

Quaderni di *Universa*

Dieci anni di *Universa*, dieci anni di ricerca

a cura di Giulia Angelini e Alessandro Esposito

PADOVA
UP

P A D O V A U N I V E R S I T Y P R E S S

Prima edizione 2021, Padova University Press

Titolo originale

Dieci anni di *Universa*, dieci anni di ricerca

ISSN 2240-4902

ISBN 978-88-6938-249-9

© 2021 Padova University Press

Università degli Studi di Padova

via 8 Febbraio 2, Padova

www.padovauniversitypress.it

This book has been peer reviewed



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License, CC BY-NC-ND, <https://creativecommons.org/licenses/>

Quaderni di *Universa*

Dieci anni di *Universa*,
dieci anni di ricerca

a cura di Giulia Angelini e Alessandro Esposito

Indice

Introduzione

Giulia Angelini e Alessandro Esposito..... 9

Saluti

Luca Basso..... 15

I. Filosofia e storia delle idee..... 17

Il fardello condiviso e l'abisso incolmabile. Riconciliazione e perdono in Hannah Arendt

Davide Brugnaro..... 19

L'assimilazione a Dio in Alessandro di Afrodisia

Giovanni Gambi..... 39

Come di un anello d'oro che cade in un vaso d'argento. Sulla materia agostiniana e due sue interpretazioni medievali

Enrico Moro..... 59

«Οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός». Il divario tra uomo e Dio nell'eclettismo ermeneutico di Filone di Alessandria

Francesca Simeoni..... 79

II. Filosofia politica e storia del pensiero politico..... 103

Aristotele, *Pol.* I 2, 1253 a 37-38: tra δικαιοσύνη, δίκη e δίκαιον

Giulia Angelini..... 105

Un'altra vita. Medicina, verità, soggettività tra Canguilhem e Fanon

Annagiulia Canesso..... 129

<i>Naissance de la cybernétique</i> . Ripensare l'analisi foucaultiana del neoliberalismo da un punto di vista epistemologico. (Tre affondi per un lavoro a venire)	
<i>Marco Ferrari</i>	149
Riflessioni e analisi sul tema dell'eguaglianza delle condizioni ne <i>La democrazia in America</i> di Alexis de Tocqueville	
<i>Mattia Gozzi</i>	173
<i>III. Filosofia teoretica e pratica</i>	191
Why flowers are important to the history of philosophy	
<i>Antonio Danese</i>	193
Prolegomeni hegeliani al pensare la vita. Perché è necessario guardare il mondo dialetticamente?	
<i>Alessandro Esposito</i>	215
Scelta o scoperta? Il problema dell'identità personale in Amartya Sen	
<i>Armando Manchisi</i>	233
'Pencil', 'Water', 'Christianity': Digging into Externalist Semantic Theories	
<i>Irene Olivero</i>	255
A sketch of a Kripkean theory of consciousness	
<i>Federico Zilio</i>	273
Un augurio	
<i>Francesca Menegoni</i>	295

Introduzione

Giulia Angelini e Alessandro Esposito

La parola ‘comunità’ denota la profonda relazione di crescita collettiva interna a un gruppo, mirata al perseguimento di un bene comune: quest’ultimo non può in alcun modo essere considerato come qualcosa di puramente esterno e passeggero, ma costituisce le stesse pratiche di crescita insite nel raggruppamento.

‘Comunità’ è il termine dal quale vogliamo partire per introdurre questo piccolo volume, nato con l’intento di rappresentare il percorso passato e quello futuro della nostra rivista, *Universa. Recensioni di filosofia*: infatti, fare ricerca non significa semplicemente garantire un prodotto di qualità, ma piuttosto costruire un insieme di relazioni capaci di aprire nuove strade per la comprensione scientifica della realtà.

Universa ha nel suo passato e nel suo futuro questa vocazione fondamentale.

Questo volume nasce con l’intento di festeggiare i dieci anni di *Universa* attraverso il contributo di ricercatorə che hanno seguito e seguono tuttora lo sviluppo della rivista dal suo interno: l’intenzione non è però solo quella di raccogliere contributi celebrativi, ma mira a rappresentare in modo trasversale, attraverso i diversi interventi, la pluralità di linee di ricerca che ha sempre animato il Dottorato in Filosofia dell’Università di Padova, che, in questo, è assolutamente unico nel suo genere.

Ma com’è nata *Universa*? In che modo è strutturata? Che cos’è nello specifico? *Universa* nasce da un’idea di Luca Illetterati, concretizzatasi rapidamente grazie al parere favorevole del Collegio Docenti allora guidato dalla Direttrice del Corso di Dottorato Francesca Menegoni.

Il primo elemento che ci teniamo a sottolineare è la struttura del tutto autogestita della rivista, nella quale ə dottorandə sono spintə alla collaborazione collettiva nella costruzione dei numeri annuali (con cadenza semestrale): tale costruzione va dall’elaborazione dei contenuti fino alla pubblicazione vera e propria, passando per tutte le fasi di revisione degli articoli attraverso un processo di *blind peer review*.

Anche grazie al prezioso appoggio di Padova University Press, fin dall’inizio è stata scelta la modalità dell’*open access*: la rivista è scaricabile gratuitamente dal suo sito, per cui è fruibile da tutta la comunità scientifica.

Siamo infatti profondamente convintə dell'importanza della libera circolazione del sapere, che, oltre ad arricchire la stessa ricerca, è anche l'unica strada percorribile per far fronte ai rapidi cambiamenti in atto nella stessa accademia.

Tenendo conto di come ci sia un frequente ricambio mirato a garantire a tuttə prendervi parte, la Redazione è composta da due caporedattorə, che si occupano dell'organizzazione della redazione stessa: prima di noi, attualmente in carica, hanno ricoperto questo ruolo Elisa Caldarola, Alessandra Brusadin, Giulia Gamba, Giovanna Miolli, Simone Grigoletto e Clara Mogno, che qui cogliamo l'occasione di ringraziare di cuore per la solida rivista che ci hanno lasciato.

Nella Redazione figurano anche altri ruoli importanti: la composizione del numero è compito fondamentale di *editors* che, attraverso l'esperienza all'interno della Redazione, acquisiscono durante il percorso di Dottorato competenze editoriali fondamentali. Poi, ə dottorandə si occupano dei rapporti con le case editrici e con ə autorə, della gestione dei libri ricevuti dal Dipartimento e dell'acquisizione dei volumi da recensire. Infine, è diventato sempre più importante essere presenti sui social, dove, grazie a una figura apposita, oltre a comunicare repentinamente i contenuti pubblicati dalla rivista, si dà visibilità ad altre attività formative.

Al di là dei ruoli, però, quello che ci preme sottolineare è il portato umano di questa piccola comunità che è *Universa*: nonostante si faccia fatica a riconoscerlo a causa di un forte "produttivismo" che, nella maggior parte dei casi, porta a fenomeni di per sé sclerotici (oltre al *burn out*, sindrome dell'impostore *docet*), il mondo universitario non è semplice, per cui avere un luogo come *Universa* significa avere un luogo in cui potersi incontrare liberamente, dove scambiarsi consigli, spunti e suggerimenti o, più semplicemente, vissuti.

Se il percorso che si è intrapreso il più delle volte porta a isolarsi per lo sviluppo del proprio progetto dottorale, generando e riflettendo un individualismo che è tipico delle dinamiche neoliberiste dell'accademia, *Universa* ha sempre puntato sulla collaborazione, nel senso della condivisione di questi vissuti in cui, di nuovo, l'elemento fondamentale è il gruppo, termine che nel suo vero senso è già di per sé performativo.

Universa raccoglie al suo interno le recensioni di dottorandə a volumi di particolare rilevanza scientifica pubblicati nei cinque anni precedenti a ciascun numero: anche se, soprattutto in Italia, l'importanza della recensione a livello accademico non è sempre riconosciuta, è per noi un elemento

fondamentale, perché ci permette di sviluppare un forte senso critico grazie al confronto costante con la discussione più attuale.

Ad oggi, siamo contenti di poter affermare che *Universa* è la più importante rivista di recensioni filosofiche in Italia.

Tale aspetto, che ci rende particolarmente orgogliosi, riteniamo che non sia per nulla casuale, dato che, appunto, *Universa* ha cercato sin dall'inizio di proporre una modalità coraggiosa di fare ricerca, fondata primariamente sulla recensione come prodotto utile alla crescita stessa dei rapporti accademici: dove molto spesso l'Università non riesce fino in fondo a garantire collegamenti con altre esperienze scientifiche in giro per il mondo, la nostra rivista ha fornito ulteriore respiro alla strada percorsa da ogni dottorando, aprendo a collaborazioni nuove e inaspettate.

Se dal punto di vista interno, quindi, l'autogestione dal basso è elemento imprescindibile, dal punto di vista esterno la recensione costituisce certamente il mezzo prediletto per la sedimentazione di quell'altra comunità di cui siamo parte che è la comunità internazionale.

In quale dimensione si cala *Universa*, cioè, con quale pluralità entra in contatto la rivista sin dalla sua nascita? Come anticipato, il Dottorato in Filosofia a Padova è stato sempre attraversato da una ricca diversità: dimostrazione lampante ne è la suddivisione interna allo stesso Dottorato tra tre diversi ambiti di approfondimento delle scienze filosofiche.

Presenteremo qui brevemente queste linee di ricerca per restituire a chi legge la pluralità che attraversa non solo il presente volume, ma più in generale ogni numero di *Universa*.

- *Filosofia e storia delle idee*: al suo interno ha da sempre ospitato le linee di ricerca più orientate all'approfondimento della storia della filosofia e dei suoi intrecci fondamentali per lo sviluppo del pensiero. Partendo dalla filosofia greca, passando attraverso quella medioevale per arrivare sino a quella moderna e contemporanea, i contributi provenienti da ricercatori vicini a questo ambito hanno sempre attivato e percorso una competenza trasversale alla ricerca.
- *Filosofia politica e storia del pensiero politico*: la tradizione di studi afferenti alla filosofia politica ha a Padova una lunga e importante storia a livello internazionale, che affonda le sue radici nella capacità di interfacciarsi con il pensiero hegel-marxista e quello di matrice francese contemporanea. Punto dirimente rimane la storia dei concetti politici, cioè, l'analisi della genesi delle categorie moderne, che è fondamentale per capire la costituzione di questo stesso mondo.
- *Filosofia teoretica e pratica*: all'interno di questo percorso si incrociano linee di studio molto ampie, afferenti a diversi ambiti e tutte orientate allo

sviluppo originale e critico di nuove riflessioni a partire dallo stato dell'arte. Estetica, logica, filosofia morale e il gruppo di ricerca dedicato alla filosofia classica tedesca determinano un continuo orientamento alla discussione contemporanea.

Se quella che abbiamo ora ripercorso per brevi cenni è la storia di *Universa*, storia che altresì ne contiene lo scopo, c'è però di più: per quanto una rivista di recensioni, per altro eterogenee, possa sembrare neutrale vista nel suo complesso, in realtà è lo specchio di un mondo (per l'appunto, una comunità), per il fatto che la stessa è attraversata da innumerevoli dinamiche che portano sempre a dover fare delle scelte.

Oltre alla decisione per l'*open access*, possiamo fare l'esempio del linguaggio inclusivo con cui, all'unanimità, abbiamo voluto aggiornare il nostro sito: tutt'altro che un mero orpello, si è trattato di prendere una precisa posizione su una questione che, fino a poco tempo fa, veniva assolutamente sottovalutata.

Tenendo conto di come il tutto fosse assolutamente volontario, la possibilità di utilizzarlo anche nel presente volume è un'occasione colta da alcuna di noi, che hanno voluto sperimentare questo tipo di codice anche per un ambito, come quello dell'editoria accademica, in cui ad oggi rarissime volte compare: non ci nascondiamo assolutamente il rischio dell'operazione (derivante anche e soprattutto dalla diversità storico-categoriale tra la nostra epoca e quelle analizzate), ma, se *Universa* è sempre stata un laboratorio di nuove pratiche, allora ci sembrava giusto iniziare, anche con pochi saggi, da qui, consapevoli che in nessun'altro luogo sarebbe stato fattibile.

D'altro canto, se ogni comunità tende a un bene comune, la stessa deve mettere sempre in discussione i suoi presupposti per cercare di essere il più aperta possibile, anche perché è solo così che, pur nel suo piccolo, può contribuire alla crescita di tuttø: questo per noi è il senso stesso del fare ricerca, dove non si deve tanto imporre una linea, quanto lasciare alla pratica il suo giusto spazio di sperimentazione.

In conclusione, speriamo che questo volume possa essere non solo testimonianza di quanto il progetto dedicato alla rivista *Universa* sia stato capace di creare una comunità coesa sempre disposta al confronto, ma di come esso dimostri l'importanza fondamentale dell'editoria accademica autogestita, collettiva e indipendente, che ha sempre nuove sfide da affrontare dinnanzi a sé.

Per questo, non possiamo terminare che con il seguente augurio: cento di questi anni, *Universa*!

Saluti

In quanto attuale coordinatore del Dottorato in Filosofia dell'Università di Padova saluto molto favorevolmente l'uscita di questo volume, contenente saggi delle dottorande e dei dottorandi, per la ricorrenza dei dieci anni della rivista on-line *Universa*. La rivista vede la presenza di docenti dell'Università di Padova nel comitato scientifico, del prof. Umberto Curi, il direttore responsabile, e soprattutto del prof. Luca Illetterati, il responsabile scientifico, e si fonda sulla partecipazione attiva dei dottorandi come membri del comitato editoriale e della redazione, e come autori delle recensioni. La specificità della rivista consiste nel fatto che contiene recensioni, svolte sempre dalle dottorande e dai dottorandi, di libri di filosofia italiani e stranieri pubblicati in anni recenti. Due mi sembrano gli aspetti particolarmente fecondi della rivista. In primo luogo, si tratta di un'esperienza molto formativa per le dottorande e i dottorandi, che iniziano a fare recensioni su testi per i quali hanno uno spiccato interesse, anche a partire dalle loro competenze specifiche, e che ritengono significativi nel dibattito italiano e internazionale. In secondo luogo, *Universa* è una rivista molto apprezzata perché mette a disposizione, on line e gratuitamente, numerose recensioni, scritte con serietà, precisione e capacità di problematizzazione. In questo senso, *Universa* costituisce un'iniziativa particolarmente rilevante del nostro Dottorato.

