell'autrice rivela quello che è forse il suo motore più forte: il gesto affettuoso di cura verso i genitori che fa riaffiorare le memorie di sintonia e anche i tanti momenti in cui non è stata in grado di capirli o ascoltarli. È il caso dell'abbraccio stretto con la madre e il padre in un corridoio di ospedale, religiosamente ricordato innumerevoli volte dopo la loro morte o la narrazione delle lacrime della madre mentre legge, sempre in ospedale, *La storia* di Elsa Morante e si riconosce nei protagonisti di quella narrazione. E poiché

sono stata come Grazia Basile allieva di Tullio De Mauro, creatore insieme a tanti insegnanti, del Giscel, che tanto ha fatto per l'educazione linguistica democratica nel nostro Paese, mi piace concludere questa recensione sottolineando il caloroso omaggio che il romanzo di Basile fa agli insegnanti: dal maestro elementare alla professoressa di lettere delle medie che ha convinto il padre, con il suo entusiasmo per un'allieva così dotata, a iscrivere Stella al liceo classico, fino alle insegnanti delle superiori che attraverso la lettura del giornale e le discussioni in classe sull'attualità contribuiscono alla sua precoce formazione civile.

La scelta da parte di Grazia Basile di De Mauro come maestro all'università non è certamente estranea al valore della solidarietà e dell'inclusione di tutti (nel contesto scolastico e non solo) che il linguista e intellettuale ha sempre ribadito. Nella prima lezione presso la Cattedra internazionale Emilio Garroni, osservava De Mauro a proposito della visione critica dell'amico rispetto al mondo presente: «poiché il maturato pessimismo altro non pare lasciarci, altro non pare chiederci se non aiutarci a procedere “nel mondo vasto e terribile” (disse una volta Gramsci, e voleva apparire scherzoso, e non era): procedere tendendo ad altri la nostra mano, stringendo le mani degli altri, hand by hand». Una conclusione che mi sembra poter costituire anche un motto di questo bel romanzo d'esordio.

SARA FORTUNA

Yuri Berio Rapetti, *La società senza sguardo. Divinizzazione della tecnica nell'era della tecnocrazia*, prefazione di Vittorio Possenti, Mimesis, Milano 2021, pp. 285.

Segnaliamo volentieri questo volume, sia per l'oggettivo valore dello stesso (tra l'altro ben documentato con rimandi ai classici del pensiero filosofico e politico, da Platone ad Aristotele, da Bacone a Benjamin, da K. Marx a G. Anders, da H. Marcuse ad A. Gehlen, da M. Weber a C. Schmitt), sia per l'interesse soggettivo dei temi da esso svolti (cfr. il nostro *Intelligenza artificiale. Etica delle macchine pensanti*, Asterios, Trieste 2021). L'autore si è formato a Torino e in Germania, insegna filosofia e partecipa al "Laboratorio di Ontologia" diretto da Maurizio Ferraris.

Il volume, prendendo a prestito una procedura del campo medico, è diviso in tre sezioni: "Anamnesi" (pp. 25-71), "Diagnosi" (pp. 77-184), "Terapia" (pp. 185-275). Il tema centrale è quello del *rapporto uomo/macchina* in prospettiva multidisciplinare: filosofia, antropologia, fenomenologia del sociale, economia, politica. La questione della tecnica e delle macchine non è certo nuova, se pensiamo che già i Greci discutevano sul ruolo della *technè* e/o sulla differenza tra "fare/modellare" e "agire". Tuttavia, la nozione di "tecnica" è più ampia rispetto all'ambito delle macchine, poiché esistono tecniche che non adoperano *strumenti* costruiti dall'uomo e a lui esterni, come per esempio le tecniche di meditazione, di persuasione, ginniche, tantriche, mnemoniche, di lettura.

Secondo Rapetti, la tecnica può essere intesa allora in due modi: a) «come procedura per ottenere uno scopo che si allontana dal semplice processo naturale», e in questo primo senso si può dire che tutto l'uomo è una tecnica; b) come l'«insieme di strumenti e regole procedurali costanti nel tempo per raggiungere un fine che un soggetto o gruppo si pone in modo cosciente» (pp. 26, 28). L'essere umano ha bisogno di *fare tecnicamente* in molti sensi (adattamento all'ambiente, potenziamento delle sue facoltà, facilitazione dei suoi lavori, metodi di comunicazione interumani, codici tra mittente e ricevente, ecc.) poiché la natura non l'ha dotato dalla nascita di tutto ciò che gli serve o che gli basta per *sopravvivere ed evolversi come soggetto in relazione* (cioè, da persona a persona). Egli deve modificare la natura progettando e amministrando *cose*, dunque padroneggiarle superando se stesso e rapportandosi meglio a se stesso.

Se un tempo si rendevano antropomorfi i fenomeni naturali (*divinizzandoli*,

come nel paganesimo) oggi si corre il rischio di *idolatrare* quelle macchine che pur tuttavia rimangono nostri prodotti, quantunque sembrano schiavizzarci (p. 18), invero un paradosso, non avendo esse alcuna “volontà”. Da qui, in ogni caso, il senso del neologismo del sottotitolo del volume: “teocnrazia”: il potere sovrumano della tecnica davanti a cui l’uomo si prostra, come già ieri si è prostrato davanti alle ricchezze e a quell’apparato economico ormai perfettamente incardinato nella stessa tecnica («religione del capitalismo», pp. 193ss.). Ideali come: velocità, efficienza, durata, performatività, utilità, economicità, ecc. rischiano di stravolgere valori e libertà umane, mistificando la nostra emotività e fisicità (virtualità dei rapporti telematici, uso indiscriminato di smartphone, bambini abbandonati in camera con i videogiochi, ecc.).

Non si tratta ovviamente di un impossibile rifiuto delle moderne tecnologie (che tanto ci piacciono e che tanta fatica ci fanno risparmiare) e/o di rifiuto pregiudiziale dei suoi prodotti; e neppure si tratta solamente di una corretta *fruizione* della tecnica (tra miglioramento dell’umano e suo svuotamento, tra conservazione della vita e sua degenerazione-distruzione, ecc.), ma si tratta più in profondità di capire *chi è l’uomo come essere pensante aperto a una trascendenza* (non limitabile tuttavia a una fede storica: cfr. pp. 223ss.). Ma con i progressi della robotica, del digitale, degli umanoidi, del cyber, della bionica (*device* insieme meccanici e biologici, come le protesi infra-craniche per sentire o certi tessuti artificiali innestati nell’occhio per vedere), del postumano e del transumano, l’uomo rischia ancora una volta di sbagliare obiettivo e divinizzare-idolatrare tutto ciò che rimane in fondo *naturale, meccanico, mondano*; cioè, di vedere nella tecnica una qualche forma di eternizzazione e/o di “salvezza” dell’umanità (invero una prometeica auto-salvezza).

Si favoleggia di macchine capaci di ogni prestazione mentale e di macchine migliori dell’uomo, non accorgendoci che in tal modo, oltre che mitizzare la tecnica, si riduce l’uomo stesso a “organismo macchinino”: ma se l’uomo fosse davvero tale, non potremmo aspettarci da lui che *azioni meccaniche*. Come dire: «dalla de-umanizzazione o meccanizzazione dell’umano alla antropomorizzazione della macchina e dunque la *perdita dello spirituale*» (p. 19).

Che fine fanno allora in questo caso, l’intenzionalità, la coscienza, l’autoconsapevolezza, gli affetti, quell’essenza dell’umano chiamato “anima”? Perché giudicare la macchina come qualcosa *più* dell’uomo, non essendo fatta che *da lui*, che ne deve dunque rimanere dunque pienamente *signore*? Si accusa la tecnica di voler dominare il mondo, di voler distruggere l’uomo (minacce

ecologiche e atomiche), di essere una maschera del nichilismo; ma oltre tali possibili interpretazioni e suggestioni (vedi per esempio i noti saggi di M. Heidegger, *La questione della tecnica* e di E. Severino, *Il destino della tecnica*), ogni suo senso deve rimanere circoscritto ed essere giudicato all'interno del nostro impegno di vivere onestamente in quel mondo che non è invero nostro ma ci è *donato*, cioè, quel mondo che va riconosciuto come una creatura da rispettare di là da qualsiasi invenzione, macchina, strumento.

Quanto poi ad altri contenuti e ad esempi concreti del quotidiano, il volume ne è ricco: dal rapporto organico/inorganico (pp. 31ss.) all'uomo stesso come strumento (pp. 47ss.), dalla fenomenologia dello schermo e dello sguardo (pp. 113ss.) alla dittatura degli algoritmi (pp. 161ss.), dalla personalità/design della macchina al consumismo, dalla funzione del denaro al rifiuto della mortalità umana e al controllo sociale (pp. 175ss.).

Gli ultimi capitoli del volume riprendono alcune tesi già esposte, ma introducendo nuovi elementi per «superare visioni apocalittiche o complottistiche» (p. 213), fra cui segnaliamo soprattutto un personale invito dell'Autore a ciò che chiama «digiuno tecnologico purificatore» e «obsolescenza intenzionale» (in opposizione e in alternativa a quella *programmata* dai costruttori per farci sempre acquistare nuovi prodotti). Dobbiamo rientrare in noi stessi e sottrarci all'omologazione di massa pur senza rinnegare il progresso; dobbiamo usare la tecnica solo per il tempo strettamente necessario; dobbiamo disfarci della tecnica quando controproducente, invadente (questioni di privacy) se non persino immorale e offensiva per lo *spirito* (p. 267). Non possiamo affidare alla tecnica aspettative messianiche e/o conati d'immortalità (ibernazione, scarico della mente su microchip, ecc.): se siamo esseri spirituali (per quanto incarnati) non possiamo seppellirci nella macchina poiché questa è solo materia opaca, circuito metallico, energia elettrica, ecc., laddove l'essere umano eccede tutto quest'ordine di cose.

Se già Heidegger rilevava che la “crisi dell'abitare” non risiede nella mancanza di alloggi, in molti hanno rilevato che il «problema della tecnica *non è qualcosa di tecnico* e non può avere una *soluzione tecnica* [...]». Nonostante le aberrazioni della civiltà moderna, la vita umana non si lascia per fortuna sopprimere dall'*artificiale* e dal *computer*, ma continua indipendente nell'espansione della sua libertà, innalzandosi sopra sé stessa senza rinchiudersi in un mondo senza *Cielo!*» (pp. 279-280).

Enrico Berti, *Le prove dell'esistenza di Dio nella filosofia*, Edizioni Scholé, Brescia 2022, pp. 192.

Il libro è focalizzato su un tema caro a Enrico Berti: le prove dell'esistenza di Dio nella filosofia. La struttura dello scritto è originale ed efficace; il testo, infatti, prevede un capitolo dedicato ad ogni filosofo, riportando poi alcuni brani scritti dai vari studiosi sul tema. Le prove dell'esistenza di Dio sono analizzate, facendo riferimento alla filosofia di Aristotele, Anselmo d'Aosta, Tommaso D'Aquino, Descartes, Leibnitz, Hume, Kant ed Hegel, riservando l'ultimo capitolo alle prove sull'esistenza di Dio nella filosofia italiana cattolica del Novecento.

Berti ritiene che ogni teorizzazione dell'esistenza di Dio sia delimitata dalle ragioni storiche e personali di ciascun filosofo: «esse sono quindi formulazioni imperfette. Ciò che però si cela dietro di esse è la totale problematicità del mondo dell'esperienza». Egli infatti afferma, che «tale problematicità è improblematizzabile, cioè innegabile, perché problematizzarla, cioè metterla in questione, non sarebbe altro che riprodurla nel fluire del tempo».

Nel primo capitolo l'autore analizza la filosofia di Aristotele. Nella *Fisica*, lo Stagirita ricerca la causa prima del movimento, postulando che «tutto ciò che si muove è mosso da qualche cosa»; dunque, il movimento ha bisogno di un motore, che, a sua volta, deve essere stato mosso da un altro motore, ma così si andrebbe avanti all'infinito; per non procedere indefinitamente, bisogna supporre un «motore immobile». Nella *Metafisica*, Aristotele, per definire le divinità, postula, accanto agli esseri corruttibili, alcune cose eterne e incorruttibili, tra cui il movimento e il tempo. Non si può ammettere che né il movimento, né il tempo abbiano un inizio, perché in tal caso sarebbe infatti necessario ipotizzare un mutamento prima del mutamento. Allo stesso modo, ipotizzare l'inizio del tempo, sarebbe ammettere un tempo in cui il tempo non c'era, ma anche questo è un tempo; per cui, sia il tempo che il mutamento sono eterni: «un movimento eterno, per essere spiegato, ha bisogno di una causa altrettanto eterna». Questa causa deve essere atto puro e non potenza, perché «se fosse in potenza, anche solo per una minima parte, ci sarebbe la possibilità che non passasse all'atto», dato che non è necessario che tutto ciò che è in potenza passi all'atto. "Atto" in greco è *ἐνέργεια*, cioè attività, energia; il motore compie l'attività più nobile che esiste, che non implica mutamento. Dio, motore

immobile è vita e principio di vita: è puro pensiero, νόησις νοήσεως, “pensiero di pensiero”.

Successivamente, Berti analizza la filosofia medioevale e la Scolastica, la filosofia insegnata nelle nascenti Università, dal suo esordio, con Anselmo d'Aosta e al suo apice, con Tommaso d'Aquino. Mentre per i Greci non vi era alcun bisogno di dimostrare l'esistenza degli dèi, nel Medioevo, cominciarono a diffondersi le eresie: era questo il motivo che spingeva uomini di Chiesa, già in possesso di una salda fede, a voler dimostrare filosoficamente l'esistenza di Dio. Sant'Anselmo scrisse sull'argomento due volumi: il *Monologion* e il *Proslogion*, in cui forniva le prove dell'esistenza di Dio. Nel primo libro vi sono tutte prove *a posteriori*. La prova *a priori*, o l'*unicum argumentum* dell'esistenza di Dio, viene proposta nel *Proslogion* dove Anselmo vuole «trovare un unico argomento che dimostrasse da solo che Dio esiste veramente e che è il Sommo Bene, che non ha bisogno di nulla e di cui tutto il resto ha bisogno». Questa è la cosiddetta prova ontologica: Dio è «*Id quo maius cogitari nequit*». Nel *Proslogion*, Anselmo per confermare la priorità dell'atto fideistico rispetto a quello razionale, osserva: «*Nisi credidero, non intelligam*». Anselmo non ritiene che mediante l'intelletto si possa giungere alla fede, ma che mediante la fede si possa giungere a una qualche conoscenza razionale di Dio. Dunque, il principio della dimostrazione anselmiana è costituito dalla fede, espressa dal “*credimus*”, e dall'idea «*te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit*». L'*unicum argumentum* nasce dal versetto di un salmo: «lo stolto dice che Dio non c'è». Pertanto, per Anselmo, anche l'*insipiens*, benché non creda in Dio, ne possiede l'idea. Dunque, «un ente di cui non si può pensare nulla di più grande» non può esistere solo nell'intelletto, senza esistere nella realtà, perché, in tal caso, mancherebbe della perfezione e non sarebbe «ciò di cui non esiste il più grande»: l'ente che possiede tutte le perfezioni, deve possedere necessariamente anche quella di esistere.

La prima obiezione all'argomento ontologico fu quella di Gaunilone di Marmoutier. Nel suo *Liber pro insipiente* ci parla di un'isola perfetta: quest'isola può essere pensata, senza che per questo esista nella realtà (dal pensiero non si può far derivare l'essere); così, Dio può essere pensato, ma non ne si può dimostrare l'esistenza. Anselmo replicherà a Gaunilone nel suo *Liber apologeticus adversum respondente pro insipiente*, osservando che, in questo frangente, si parla solo di un'isola, non di Dio, cioè non di quell'unico Ente che possiede tutte le perfezioni (e quindi anche quella di esistere). Tommaso d'Aquino confuterà la prova di Anselmo proprio per il citato fatto che non si può far derivare dal pensare l'essere, bensì dall'essere può ben derivare il pensare. «Il limite del suo argomento – nota Berti –

è forse questo: se per Dio intendiamo un Assoluto trascendente, radicalmente altro dall'esperienza, questa trascendenza Anselmo non riesce a dimostrarla».

Nel terzo capitolo Berti esamina la filosofia di Tommaso d'Aquino che espone le sue prove dell'esistenza di Dio nella *Summa contra Gentiles* e nella *Summa Theologica*. Tommaso esordisce affermando che la locuzione "Dio esiste" è già di per sé la dimostrazione dell'esistenza di Dio: «La proposizione *Dio esiste* è di per sé evidente, poiché il predicato si identifica col soggetto, in quanto Dio è il suo stesso essere». Questa, per l'Aquinate, è la definizione più adeguata dell'esistenza di Dio: poiché «Dio è l'essere». Ma, dato che noi ignoriamo l'esistenza di Dio, tale esistenza è evidente in sé, ma non per noi. Ci sono, nota Tommaso, cose evidenti in sé e per noi, ed esistono cose evidenti in sé, ma non per noi: Dio è una di queste. Tutte le cinque prove addotte dal nostro filosofo – contrariamente all'*unicum argumentum* di Anselmo – sono *a posteriori* (*propter quia*), e non *a priori* (*propter quid*). Infatti, a noi non è dato conoscere direttamente la causa (cioè Dio), ma possiamo pervenire ad essa solo dai suoi effetti. La prima via, *manifestior*, è la più evidente e si fonda sulla dimostrazione aristotelica del mutamento: «È certo, e consta dai sensi, che in questo mondo alcune cose si muovono», ciò che è mosso, deve essere mosso da qualcos'altro e, siccome non si può procedere all'infinito, si deve ipotizzare l'esistenza di un primo motore immobile. «Nulla può passare dalla potenza all'atto, se non per opera di un essere che è già in atto, e il motore immobile è atto puro».