Luca Basso

I. Filosofia e storia delle idee

Il fardello condiviso e l'abisso incolmabile Riconciliazione e perdono in Hannah Arendt¹

Davide Brugnaro

This article analyses Hannah Arendt's notion of reconciliation, its relationship with forgiveness and the limits of both. Whilst in her early *Denktagebuch* she develops her understanding of reconciliation by distinguishing it from forgiveness, in other works, such as *The Human Condition*, the distance between them seems to vanish. Moreover, both reconciliation and forgiveness are not absolute, because Auschwitz represents something that "ought not to have happened". These limits are shown in Arendt's reading of Eichmann trial.

Introduzione

È in un periodo non casuale della sua vita che Hannah Arendt inizia a riflettere sulle nozioni di perdono e riconciliazione². Il conflitto mondiale è ormai alle spalle e, nel dicembre 1949, compie il suo primo viaggio in Europa

¹ Questo articolo è frutto della rielaborazione di un intervento tenuto il 6 giugno 2017 nell'ambito del Seminario di Dottorato *Questioni di giustizia. La pena tra retribuzione, riparazione e perdono* del Dipartimento FISPPA dell'Università di Padova.

² Secondo Shai Lavi, tre sono i momenti che si possono individuare all'interno della riflessione di Hannah Arendt in cui si presenta la questione della risposta al male: in alcuni appunti del *Denktagebuch* (1950), nell'opera *The Human Condition* (1958) e in relazione al "caso Eichmann" (1961). Cfr. S. LAVI, *Crimes of Action, Crimes of Thought. Arendt on Reconciliation, Forgiveness and Judgment*, in R. BERKOWITZ, J. KATZ, T. KEENAN (eds.), *Thinking in Dark Times. Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Fordham University Press, New York 2010, pp. 229-234.

da quando, nel 1941, si era imbarcata per gli Stati Uniti. In occasione del suo ritorno in Germania, nel febbraio del 1950, incontra anche Martin Heidegger, con il quale i rapporti si erano interrotti da più di quindici anni. Poco dopo, Arendt inizia ad annotare una serie di appunti su vari quaderni che pare fosse solita chiamare *Denktagebuch* (“diario del pensiero”)³. In quanto vera e propria “fucina” del pensiero arendtiano, essi custodiscono riflessioni che integrano le opere pubblicate, offrendo la possibilità di considerarle in una nuova luce e di apprezzare il percorso a esse sotteso. Le prime annotazioni, risalenti al giugno del 1950, riguardano proprio perdono e riconciliazione. Se si osserva la corrispondenza con Heidegger, che riprende in questo periodo, si può supporre che il loro incontro abbia costituito uno stimolo. Il filosofo, infatti, in una lettera del 6 maggio dello stesso anno, scrive: «Hannah, la riconciliazione è una cosa che nasconde in sé una ricchezza che noi dobbiamo diffondere fino alla svolta in cui il mondo oltrepassa lo spirito della vendetta»⁴. In una lettera di dieci giorni dopo, leggiamo: «A proposito di riconciliazione e vendetta tu hai ragione»⁵.

1. La riconciliazione nel *Denktagebuch* del 1950

Le riflessioni abbozzate nel primo dei *Quaderni* vanno in una direzione decisamente diversa rispetto a quelle sulla *vita activa* di qualche anno più tardi, le quali assegneranno un particolare significato politico e un ruolo per nulla marginale alla figura del perdono. Per chi è familiare con la valenza che il perdono assume in *The Human Condition* (1958), questi appunti costituiranno una sorpresa: qui, infatti, Arendt intraprende una critica del perdono, a cui contrappone, come risposta “adeguata” al male, la riconciliazione (*Versöhnung*)⁶. Per queste ragioni, vale la pena soffermarsi su queste annotazioni.

Arendt instaura un confronto con quella che assume essere la prospettiva cristiana, verso la quale muove una critica intransigente e, a tratti,

³ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari. 1950-1973*, a cura di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2011 (2ª ed., 2007¹). Questi materiali sono stati pubblicati per la prima volta in tedesco nel 2002 e in traduzione italiana nel 2007.

⁴ H. ARENDT, M. HEIDEGGER, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, Einaudi, Torino 2007, p. 77.

⁵ Ivi, p. 80.

⁶ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., pp. 9-12. Le citazioni riportate di seguito in questo paragrafo, ove non diversamente specificato, sono da riferirsi a queste pagine. Per una panoramica sul concetto di riconciliazione nel pensiero arendtiano cfr. R. BERKOWITZ, *Reconciliation*, in P. GRATTON, Y. SARI (eds.), *The Bloomsbury Companion to Arendt*, Bloomsbury Academic, London-New York 2020, pp. 492-497.

semplificante. Innanzitutto, per gli uomini perdonare significa «rinunciare a vendicarsi, tacere e passare oltre».⁷ Fin da subito, però, emergono due caratteristiche problematiche del perdono. Esso, infatti, compie «il tentativo ibrido di far sì che l'accaduto non sia accaduto»: questo è in realtà soltanto «un procedimento fittizio», in cui colui che ha commesso l'atto che dovrebbe essere perdonato «esige qualcosa che gli uomini non possono né darsi né togliersi fra loro». In particolare, tale procedimento «consiste nel fatto che l'uno, che si presenta come privo di carico, sembra addossarsi il fardello dell'altro»⁸. L'ingiustizia commessa è «il fardello che ci grava sulle spalle»; significativamente, l'immagine usata per evocare l'ingiustizia non è quella di una “macchia della coscienza”, bensì del “peso” da portare.

In secondo luogo, il perdono «stabilisce l'ineguaglianza», ovvero «distrukge l'uguaglianza e con ciò il fondamento delle relazioni umane», in quanto colui che perdona «si atteggia a superiore». Poiché, per perdonare, occorre aver identificato un “colpevole” e averlo giudicato, qui Arendt critica quella sorta di superiorità morale di chi si trova nella condizione di perdonare.

Dal perdono si distingue la *riconciliazione*, la quale «ha origine nel rassegnarsi a ciò che è accaduto». Tale rassegnazione non configura tuttavia un atteggiamento negativo di resa o sottomissione, acquiescenza o rinuncia. Infatti, questo rassegnarsi può darsi secondo due modalità: «può svolgersi nel modo della gratitudine fondamentale – cioè che per me vi sia qualcosa come l'essere – o nel modo del risentimento fondamentale – cioè che l'essere sia qualcosa che io non posso fare da me e non ho fatto». La riconciliazione con ciò che è accaduto, però, «è possibile soltanto sulla base della gratitudine per ciò che è dato». Quest'ultima si rivolge infatti a tutto ciò che è così com'è, a ciò che non potrebbe essere “fatto”, alle cose che sono «*physei* e non *nomō*»⁹. Tale gratitudine significa «riconoscenza verso la terra e il cielo e per il miracolo di essere nato e di vivere», ossia «amore per il mondo»¹⁰ (*amor mundi*).

⁷ L'espressione è tratta da F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1976, p. 206 («dove non è più possibile amare, bisogna – passare oltre!»).

⁸ È già possibile intravedere quell'aporia dell'azione relativa alla sua irreversibilità che sarà più esplicitamente messa a tema in *The Human Condition*, ossia l'impossibilità di disfare ciò che è stato fatto. Cfr. H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2011 (16^a ed., 1964¹), p. 175.

⁹ Ead., «Eichmann a Gerusalemme». *Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt*, in Ead., *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2003, p. 222.

¹⁰ Ead., *Bertolt Brecht: il poeta e il politico*, in Ead., *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Bologna 2011 (nuova ed., 1981¹), p. 128. L'espressione “*Amor mundi*” compare negli appunti del '55 (cfr. Ead., *Quaderni e diari cit.*, pp. 421-422, 433) e in una lettera a Jaspers del 6 agosto 1955 in riferimento al progetto di un libro sulle teorie politiche che voleva chiamare proprio *amor mundi* (la lettera non è presente nell'edizione italiana del carteggio: cfr. H. ARENDT, K. JASPERS, *Briefwechsel*

A differenza del perdono, la riconciliazione «non è un procedimento fittizio, poiché non finge di compiere l'impossibile – non promette lo sgravio dell'altro e non simula il proprio». Tuttavia, anche in essa «accade disperatamente poco: colui che si riconcilia si carica volontariamente sulle spalle il fardello che l'altro porta comunque». Ciò significa che il fardello dell'ingiustizia commessa non può essere rimosso, semmai può essere *condiviso*. Se nel perdono si finge o si pretende di sgravare l'altro da un fardello da cui, in realtà, non può essere sollevato, nella riconciliazione il peso viene distribuito e “portato assieme”. Infatti, scrive Arendt, la riconciliazione «ristabilisce l'eguaglianza. Per questo [...] è l'esatto contrario del perdono». Anziché cercare di “disfare” il passato e sgravare il malfattore, essa incoraggia l'accettazione del passato come qualcosa di “dato”.

La vendetta, invece, viene definita l'«opposto corrispondente» del perdono. In quanto opposti corrispondenti, perdono e vendetta «si coappartengono». L'opposto corrispondente della riconciliazione è il «passare oltre». Quest'ultimo significa «tacere», «lo sguardo distolto», il «commiato fondamentale». Queste espressioni veicolano l'idea di un superamento, di un trascendimento, ma anche di un'assenza di parola e di sguardo. La vendetta, invece, «rimane sempre presso l'altro e precisamente non rompe la relazione». Neanche la vendetta può cancellare la realtà, ma la supera, «trasformando istantaneamente la realtà del subire in re-azione». Essa, quindi, non è una forma di azione – la quale, per Arendt, ha origine in se stessa e non in altro – ma si limita a re-agire.

Nella lettura da lei proposta, perdono e vendetta procedono dall'assunto cristiano della naturale uguaglianza fra gli uomini e della loro natura peccaminosa. Il peccato è qualcosa di diverso dall'ingiustizia commessa: secondo la nozione di peccato, l'ingiustizia è in noi e «permane in noi», avvelena un organismo «già potenzialmente infetto», cosicché, «per essere purificati» (non sgravati), «abbiamo bisogno della grazia». Sulla base del peccato originale, il perdono «è solo l'esplicito riconoscimento» del fatto che siamo tutti peccatori, in quanto si pensa che chiunque potrebbe fare qualsiasi cosa e, così, viene stabilita un'uguaglianza «di natura» (non di diritti).

Nel perdono e nella vendetta ciò che l'altro ha fatto diventa ciò che io stesso avrei potuto fare o che posso ancora fare; in altre parole, nel perdono si dice “anch'io avrei potuto fare il male”, mentre nella vendetta si dice “anch'io potrei fare il male”. Essi hanno quindi a che fare con la *possibilità*. Il «tormento della possibilità» sta nel «dire: anche questo è umano, con la conclusione erronea [...] che anche noi avremmo potuto farlo». Invece, nella

1926-1969, Piper, München-Zürich 1985, p. 301). Un libro con questo titolo non verrà mai scritto, ma alcune sue parti confluiranno poi in *The Human Condition*.

riconciliazione o nel passare oltre, ciò che l'altro ha fatto diventa ciò che mi è semplicemente accaduto e che posso accettare o evitare. La riconciliazione, pertanto, consente di riconciliarsi con una *realtà*, «indipendentemente da ogni possibilità» e comporta una sorta di accettazione o di riconoscimento di quello che mi è capitato.

Inoltre, per Arendt, dall'idea del peccato originale scaturisce una sorta di «solidarietà negativa», «basata sulla fondamentale sfiducia nei confronti della sostanza dell'uomo», che si instaura proprio perché gli uomini «credono capaci se stessi e il loro prossimo di tutto, anche della più grande malvagità». E questa «solidarietà dell'essere tutti peccatori» è ciò che sta alla base del perdono, il suo «fondamento».

La riconciliazione differisce da perdono e vendetta per due aspetti politicamente cruciali. In primo luogo, diverso è il suo rapporto con la *solidarietà*. La solidarietà della riconciliazione non ne è il fondamento, bensì il «risultato», il prodotto. Ciò che viene assunto come fardello è «l'ingiustizia effettivamente subita», non la colpa: «si decide di essere co-responsabili», ma non «co-colpevoli». Per Arendt, infatti, la colpa è sempre singolare¹¹. Nella riconciliazione, a differenza del perdono – scrive a distanza di un anno – «sono sempre coinvolte entrambe le parti»¹². Dal punto di vista politico, la riconciliazione instaura un concetto nuovo e «positivo» di solidarietà: esso non è altro che la disponibilità a condividere il mondo, il riconoscimento che gli altri – autori di atti che possiamo considerare sbagliati e portatori di opinioni da cui possiamo dissentire – sono comunque parte di uno spazio comune, un mondo che scegliamo di accettare, di cui vogliamo far parte, che cerchiamo di rendere nostra dimora poiché in esso giungiamo come stranieri. La riconciliazione è aperta alla pluralità in una maniera che né il perdono né la vendetta conosce.

Il secondo aspetto politicamente degno di nota concerne il fatto che la riconciliazione «presuppone» un *giudizio*. Il perdono e la vendetta, procedendo da una natura peccaminosa identica in ogni uomo, «non possono propriamente giudicare»: eliminando la differenza fra gli uomini, non tenendo in considerazione la pluralità, erodono la distanza necessaria per farlo. Ed è precisamente questo che «incute timore: il fatto che dobbiamo essere in grado di giudicare». Quella sorta di modestia che trattiene

¹¹ Sull'individualità della colpa cfr. Ead., *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in Ead., *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino 2010, p. 18; Ead., *Responsabilità collettiva*, in Ead., *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 127.

¹² Ead., *Quaderni e diari*, cit., p. 64 (aprile 1951).

dall'ergersi a giudice equivale per Arendt a comportarsi come Ponzio Pilato e ha rappresentato, nel regime totalitario, la rovina di molte persone¹³.

Se la riconciliazione è possibile solo sulla base della modalità della gratitudine fondamentale (rivolta al fatto che vi sia l'essere e al mio esser-vivo), l'atto di giudizio presupposto consisterà nell'affermazione della solidarietà che mi lega agli altri e del mio amore per il mondo, ovvero nel riconoscimento che, a dispetto delle differenze e della pluralità, tutti apparteniamo a uno spazio condiviso¹⁴.

2. Colpa e ingiustizia

Un passo ulteriore viene compiuto nel '51 con la distinzione fra ingiustizia e colpa, ovvero fra il «semplice fatto di *commettere*-ingiustizia» e la «realtà dell'*essere*-colpevole»¹⁵. Vi è quindi una differenza fra ciò che si fa e ciò che si è. L'ingiustizia che è stata commessa «può avere permanenza» e «continuità. A ciò si dà il nome di *colpa* – l'ingiustizia come continuità del non-poter-revocare-l'accaduto». La colpa è, quindi, un'ingiustizia che permane e che, per così dire, «si attacca» alla persona. È in questo modo che il «semplice fatto di commettere-ingiustizia acquisisce la realtà dell'essere-colpevole».

Tuttavia, prosegue Arendt, ciò può essere evitato attraverso un *atto reciproco*, in cui la riconciliazione stessa consiste e in cui si mostri la disponibilità sia di chi ha commesso l'ingiustizia «a correggere» il proprio comportamento sia di colui al quale è stato fatto un torto a non continuare a comportarsi «come chi ha subito un'ingiustizia». Questo è il senso della riconciliazione, nella quale, a differenza del perdono, vi è sempre il coinvolgimento di tutte e due le parti. La riconciliazione è intesa come «aiuto reciproco»¹⁶, in cui entrambe le parti si mostrano disponibili ad accettare l'accaduto, seppur in due direzioni diverse: l'uno non nega ciò che ha fatto, ma lo riconosce e cambia il verso delle sue azioni, l'altro accetta l'ingiustizia subita come

¹³ Cfr. Ead., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 122.

¹⁴ Cfr. R. BERKOWITZ, *Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation: Judgment and Wordliness in Hannah Arendt's Politics*, in R. BERKOWITZ, I. STOREY (eds.), *Artifacts of Thinking. Reading Hannah Arendt's Denktagebuch*, Fordham University Press, New York 2017, pp. 12-14.

¹⁵ Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., pp. 64-65 (aprile 1951). I corsivi indicano le sottolineature dell'Autrice.

¹⁶ O, con le parole che userà in Ead., *Vita activa*, cit., p. 177, «*mutua liberazione*» [*mutual release*]. Cfr. anche R. BERKOWITZ, *Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation*, cit., pp. 14-16.

qualcosa che semplicemente gli è capitato ed è diventato parte del mondo, qualcosa con cui può e deve convivere.

Ma la colpa che permane sembra pericolosa soprattutto per il corpo politico. Si è detto che nella reciprocità della riconciliazione si mostra la solidarietà che con essa viene instaurata. Se la colpa permane, essa pare lacerare il corpo politico e mettere a repentaglio tale solidarietà: «la società espelle dal proprio seno chi è veramente colpevole, non chi ha commesso un'ingiustizia, e deve farlo, poiché con lui la storia non è più possibile»¹⁷. È ancora la riconciliazione a offrire un modo per affrontare il problema che la colpa pone alla politica, grazie all'esempio di Gesù. Secondo l'interpretazione di Arendt, più che di perdono egli parlava proprio di riconciliazione quando diceva, nella preghiera al Padre, “rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori” (*Matteo*, 6, 12) e quando ha detto alla donna adultera “vai e non peccare più” (*Giovanni*, 8, 11). Mentre nel concetto cristiano di “uomo peccaminoso per natura” è racchiusa «l'incapacità di distinguere» il commettere ingiustizia dall'essersi reso colpevole (perché «ogni aver-commesso-un'ingiustizia diventa la prova e di conseguenza l'attualizzazione dell'essere-colpevole»), Gesù riconosceva la differenza fra l'essere-colpevole e il semplice aver-commesso-un'ingiustizia, e cercava di «dissolvere» il primo nel secondo. Colui che commette ingiustizia può quindi essere liberato dalla permanenza della colpa. Attraverso questa distinzione fra colpa e ingiustizia è possibile superare politicamente l'ingiustizia commessa, affinché questa non permanga come uno strappo all'interno della comunità.

3. Riconciliazione e comprensione

È possibile trovare un'indicazione su come avvenga la riconciliazione con l'accaduto e, in particolare, con un mondo nel quale ha fatto la sua comparsa il male totalitario, in un saggio del 1953 intitolato *Understanding and Politics*¹⁸. La riconciliazione è possibile attraverso la comprensione (*understanding*). Fra le due esiste un «legame intrinseco». La *comprensione*, distinta dalla semplice conoscenza, è un processo che ha inizio con la nascita e che si conclude con la morte. Essa non produce risultati inequivocabili, ma comporta una trasformazione costante mediante la quale cerchiamo di venire a patti con la realtà e di «sentirci a casa» in un mondo in cui ognuno

¹⁷ Qui emerge il tema dell'impossibilità di continuare a condividere il mondo con chi si è macchiato di crimini di natura del tutto particolare: sarà infatti questo il giudizio di Arendt su Eichmann. Si veda oltre.

¹⁸ Cfr. H. ARENDT, *Comprensione e Politica (le difficoltà del comprendere)*, in Ead., *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 79-98.

di noi giunge come uno straniero alla nascita e in cui, in virtù della propria unicità, rimarrà sempre tale.

Il perdono è un atto particolare. La comprensione, invece, non ha fine e non produce alcun risultato definitivo. Questo non significa che il suo movimento sia vuoto: «l'esito della comprensione è il significato, che noi generiamo nel processo stesso della vita nella misura in cui cerchiamo di riconciliarci con ciò che facciamo e subiamo». Comprendere non significa, dunque, perdonare. «Comprendere il totalitarismo non equivale a condonare alcunché, bensì a riconciliarsi con un mondo in cui cose del genere sono semplicemente possibili»¹⁹. Sostenere "l'urto con il reale" è il compito del pensiero. Nella *Prefazione* alla prima edizione dell'opera sul totalitarismo, scritta nell'estate del 1950, leggiamo:

Comprendere non significa negare l'atroce, dedurre il fatto inaudito da precedenti, o spiegare i fenomeni con analogie e affermazioni generali in cui non si avverte più l'urto della realtà e dell'esperienza. Significa piuttosto esaminare e portare coscientemente il fardello che il nostro secolo ci ha posto sulle spalle, non negarne l'esistenza, non sottomettersi supinamente al suo peso. Comprendere significa insomma affrontare spregiudicatamente, attentamente la realtà, qualunque essa sia²⁰.

La comprensione è inoltre «legata e intrecciata [...] strettamente al giudizio»²¹. Per capire in che senso lo sia, occorre tornare al *Denktagebuch*. Di comprensione e riconciliazione Arendt scrive anche nei suoi appunti del marzo del '53, nei quali chiarisce un'essenziale differenza fra perdono e riconciliazione che concerne proprio la comprensione.

Nella comprensione avviene la riconciliazione con il mondo, riconciliazione che precede e rende possibile ogni agire. Dire che comprendere è perdonare significa fraintendere questo stato delle cose. La comprensione non ha nulla a che vedere con il perdono. Il perdono implica sempre soltanto: non sappiamo ciò che facciamo. Riconciliarsi significa: *to come to terms with*; mi riconcilio con la realtà in quanto tale e da questo momento appartengo a questa realtà in qualità di soggetto che agisce. È ciò che avviene nella comprensione [...] La comprensione è la modalità specificamente politica del pensiero (*the other fellow's point of view!*)²².

¹⁹ Ivi, p. 80.

²⁰ Ead., *Prefazione alla prima edizione de Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009 (2^a ed., 2004¹), p. LXXX. Il titolo originariamente scelto per l'opera era proprio *The Burden of Our Time*.

²¹ Ead., *Comprensione e politica*, cit., p. 86.

²² Cfr. Ead., *Quaderni e diari*, cit., p. 272 (marzo 1953).

Questa modalità specificamente politica del pensiero non è altro che il *giudizio*: tenere in considerazione il “punto di vista altrui” è la massima kantiana della “mentalità allargata” (tratta dal § 40 della *Kritik der Urteilkraft*), in cui paragoniamo il nostro giudizio a quello degli altri e ci mettiamo, in tal modo, al posto di ciascuno di loro. Comprendere, in politica, non significa comprendere l'altro, bensì comprendere come il mondo comune gli appare²³.

La comprensione crea inoltre profondità. Dal punto di vista politico, essa equivale a sentirsi a casa nel mondo mediante un processo di radicamento. La dimensione della profondità si crea «piantando radici», ovvero comprendendo nel senso della riconciliazione. Non riuscire a capire significa essere condannati alla superficie²⁴. Arendt stabilisce così uno stretto legame fra riconciliazione, comprensione e profondità. Invece che al perdono, la comprensione è legata alla riconciliazione e all'azione.

4. Il perdono in *The Human Condition*

Più nota è la trattazione del perdono all'interno dell'opera sulla condizione umana, nella quale, rispetto ai *Quaderni* (giugno 1950), la prospettiva appare mutata. Tale nozione viene ora risignificata e riabilitata²⁵. Svincolandola tanto dalla sua eredità religiosa quanto da interpretazioni eticizzanti, Arendt vi conferisce un significato prettamente *politico*, ne fa una potenzialità intrinseca all'azione e il «necessario correttivo» dei suoi danni inevitabili. Nella sua lettura, colui che ha scoperto la valenza politica del perdono è stato Gesù di Nazareth. Il mancato riconoscimento di questo fatto è dovuto all'eccesso di selettività che contraddistingue la nostra tradizione di pensiero politico.

Gesù sostiene due cose fondamentali. In primo luogo, egli parla di una facoltà di “perdonare i peccati in terra”²⁶ (*aphienai*). Per Arendt, l'accento

²³ Cfr. *ivi*, p. 367 (settembre 1953).

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 272 (marzo 1953).

²⁵ Cfr. Ead., *Vita activa*, cit., pp. 174-179. Sul significato del perdono in *Vita activa* si veda, almeno, O. GUARALDO, *Del deserto e delle oasi. Hannah Arendt e il potere di perdonare*, in J. KASPER, E. MANFREDOTTI (a cura di), *Perdonare, le tragedie mancate*, Marietti, Milano 2007, pp. 47-74; R. BERKOWITZ, *Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation*, cit., pp. 16-19; N. DE WARREN, *For the Love of the World: Redemption and Forgiveness in Arendt*, in M. LA CAZE (ed.) *Phenomenology and Forgiveness*, Rowman and Littlefield International, London 2018, pp. 25-42.

²⁶ Cfr. *Luca*, 5, 21-24; *Matteo*, 9, 4-6; *Marco*, 2, 7-10. Si tratta dell'episodio in cui Gesù guarisce il paralitico, dicendogli “figlio mio, i tuoi peccati sono perdonati”. Alcuni maestri della legge li presenti pensano che Gesù stia bestemmiando, in quanto soltanto Dio può perdonare i peccati (*aphienai*). Arendt sottolinea che Gesù compie un miracolo proprio per provare come il figlio

cade su “in terra”, in quanto il perdono è praticato soprattutto fra uomini e non rappresenta una prerogativa esclusivamente divina. Ma la posizione di Gesù è ancor più radicale: il perdono va prima praticato fra gli uomini, gli uni verso gli altri, affinché poi si possa sperare di essere perdonati anche da Dio. Non è che questo potere derivi da Dio e, in virtù di tale derivazione, noi possiamo perdonarci a vicenda. Anzi, dai Vangeli si evince l'opposto: se si perdona con il cuore, anche Dio perdonerà²⁷. Sulla base di queste testimonianze, il potere di perdonare è innanzitutto un potere *umano*.

Nell'architettura teorica arendtiana, il perdono si rende necessario poiché affronta una delle «aporie» dell'azione. In particolare, esso è il «rimedio» (*remedy*) o la «redenzione possibile» (*possible redemption*) nei confronti dell'aporia dell'irreversibilità, ossia del non riuscire a disfare quello che ormai si è compiuto. Ciò è aggravato dal fatto che, mentre nella produzione il processo si esaurisce con l'apparire del prodotto finale, nell'agire le conseguenze si moltiplicano in una dinamica potenzialmente illimitata che sfugge a ogni possibilità di previsione o controllo. Perdono e promessa sono le uniche due fonti di stabilità o “strategie di contenimento” ammesse poiché, scaturendo direttamente dall'azione, non mettono a repentaglio la libertà dell'agente e l'autonomia della sfera politica. Il “codice morale” *sui generis* che si ricava dalla facoltà di perdonare e promettere, «riposa su esperienze che nessuno può avere con se stesso ma, al contrario, sono interamente legate alla presenza di altri». Come tali, perdono e promessa rappresentano due «correttivi strategici degli aspetti irrazionali dell'agire»²⁸, due «misure politiche in grado di attenuare la smodatezza dell'azione»²⁹.

Se però la promessa può essere considerata il correlato antropologico del patto che sancisce la fondazione di un nuovo corpo politico, il quale rappresenta dunque l'istituzionalizzazione di una promessa³⁰, non può

dell'uomo possiede la facoltà di perdonare i peccati in terra (cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 273 nota 76).

²⁷ Ad esempio: “quando vi mettete a pregare, se avete qualcosa contro qualcuno, perdonate, affinché il padre vostro che è nei cieli vi perdoni le vostre colpe” (*Marco*, 11, 25); “perché se perdonate agli uomini le loro colpe, il padre vostro celeste le perdonerà anche a voi” (*Matteo*, 6, 14-15). Si veda anche la parabola del “servo crudele”, che aveva implorato il re di avere pietà per lui e di non imprigionarlo a causa del suo debito, ma che fece imprigionare un suo compagno che a sua volta gli doveva una piccola somma di denaro. Il re, venuto a conoscenza dell'episodio, lo fece rinchiudere in prigione, poiché il servo era stato da lui perdonato ma non aveva perdonato a sua volta. Gesù aggiunge: “così il Padre farà con ciascuno di voi se non perdonerete generosamente al vostro fratello” (*Matteo*, 18, 35).

²⁸ S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt fra filosofia e politica*, FrancoAngeli, Milano 1994, p. 278.

²⁹ O. GUARALDO, *Del deserto e delle oasi*, cit., p. 56.