Per muovere obiezioni all'Aquinate, Berti esamina gli scritti di Peter Geach e di Anthony Kenny; relativamente alla critica alla prima prova, Geach eccepisce «affermando che non è vero, dal punto di vista logico, che nella ricerca delle cause non si possa procedere all'infinito». La matematica moderna accetta l'esistenza dell'infinito, rappresentato come un numero su cui si possono svolgere le operazioni. La seconda via parte dalla nozione di causa efficiente: nel mondo, troviamo una serie di cause efficienti, e Tommaso osserva che un ente non può essere una causa efficiente di sé medesimo, perché in tal caso, sarebbe prima di sé stesso, il che è inconcepibile: Dio è quindi l'unica causa non prodotta da altro. Ma ecco l'obiezione di Kenny: «Tommaso può parlare di causa efficiente solo perché assume il concetto di creazione, che di per sé non è evidente». La terza via dell'Aquinate si basa sull'esistenza di enti contingenti e necessari: se esistessero solo enti contingenti sarebbe possibile che, in un dato momento, non ci fosse nulla nella realtà; ma ciò è impossibile, poiché, se così fosse stato anche solo per un istante, anche ora non esisterebbe niente. Pertanto, nella realtà deve esistere qualche ente di necessario,

e questo è quello che chiamiamo Dio. La quarta prova di Tommaso deriva dai “gradi di perfezione” che si riscontrano nelle cose. Negli enti esistono diversi gradi di perfezione: l'essere che possiede tutte le perfezioni nel sommo grado è Dio. Tommaso si situa sul piano metafisico, «ovvero, trasferisce il discorso all'essere, di cui riscontra diversi gradi, attribuendo (erroneamente) questa tesi ad Aristotele, compresa anche la tesi per cui l'ente più perfetto, il vero ente causa di tutto, è Dio». Questa prova non è di ascendenza aristotelica, bensì platonica, orfica e pitagorica: per Platone, l'ente perfetto, che possiede tutte le perfezioni in sommo grado, è l'Idea, εἶδος (Forma), e il mondo delle Idee è situato nell'Iperuranio (quindi un luogo non-luogo); noi esseri umani, che possediamo l'Idea della perfezione in sommo grado, pur non vedendola in natura, deriviamo questa perfezione dalla reminiscenza del mondo delle Idee, che la nostra anima ha conosciuto in una vita precedente. La quinta via, per Tommaso, è desumibile dall'ordine delle cose. I corpi fisici tendono a uno stesso fine, perché operano sempre al fine di conseguire il loro scopo. Ma ciò che è privo di intelligenza non può tendere ad alcun fine, a meno che non sia diretto da un essere intelligente che lo governa. Per l'Aquinate, esiste pertanto un essere intelligente che dirige tutto il creato verso un fine: ovvero Dio. Su questo punto, Anthony Kenny sostiene la fallacia dell'argomentazione di Tommaso: «il fatto che ciascuna cosa tenda a un suo fine, non vuol dire che tutte tendano allo stesso fine».

Nel capitolo quarto del volume, Berti osserva che Cartesio fu il primo ad estendere il metodo della matematica alla fisica e alla filosofia; si impegnò nella costruzione di una metafisica che gli consentisse di salvare due cardini della religione cattolica: l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Descartes, volendo usare criteri matematici per spiegare la metafisica, parte dal celeberrimo dubbio: egli, infatti, non trova argomenti che provino l'esistenza del mondo, sia fisico che metafisico; l'unica cosa di cui si può essere certi è solamente il proprio dubitare: ma, se io dubito, esisto, perché posso mettere in discussione tutto, fuorché il mio essere dubitante: *cogito ergo sum*. L'unica cosa certa è il proprio pensiero (la *res cogitans*); Cartesio, partendo dal *cogito*, dimostra le tesi dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio. Egli utilizza come punto cardine il *cogito*. Descartes ci fornisce tre prove sull'esistenza di Dio, tutte contenute nel *Discorso sul metodo*. La prima prova parte dall'idea di perfezione: infatti egli comprendeva essere maggior perfezione il conoscere che il dubitare; egli si percepisce come un essere imperfetto, ma può trarre solo da Dio, essere perfetto, l'idea di perfezione. Pertanto, l'idea di perfezione, non poteva non venire che dall'essere perfetto: Dio. La seconda prova

è motivata sempre partendo dall'unica certezza (l'io pensante): siccome egli era consapevole di non possedere tutte le perfezioni, da ciò deduceva che l'uomo non poteva essersi fatto da sé, perché, in tal caso, si sarebbe fatto perfetto, e il solo dubbio dimostra l'imperfezione umana: pertanto, l'unico essere perfetto non dubitante è Dio. Questa prova parte dalla imperfezione umana: l'uomo non è l'Assoluto, e qui il filosofo francese si raccorda alle cinque prove di Tommaso d'Aquino; Tommaso, però, si rivolgeva al creato, da cui derivava un creatore; mentre Cartesio parte dall'individuo: con la scoperta dell'io e dell'interiorità umana Descartes dà inizio alla filosofia moderna. La terza ed ultima prova che questi adduce dell'esistenza di Dio prende spunto dagli enti geometrici; la *res extensa* è descritta dal filosofo francese come «un corpo continuo infinitamente esteso, divisibile in parti che possono essere mosse in ogni direzione»: questo è lo spazio euclideo. La grande certezza da tutti attribuita agli enti geometrici non è però reale, poiché anche questi non è detto che esistano. Nella filosofia di Descartes, questa dimostrazione si fonda sul sapere matematico che era a suo avviso indubitabile: è la matematica la prova indubitabile dell'esistenza di Dio.

Nel capitolo quinto, Berti analizza le prove dell'esistenza di Dio nella filosofia di Leibnitz. Il filosofo tedesco riformulò le cinque prove di Tommaso riducendole ad una soltanto, e rendendola così più forte e stringente: alla sua prova non rivolgono obiezioni né Geach né Kenny. Leibnitz definisce il principio di non contraddizione e il principio di ragion sufficiente, facendo riferimento a due tipi di verità: le verità di ragione e le verità di fatto. «Le prime sono necessarie, ed il loro opposto è impossibile. Le seconde sono contingenti, ed il loro opposto è possibile». Ciò che governa le verità di ragione è il principio di non contraddizione, mentre ciò che governa le verità di fatto è il principio di ragion sufficiente. Le verità di fatto, pertanto, potrebbero essere frazionabili all'infinito. Bisogna però dimostrare che la ragione sufficiente si situi fuori dalla catena del contingente. E proprio in ciò si pone l'originalità di Leibnitz rispetto alla filosofia scolastica, che presupponeva l'impossibilità di una serie di procedere all'infinito: Leibnitz afferma che è ammissibile una serie infinita, ma poiché essa sarà sempre costituita da verità contingenti, di fatto, questo processo non sarà mai sufficiente per spiegare una verità di fatto. La vera ragione sufficiente non può mai essere contingente; per trovarla occorre andare fuori dalla catena delle contingenze, il che è possibile anche se tale catena è infinta. Pertanto, la ragione ultima delle cose deve possedere il carattere di necessità e l'essere necessario non può essere che Dio.

Nel capitolo sesto, Berti analizza il concetto di Dio nella filosofia di Hume. L'unica fonte di certezza, secondo Hume, sono le nostre impressioni e noi non possediamo neppure «la certezza di esistere realmente». Alla luce del fatto che noi non siamo in possesso di nient'altro che di impressioni, vengono tragicamente a cadere tutte le prove dell'esistenza di Dio, proprio perché fondate sul criterio di causa. Per Hume non esiste l'*hoc propter hoc*, ma solo l'*hoc post hoc*: l'idea di causa è fallace, perché noi non possediamo alcuna esperienza della causa, ossia del nesso logico e necessario che lega una presunta causa al suo altrettanto presunto effetto. Berti osserva che Hume non ha esaminato in modo approfondito il principio di ragion sufficiente addotto da Leibnitz: ogni fatto possiede la sua ragione, sia che noi la conosciamo, sia che non ne siamo a conoscenza. Leibnitz, dunque, non aveva la pretesa di fornire un nesso causale, ma riteneva di poter affermare che ogni fatto possiede una sua ragione sufficiente. Del resto, neanche Hume riesce a scalzare il principio di ragion sufficiente, poiché egli stesso, nel *Trattato sulla natura umana*, lo utilizza; egli infatti così si esprime: «Per quale ragione riteniamo necessario che tutto ciò che ha un inizio debba avere anche una causa?»; già il fatto che Hume si interroghi «per quale ragione» ci fa comprendere che lo stesso Hume ritenga che ci sia una ragion sufficiente. «Rinunciare a ricercare una ragione significa rinunciare a conoscere, a fare scienza, a fare filosofia, perché conoscere significa sempre ricercare il perché; chi non lo fa può vivere benissimo, ma deve sapere che non fa né scienza né filosofia».