³⁰ In politica, per Arendt, fare e mantenere promesse rappresenta la più alta facoltà umana. Cfr. H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1989, p. 199.

esserci alcuna “politica del perdono”: quest’ultimo cioè non può essere istituzionalizzato. Semmai, implicita è la necessità di un *perdono della politica*, per ciò che essa, in quanto sfera contingente dell’agire plurale, comporta. Da questo punto di vista, emerge l’esistenza di una limitazione alla sfera del perdono:

Che le azioni posseggano una così enorme capacità di durata, superiore a qualsiasi altro prodotto umano, potrebbe essere ragione d’orgoglio se gli uomini riuscissero a sopportare il suo fardello, il fardello dell’irreversibilità e dell’imprevedibilità, da cui il processo dell’agire trae la sua vera forza. Che questo sia impossibile, gli uomini lo hanno sempre saputo. Sanno che chi agisce non sa mai ciò che sta facendo e diventa sempre “colpevole” delle conseguenze che non ha mai inteso provocare o nemmeno ha previste, che per quanto disastrose e inaspettate siano [...] non può annullarle [...]»³¹.

Scrive Arendt: «la ragione dell’insistenza sul dovere di perdonare è chiaramente nel fatto che “essi non sanno quello che fanno” e non si applica agli estremi del crimine e del male volontario, perché allora non sarebbe stato necessario insegnare “se sette volte il giorno egli pecca contro di te e sette volte ritorna a te dicendo ‘mi pento’, gli perdonerai”»³² (*Luca*, 17, 3-4). Il perdono non è da riferirsi a ingiustizie commesse volontariamente, ma soltanto a quelle “trasgressioni” che ineriscono costitutivamente all’agire umano: le conseguenze non volute (*unintended consequences*).

Il delitto e il male volontario sono rari [...] Ma il peccare (*trespassing*) è un evento quotidiano, nella natura stessa dell’azione che stabilisce continuamente nuove relazioni in un tessuto di relazioni esistenti, ed è necessario che sia perdonato, messo da parte, per consentire alla vita di proseguire prosciogliendo gli uomini da ciò che hanno fatto inconsapevolmente. Solo attraverso questa costante mutua liberazione (*mutual release*) da ciò che fanno, gli uomini possono rimanere agenti liberi³³.

Nella frase evangelica “Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno” si trova implicito non tanto il nesso fra il perdono e la capacità di comprendere il senso di quel che si è fatto, come se il perdono potesse essere concesso soltanto a chi si mostra consapevole e pentito di un suo atto particolare. Tale frase allude piuttosto al concetto di agire proposto da Arendt: in ogni cominciamento risiede infatti un elemento di imponderabilità che non ha a che fare con l’incoscienza in senso tradizionale, con una sorta di

³¹ Ead., *Vita activa*, cit., p. 172.

³² Ivi, p. 177.

³³ Ibidem.

inavvedutezza propria del soggetto e a lui imputabile, bensì con le condizioni assolutamente incontrollabili della dimensione plurale del mondo umano delle relazioni³⁴.

A sostegno della sua originale interpretazione, Arendt propone in una nota al passo citato di *Luca 17, 3* una differente traduzione del testo evangelico. Il passo dice: “se un tuo fratello pecca, rimproveralo; ma se si pente, perdonalo”. Per Arendt, il testo contiene tre parole chiave. La prima, *hamartanein*, può essere resa più adeguatamente con “trasgredire” che con “peccare”. *Metanoein*, invece, significa “cambiamento di pensiero” e indica più un “ritorno sui propri passi” che un “pentimento” (con le tonalità emotive connesse a questo termine); infatti, «quel che si chiede è una modificazione dello spirito e l’impegno a “non peccare più”, ciò che è quasi il contrario del far penitenza». Infine, *aphienai*, nel suo significato originale, più che “perdonare”, significa “rilasciare” (*release*) o “rimettere” (*dismiss*). Ecco quindi la differente versione del passo proposta: «se egli ha trasgredito nei tuoi confronti... e... ritorna a te dicendo la mia mente è mutata tu lo lascerai andare»³⁵.

Da un lato, chi perdona si carica del peso e dei rischi della relazione, accettando la responsabilità di mantenerla in vita. Dall’altro, «senza essere perdonati, liberati dalle conseguenze di ciò che abbiamo fatto, la nostra capacità di agire sarebbe per così dire confinata a un singolo gesto da cui non potremmo mai riprenderci; rimarremmo per sempre vittime delle sue conseguenze»³⁶. Perdonare significa quindi “liberare”, “sciogliere”, “lasciar andare”. Ma significa anche, più radicalmente, “rimettere al mondo” colui che agisce, riannodandolo alla relazionalità originaria. Il perdono slega dalle conseguenze e, allo stesso tempo, riannoda al tessuto delle relazioni, attenua il pericolo derivante dalla dimensione plurale dell’agire riproponendo la dimensione politica del legame, in quanto riattiva la rete delle relazioni³⁷. Ora, se l’agire rappresenta una «seconda nascita»³⁸, ossia il conferimento di significato al semplice fatto di essere venuti al mondo, essere perdonati significa «nascere per la terza volta»³⁹, ricevere “nuovamente” in dono la capacità di agire. Per ogni nuovo cominciamento è possibile e necessario un perdono, così come a ogni perdono e grazie a esso è possibile un nuovo cominciamento. L’agire presuppone la necessità del perdono e il perdono

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 135.

³⁵ *Ivi*, p. 273, nota 78.

³⁶ *Ivi*, p. 175.

³⁷ Cfr. O. GUARALDO, *Del deserto e delle oasi*, cit., pp. 61-62.

³⁸ H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 128.

³⁹ O. GUARALDO, *Del deserto e delle oasi*, cit., p. 62.

ristabilisce la possibilità d'agire. Perciò, da questo punto di vista, il perdono si configura come *condizione* di possibilità dell'azione.

Due elementi lo differenziano dalla vendetta. Mentre questa lega ognuno a una catena senza fine, il perdono libera dagli effetti dei propri atti. Mentre la prima è una mera e automatica reazione, l'atto del perdonare non può mai essere previsto⁴⁰. Esso non è una pratica codificata o decidibile a priori. Gli appartiene quindi uno dei caratteri dell'azione, l'imprevedibilità, ma le sue conseguenze, anziché essere infinitamente incontrollabili, rappresentano degli argini allo scorrere degli effetti non voluti. Non rappresenta, com'è stato sostenuto, una negoziazione strategica⁴¹, ma una scommessa sulla possibilità di ricominciare⁴². Con la sua insorgenza gratuita, il perdono libera l'altro senza domandare nulla in cambio. La sua gratuità è del resto attestata anche dall'etimologia del sostantivo composto "per-dono", che richiama la dimensione del dono e dove il "per" è un rafforzativo.

Che non si perdoni semplicemente qualcosa, ma che ogni volta si perdoni qualcosa *a qualcuno*, significa che il perdono è sempre rivolto a una persona. Si tratta di una misura dal valore squisitamente politico, ma che coinvolge una dimensione eminentemente personale, in cui ciò che è stato fatto viene perdonato a chi lo ha fatto: esso ha cioè molto più a che fare con l'autore dell'atto che con l'atto in sé, molto più con un "chi" che con un "che cosa". Affinché il perdono possa darsi, occorre l'esperienza della persona per amore o per rispetto della quale si può perdonare. Il perdono è dunque strettamente legato al rispetto e all'amore⁴³.

Vi è infine un altro elemento fondamentale. Il perdono, scrive Arendt in una lettera indirizzata a W. H. Auden nel febbraio del 1960, rappresenta anche una forma di *giudizio*. A differenza del perdono, la carità cristiana non perdona solo la persona, ma anche l'azione in sé, e lo fa sulla base della solidarietà derivante dalla comune natura umana coinvolta nel peccato. Nel perdonare, invece, il potere del giudizio rimane inalterato. Chiedersi "chi sono io per giudicare?" costituisce una tentazione da respingere: infatti, umiltà e presunzione non rappresentano altro che due lati della stessa medaglia, in quanto entrambe frutto di una riflessione su di sé (*self-reflection*). Nel "fare il bene", inoltre, è completamente assente quella mutualità (*mutuality*) che è essenziale nell'atto del perdonare. Lo scopo del perdono non è distruggere,

⁴⁰ Cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 177.

⁴¹ Cfr. J. DERRIDA, *Il secolo e il perdono*, in J. KASPER, E. MANFREDOTTI (a cura di), *Perdonare, le tragedie mancate*, cit., p. 25.

⁴² Cfr. J. KRISTEVA, *Hannah Arendt. La vita, le parole*, Donzelli Editore, Roma 2005, p. 275.

⁴³ Cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, cit., pp. 178-179.

bensì ristabilire o risanare (*restoration*) le persone coinvolte e la relazione fra loro⁴⁴.

È possibile, a questo punto, avanzare alcune considerazioni sul rapporto fra le nozioni di perdono e riconciliazione. Esse differiscono ancora sotto alcuni aspetti. Il primo aspetto riguarda gli effetti sulle parti in gioco e l'accento che su queste è posto: se il perdono libera chi lo riceve, nella riconciliazione l'accento è posto su chi la intraprende. Ancor più evidente è il diverso oggetto a cui si rivolgono: mentre il perdono è rivolto alla persona, la riconciliazione avviene con la realtà in quanto tale. Eppure, la distanza fra i due concetti sembra essersi notevolmente ridotta. Definendolo come *mutual release* e individuando in esso una forma di giudizio, Arendt integra nella sua nozione di perdono elementi che originariamente aveva attribuito alla riconciliazione. In altre parole, sembra chiamare *forgiveness* ciò a cui prima si sarebbe riferita col termine *Versöhnung*. In effetti, i due concetti vengono a coincidere in un appunto del '53: «non è possibile alcun agire senza il perdono reciproco (che in politica significa riconciliazione)»⁴⁵. Un ulteriore elemento di vicinanza è riscontrabile nella loro comune impotenza di fronte al male radicale.

5. “Questo non sarebbe mai dovuto accadere”

Già nel *Denktagebuch* era stato individuato un limite alla riconciliazione, «ovvero quello a partire dal quale bisogna dire: questo non sarebbe mai dovuto accadere»⁴⁶. Ciò che non sarebbe mai dovuto accadere è, nella riflessione arendtiana degli anni Cinquanta, il male radicale.⁴⁷ Si tratta di quel male che ha fatto la sua comparsa nella storia col totalitarismo e che possiede alcuni caratteri specifici. Esso è, in primo luogo, inafferrabile, in quanto è conforme alla nostra tradizione filosofica non riuscire a concepirlo⁴⁸. Ha a che fare con

⁴⁴ Cfr. Ead., *Correspondence File 1938-1976, General 1938-1976, Auden W. H. 1964-1975*, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 004864-004865. Sul perdono come forma di giudizio cfr. J. LUPTON, *Judging Forgiveness: Hannah Arendt, W. H. Auden, and The Winter's Tale*, «New Literary History», 45, 4/2014, pp. 645-646.

⁴⁵ H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., p. 251 (1953). Su questo cfr. R. BERKOWITZ, *Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation*, cit., p. 18.

⁴⁶ H. ARENDT, *Quaderni e diari*, cit., pp. 11-12 (giugno 1950).

⁴⁷ Sul male radicale cfr. Ead., *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 607-629; H. ARENDT, K. JASPERS, *Carteggio. 1926-1969. Filosofia e politica*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 104-105 (lettera del 4 marzo 1951); H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 178; Ead., *Alcune questioni di filosofia morale*, in Ead., *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 52; Ead., *Quaderni e diari*, cit., pp. 12, 22, 100, 108, 280.

⁴⁸ Cfr. Ead., *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 628.

il tentativo di rendere gli uomini superflui, eliminando quella *unpredictability* connessa alla loro spontaneità⁴⁹. È assoluto, cioè non deducibile da «motivi umanamente comprensibili»⁵⁰. È incomprensibile, poiché i tradizionali parametri giuridici e morali si rivelano inadeguati. È impunito: non esiste una punizione adeguata, e «questo non significa che ogni male debba essere punito; ma che debba essere punibile»⁵¹. Infine, se nei *Quaderni* esso è qualcosa con cui non ci si può riconciliare, che non si può accettare, ma «di fronte al quale non si può nemmeno passare oltre in silenzio», in *The Human Condition* diventa qualcosa che non si può perdonare.

Nell'opera del '58, Arendt sottolinea il fatto che gli uomini sono incapaci di perdonare ciò che non possono punire e di punire ciò che si è rivelato imperdonabile. L'impunità e l'imperdonabilità è il segno distintivo di quei delitti che, dopo Kant⁵², vengono chiamati "male radicale". L'essere stati esposti a una delle loro rare deflagrazioni sulla scena pubblica non ha giovato alla comprensione della loro natura. Tutto ciò che si sa è di non essere in grado né di punire né di perdonare tali crimini in quanto trascendono il dominio di ciò che è umano. In questi casi, l'azione cessa di essere espressione di un potere. Al contrario, l'atto ci rende impotenti⁵³. Si tratta di crimini che oltrepassano le capacità umane, distruggendone radicalmente ogni potenzialità ovunque compaiano. Il male radicale segnala dunque i limiti del potere umano, indica che non tutto è perdonabile. Di fronte a un certo tipo di criminale, si può solo pensare, come faceva Gesù, che sarebbe meglio per lui "essere gettato in mare"⁵⁴.

Quel limite alla riconciliazione individuato nel *Denktagebuch* viene ribadito anche in un'intervista televisiva del 1964, in cui Arendt sostiene che gli atti in questione eccedono i limiti di ciò con cui ci si può riconciliare:

ciò che è stato decisivo non è il 1933 [...] ma il giorno in cui sapemmo di Auschwitz [...] nel 1943. All'inizio non ci abbiamo creduto [...] E tuttavia abbiamo dovuto crederci, sei mesi più tardi, quando abbiamo saputo. Questo fu il vero trauma. In precedenza ci dicevamo che tutti hanno dei nemici. È naturale [...] Ma questo era completamente diverso. Davvero, era come se si fosse spalancato un abisso. Infatti, prima si pensava che in qualche modo tutto sarebbe andato a posto,

⁴⁹ H. ARENDT, K. JASPERS, *Carteggio. 1926-1969*, cit., pp. 104-105.

⁵⁰ H. ARENDT, *Prefazione alla prima edizione de Le origini del totalitarismo*, cit., p. LXXXI.

⁵¹ Ead., *Quaderni e diari*, cit., p. 12 (giugno 1950).

⁵² Cfr. I. KANT, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, a cura di V. Cicero e M. Roncoroni, Rusconi, Milano 1996, pp. 99-111.

⁵³ Cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 178.

⁵⁴ *Luca* 17, 2; *Matteo* 18, 6; *Marco* 9, 42.

perché in politica prima o poi tutto si sistema. Ma non questo. Non sarebbe mai dovuto succedere [...] Ad Auschwitz è successo qualcosa che noi tutti non siamo preparati a comprendere⁵⁵.

Qui è dichiarata l'impossibilità di sistemare l'accaduto e l'incapacità di comprenderlo. Nella lettera ad Auden prima menzionata Arendt sottolinea come, secondo quanto dicono i Vangeli, anche per Gesù il perdono *non* fosse incondizionato⁵⁶. È un punto su cui ritorna durante un suo corso universitario intitolato *Some Questions of Moral Philosophy* e tenuto nel 1965. Infatti, secondo Gesù, quello stesso uomo che predicava il perdono di tutti i peccati (in quanto attribuibili all'originaria debolezza o corruzione della natura umana), può capitare che alcuni si rendano colpevoli di *skandala*, ovvero di atti talmente "scandalosi" che per loro sarebbe meglio «non essere mai nati»⁵⁷. Il termine *skandalon* indica un "ostacolo", una "pietra d'inciampo". Infatti, queste ingiurie rimangono un impedimento per l'agente in ogni sua ulteriore azione, qualcosa di insormontabile e di irremovibile dalla sua vita⁵⁸. Anche se non ci è dato sapere quali siano esattamente, per Gesù paiono esserci alcune trasgressioni «che non è in potere degli uomini rimuovere» o «riparare» mediante perdono o castigo. Il malfattore è ora una «erbaccia» di campo, che non si può far altro che estirpare⁵⁹.

Questo emerge nel caso paradigmatico del processo ad Adolf Eichmann, in occasione del quale Arendt dichiara che la condanna a morte è l'unico esito possibile⁶⁰. Se il perdono si applica alla persona, nei casi in cui un individuo abdica alla sua peculiare umanità per farsi mero strumento dello sterminio, a rigore non esiste una persona che possa essere perdonata⁶¹. Avendo Arendt definito questi crimini impuniti e ammettendo poi per essi la condanna a morte, possiamo desumere che per lei la pena capitale non costituisca una vera e propria pena, ma una *misura estrema* cui ricorrere dove la pena si scontra col suo limite, dove cioè non si può punire. Dove non si può più "fare" qualcosa sembra non resti quindi che "dis-fare", distruggere, eliminare, sradicare. La riconciliazione con l'accaduto, la riparazione di una relazione

⁵⁵ H. ARENDT, *Che cosa resta? Resta la lingua materna. Conversazione di Hannah Arendt con Günther Gaus*, «aut-aut», 239-240, 1990, p. 22 (conversazione televisiva del 28 ottobre 1964).

⁵⁶ Cfr. Ead., *Correspondence File 1938-1976, General 1938-1976, Auden W. H. 1964-1975*, cit., p. 004864.

⁵⁷ Cfr. Ead., *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 62.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 94.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 108.

⁶⁰ Cfr. Ead., «Eichmann a Gerusalemme». Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt, cit., p. 227.

⁶¹ Cfr. Ead., *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 82.

o la reintegrazione all'interno di una comunità, in certi casi estremi, è semplicemente impossibile⁶². Infatti, sono delitti senza precedenti quelli che hanno fatto la loro comparsa sulla scena del mondo:

quando il regime nazista dichiarò di voler non soltanto scacciare tutti gli ebrei dalla Germania, ma fare sparire tutto il popolo ebraico dalla faccia della terra, fu allora che prese forma il crimine nuovo, il crimine contro l'umanità, nel senso di delitto commesso contro la condizione umana ovvero contro il complesso degli esseri umani [...] è un attentato alla diversità umana in quanto tale, cioè a una caratteristica della "condizione umana" senza la quale la stessa parola "umanità" si vuoterebbe di ogni significato. [...] lo sterminio fisico degli ebrei era un crimine contro l'umanità, perpetrato sul corpo del popolo ebraico⁶³.

In questa circostanza non è stato semplicemente spezzato un rapporto fra singoli, ma sono state messe in discussione le condizioni di possibilità della relazione in quanto tale. L'idea che si tratti della negazione della strutturale relazionalità che contraddistingue la condizione umana era già stata espressa nel '53:

il bene e il male possono esistere, fra gli uomini, soltanto nelle relazioni; la "radicalità" distrugge la relatività e con ciò le relazioni stesse. Il male radicale è tutto ciò che è voluto indipendentemente dagli uomini e dalle relazioni che sussistono fra loro⁶⁴.

Laddove si è rinnegata quella pluralità che è caratteristica del condividere la Terra con esseri umani diversi e unici, ossia si è rifiutata la coabitazione con una porzione di umanità che si è cercato di sterminare una volta per tutte, non esiste possibilità di riparare alcunché. Non chi rifiuta o danneggia un legame particolare con uno o più individui, ma chi si adopera per estirpare le condizioni affinché la relazione in quanto tale possa darsi, ossia affinché la relazionalità umana possa continuare a sussistere, non può essere re-integrato all'interno di questa stessa relazionalità. Arendt parla dello spalancarsi di un *abisso* che separa ideatori ed esecutori del genocidio dal resto dell'umanità. Un abisso non è una semplice frattura: non c'è modo né di colmarlo né di oltrepassarlo. I giudici di Gerusalemme avrebbero dovuto dire:

⁶² Su questi limiti cfr. R. BERKOWITZ, *The Power of Non-Reconciliation – Arendt's Judgment of Adolf Eichmann*, «HannahArendt.net», 6, 2011; G. HUNT, *Forgiveness*, «HA: Journal of the Hannah Arendt Center», 2, 2012, pp. 60-63.

⁶³ H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 275.

⁶⁴ Ead., *Quaderni e diari*, cit., p. 280 (aprile 1953).

come tu hai appoggiato e messo in pratica una politica il cui senso era di non coabitare su questo pianeta con il popolo ebraico e con varie altre razze (quasi che tu e i tuoi superiori aveste il diritto di stabilire chi deve e chi non deve abitare la terra), noi riteniamo che nessuno, cioè nessun essere umano desideri coabitare con te⁶⁵.

Queste parole rinviano dunque a una radicale *impossibilità*: nessuno vorrebbe vivere con Eichmann perché nessuno ne sarebbe capace. Questa sembra essere la maniera più appropriata di intendere la motivazione che sorregge il giudizio arendtiano.

Secondo Kant, nei rapporti fra nazioni, «nessuno Stato in guerra con un altro si può permettere ostilità tali da rendere necessariamente impossibile la reciproca fiducia in una pace futura»⁶⁶. Arendt sembra sostenere che, anche nel conflitto fra esseri umani, affinché possa essere garantita la possibilità di ricominciare insieme, non devono venir meno i presupposti per una possibile relazione futura.

Bibliografia

- H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009 (2^a ed., 2004¹)
- H. ARENDT, *Comprensione e Politica (le difficoltà del comprendere)*, in Ead., *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 79-98
- H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2011 (16^a ed., 1964¹)
- H. ARENDT, *Correspondence File 1938-1976, General 1938-1976, Auden W. H. 1964-1975*, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 004864-004865
- H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2009
- H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1989
- H. ARENDT, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in Ead., *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino 2010, pp. 15-40
- H. ARENDT, *Che cosa resta? Resta la lingua materna. Conversazione di Hannah Arendt con Günther Gaus*, «aut-aut», 239-240, 1990, pp. 11-30

⁶⁵ Ead., *La banalità del male*, cit., p. 284.

⁶⁶ I. KANT, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 49 (21^a ed., 1991¹).

- H. ARENDT, «Eichmann a Gerusalemme». *Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt*, in Ead., *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 215-228
- H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, in Ead., *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 41-126
- H. ARENDT, *Bertolt Brecht: il poeta e il politico*, in Ead., *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Bologna 2011 (nuova ed., 1981¹), pp. 105-154
- H. ARENDT, *Responsabilità collettiva*, in Ead., *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 127-136
- H. ARENDT, *Quaderni e diari. 1950-1973*, a cura di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2011 (2^a ed., 2007¹)
- H. ARENDT, K. JASPERS, *Briefwechsel 1926-1969*, Piper, München-Zürich 1985
- H. ARENDT, K. JASPERS, *Carteggio. 1926-1969. Filosofia e politica*, Feltrinelli, Milano 1989
- H. ARENDT, M. HEIDEGGER, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, Einaudi, Torino 2007
- R. BERKOWITZ, *The Power of Non-Reconciliation – Arendt’s Judgment of Adolf Eichmann*, «HannahArendt.net», 6, 2011
- R. BERKOWITZ, *Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation: Judgment and Wordliness in Hannah Arendt’s Politics*, in R. BERKOWITZ, I. STOREY (eds.), *Artifacts of Thinking. Reading Hannah Arendt’s Denktagebuch*, Fordham University Press, New York 2017, pp. 9-36
- R. BERKOWITZ, *Reconciliation*, in P. GRATTON, Y. SARI (eds.), *The Bloomsbury Companion to Arendt*, Bloomsbury Academic, London-New York 2020, pp. 492-497.
- N. DE WARREN, *For the Love of the World: Redemption and Forgiveness in Arendt*, in M. LA CAZE (ed.), *Phenomenology and Forgiveness*, Rowman and Littlefield International, London 2018, pp. 25-42
- J. DERRIDA, *Il secolo e il perdono*, in J. KASPER, E. MANFREDOTTI (a cura di), *Perdonare, le tragedie mancate*, Marietti, Milano 2007, pp. 17-45
- S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt fra filosofia e politica*, FrancoAngeli, Milano 1994
- O. GUARALDO, *Del deserto e delle oasi. Hannah Arendt e il potere di perdonare*, in J. KASPER, E. MANFREDOTTI (a cura di), *Perdonare, le tragedie mancate*, cit., pp. 47-74

- G. HUNT, *Forgiveness*, «HA: Journal of the Hannah Arendt Center», 2, 2012, pp. 60-63
- I. KANT, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, a cura di V. Cicero e M. Roncoroni, Rusconi, Milano 1996
- I. KANT, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 2014 (21^a ed., 1991¹)
- J. KRISTEVA, *Hannah Arendt. La vita, le parole*, Donzelli Editore, Roma 2005
- S. LAVI, *Crimes of Action, Crimes of Thought. Arendt on Reconciliation, Forgiveness and Judgment*, in R. BERKOWITZ, J. KATZ, T. KEENAN (eds.), *Thinking in Dark Times. Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Fordham University Press, New York 2010, pp. 229-234
- J. LUPTON, *Judging Forgiveness: Hannah Arendt, W. H. Auden, and The Winter's Tale*, «New Literary History», 45, 4/2014, pp. 641-663
- F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1976

L'assimilazione a Dio in Alessandro di Afrodisia

Giovanni Gambi

This essay aims to show how Alexander of Aphrodisias uses the notion of “assimilation to God”, presented by Plato in the *Theaetetus* and codified during the subsequent platonic tradition, in relation to some fundamental issues of his philosophical system. This notion will turn out to be a key aspect of his thought, both in terms of his theological-cosmological and moral reflection, and in relation to his idea of providence which joins these two types of reflection.

Il tema dell'assimilazione al divino diventa centrale nella riflessione filosofica antica a partire dal *Teeteto* di Platone. Presentando il filosofo come colui che è veramente libero e che in quanto tale si rivolge all'indagine sull'essenza delle cose, sulla natura dell'uomo, su quella della giustizia e così via, Socrate fa notare all'interlocutore Teodoro che il male non può essere definitivamente estirpato dal mondo degli uomini, mentre esso non ha posto tra gli dèi, e che perciò occorre che l'uomo si sforzi di fuggire il prima possibile da qui verso lassù. Socrate chiarisce immediatamente che cosa intende: «fuga è rendersi simili a Dio secondo le proprie possibilità (φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν), e rendersi simili a Dio significa diventare giusti e santi, e insieme sapienti». Poco dopo ribadisce questa correlazione tra il divino e la giustizia: «Dio in nessuna circostanza, in nessun modo è ingiusto, ma, anzi, è supremamente giusto, e non c'è niente di più simile a lui di quello di noi che, a sua volta, sia diventato il più giusto possibile»¹. Platone indica dunque nel perseguimento delle virtù, e in particolar modo della giustizia, la via che orienta l'anima dell'uomo verso la divinità e che riduce al minimo i condizionamenti della corporeità.

¹ PLATONE, *Theaet.*, 176 b 1-c 3, trad. it. Id., *Teeteto*, in *Platone. Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2001³, p. 224.

Ciononostante, egli si mostra consapevole del fatto che quest'ultima non può essere del tutto soppressa, e di conseguenza pone una condizione a questa via di innalzamento morale, la quale deve essere sempre perseguita nella misura di ciò che è possibile per ciascuno.

Questo passo ha avuto grande fortuna nella tradizione platonica successiva: ad esempio, vi fanno esplicito riferimento Alcinoo nel *Didaskalikos*² e Plotino nelle *Enneadi*³. Tuttavia, la nozione di “assimilazione a Dio” può fungere anche da chiave di accesso al pensiero di Alessandro di Afrodisia: in tal modo ci si sposta da una prospettiva platonica a una aristotelica, pur rimanendo cronologicamente vicini al medio-platonismo, con il quale Alessandro si confronta direttamente, soprattutto a proposito del tema della provvidenza.

L'idea di “assimilazione a Dio secondo il possibile” ricorre a vari livelli nella speculazione di Alessandro, e ci permette quindi di dare uno sguardo d'insieme alla sua concezione del reale: sia in riferimento al piano teologico-cosmologico, sia a quello etico e filosofico, che riguarda l'uomo più da vicino, sia alla questione della provvidenza, che li collega. Data dunque la funzione strutturale che questa nozione riveste all'interno dell'impianto filosofico di Alessandro, quale emerge dai suoi diversi scritti che ci sono pervenuti, essa costituisce senza dubbio una chiave di lettura proficua per accostarsi allo studio della filosofia dell'afrodisiense. D'altronde, l'esigenza di riservare a questo autore un'attenzione specifica, senza che ci si limiti a considerarlo un mero ausilio per la comprensione dell'opera di Aristotele, si iscrive all'interno di una generale rivalutazione, da parte degli studiosi, della tradizione commentaristica antica. Benché sia molto recente, questo interesse ha già prodotto risultati notevoli, a partire dalla collana editoriale *Ancient Commentators on Aristotle* curata da Richard Sorabji⁴. La lettura attenta dei commentatori può effettivamente far emergere diversi elementi interessanti, come cercheremo di mostrare a proposito di Alessandro di Afrodisia.