Nel capitolo settimo dedicato alla filosofia di Kant, Berti osserva che il filosofo di Königsberg riteneva che la scienza newtoniana fosse la scienza del cui valore non era possibile dubitare. Nella *Critica della ragion pura* Kant afferma che vi sono due motivi per ritenere la matematica e la fisica vere scienze: «a) per il fatto che desumono le proprie conoscenze dall'esperienza; b) per il fatto che organizzano le proprie conoscenze mediante categorie che non derivano dall'esperienza, ma sono *a priori*, ossia sono costitutive della ragione umana e dotate di valore universale e necessario». Tra i concetti fondanti la filosofia kantiana c'è, infatti, la ricerca di concetti *sintetici a priori*. I concetti sintetici *a priori* posseggono il vantaggio di essere, appunto, *a priori*, cioè derivanti dal nostro intelletto, ma sono anche sintetici, ovvero permettono di conquistare nuovo sapere. Kant ravvisa tali concetti *sintetici a priori* proprio nella matematica e nella fisica, i cui concetti derivano dal nostro intelletto, ma che permettono l'elaborazione di un nuovo sapere. Kant riteneva che ogni uomo possedesse un intelletto, grazie, appunto, alla presenza in esso di concetti *a priori* (le categorie); egli riteneva, però, che l'uomo non possedesse

l'intuizione intellettuale, potendo derivare le proprie conoscenze solo dall'esperienza e unificandole poi grazie alle categorie, che sono *a priori*. Noi arriviamo a conoscere i fenomeni (la realtà come appare a noi), mentre non abbiamo la conoscenza dei noumeni (la realtà in sé). Secondo Kant, la metafisica ha come oggetto l'anima, Dio e il mondo, inteso come noumeno e non come fenomeno. «Di questi tre enti metafisici noi abbiamo tre idee *a priori*, ma poiché la metafisica non può applicare queste idee all'esperienza, Kant ne deduce che essa non è scienza».

Kant analizza e critica tutte le prove filosofiche dell'esistenza di Dio: se la metafisica non è vera scienza, anche tutte le prove dell'esistenza di Dio non sono da ritenere valide. Egli, per provare questo suo assunto, esamina tutte le argomentazioni su tale tema addotte dai filosofi precedenti e riduce a tre le prove storicamente argomentate: a) la prova *a priori*, che parte cioè da un'idea della ragione, da lui denominata "prova ontologica", cioè quella di Anselmo e Cartesio; b) la prova *a posteriori*, che parte dall'esperienza della realtà diveniente, da lui chiamata "prova cosmologica", ovvero le cinque vie di Tommaso; c) la prova che parte dalla constatazione che nel mondo vi è una tendenza di tutte le cose verso un fine, da lui detta "argomento fisico-teologico" o teleologico. Contro la "prova ontologica" Kant sostiene che noi possediamo il concetto di un essere necessario, che è un'idea della ragione; ma, pur possedendo il concetto di un essere necessario, da esso non possiamo trarre la certezza della sua esistenza. Contro la "prova cosmologica", che vede Dio come la causa del mondo contingente, Kant osserva che la causa è una categoria *a priori* dell'intelletto, non un ente reale: l'idea di causa non può essere applicata ad un ente che trascende la realtà fenomenica e di cui non si ha esperienza.

Nel capitolo ottavo del libro, Berti analizza il problema dell'esistenza di Dio nella filosofia di Hegel. Mentre il filosofo di Königsberg sosteneva che il pensiero non deve andare oltre l'esperienza, Hegel sostiene che il pensiero, per sua natura, è proprio ciò che va oltre l'esperienza. «Il reale è razionale e il razionale è reale». Secondo Hegel, «nelle prove dell'esistenza di Dio è contenuta l'elevazione dello spirito umano verso Dio, perciò esse sono tutte [...] valide». La prova ontologica è valida perché Dio è un concetto finito fintanto che resta nella nostra mente, ma la finitezza di tale concetto viene meno quando Dio viene dimostrato esistente anche nella realtà. Le altre prove sono sì valide, ma formalmente difettose, proprio perché partono dal finito per giustificare l'esistenza dell'infinito, «ossia condizionano Dio al mondo, l'incondizionato al condizionato, esse sono però valide nella sostanza, perché l'esistenza di Dio è una verità che deve essere riconosciuta dalla

ragione». Pertanto, Hegel, riteneva reale l'esistenza di Dio (come considerava reale il pensiero), mentre era il mondo e le sue contraddizioni che andavano spiegate e progressivamente superate. Se il razionale (cioè il pensiero di Dio) è reale (cioè la realtà di Dio), e il reale è razionale, il pensare Dio ne dimostra l'esistenza.

L'ultimo capitolo del volume di Berti esamina il dibattito sulle prove dell'esistenza di Dio nella filosofia Neoscolastica dell'Università Cattolica di Milano, seguace della filosofia tomistica. Protagonisti di tale elaborazione sono stati Sofia Vanni Rovighi e Gustavo Bontadini. Vanni Rovighi sosteneva due tesi: a) che tutte le cinque vie tomistiche partono dal principio che la realtà è incontraddittoria, ovvero si fonda principio aristotelico di non contraddizione; b) che il mondo dell'esperienza, se costituisse l'intera realtà, sarebbe contraddittorio, il che, dal punto di vista razionale, è impossibile. Basandosi su questi due postulati, Vanni Rovighi evince che la realtà esperienziale non può costituire l'intera realtà: c'è pertanto qualcosa di cui non abbiamo esperienza, che tutti chiamano Dio. Bontadini, invece, contrappone soggetto conoscente e oggetto conosciuto: questo dualismo era per lui inaccettabile. Anche per Bontadini, come per Vanni Rovighi, il mondo dell'esperienza non rappresenta tutta la realtà; egli sintetizza la sua tesi con le seguenti proposizioni: a) il principio di Parmenide: l'essere non può non essere; b) il divenire ci mostra, invece, il non essere dell'essere. La conclusione è che se il divenire fosse assoluto, esso sarebbe contraddittorio: il divenire non è l'intera realtà, ma deve esserci un Assoluto non diveniente, ovvero Dio. Successivamente, vi fu una svolta nel pensiero di Bontadini. Nel 1965 si tenne un congresso di tutti i tomisti contemporanei sul tema *De Deo*: ciascun relatore espose le cinque vie tomistiche e le difese dalle critiche della filosofia moderna. A quel congresso assisté anche Kenny, il quale si convinse che tali prove non reggevano: tale critica diede origine al libro *The Five Ways*. Nel Congresso, Bontadini modificò la sua prova dell'esistenza di Dio: egli partiva sempre dal principio parmenideo secondo il quale l'essere non può non essere. La seconda premessa fu che il divenire, in quanto limitazione dell'essere da parte del non essere, è contraddittorio: esso ci attesta il venire ad essere dal nulla e il tornare dell'essere nel nulla. In base al principio di Parmenide, la contraddizione non si può ammettere: essa, hegelianamente, deve essere rimossa e superata (*aufheben*). Per Bontadini, quindi, la contraddizione – che Berti dice in realtà non esserci (nulla si crea e nulla si distrugge, ma tutto si trasforma) – si poteva risolvere solo ammettendo il “teorema della creazione”. Bontadini, dunque, al principio di Parmenide, opponeva la contraddizione (il

divenire) e poneva infine una sintesi con il teorema della creazione.

Nella parte finale del libro, Berti analizza il pensiero di Marino Gentile, facendo riferimento alla nuova formulazione della metafisica classica nel volume *La problematicità pura*. Gentile sosteneva che il nucleo della filosofia consisteva nel domandare il perché, ossia ricercare il fondamento, la spiegazione ultima. Quando si vuol risalire alle cause si giunge alla σοφία, ossia alla filosofia prima: alla metafisica. Secondo Gentile, «la filosofia è un domandare tutto, che è tutto un domandare»: questo processo è la «problematicità pura, ovvero è un problema, senza soluzioni precostituite». La filosofia mostra che il mondo dell'esperienza è problematico, ovvero è un unico grande problema, che richiede di essere analizzato e spiegato. Romano Bacchin, allievo di Gentile, osservò che questa asserzione della problematicità del mondo è essa stessa improblematizzabile, poiché, se si dubitasse di essa non si farebbe altro che riprodurla: si può quindi problematizzare tutto, ma non la stessa problematicità. Gentile asserì che se si assolutizza il problema, allora neppure il problema è più tale, bensì diviene esso stesso la soluzione. Ma, se esiste solo e unicamente il problema, vuol dire che la realtà si spiega da sola, non necessitando di altro. Però, perché sussista un autentico problema, un'autentica domanda, bisogna che la realtà sia domanda dell'Assoluto, di una spiegazione ultima, di una causa prima. Gentile, invece di affermare che il divenire è contraddittorio, sostiene che esso è problematico: ma dire ciò vuol dire che non si spiega da sé, bensì che ha bisogno di essere spiegato. Sullo sfondo di queste riflessioni, Berti conclude che l'umanità è completamente immersa nei problemi, in continua ricerca di risposte a questioni come la morte, le discordie, i dolori e così via. Noi siamo immersi nei problemi e ineluttabilmente cerchiamo delle spiegazioni. Se il mondo dell'esperienza è problematico, è necessario che non sia autosufficiente: deve quindi esistere un Assoluto che lo trascenda e che ne renda ragione. Al termine del suo libro, l'autore sostiene che questa è la testimonianza «più aggiornata e più rigorosa di presentare una prova dell'esistenza di Dio»: questa argomentazione, inoltre, ci permette di accogliere la fede. Berti conclude il suo appassionante e avvincente iter nella storia della filosofia con le seguenti parole: «Dato che questo mondo è problematico, allora esso non è il tutto, non è l'Assoluto, e dunque ci deve essere un Assoluto che trascende il mondo, cioè Dio. Questa è, a mio avviso, la formulazione più rigorosa che si possa dare delle prove dell'esistenza di Dio».

ENRICA IZZO

Roberto Esposito, *Istituzione*, Il Mulino, Bologna 2021, pp. 164.

L'ultimo libro di Roberto Esposito tocca un tema fondamentale del dibattito giuridico-politico contemporaneo: l'istituzione, le sue prerogative e il suo ruolo nell'era della globalizzazione. Oltre all'importanza teorica, questo argomento è diventato di eccezionale attualità a causa della pandemia di Covid-19. Le istituzioni nazionali e internazionali, infatti, si sono trovate a dover gestire una situazione di emergenza senza precedenti nella storia recente, cercando di coordinare, in modo non sempre impeccabile, il diritto alla salute con quello alla libertà. Questo libro, ricostruendo la storia del concetto di "istituzione" e mostrandone le implicazioni filosofiche, offre gli strumenti per orientarsi nei complessi processi che contraddistinguono la nostra epoca.

Esposito prende le mosse dalla constatazione che, nel dibattito degli ultimi decenni, si assiste a una netta contrapposizione tra le istituzioni e i movimenti che le contestano. Almeno dagli anni '60 in poi le istituzioni vengono considerate come dispositivi di controllo e normalizzazione sociale, come esemplificato dal paradigma di ogni istituzione, ossia lo Stato. La tesi che sta alla base di questa interpretazione è quella freudiana che ravvisa nella civilizzazione un disciplinamento degli istinti primari. In questa ottica, le istituzioni servono a regolare le pulsioni naturali che altrimenti genererebbero un *bellum omnium contra omnes*.

I movimenti degli ultimi decenni nascono, perciò, in netta contrapposizione all'istituzione, costituendone la sua speculare negazione. In tal modo, però, essi generano un ulteriore irreggimentazione della dimensione istituzionale determinando uno scontro diretto, senza possibilità di mediazione. La lotta armata degli anni '70 rappresenta, per Esposito, l'esito di questa contrapposizione assoluta e la causa prossima della fuga dalla politica che ha caratterizzato il pensiero della sinistra negli ultimi anni.

Esplicitate queste premesse, Esposito imposta un'indagine genealogica sul concetto di "istitutio" volta a metterne in luce il significato profondo e i cambiamenti subiti nel corso della storia. La svolta essenziale viene rinvenuta nel passaggio dall'Antichità al Medioevo. Nel diritto romano, infatti, era la legge a istituire la natura, mentre per gli autori cristiani era quest'ultima a fondare la legge. Essendo creata da Dio, la natura costituiva, per i giuristi medievali, la fonte e la

garanzia della *lex humana*. La vita, osserva in modo perspicace Esposito, perde così la sua potenza istituente per decadere a oggetto passivo di una istituzione. Questo significato autoritario dell'istituzione permane nel pensiero moderno. Lo Stato hobbesiano rappresenta l'istituzione per eccellenza, destoricizzata e sottratta a ogni effettiva pratica istituente. Pertanto, si può affermare che la volontà sovrana è la versione moderna della volontà divina elaborata dalla teologia medievale.

Nel Novecento si assiste a un progressivo ritorno delle istituzioni, liberate dalla forte ipoteca statale e verticistica tipica dei primi secoli dell'età Moderna. Esposito ravvisa in alcuni filoni del pensiero del XX secolo una prefigurazione di quello che egli definisce il "pensiero istituente". Innanzitutto, è la sociologia francese (Durkheim, Mauss) a proporre un'analisi delle istituzioni svincolata dal paradigma moderno della sovranità statale. Le istituzioni vengono interpretate come il frutto di forze impersonali che precedono (e formano) gli individui. Non ci sono singole volontà che, con atto d'imperio, creano verticisticamente una data istituzione. L'opera del legislatore si muove, perciò, all'interno di percorsi fissati dalle autonome dinamiche sociali. La vita, dunque, «non è solo oggetto, ma anche soggetto, di istituzione» (p. 42).

In secondo luogo, è la riflessione sul diritto, anticipata da Maurice Hauriou e sviluppata da Santi Romano, a coniare nuove categorie giuridiche in grado di pensare adeguatamente l'istituzione. Si assiste, infatti, a un progressivo allargamento orizzontale del diritto, il quale non viene più ridotto alla volontà personalistica del sovrano moderno. La volontà del legislatore costituisce solo una parte del fondamento del diritto, essendo le necessità sociali altrettanto importanti. Lo Stato, pertanto, non esaurisce l'ambito del diritto pubblico.

Un ulteriore ambito in cui si sviluppa un pensiero istituente è quello della filosofia. Maurice Merleau-Ponty imprime una svolta radicale alla fenomenologia, ponendo al centro della riflessione, non più la coscienza, bensì la corporeità vivente, nella sua storicità e apertura alla relazione. Da qui si può partire per ripensare la prassi istituente come una terza via, che superi le difficoltà inerenti alla creazione *ex nihilo* della sovranità hobbesiana e l'altrettanto aporetica visione dell'istituzione come espressione, deterministicamente vincolata, della società civile. Al contrario, la prassi istituente deve essere intesa come l'affermazione di una «processualità che innesta il nuovo all'interno di una dimensione già istituita» (p. 55). In tal modo la prassi istituente forma, nel processo medesimo, la soggettività che vi è coinvolta, venendo così a coincidere con un processo di soggettivazione.

Infine, l'ultimo ambito preso in considerazione da Esposito è quello della riflessione politica. Claude Lefort, allievo e curatore delle opere di Merleau-Ponty, è colui che identifica il compito della politica nell'istituzione del sociale. Prendendo le mosse da Lefort, Esposito propone un'analisi acuta e stimolante del rapporto che intercorre tra politica, società e istituzioni. Il conflitto gioca il ruolo di collante di questi tre aspetti. Non bisogna, tuttavia, pensare la politica, la società e le istituzioni come dimensioni semplicemente giustapposte, all'interno delle quali sono rintracciabili dei conflitti. Tali dimensioni sono, invece, distinguibili proprio grazie al conflitto che le anima e le forma. La politica esprime le linee di attrito che innervano la società. Rendendole manifeste, la politica simultaneamente le produce. La sottile analisi di Esposito verte proprio su questo momento espressivo-istitutivo che lega società e politica. L'una non può essere senza l'altra, perché l'una è espressione dell'altra, espressione che al contempo ne costituisce la condizione di possibilità. La prassi istituyente è questo ineludibile rapporto circolare tra politica e società. Istituzione è ciò che media il conflitto non facendolo degenerare in violenza, né cercandone l'impossibile esaurimento. Esposito si richiama a Machiavelli, giacché per il pensatore fiorentino il conflitto rappresenta l'essenza stessa del vivere insieme. Il conflitto è, per Machiavelli, originario, in quanto non preceduto da nulla, neanche dalle parti in conflitto, e insuperabile, perché coincidente con l'attività politica.

Il processo istituyente pone in essere qualcosa di nuovo, che prima non c'era. Allo stesso tempo, però, il divenire del processo si deve consolidare in uno stato, altrimenti non si arriverebbe mai all'istituzione vera e propria. L'istituzione deve assolvere al duplice compito di tenere insieme l'aspetto processuale, la spinta autonoma della società, e quello stazionario dell'ordinamento. Vecchio e nuovo, essere e divenire, tradizione e innovazione sono le parti che devono trovare una mediazione all'interno del dispositivo istituyente. Tuttavia, come sottolinea a più riprese Esposito, oggi siamo di fronte a una biforcazione che rompe ogni ricomposizione: irrigidimento istituzionale, da una parte, e rifiuto delle istituzioni, dall'altra.

La globalizzazione, gli sviluppi tecnologici e la centralità assunta dalla società civile negli ultimi decenni ha comportato la crisi degli Stati nazionali, non può in grado di regolare processi, che per buona parte si sviluppano a livello internazionale. L'aumento vertiginoso della produzione di norme non emanate da Stati nazione e la proliferazione di istituzioni non governative costituiscono l'effetto empiricamente riscontrabile del tramonto della centralità del paradigma moderno della sovranità.

Nella prima metà del Novecento, Widar Cesarini Sforza, nell'ambito del pensiero giuridico istituzionalista italiano, intravede la scissione tra diritto e sovranità, che la globalizzazione porterà a termine molti decenni dopo. Cesarini Sforza conia il concetto di diritto collettivo, ossia né pubblico né privato, per indicare la precedenza delle relazioni tra i soggetti sugli stessi soggetti che emanano le norme. Pertanto, per Cesarini Sforza, il diritto porta a livello di chiarezza concettuale una trama di relazioni già presente nella dimensione sociale e non è l'espressione, come vuole la teologia politica, della sovranità statale che, con l'attività legislativa, conferisce forma al caos sociale. La riflessione giuridica di Cesarini Sforza permette di pensare con categorie adeguate il momento che stiamo vivendo.