² Cfr. ALCINOIO, *Didask.*, XXVIII 1-4, trad. it. *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo. Saggio di interpretazione storico-filosofica con introduzione e commento del Didaskalikos*, a cura di G. Invernizzi, Abete, Roma 1976, pp. 56-57.

³ Cfr. PLOTINO, *Enn.*, I 2,1, trad. it. *Id.*, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2000, pp. 73-74.

⁴ In aggiunta alle traduzioni dei testi dei commentatori, cfr. R. SORABJI (ed.), *The Philosophy of the Commentators 200 – 600 AD. A Sourcebook*, voll. I-III, Bristol Classical Press, London, 2003-2004; *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Bloomsbury, London 2016² (1990¹); *Aristotle Re-interpreted. New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, Bloomsbury, London 2016.

Di questo autore abbiamo scarsissime notizie biografiche. Fino a qualche tempo fa, l'unico indizio ci veniva fornito da quanto scrive lui stesso nell'*incipit* del suo trattato *De fato*, che dedica agli imperatori romani Settimio Severo e Antonino Caracalla. A questa testimonianza si è aggiunta recentemente un'iscrizione rinvenuta a Karacasu, città in Turchia poco distante da Afrodisia in Caria, che è stata identificata come la dedica fatta realizzare dallo stesso Alessandro, che si firma Tito Aurelio Alessandro, in onore del padre, suo omonimo e filosofo egli stesso. Dunque, Alessandro di Afrodisia fu presumibilmente un cittadino romano (come indicano i *tria nomina*) vissuto tra la fine del II e l'inizio del III secolo d.C., che intraprese gli studi filosofici nella sua terra di origine, probabilmente avviato dal padre, per poi proseguirli sotto la guida dei suoi maestri: Ermino, Sosigene e Aristotele di Mitilene. Egli occupò inoltre la cattedra di filosofia aristotelica ad Atene, la quale costituiva una delle quattro cattedre di filosofia istituite da Marco Aurelio (insieme a quelle platonica, stoica ed epicurea).

Il pensiero di Alessandro è stato definito "neo-aristotelico"⁵, in quanto segnerebbe un punto di svolta nella tradizione peripatetica. Egli si impegna in un confronto globale con la filosofia di Aristotele animato da una profonda tensione sistematica, che si esprime in uno sforzo costante di chiarire le oscurità, appianare le incoerenze, evidenziare i punti di convergenza tra le diverse opere. A partire dalle linee di fondo del pensiero aristotelico, egli arriva a sostenere posizioni ben definite su problematiche estranee allo Stagiritico ma dominanti al tempo di Alessandro⁶, in un contesto segnato dalla rivalità fra le scuole, impegnate in un'opera di rigorizzazione di verità già depositate, perlomeno *in nuce*, nella dottrina dei rispettivi fondatori. Se Alessandro può considerarsi l'esponente più illustre di questa opera sistematizzante, tuttavia non ne è l'iniziatore, ma anzitutto l'erede di una tradizione peripatetica che, sin dal periodo immediatamente successivo alla morte di Aristotele, aveva portato alla luce le diverse difficoltà insite nel suo pensiero attraverso una meditazione di carattere fondamentalmente aporetico, di cui è testimonianza lo scritto di Teofrasto noto come *Metafisica*. Alessandro si forma all'interno di questa tradizione, e il suo apporto originale si caratterizza per la volontà di porsi coerentemente in continuità con essa, pur spingendosi oltre⁷.

⁵ Cfr. C. CERAMI, *Alexander of Aphrodisias*, in A. FALCON (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 160-179, spec. pp. 162-165.

⁶ Cfr. S. FAZZO, *Aporia e sistema. La materia, la forma, il divino nelle Quaestiones di Alessandro di Afrodisia*, Edizioni ETS, Pisa 2002, pp. 20-25.

⁷ Sul modo in cui Alessandro fa proprio il metodo aporetico, sia negli scritti intitolati *Aporie e Soluzioni* (noti anche come *Quaestiones*), sia nelle opere a carattere sistematico, cfr. S. FAZZO, *Aporia e sistema*, cit., pp. 25-31.

1. L'assimilazione a Dio nell'esegesi di *Metafisica* Λ

Quella di Alessandro è anzitutto un'opera esegetica, tanto che egli è noto come l'Esegeta per antonomasia⁸: così, anche per il nostro tema è opportuno iniziare da una delle interpretazioni più celebri che egli sviluppa muovendo dal testo aristotelico, cioè quella di *Metafisica* Λ 7, in cui Aristotele afferma che il motore immobile muove come oggetto di amore. Per analizzarla bisogna partire dal commento di Alessandro al libro Λ della *Metafisica*: questo è conservato soltanto parzialmente grazie alle citazioni contenute nel *Commento grande alla Metafisica* di Averroè, dal momento che il commento alessandrino si è conservato integralmente soltanto per i primi cinque libri della *Metafisica*, mentre il resto è andato perduto forse già verso la fine del dodicesimo secolo⁹.

Dopo aver presentato il testo¹⁰, Averroè riporta la discussione offerta da Alessandro, il quale esplicita la distinzione aristotelica tra due tipi di finalità, per poi individuare quella che è possibile riscontrare negli enti immobili. Da una parte si dà un fine che è perseguito in quanto è una perfezione appartenente alla categoria della qualità, in vista della quale si muove ciò che si perfeziona grazie a essa: ad esempio, la salute rispetto al corpo. Dall'altra parte, esiste un fine consistente in una perfezione appartenente alla categoria della sostanza, e perciò esterna rispetto a ciò che la persegue, il quale si muove verso di essa al fine di rendersi simile a essa, esistendo, in un certo senso, in virtù di essa. Questo secondo caso è chiarito attraverso gli esempi della relazione tra schiavi e padrone e tra sudditi e re: gli schiavi e i sudditi tendono a conformarsi alla volontà rispettivamente del padrone e del re, e gli uni esistono come schiavi in virtù del padrone, mentre gli altri esistono come sudditi in virtù del re. Secondo Alessandro, la stessa cosa si verifica per tutti gli enti, i quali aspirano ad assimilarsi al primo ente, oggetto di amore per

⁸ Ci sono pervenuti i suoi commentari al primo libro degli *Analitici Primi*, ai *Topici*, ai *Meteorologica* e al *De sensu*. Il suo *Commentario alla Metafisica* è autentico soltanto per i primi cinque libri, mentre i restanti sono stati scritti da un autore che si firma come Alessandro, ma che probabilmente è da identificarsi con l'erudito bizantino Michele di Efeso (XI-XII sec.). Della seconda parte del *Commentario alla Metafisica*, e dei commenti al *De caelo*, agli *Analitici Posteriori* e alla *Fisica* conserviamo soltanto alcuni frammenti tratti da autori come Giovanni Filopono, Simplicio e Averroè. Vi sono poi alcuni trattati (il *De mixtione*, il *De fato* e il *De anima*) conservati in greco; sono invece conservati soltanto in arabo, attraverso la mediazione del siriano, il *De principiis*, il *De providentia* e un trattato contro Galeno. Vari scritti sono poi conservati sotto il titolo generale di *Quaestiones*.

⁹ Cfr. S. FAZZO, *L'exégèse du livre lambda de la Métaphysique d'Aristote dans le De principiis et dans la Quaestio I.1 d'Alexandre d'Aphrodise*, «Laval théologique et philosophique», 64, 2008, pp. 607-626, spec. p. 609.

¹⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* XII, 1072 a 30-1072 b 4, trad. it. Id., *Metafisica*, a cura di E. Berti, Biblioteca Filosofica Laterza, Bari-Roma 2017, p. 517.

l'universo intero¹¹. Infatti, è questo secondo tipo di finalità quello che può esistere negli enti immobili, e in virtù di cui il primo motore muove il primo mobile (cioè il cielo delle stelle fisse) così come l'amato muove l'amante, e per suo tramite muove tutto il cosmo. Spiega infatti Averroè, facendo propria la posizione alessandrina:

Le premier ciel, en effet, est mù par ce moteur sous l'effet du désir qui le porte vers lui, ou, pour mieux dire, < sous l'effet du désir > de se rendre pareil à lui dans la mesure de ses forces. C'est de la même façon que l'amant tend à se rendre pareil à l'objet de son amour, et que tous les corps célestes se meuvent par désir pour le mouvement du premier corps¹².

Il primo cielo si muove per effetto del desiderio di rendersi simile al primo motore nella misura della sua capacità così come l'amante si sforza di rendersi simile all'amato, e nello stesso modo si muovono tutti i corpi celesti, oltre a essere trasportati dal movimento del primo cielo. In tal modo il Primo Motore fa sì che tutti gli enti *siano* in virtù di lui: non nel senso che li crea, ma nella misura in cui dà inizio al movimento eterno in cui consiste la vita dell'universo.

È evidente che l'interpretazione di Alessandro riportata da Averroè va oltre quanto esplicitamente affermato da Aristotele nel passo commentato: l'aggiunta decisiva sta proprio nella nozione di ὁμοίωσις. Tralasciando l'annosa questione circa l'autentica dottrina aristotelica espressa in questo passo, è sufficiente segnalare come diversi interpreti abbiano sostenuto che, nell'espressione ὡς ἐρώμενον, l'ὡς vada inteso in un senso puramente metaforico, utile solo a giustificare la possibilità di un movimento che garantisca l'immobilità di ciò che lo causa¹³. Alessandro sembra invece interpretarlo in modo letterale, sviluppandolo nel senso dell'ὁμοίωσις:

¹¹ Cfr. anche ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Ar. Met. Comm.*, I, 15, 1-5, trad. it. Id., *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Movia, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2014², p. 33: «allora la scienza che conosce lo scopo di tutte le cose e il fine per cui tutte le cose sono e divengono sarà la scienza che comanda e la scienza prima. Tutti gli enti tendono infatti al bene e al supremo dei beni, e il bene è la causa prima».

¹² AVERROË, *Tafsîr*, trad. fr. Id., *Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote. Livre lam-lambda*, a cura di A. Martin, Le Belles Lettres, Paris 1984, p. 228.

¹³ Cfr. E. BERTI, *Da chi è amato il Motore Immobile? Su Aristotele, Metaph. XII 6-7*, «Méthexis», 10, 1997, pp. 59-82; S. BROADIE, *Que fait le premier moteur d'Aristote? (Sur la théologie du livre Lambda de la "Métaphysique")*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 183, 1993, pp. 375-411. Per una difesa recente della cosiddetta "interpretazione tradizionale" cfr. K. FLANNERY, *Sull'interpretazione di Enrico Berti della causalità del primo motore immobile*, «Humanitas», 66, 4/2011, pp. 615-643; A. ROSS, *The Causality of the Prime Mover in Metaphysics A*, in C. HORN (ed.), *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*, De Gruyter, Boston/Berlin 2016, pp. 207-227.

come ha sostenuto Enrico Berti, la nozione di assimilazione così applicata avrebbe un carattere fondamentalmente platonico, per cui Alessandro se ne servirebbe indebitamente¹⁴. Dall'altra parte, Robert Sharples ha insistito sul fatto che Alessandro si muove all'interno di un contesto esegetico, e che pertanto si limita a estendere nozioni che ritrova in altri passi del corpus aristotelico al fine di comprendere meglio il testo di Aristotele¹⁵. Infatti, l'idea di imitazione compare esplicitamente in *De generatione et corruptione* II 10, in cui si afferma che i quattro elementi si trasformano l'uno nell'altro imitando la continuità del moto circolare che è proprio delle sfere celesti, nonché in altri passi in cui Aristotele parla di una "imitazione" o "partecipazione", da parte degli enti generabili e corruttibili, all'eternità che è propria dei corpi celesti¹⁶.

L'interpretazione proposta da Alessandro si fonda su alcuni presupposti: egli ammette che i corpi celesti siano dotati di anima, che in essi l'anima e la natura coincidano, che la perfezione della loro natura risieda in un moto circolare eterno e continuo, il quale li renderebbe simili al primo motore perché costituisce, fra i diversi tipi di movimento, quello che più si avvicina al suo essere costantemente in atto pur essendo immobile.

La giustificazione del fatto che i corpi celesti sono animati è fornita in vari passi, tra i quali è compresa la sezione iniziale del trattato *De principiis*¹⁷:

Le corps divin tout entier est animé puisq'il est le meilleur des corps et qu'il ne peut y avoir de corps meilleur que le meilleur des corps; or, il existe un corps meilleur que tous le corps inanimé, qui est le corps animé, afin que le meilleur ne soit pas le corps inanimé. Il faut donc que l'animé soit le meilleur puisque tout corps doit être soit animé soit inanimé, et ce qui indique que le corps circulaire est le meilleur de tous les corps est le fait qu'il n'est pas corruptible et qu'il se meut du

¹⁴ Cfr. E. BERTI, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, in A. BRANCACCI (ed.), *La filosofia in età imperiale*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 227-243.

¹⁵ R. SHARPLES, *Alexander of Aphrodisias and the End of Aristotelian Theology*, in T. KOBUSCH, M. ERLER (eds.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, K.G. Saur, Munich 2002, pp. 1-21, spec. pp. 5-6. Dello stesso avviso è M. RASHED (ed.), *Alexandre d'Aphrodise. Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (livres IV-VIII): les scholies byzantines*, De Gruyter, Berlin 2011, pp. 126-161.

¹⁶ Cfr. ARISTOTELE, *De gen. corr.*, II 10, 336 a 15-337 a 33, trad. it. Id., *La generazione e la corruzione*, a cura di M. Migliori e L. Palpacelli, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2013, pp. 155-161. Cfr. anche Id., *De an.* II 4, 415 a 26-30 trad. it. Id., *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani (Testi a fronte), Milano 2016⁸, p. 133; Id., *Metaph.* IX 8, 1050 b 20-30, trad. it. Id., *Metafisica*, cit., p. 391.

¹⁷ Trattato giunto sino a noi soltanto in arabo, attraverso la mediazione di una traduzione siriana attribuito a Sergio di Rešaina.

mouvement qui précède tous les mouvements, et aussi qu'il se meut éternellement et régulièrement¹⁸.