Lo Stato non è più in grado di gestire e regolare la società a causa dell'incontrollabile flusso internazionale di persone, merci, capitali e informazioni. Tuttavia, ciò non implica la fine della dimensione statale, bensì una sua integrazione con organismi non statali che sono espressione di esigenze e processi sociali. Lo Stato, cioè, deve coordinare la sua azione con altre istituzioni nell'ottica non più di organizzare gerarchicamente la società ma di esprimerne, riformulandole, bisogni e desideri.

L'ultimo capitolo del libro è dedicato al rapporto tra istituzioni e biopolitica. L'Autore ripercorre brevemente gli assunti della biopolitica, sottolineando come Michel Foucault contrapponga nettamente *bios* e potere politico, cosicché o il primo deforma il secondo oppure quest'ultimo comprime il bios. La concezione di Foucault trova un limite, secondo Esposito, nel fatto che questi non articola la biopolitica in modo unitario, bensì giustappone il concetto di bios a quello di politica. Esposito propone, quindi, di superare l'unilateralità di chi sostiene, come Hannah Arendt, la preminenza dell'istituzione sulla vita e chi, invece, richiamandosi a Foucault, vede nella pura vita il fondamento della comunità. Per tutto il Novecento, sostiene Esposito, un blocco teoretico e politico ha impedito che vita e istituzioni entrassero proficuamente in contatto, condannando la prima a esaurirsi in un perenne processo e le seconde a chiudersi in sé stesse.

Richiamandosi alla riflessione di Aldo Schiavone sul tema dell'eguaglianza e alla teoria linguistica di Émile Benveniste, la riflessione di Esposito è volta a superare la dicotomia tra l'io e il noi per il tramite di un diritto impersonale, un diritto dell'egli o dell'esso. Impersonale non vuol dire, tuttavia, indifferenziato, come se si trattasse del diritto di un corpo sociale omogeneo, senza fratture. Al contrario, con il sintagma "diritto dell'impersonale" Esposito intende un diritto che esprima, tutelando, le differenze e che, perciò, sia espressione di varie istituzioni, non solo

statali, che salvaguardino le differenze dai flussi globali, altrimenti non controllabili.

Le istituzioni possono assolvere al loro ruolo di tutela delle differenze e di auto-organizzazione della sfera sociale solo se, da una parte, sono espressione della vitalità di tale sfera e, dall'altra, sono in grado di fissarla, renderla efficace e duratura. In un mondo dove il paradigma della sovranità sta tramontando, solo una prassi istituyente che metta in relazione tradizione e innovazione, evitando di cadere sia nello storicismo progressista sia nella creazione rivoluzionaria, può essere all'altezza della situazione. «Se solo istituzionalizzandosi i movimenti acquistano forza e durata, – conclude Esposito – solo mobilitandosi le istituzioni possono ritrovare potenza creativa» (pp. 162-163).

NICOLÒ GALASSO

Riccardo Pozzo, *History of Philosophy and the Reflective Society*, Walter de Gruyter, Berlin-Boston 2021, pp. 231.

This book¹ aims to provide new impulses to research in history of philosophy by looking into the conditions of possibility of new approaches that aim at engaging diverse philosophical traditions. It offers new definitions and stocktaking of best practices focused on China and the West cultural interaction which can be taken as the start for extending the model of other cultures.

The reflective society embodies “cultural innovation”, “societal readiness”, “inclusion” and “reflection”. Cultural innovation is about “space of exchange” in which citizens “share their experiences” while appropriating “common goods”. The main objective is to show the effectiveness of history of philosophy in societies that are innovative, reflective and inclusive. The result is rethinking history of philosophy in terms of a “dialogical civilization” by enabling participatory translations, individual processes of reflection and collective processes of inclusion. History of philosophy can have an innovative, reflective and inclusive impact on societies with new narratives that thematize diversity from a global perspective.

Riccardo Pozzo analyzes three questions that define philosophy as a humanistic discipline: “What can and what cannot philosophy do? What are its ethical risks and possible rewards? How does it differ from science?”. To reduce their scope, the author reframes these three questions alongside the vertical perspective that considers history of philosophy as the main grounding of philosophy, that without which no philosophy could exist, and alongside the horizontal perspective of philosophy as part of the humanities, where philosophy meets with history, geography, anthropology and linguistics.

In the part one of the book (*History of Philosophy*), the author considers current perspectives in history of philosophy in order to show how the discipline is becoming a critical factor in an enhanced and enriched multicultural and multireligious society, first and foremost on behalf of the urgent need of its encompassing and

1 The Open Access of this book was financially supported by the *Alexander von Humboldt Stiftung* (Bonn) and the *Department of History, Humanities and Society* of Tor Vergata University of Rome as an output of the Horizon 2020 funded Cross-Migration project.

appreciating diversity as well as the sharing of experiences, values and aspirations. In the first part of the chapter is analyzed the “contextualist revolution” as the latest development within the community of historians of philosophy in English-speaking countries.

The author proceeds by surveying debates at the global level to explain why and how history of philosophy contributes with content and processes to the reflective society. Riccardo Pozzo concludes the chapter by suggesting that the effectiveness of the history of philosophy lies in a new model that considers both the “internal aspects” of an oeuvre that grows (which can be investigated first and foremost in a lexical analysis) and the “external aspects” of the “paratexts” that have presided at the constitution of that oeuvre.

Pozzo observes that was Mario Dal Pra, the editor of the “Rivista critica di Storia della filosofia”, who asked for “an innovative and richer notion of philosophizing to enable a renewal in Italian culture” through continuous interventions in the realm of the history of philosophical historiography and its methodology, which “inevitably impacted on specific problems of systematic research”. History is a “free process”, if rhythms can be determined in it, but not such as to never preclude, in any situations, the opening to multiple possibilities, if the logical systems themselves are multiple, even if the past is plural, “interwoven whit voices that have remained suspended towards a future that can understand them and insert them into the fabric of human events”.

Intellectual history involves a close reconstruction of philosophical arguments as they have been recorded in texts during the centuries. Intellectual history has strong bonds with the history of philosophy, history of wisdom, history of thought and *Geistesgeschichte*. They are different insofar as philosophers tend to neglect nuances within external contexts and look first and foremost for the “internal consistency” of the argument they are considering.

The debate took a decisive turn in the fifties when Eugenio Garin had put all the weight of “historicism” in favor of the “history of philosophy” while pointing out that “the unit-ideas are limited to particular aspects of common experience” as implicit or explicit presuppositions that are persistent through the centuries and vary only through the terms used by them.

In this horizon, the correct opposition was between the history of thought *secundum historiam* and the history of thought *secundum veritatem*, which brings up the difference between historical and philosophical history of philosophy. The

solution was proposed by Gueroult who proposed “to establish a *dianoématique*: a science of the conditions of possibility of philosophical works insofar as they own an understroyable philosophical value”. An analogous statement was issued by Enrico Berti concerning the semantic relation between “verità filosofica” and “storia all’interno della metafisica classica” when he did not hesitate to admit the difficulty of Gueroult’s history of philosophy *secundum veritatem*.

In the paragraph *Historical and Philosophical History of Philosophy*, Pozzo analyses Tullio Gregory’s thesis that reduces history of philosophy and the history of philosophies to a more general history of ideas and cultures. “History which is seen, on the other hand, with sufficiency and contempt by those who think of a history of philosophy to which the true or the great philosophers belong, while the not great or almost philosophers (minor figures, non-great philosophers or quasi philosophers) are placed in intellectual history: it is in this second category that Richard Rorty, with the infallible aim of a Far West shooter, places, among others, John Duns Scotto, Giordano Bruno, Pierre de La Ramée, Mersenne, Wolff, Schopenhauer, Bergson, followed by people who are not generally called philosophers, such as Paracelsus, Montaigne, Grotius, Bayle, Lessing and so on until Thomas Kuhn. With these authors, we descend from the heights of *Geistesgeschichte* to the down-to-earth level of intellectual history” (Gregory, 2017, 41).

Riccardo Pozzo observes that “innovative research in history of philosophy” seems possible to day on the basis of a through complementarity between the historic-genetic reconstruction of one philosopher’s approach (*internal*) and the reconstruction of the context of regional and institutional public opinion (*external*). One renowned model available for this remains the *Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie* (Holzhey 1983-2020). It is time to rejuvenate the methodology of the history of philosophy, more specifically that of the history of concepts in its global extension by taking advantage of achievements that have proven to be fruitful for the advancement of the discipline, such as the *Lessico Intellettuale Europeo* (Gregory et al. 1967-2021), the *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Ritter and Grunder 1971-2006), the *Vocabulaire européen des philosophies* (Cassin 2004) and the *Key Concepts in Chinese Thought and Culture* (Wang Lin and Han Zhen 2015-2020) alongside with other excellent projects (Rosales and Lopez 2019; Wang Yueqing et al. 2020).

The methodology relies on tools such as vocabularies, ontologies, concordances, frequencies more generally on the anlysis of texts and corpora, which integrates

quantitative and formal methods into the portfolio of methods of history of philosophy and intellectual history. The approach aims at boosting “computational history of ideas” and “computational concepts modeling” to break ground for knowledge organization systems that produces synergies while optimizing crosswalks for future translations projects involving a lot of languages. The future is a history of philosophy that enables “cultural innovation” which it does when it accounts for the fact that “cultures have grown through hybridization with the cultures of their neighbors”.

“Social and cultural innovation” is a notion that embraces two syntagmata. It has become of current usage among researchers since 2013 due to the name chosen by the “European Strategy Forum Research Infrastructures” (ESFRI) for its working group on projects and landmarks that are primarily connected with the “Social Sciences and Humanities” (SSH). The *Social and Cultural Innovation Group* proposes possible solutions (related to Research Infrastructures) that can help tackle the Grand Challenges facing society, such as health or demographic change, or the inclusive, innovative and secure societies challenge from the third pillar of “Horizon 2020”, called “Tackling social challenges”. It establishes possible methods through which social sciences and humanities could be used as an evolution criterion for the activity of other Research Infrastructures in the ESFRI road-map. It also explores how Research Infrastructures can contribute to social innovation or better knowledge transfer towards society.

In this horizon, the chapter *Cultural Innovation* (pp. 97-118) provides a conceptualization of cultural innovation as an additional and autonomous dimension of the different processes of innovation. As a working hypothesis, cultural innovation can be understood as the outcome of complex co-creation processes that involve the reflection of knowledge flow across the social environment while promoting diversity within society. This chapter of the book defines and contrasts the notion of “cultural innovation” against other recently discussed forms of innovation, such as “social innovation”, “scientific culture” and “heritage-led innovation”. Based on such conceptualization in a second step, the chapter proposes indicators for measuring cultural innovation and shows their operationalization in some empirical case studies. Finally, considering science and public policy agenda-setting, it wraps up by discussing policy implications and verifications strategies for widening participation in cultural experiences on behalf of policymakers such as the ministries of research, education, economics

and culture.

In the second part (*Reflective Society*), Pozzo introduces the second pillar of his book, namely the “reflective society”. The author starts with an account of the state of the art around “reflectivity”, continues with the analysis of the “self-reflective society” and concludes with some information on the role the term has been playing for “European research policy” since 2013.

It is interesting the linguistic and semantic-philosophical analysis of the notion of “reflectivity” pointed out in the paragraph 4.1. The author observes that Kant in his *Reflexion über die Logik* made it clear that to become a self-determined cognitive agent, the human being needs “reflexion” because prejudices are based on cognitive passivity, “on the inclination towards the mechanism of reason rather than towards its spontaneity under law” (AA 16: 406, 5-6).

Reflexion emerges as the faculty and activity that stands at the “intersection” of reason in its practical and theoretical uses. The notion of “reflexion” describes a process that relies on individuals who reflectively appropriate content and become producers of new knowledge once they share it. As the faculty and activity that stands at the intersection of reason in its practical and theoretical uses, reflexion is labeled one of the most important of personal emergent and creative properties. Reflexion is the proof of the reality of the “creative life” of the mind.

The first philosopher of reflexion was Johann Gottfried Herder, a contemporary of Immanuel Kant. Herder considered reflexion a process, a general function of the human being for isolating content “from the whole wavering dream of images rushing” through his senses, collecting “into a moment of walking”, dwelling “on one image spontaneously”, observing “it dearly and more quietly and finally abstracting characteristics showing him that this and no other is the object”. According to Dilthey, “self-reflection provides the foundation not only for thinking and knowing but also for action”. It is our self-reflection (*Selbstbestimmung*), then, that investigates the origin and the rules in human emotional life. Dilthey argues for a *Philosophie der Philosophie* (1903) that accepts no claim in isolation and no striving in its immediacy. This means that all theoretical and practical positions must be justified and related to a reflective context that allows to particular discipline a final say. Dilthey conceives philosophy as operations and confrontations with society. His *philosophy of philosophy* is a means of reorganizing knowledge for society, a non-transcendental (historical) form of the critical division of intellectual labor. Disciplinary boundaries can always be questioned for the sale

of a more encompassing perspective. However, world-views (*Weltanschauungen*) are effective only if they bring the conceptualizing and generalizing tendencies of philosophy to meet the concrete needs of life that find expression in religious and cultural practises, and in the arts and literature. *Weltanschauungen* would not claim to account for everything that is and legislate what should be, but provide ways of understanding things in context and assessing the meaning of life. This horizon gives worldviews a hermeneutical function: a diognostical hermeneutics ought to develop the full resources of reflective judgment to establish critical priorities.

The syntagma “Self-reflective Society” is based on the work done on reflection by Kant (1790) and Habermas (1968, 1971), by Ulrich Beck (1983) on “reflective modernity”, Alessandro Ferrara (1998) and Simon Clarke (2005). The “Self-reflective Society” refers to deliberative communication of citizens in a modern public sphere aiming at mutual understanding, for example, our attitudes towards rethinking artificial intelligence, human enhancement, fragmentation of knowledge, attention spans and data access.

Pozzo observes that the challenges laid out for self-reflective and inclusive society have been developed since their inception during the Enlightenment. Hegel elaborated the light’s metaphor into a powerful tool to make out social dynamics. A closer scrutiny reveals that Habermas has applied to society what Hegel had elaborated as the passage from the surface of being to the ground of essence, a passage that takes place, literally, by “reflecting into the thing”, like reflected light that illuminates something previously invisible, ore creates a pattern not previously existing.

According to Habermas, Hegel was able to demonstrate the “phenomenological self-reflection of knowledge as necessary radicalization of the critique of reason”. Hegel reintroduces the process from sense-certainty to reflection. This movement is the experience of reflection: its goal is that knowledge which the critical philosophy asserted as immediate possession. Interaction is the participation of knowledge that gives information: “knowledge-constitutive interests mediate the natural history of the human species with the logic of its self-formative processes”. As the basic orientation of a reflective society, interest is hence “rooted in specific fundamental conditions of the possibile reproduction and self-constitution of the human species, namely work and interaction”.

Adopting thoughts of Max Weber, Habermas has coined the phrase “communicative rationalization of the lifeworld” (*kommunikative Rationalisierung der Lebenswelt*) to capture the particular features of modernity that necessitate the

exchange of reasons. Habermas elaborates on how a new political community needs to reach a just way of dealing with any given conflict among its members with this specific understanding in mind. He specifies one formal principle as a guideline, reformulating Kant's moral law: "Just those actions norms are valid to which all possibility affected persons could agree as participants in rational discourses". Among the users of the full syntagma of "self-reflective society" was James Fishkin who introduced the notion in the context of an examination of procedural rationality. "Practises that fulfill our conditions are rational in the sense that they are self-reflective". The problem he started from is the confidence we can have "in any political proposition when critics of it have been silenced". Freedom and democracy of political culture are very important in our society: free and critical analysis of certain "particular political truths" is necessary and it is part of the solution to the legitimacy problem in contemporary society.

ANDREA GENTILE

Giambattista Vico, *Die Neue Wissenschaft* (1725), Introduzione e traduzione di Jürgen Trabant, pp. I-XXVI, Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, Frankfurt 2022, pp. 306.

Ho avuto di recente il piacere di presentare la traduzione in tedesco di Jürgen Trabant di un classico della filosofia italiana ancora mai tradotto in questa lingua, la cosiddetta *Scienza nuova prima*, pubblicata da Giambattista Vico nel 1725 e seguita da altre due edizioni, quella del 1730 e l'ultima del 1744, considerata l'edizione standard.

Trabant, che è stato protagonista insieme a me, a Sabina Marienberg (e idealmente allo stesso Vico) di una presentazione all'Istituto italiano di cultura di Berlino, si trovava lì in una veste in un certo senso inedita, quella di traduttore. Intellettuale poliedrico, grande studioso e interprete di Wilhelm von Humboldt, difensore appassionato (e pessimista) del plurilinguismo e della stessa linguisticità come caratteristica intrinsecamente umana di cui pure è necessario avere cura, pena il suo decadimento e il suo declino irreversibile Trabant ha dedicato a questo tema un saggio del 2020, ricco, profondo, ma anche divulgativo, dal titolo esplicito *Sprachdämmerung. Eine Verteidigung* (*Il declino delle lingue. Una difesa*).

La sua lunga attività di interprete del pensiero di Vico è il presupposto della sua opera di traduzione della *Scienza nuova prima*. Trabant ha dedicato al pensiero linguistico di Vico una monografia dal bel titolo *Neue Wissenschaft von alten Zeichen. Vicos Sematologia* uscita per Suhrkamp nel 1994. L'opera è stata tradotta da Donatella Di Cesare e pubblicata dall'editore Laterza nel 1996 con il titolo *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico* e si è rapidamente affermata come uno studio imprescindibile per la comprensione del pensiero vichiano. È citata nelle bibliografie delle voci delle enciclopedie dedicate a Vico, insieme a pochi altri volumi ed è quasi sempre presente all'interno della mole sterminata e in continua crescita di studi dedicati al filosofo napoletano; la sematologia di Trabant dunque, che fa risalire a Vico la prima svolta linguistica del pensiero occidentale, ha convinto anche ricercatori di altri ambiti disciplinari della correttezza ed efficacia della chiave interpretativa da lui adottata per leggere la *Scienza nuova*. Ma il confronto con il pensiero di Vico di Trabant non si è arrestato con quel saggio, divenuto presto un classico. Lo studioso non ha mai smesso di lavorare sul pensiero di Vico e ha portato la sua filosofia, relativamente poco conosciuta in Germania -

cosa che spesso, a ragione, lamenta - all'interno di ambiti di ricerca interdisciplinari. È stato ad esempio il caso del gruppo di ricerca "Bildakt und Verkörperung" diretto da Horst Bredekamp presso la Humboldt Universität di cui Trabant ha fatto parte per diversi anni e il cui prodotto fruttuoso, insieme a vari altri, è stato il volume *Giambattista Vico. Poetische Charaktere* (De Gruyter) del 2019.