Se tutti i corpi sono o animati o inanimati, e se quelli animati sono ontologicamente migliori di quelli inanimati, ne seguirà che il migliore tra i corpi animati sarà il corpo migliore in assoluto. Dal momento che il corpo celeste è senza dubbio il corpo migliore di tutti, essendo incorruttibile e muovendosi eternamente di movimento circolare (il quale è anteriore a tutti gli altri movimenti), non potrà non essere animato. Inoltre, per Alessandro l'anima dei corpi celesti coincide con la loro natura. Questa celebre dottrina è legata al problema, che già Teofrasto sollevava nella sua *Metafisica*, se lo studio dei cieli faccia parte o no della fisica. La fisicità del corpo celeste chiama in causa la questione della sua materialità e del modo in cui rendere ragione del suo movimento. Come ricorda Sharples, i peripatetici anteriori ad Alessandro avevano proposto soluzioni varie: Giuliano di Tralle aveva affermato che la natura dei cieli causa il loro moto, mentre la loro anima è causa della sua direzione e uniformità, mentre Ermino aveva sostenuto che la natura dei cieli causa la circolarità del moto, mentre l'anima la sua continuità¹⁹. Gli elementi da armonizzare sono, da una parte, l'attribuzione al corpo celeste di una materia (l'etere), cioè di un sostrato capace di accogliere in sé i contrari, e dall'altra, il fatto che i corpi celesti sono coinvolti costantemente in un movimento eterno e uniforme, per cui non hanno in sé il principio della quiete (che è il contrario del moto locale). Alessandro si impegna in una riformulazione concettuale delle nozioni di materia e di natura, quest'ultima definita da Aristotele in *Fisica II* come il principio del movimento e della quiete nei corpi cui appartiene per sé e non per accidente²⁰. L'obiettivo è giustificare come mai i corpi celesti tendono al

¹⁸ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De princ.*, trad. fr. Id., *Les principes du Tout selon la doctrine d'Aristote*, a cura di C. Genequand, Vrin (Sic et Non), Paris 2017, p. 54. Cfr. il modo in cui lo pseudo-Alessandro sviluppa questi temi nel suo commento a *Metaph.* Λ 6: PS.-ALESSANDRO, *In Ar. Met. Comm.*, XII, 686, 9-35, trad. it. Id., *Commentario alla Metafisica*, cit., pp. 1914-1917. In questo passo lo pseudo-Alessandro presenta in maniera inedita la causalità del Motore Immobile, spiegando che il cielo delle stelle fisse lo pensa e lo desidera e perciò tende all'unione con lui. Il termine utilizzato è οἰκείωσις, di matrice stoica, che significa "appropriazione": il primo cielo tenderebbe incessantemente a unirsi al Primo Motore, non riuscendoci (come viene precisato a 695, 37-39) a causa della sua infinità. Ciò sembra contraddire un'affermazione esplicita contenuta in ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Quaestio I.25*, trad. it. Id., *La provvidenza*, a cura di S. Fazzo e M. Zonta, BUR Rizzoli, Milano 2016² (1998¹), p. 189: «Il suo desiderio però non è di prenderla, ma di farsi simile a essa, per quanto gli è possibile».

¹⁹ R. SHARPLES, *The Unmoved Mover and the Motion of the Heavens in Alexander of Aphrodisias*, «Apeiron», 17, 1983, pp. 62-66; cfr. anche I. KUPREEVA, *Aristotelianism in the II Century AD: Before Alexander of Aphrodisias*, in A. FALCON (ed.), *Brill's Companion*, cit., pp. 138-159.

²⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Phys.*, II, 1, 192b 20-23, trad. it. Id., *Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani

movimento invece che alla quiete, come accade invece per i corpi sublunari, il cui moto è dovuto all'impulso che questi hanno di raggiungere il proprio luogo naturale²¹.

La strategia adottata da Alessandro prevede l'ampliamento delle nozioni di materia e di natura in modo tale da poterle applicare anche ai corpi celesti²². Materia può essere infatti intesa anche come "sostrato ultimo disordinato in sé": Alessandro formula questa definizione nella *Quaestio* I.10, eliminando il riferimento ai contrari. Dall'altra parte, se si concepisce la natura essenzialmente come principio di movimento e non necessariamente anche della quiete, allora diventa ammissibile che i corpi celesti siano corpi naturali dotati di un'anima coincidente con la loro natura (differentemente dai corpi sublunari, nei quali queste costituiscono due principi motori differenti), e che l'anima dei corpi celesti sia più perfetta di quella dei corpi sublunari, rispetto ai quali sta in un rapporto di omonimia. Di conseguenza, mentre l'impulso naturale dei corpi generabili li spinge a collocarsi nel loro luogo naturale, giunti nel quale si fermano e si trovano in uno stato corrispondente alla loro perfezione, nei corpi celesti la natura è principio di movimento ma non di quiete²³, e perciò questa non li spinge a passare da uno stato di imperfezione a uno di perfezione, ma contribuisce al renderli simili al Motore Immobile, il quale, essendo eternamente in atto proprio restando immobile, viene imitato attraverso un altro atto – il movimento locale – eterno, continuo, uniforme e circolare. Questo costituisce per Alessandro un movimento naturale, ma di una natura cui ripugna la quiete, e perciò si tratta di un movimento che è naturalmente eterno e uniforme²⁴.

Ora, ovviamente l'Esegeta non manca di caratterizzare in maniera precisa l'oggetto del desiderio del corpo celeste: il Primo Motore è una sostanza incorporea e immateriale, è immobile, è numericamente unico, è eterno (e perciò è causa dell'unicità e dell'eternità dell'universo), è forma pura del

(Il pensiero occidentale, Milano 2014², p. 181.

²¹ Cfr. TEOFRASTO, *Metaph.*, II 8, 5 a 24-25, trad. it. Id., *Metafisica*, a cura di L. Repici, Carocci editore, Roma 2013, p. 53: «Ma suscita aporia anche come mai, pur avendo un desiderio naturale, essi perseguono non la quiete, bensì il movimento».

²² L'evoluzione del concetto di materia è evidente se confrontata con passi in cui Alessandro lo utilizza nell'accezione codificata: cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Ar. Met. Comm.*, I, 22 3-4, trad. it. Id., *Commentario alla Metafisica*, cit., p. 45: «Il termine sostrato è più esteso di materia, perché nei corpi divini il sostrato non è materia».

²³ Diversa è la soluzione che darà lo pseudo-Alessandro, il quale in un certo senso ammette che il corpo celeste abbia in sé il principio della quiete. Cfr. PS.-ALESSANDRO, *In Ar. Met. Comm.*, VI, 442 29-34, trad. it. Id., *Commentario alla Metafisica*, cit., p. 1143: «Infatti ruotare intorno allo stesso punto e non mutare luogo è la stessa cosa che essere in quiete: si muove restando immobile e in modo mirabile sta fermo, pur muovendosi».

²⁴ Per una disamina di questa questione cfr. S. FAZZO, *Aporia e sistema*, cit., pp. 113-145.

tutto separata dalla materia, perciò è eternamente in atto; è al contempo intelligibile in atto e intelletto in atto, per cui è l'intelletto più perfetto che intende intellettivamente in atto l'intelligibile più perfetto, cioè se stesso. In tal modo, tra gli esseri questi è il più perfetto e il più nobile, ed è tale, sulla base di una particolare interpretazione di *Metaph. α I*²⁵, in quanto causa del possesso di queste perfezioni da parte degli altri enti²⁶.

A questo punto sorge però un problema interpretativo, che sembra dividere gli studiosi: non è del tutto chiara la posizione di Alessandro in merito alla questione circa l'unicità o la molteplicità dei motori immobili. Le possibilità sembrano essere due: secondo la prima, Alessandro concepirebbe una serie discendente di motori immobili, ognuno dei quali è desiderato dalla sfera celeste corrispondente, stabilendo certamente una cesura tra il Primo Motore Immobile, che è desiderato dall'anima del primo mobile (cioè il cielo delle stelle fisse), e gli altri, desiderati dalle anime dei cosiddetti "astri erranti". Questa ipotesi sembrerebbe confermata da alcuni passi del *De principiis* e da un passo della *Quaestio* I.25, traducendo il quale Silvia Fazzo sostiene esplicitamente questa interpretazione²⁷. In base alla seconda possibilità, Alessandro affermerebbe che le anime dei corpi celesti amano tutte il medesimo e unico Primo Motore Immobile in maniera differenziata a seconda della posizione, dell'anima e del desiderio che è loro proprio. Questo è sostenuto da alcuni interpreti, tra i quali Charles Genequand²⁸, e ciò sembra essere confermato da un frammento del *Commento al De caelo* citato da Simplicio, in cui Alessandro afferma che nulla impedisce che un unico ente sia desiderato da molti, per cui nulla impedirebbe che sia il Primo Motore a muovere tutte le sfere celesti in quanto è amato da loro in maniera differenziata²⁹. Sulla base di questa lettura, Genequand interpreta i passi del *De principiis* in cui si parla di una pluralità di motori come riferiti alle anime dei corpi celesti, che sono motori in quanto imprimono a essi il movimento in virtù del desiderio che rivolgono al Primo Motore Immobile³⁰.

²⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* II 1, 993 b 19-30, trad. it. Id., *Metafisica*, cit., pp. 69-71.

²⁶ Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Les principes*, cit., p. 60.

²⁷ Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *La provvidenza*, cit., p. 189, n. 4: «Queste ultime si muovono invece ciascuna per desiderio di un motore che è come quello che muove la sfera delle stelle fisse, ma non è identico ad esso».

²⁸ Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Les principes*, cit., pp. 30-31. Cfr. anche I. BODNÁR, *Alexander of Aphrodisias on Celestial Motions*, «Phronesis», 42, 1997, pp. 190-205, spec. p. 192, n. 8: «all the spheres move on account of their desire for the same super-cosmic entity».

²⁹ Cfr. su questo anche P. GOLITSIS, *Alexandre d'Aphrodise, Simplicius et la cause efficiente de l'univers*, in A. BALANSARD, A. JAULIN (eds.), *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique aristotélicienne*, Peeters, Louvain-La-Neuve 2017, pp. 217-235, spec. pp. 221-222.

³⁰ Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Les principes*, cit., p. 131, par. 94.

Indipendentemente dalla soluzione interpretativa relativa al numero dei motori immobili, è stato chiarito da István Bodnár che le sette sfere celesti inferiori al primo mobile, nella cosmologia di Alessandro, sono interessate da due movimenti: uno subito passivamente, in quanto il movimento circolare della sfera delle stelle fisse trascina con sé tutte le altre sfere nel moto diurno che procede da Est a Ovest; l'altro è il movimento proprio di ogni sfera (si parla infatti di "astri erranti"), che è causato o dal desiderio particolare di ogni singola sfera in direzione dell'unico Motore Immobile, oppure dal desiderio di ogni sfera per il proprio motore immobile di riferimento³¹.

Questa duplice tipologia di movimento è necessaria per assicurare l'eternità nella specie ai corpi sublunari, soggetti alla generazione e alla corruzione: entriamo perciò nel tema della provvidenza.

2. La dottrina della provvidenza

Alla questione della provvidenza sono dedicati un trattato conservato solo in lingua araba e alcune delle *Aporie e soluzioni* (I.25, II.3, II.19 e II.21). Si tratta di un problema estraneo ad Aristotele, il quale si serve del termine *πρόνοια* in un contesto etico nel senso di "previdenza", intesa cioè come predisposizione dei mezzi utili al perseguimento di un fine, oppure, in ambito giuridico, come "premeditazione". Il contesto culturale in cui scrive Alessandro è però profondamente diverso da quello aristotelico, essendo caratterizzato da un più intenso afflato religioso e dalla tendenza astrolatrica a identificare piano divino e piano cosmologico. Ciò comporta una divinizzazione del corpo celeste, ma anche, e questo aspetto è decisivo nella dottrina alessandrina, una astrologizzazione e dunque una fisicizzazione del divino: la provvidenza è infatti per l'Esegeta l'effetto di un meccanismo naturale.

Su questi temi di dibattito si consumavano le discussioni tra le scuole, che portavano avanti soluzioni diverse in un clima di competitività all'interno del quale la scuola peripatetica si trovava a difendere una posizione alquanto insoddisfacente: si era affermata infatti l'idea che la dottrina di Aristotele consistesse nell'identificare la provvidenza con i rapporti tra Primo Motore e corpi celesti, e che quindi questa non avesse a che fare con le vicende degli uomini, perché "la provvidenza arriva fino al cielo della luna", determinando degli effetti soltanto accidentali nel mondo della generazione e della corruzione. Questa posizione ricevette aspre critiche da parte del medio-platonico Attico, il quale sosteneva che la dottrina aristotelica della provvidenza fosse ancora più empia di quella degli Epicurei, che ne negavano

³¹ Cfr. I. BODNÁR, *Alexander of Aphrodisias*, cit.

l'esistenza: infatti, secondo questi gli dèi vivono in mondi separati e non vedono ciò che accade agli uomini, mentre il dio aristotelico ha sotto gli occhi gli affari umani e se ne disinteressa³².

Nel prendere posizione, Alessandro raccoglie la sfida di elaborare una dottrina che si ponga in continuità con la posizione peripatetica tradizionale, pur facendola evolvere in modo da renderla immune alle critiche degli avversari e da presentarla come la via mediana più ragionevole tra l'empia dottrina epicurea che sosteneva l'*apronoesia*, cioè negava la provvidenza divina, e la dottrina stoica che la assolutizzava, identificandola con l'unica serie di concause che predetermina tutti gli eventi naturali e le azioni umane. In opposizione all'idea stoica di una provvidenza che permea tutta la realtà, Alessandro muove dalla distinzione fondamentale tra l'attore della provvidenza e chi ne è l'oggetto, a partire da cui riesce a chiarire e a consolidare la posizione peripatetica tradizionale, secondo la quale Aristotele avrebbe sostenuto che "la provvidenza arriva fino al cielo della luna" (espressione che non compare negli scritti aristotelici che ci sono pervenuti). Per Alessandro questa espressione diventa chiara se si presta attenzione al duplice modo in cui si può parlare di provvidenza:

Secondo Aristotele, si può parlare di provvidenza in due sensi. Infatti, è vero che egli afferma che "la provvidenza è sino alla sfera della luna". Egli dice però che vi è una provvidenza anche per le cose che stanno nel mondo sublunare. Afferma infatti che "a far nascere l'uomo sono l'uomo e il Sole". Secondo lui, in effetti, il buon ordine delle cose di quaggiù corrisponde nel suo complesso al buon ordine del movimento dei corpi celesti. Dire che la provvidenza è sino alla sfera della luna significa che la provvidenza si trova là. Il senso di questa affermazione è che la provvidenza si trova in quella cosa dalla quale proviene. Questa cosa è l'insieme dei corpi celesti, ossia, secondo la sua opinione, "tutto il corpo che termina nella sfera della luna", che è la causa della provvidenza sulle cose di quaggiù. In effetti, ciò che per sua natura è eterno e ben ordinato non ha assolutamente bisogno, per esistere, dell'aiuto di un'altra cosa: questo è appunto lo stato in cui si trova il corpo celeste. Che poi, secondo l'intenzione di Aristotele, la provvidenza si trovi anche nelle cose del mondo sublunare, è conseguenza del fatto che la provvidenza si esercita su di esse³³.