Alla traduzione della *Scienza nuova* uscita nel 2022 Trabant ha cominciato a lavorare quasi trent'anni fa, precisamente nel 1994, durante un soggiorno di ricerca a Budapest; era allora fellows all'interno di un progetto di ricerca internazionale dedicato al tema dell'origine del linguaggio. Quale contesto migliore, deve aver pensato, per tradurre un'opera dedicata proprio a quel tema, affrontato lì da Vico - come spesso accade alle prime versioni di un'opera - in modo particolarmente diretto, sperimentale, audace nelle formulazioni. Il volenteroso traduttore ha però dovuto presto constatare che, nonostante la forza e l'originalità dell'opera, le difficoltà che essa presentava a una resa in un'altra lingua erano notevoli e ha dunque interrotto il lavoro iniziato, un'interruzione durata quasi tre decenni. Ciononostante, è riuscito fortunatamente a recuperare il lavoro fatto a Budapest depositato in un floppy disk, ormai non più leggibile da nessun computer. È così cominciata, o piuttosto ripresa, un'avventura di cui sono fiera di aver avuto una sia pur minima parte come consulente alla traduzione (affiancata da una assai più degna, Manuela Sanna, esperta vicologa della Federico II di Napoli, editrice di molte opere del filosofo e direttrice di quello che si è a lungo chiamato "Centro studi vichiani").

Nella sua ampia introduzione alla traduzione della *Scienza nuova prima* Trabant elenca, nel paragrafo 5., quelle che sono state le principali difficoltà del tradurre l'opera - difficoltà che sono - si badi - in parte le stesse che si presentano al lettore italiano, rendendo spesso ardua una comprensione adeguata del testo. Un ostacolo importante, sottolinea, è l'enorme erudizione di Vico che presuppone nei lettori conoscenze analoghe alle proprie, dei classici greci e latini, dei giusnaturalisti, in particolare dei citatissimi Grotius, Selden e Pufendorf, così come della storia del diritto romano. Questo ostacolo è stato dal traduttore brillantemente superato attraverso uno studio accurato delle fonti che ha portato illuminanti spiegazioni nell'introduzione e nelle note a piè di pagina, in particolare riguardo ad alcune nozioni del diritto romano che i curatori delle edizioni italiane della *Scienza nuova* non avevano spiegato; è il caso, ad esempio, della nozione di "nodo", "nexum" e di diritto bonitario. Vi è poi la difficoltà dei termini filosofici, spesso polisemici, che Vico utilizza senza esplicitare l'accezione in cui sono impiegati; Trabant fa in particolare

riferimento ai termini “principio”, “umanità”, “volgare” “civile”, “carattere”.

Ma non sono questi gli elementi che hanno dato all'impresa traduttiva di Trabant il suo tratto più eroico, per usare un termine caro a Vico. Quello che ha reso quasi disperata l'impresa è anzitutto la distanza della lingua settecentesca vichiana da quello che i sociolinguisti chiamano l'italiano standard contemporaneo e questo sia dal punto di vista sia della costruzione sintattica che della semantica di certi termini. Ricordo, ad esempio, una lunga discussione sul termine “riserbare”, mentre, china sul Dizionario del Tommaseo, scorrevo le diverse accezioni che non gettavano grande luce sul passo vichiano in cui il termine compariva. Ma la cosa che mi ha fatto pensare che tradurre la *Scienza nuova prima* fosse un'operazione impossibile è l'uso dei termini anaforici, la presenza cioè frequente di pronomi, per cui è impossibile individuare un riferimento sensato nel testo. E qui lascio parlare il traduttore che ha voluto con sincerità denunciare la quasi impossibilità dell'impresa: “Eine weitere Schwierigkeit ist, dass die innertextuelle Verweise bei Vico oft schwer nachzuvollziehen sind: Worauf bezieht sich dieses oder jenes Pronomen? An einer Stelle, die ich aber für mich behalte, weiss ich immer noch nicht, worauf sich das Pronomen *la* bezieht” (“una ulteriore difficoltà è che i riferimenti intertestuali in Vico non spesso difficili da identificare: A cosa si riferisce questo o quel pronome? In un punto che però non rivelo, non sono ancora adesso a cosa si riferisce il pronome *la*”, p. XXVIII). Se il traduttore è rimasto in dubbio su un solo pronome questa è una prova ulteriore che la sua traduzione fornisce agli studiosi italofoni una chiave preziosa per gettare luce sulla lingua spesso non trasparente dell'autore. Va detto però che la *Scienza nuova prima* ha una prosa potente, un ritmo serrato e formulazioni poetiche a cui il filosofo è spinto quasi mimeticamente nella sua ricerca del carattere poetico dell'espressione linguistica delle origini. La traduzione tedesca ha saputo rendere in modo efficace anche questi aspetti e si legge dunque con grande piacere.

Se è evidente che alla comunità tedesca e internazionale degli studiosi e non solo di essi questo libro dà un grande contributo, è forse meno noto il fatto che Jürgen Trabant, nel tradurre la *Scienza nuova prima* in tedesco, ha dato a Giambattista Vico un commovente risarcimento. Uno dei più gravi dispiaceri ricevuti dal filosofo nella sua vita intellettuale lo ha avuto da un recensore tedesco, che, nel 1727, liquidò con un testo di cento parole e un tono di sarcastico disprezzo la sua opera entusiasticamente dedicata alle Accademie d'Europa, evidentemente senza averla letta (l'italiano non era certo al tempo la lingua di cultura europea). La stroncatura apparsa sugli *Acta eruditorum* di Lipsia è così dolorosa che Vico, per provare a

smaltirla, decide di rispondervi punto per punto. Ne viene fuori una piccola opera in latino, le *Vici vindiciae*. A quest'opera Trabant ha dedicato un capitolo di una sua opera pubblicata in italiano nel 2007, *Cenni e voci. Saggi di sematologia vichiana*, in cui riconosce che l'effetto complessivo sul lettore delle *Rivendicazioni di Vico* non può che essere un po' penoso. L'espressione veemente dei suoi sentimenti offesi e della sua delusione per la stroncatura subita e l'accento personale della sua difesa, in cui rivela di essere marito e padre di cinque figli, gli è apparsa, almeno al principio, ridicola e non pertinente. Il tenore dell'operetta conferma appieno il fatto che Vico è stato per tutta la sua vita, come scrive Jürgen, un *Unglücksrabe*, uno sfigato, si direbbe oggi in cui si pubblicano libri destinati agli adolescenti con titoli sconcertanti come *Leopardi era un fico*. Trabant prende però molto sul serio le rivendicazioni di Vico, lo fa con grande sensibilità e acutezza, come mostrano due passi che non mai dimenticato: "Vico ha ragione a essere suscettibile. I cosiddetti suscettibili protestano, rivendicano alcune cose fondamentali, un po' di fortuna, per esempio, oppure atteggiamenti sobri a cui tutti gli uomini hanno diritto" (p. 98) e più avanti "[...] le *Vindiciae* mostrano anche [...] quanto la filosofia di Vico sia filosofia vissuta. Le convinzioni teoriche e sistematiche dei libri vichiani sono convinzioni che valgono anche per la vita. Chi, come Vico, presenta la storia dell'umanità come l'ascensione dalla bestialità all'umanità deve necessariamente protestare quando incontra nella società umana, cioè in questa società che si è liberata dalla bestialità, comportamenti selvaggi, pre-umani, atteggiamenti da "bestioni" che distruggono le stesse basi del mondo civile" (p.101-2).

Nel tradurre la *Scienza nuova prima* Trabant ha esteso il suo gesto di estrema cura, per quest'opera estremamente complessa, anche a un elemento più personale relativo al rapporto con il filosofo napoletano, a cui quest'opera, come più volte sottolinea, è costata le aspre fatiche della parte più matura della sua attività intellettuale: egli si è rallegrato cioè della gioia che Vico avrebbe provato nel vedere la sua opera riabilitata in modo così splendido di fronte al mondo tedesco. Per questo, prima ancora che la traduzione dell'opera fosse pubblicata, ha inviato al Bollettino del centro studi vichiani la dedica alle Accademie dell'Europa all'interno di un contributo che annunciava, anzitutto agli intellettuali napoletani che, a quasi trecento anni di distanza dalla pubblicazione della SN prima, giustizia era finalmente fatta e Vico pienamente vendicato.

SARA FORTUNA