Dunque, se in un senso la provvidenza indica il movimento dei corpi celesti originato dal loro desiderio di rendersi simili al Motore Immobile, nell'altro indica gli effetti ben ordinati che questo movimento produce per le cose di

³² Cfr. l'inquadramento generale di Silvia Fazzo in ALESSANDRO DI AFRODISIA, *La provvidenza*, cit., pp. 5-42.

³³ Ivi, pp. 139-141.

quaggiù. Nel presentare questi ultimi, Alessandro intende evitare di cadere in due posizioni estreme: da una parte l'idea, tradizionalmente attribuita alla scuola peripatetica, secondo cui l'effetto provvidenziale del movimento degli astri avrebbe un carattere meramente accidentale, cioè si riverbererebbe sugli enti inferiori senza che i corpi divini ne siano in alcun modo consapevoli; dall'altra, l'idea che la provvidenza costituisca l'attività primaria del divino, che in tal modo sembrerebbe però esistere unicamente in funzione degli enti di quaggiù, facendo venir meno la superiorità e l'autosufficienza che ne contraddistinguono la natura divina. Nel rifiutare la prima ipotesi, Alessandro precisa che è impossibile che i beni di cui gli enti divini sono gli autori avvengano a loro insaputa: infatti, tutti concordano che Dio abbia esistenza e bontà perfette, per cui non può mancare di conoscere essenzialmente le cose che da Lui dipendono e di volere i beni che da Lui provengono e di cui esse godono³⁴. Dall'altra parte, è ugualmente sconveniente e assurdo ammettere che gli enti divini esistano in funzione degli enti inferiori e che si preoccupino di ciascun individuo. Infatti, è il mondo sublunare a essere meno perfetto e ad aver bisogno di qualcosa di ulteriore per poter sussistere, mentre gli dèi sono perfetti, e di conseguenza permettono che gli effetti di questa perfezione si espandano sul mondo sublunare allo stesso modo in cui una fonte di calore riscalda ciò che le si trova vicino:

In effetti, ciò che è caldo per natura scalda per natura l'oggetto che gli sta vicino e che è in grado di subire questo riscaldamento, senza compiere alcuna azione in vista di quell'oggetto: si limita infatti a restare sé stesso. Allo stesso modo, ciò che si trova per natura nello stato in cui si trova Dio fa sì che tutte le cose che gli stanno vicine, a seconda della loro vicinanza, partecipino della sua potenza. Infatti, esse partecipano del bene nella misura in cui sono in grado di riceverlo, a somiglianza delle cose che si riscaldano in virtù della loro vicinanza a ciò che è caldo³⁵.

Questa tesi, che ha il suo retroterra aristotelico in *Metaph. α I*, ricorre all'idea di "assimilazione a Dio secondo il possibile" al fine di riabilitare la dottrina aristotelica della Provvidenza, di cui Alessandro aspira a fornire la formulazione più forte e convincente. In tal modo, è conformemente alla conoscenza e alla volontà degli enti divini che il loro duplice movimento produce effetti ordinati e benéfici per la sussistenza degli enti che abitano il mondo sublunare; dall'altra parte, ciò avviene come conseguenza, e non come fine primario dell'azione divina. Inoltre, gli effetti di questa si manifestano soltanto a livello della sopravvivenza delle specie, e non raggiungono il piano

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 145.

³⁵ *Ibidem*.

delle esistenze individuali, così come è naturale che un padrone di casa non si curi anche dei topi e delle formiche che si trovano nella sua abitazione³⁶.

Ciò che colpisce della dottrina alessandrina della *πρόνοια* è il suo carattere marcatamente meccanicistico³⁷: infatti, a partire da una lettura concomitante di diversi trattati aristotelici, tra cui la *Fisica*, i *Meteorologica* e il *De Mundo* pseudo-aristotelico, Alessandro presenta la provvidenza come una *θεία δύναμις*, una potenza divina attiva che dai cieli si spande per tutto il cosmo, distribuendosi in maniera proporzionale alla capacità recettiva di ogni ente. Questo meccanismo cosmologico, la cui spiegazione è ripresa e approfondita nella *Quaestio* II.3, non si limita a rendere ragione della sussistenza delle specie degli enti generabili e corruttibili, ma conserva un ruolo fondamentale nella costituzione tanto dei corpi semplici quanto di quelli composti. A partire dall'idea che mondo celeste e mondo sublunare sono contigui, nel senso che tra i due non c'è vuoto né qualsiasi soluzione di continuità, Alessandro si sforza di spiegare qual è il ruolo effettivo dell'azione divina nella costituzione e nella reciproca distinzione dei diversi enti e in particolare nella formazione dell'uomo in quanto animale razionale, secondo quanto aveva ammesso esplicitamente nel *De Providentia*³⁸.

Secondo la ricostruzione di Alessandro, la disposizione del mondo sublunare in quanto distinta in quattro sfere concentriche, corrispondenti ai luoghi naturali dei diversi elementi (fuoco, aria, acqua e terra), ha origine nel momento in cui la potenza divina, sprigionatasi dal movimento degli astri sul circolo dell'eclittica, si riversa sulla materia assolutamente amorfa del mondo sublunare. In tal modo essa suscita nelle diverse parti di questa materia, conformemente alla loro maggiore o minore vicinanza all'origine dell'azione celeste, le determinazioni formali fondamentali (caldo e secco, freddo e umido) le quali, interagendo tra loro, producono gli elementi. Questi, mescolandosi e temperandosi tra loro, danno origine ai corpi composti, i quali si differenziano in virtù della proporzione tra i corpi semplici che li compongono: la prevalenza di sostanza focosa e calda (che proviene dalla

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 119.

³⁷ È lo stesso Alessandro a riconoscere questo aspetto. Cfr. *ivi*, pp. 151-153: «Bisogna dunque sapere che il movimento prodotto dalla natura è simile in certo modo a quello che si vede negli automi meccanici. [...] Nel caso della natura, però, questo avviene in un modo ancora migliore: infatti, in tale caso anche l'artefice è sempre in atto nelle cose, agisce su ciò che gli è inferiore di grado, facendo sì che questa cosa proceda ordinatamente e in modo perfettamente definito, se non incontra ostacoli».

³⁸ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Quaestio II.3*, trad. it. Id., *La provvidenza*, cit., p. 205: «Invece si era stabilito che questo potere fosse responsabile della differenza fra le anime: si era stabilito infatti che per mezzo di questo potere la provvidenza fa dell'uomo un animale razionale, e per questo si diceva che tutto ciò che l'uomo può avere grazie alla ragione e all'intelletto lo deve alla provvidenza divina».

zona del mondo sublunare direttamente comunicante con il cielo, e perciò recepisce la potenza divina in misura maggiore) produce corpi dotati di una facoltà psichica superiore, mentre la prevalenza dell'elemento terroso produce una facoltà psichica limitata³⁹. In tal modo il filosofo di Afrodisia articola gerarchicamente la realtà sulla base della capacità di ogni ente di assimilarsi al divino, cioè di farsi pervadere dalla potenza divina penetrata in misura differenziata fino ai componenti materiali elementari di ogni ente. È questo rapporto proporzionale a conferire all'uomo l'anima razionale, facendone così il riflesso più appropriato del divino al di sotto della luna e collocandolo in cima a tale gerarchia⁴⁰, ed è sempre questa proporzione che rende ragione della diversità di caratteri riscontrabile tra gli uomini⁴¹.

3. L'assimilazione dell'uomo a Dio

Quest'ultimo aspetto chiama in causa la questione del destino, affrontata da Alessandro nel trattato *De fato*: se la diversità dei caratteri umani è un prodotto dell'azione celeste, quale spazio di libertà si apre all'agire dell'uomo? In che modo, per l'Esegeta, l'uomo può raccogliere l'invito platonico a “fuggire verso lassù”, assimilandosi a Dio non semplicemente per la peculiare costituzione materiale che lo rende il più puro tra gli enti sublunari, ma per un atto libero della sua volontà?

Nei primi paragrafi del *De fato*, Alessandro annovera il destino fra le cause efficienti e lo identifica con la natura, così che tutto ciò che accade secondo natura accade per destino⁴². Entrambe queste cause, poi, non agiscono necessariamente, ma “perlopiù”, dal momento che può verificarsi qualcosa che sia contro natura, e di conseguenza anche contro il destino. L'azione del destino interviene anche sulla configurazione dei diversi caratteri degli

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 211.

⁴⁰ Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *La provvidenza*, cit., p. 151: «Per questo, l'uomo è il più divino di tutti gli esseri di quaggiù, ed è il più perfetto degli esseri che sussistono per natura nei corpi mortali di questa terra».

⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 153-155: «Questo è il motivo per cui l'uomo si trova, in certi momenti, in uno stato migliore, e in altri in uno peggiore; alcuni degli uomini hanno un carattere migliore o peggiore di altri; e alcuni, in virtù di tale carattere, sono inferiori, altri superiori».

⁴² Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De fato*, VI, 169 18-20, trad. it. Id., *Il destino. Trattato sul destino e su ciò che dipende da noi. Dedicato agli imperatori*, a cura di Carlo Natali, Academia Verlag, Sankt Augustin 2015 p. 109: «Non rimane dunque altro da dire, se non che il destino si trova in ciò che accade per natura, così che destino e natura sono la stessa cosa. Infatti ciò che accade per destino, accade secondo natura e ciò che accade secondo natura accade per destino».

uomini, in quanto questi per Alessandro costituiscono la disposizione *naturale* fondamentale dell'agire di ogni individuo:

Allo stesso modo, anche riguardo all'anima, per ciascun individuo si potrebbero rinvenire, in conformità alla disposizione naturale, scelte, azioni e modi di vita differenti. Secondo Eraclito il carattere, cioè la natura, degli uomini è il loro demone. Per lo più, in effetti, si può vedere che le azioni, la vita e la morte degli uomini ne seguono la costituzione di fondo e l'indole naturale⁴³.

Così, vi sono persone per natura audaci e amanti del pericolo a cui accade perlopiù una morte violenta, ve ne sono altre naturalmente pazienti e capaci di sopportare le sofferenze, altre ancora sono avare e trascorrono perciò la vita a commettere ingiustizie e ad accumulare ricchezze, trovando spesso una morte coerente con una condotta siffatta. All'interno di una concezione così rigida, che sembra stabilire una diretta corrispondenza tra carattere e condotta di vita, Alessandro comincia a individuare uno spazio aperto alla libertà individuale nel fatto che la natura e il destino agiscono perlopiù, perché possono verificarsi condizioni che interferiscono con il normale decorso degli eventi. Questo aspetto è accennato riguardo al tipo umano del libidinoso, il quale è destinato a condurre una vita sfrenata «a meno che qualche qualità migliore generatasi in lui non lo faccia deviare dal modo di vivere secondo la sua natura»⁴⁴. A questo proposito è anche riportato l'aneddoto secondo cui il fisiognomo Zopiro, schernito dai discepoli di Socrate per averlo descritto in maniera del tutto inesatta, sia stato lodato dal filosofo per aver riconosciuto la sua disposizione naturale, seguendo la quale egli sarebbe diventato un uomo di quel tipo, se la filosofia non lo avesse reso migliore. Questo tema viene approfondito nella parte finale del trattato, in cui Alessandro ammette esplicitamente che da ciascuno dipende l'acquisizione delle proprie disposizioni morali:

potremmo dire che le disposizioni dipendono da coloro che le possiedono nella misura in cui, prima di assumerle, dipendeva da loro anche il non assumerle. Coloro che possiedono le virtù, infatti, sono stati responsabili della loro acquisizione, poiché hanno scelto le cose migliori invece di trascurarle; e in modo simile coloro che possiedono i vizi. Lo stesso ragionamento si applica anche alle arti: infatti ciascun artigiano aveva facoltà, prima di possedere l'arte, di non divenire artigiano, ma, divenutolo, non sarà più padrone di non

⁴³ Ivi, 170 16-21, trad. it. Id., *Il destino*, cit., p. 111.

⁴⁴ Ivi, 170 24-25, trad. it. Id., *Il destino*, cit., pp. 111-112.

esserlo divenuto e di non esser tale. In effetti il sorgere di tali qualità dipende da noi⁴⁵.

Per l'afrodisiense, dunque, a essere in nostro potere è l'inclinazione iniziale che assumiamo, dalla quale poi deriva e si consolida una determinata disposizione morale che condiziona il tenore e l'esito della nostra vita. A differenza di ogni altro animale, l'uomo sperimenta nella propria natura una attitudine potenziale verso la virtù, assecondando la quale egli può spingerla alla perfezione: «la virtù in effetti è la perfezione e il culmine della natura propria a ciascuno»⁴⁶. Questa sorta di "opzione fondamentale" si instaura, coerentemente con la dottrina etica aristotelica, attraverso la volontaria ripetizione abituale di determinati atti⁴⁷: è compiendo atti temperanti che assumiamo una disposizione temperante, così come un apprendista può diventare fabbro soltanto dopo aver compiuto più volte certe azioni guidato dalla mano del maestro. Ma una volta appresa l'arte del fabbro, questi non sarà più nelle condizioni di non essere tale, e lo stesso avviene, secondo Alessandro, a proposito delle virtù e dei vizi.

Appurato in che modo l'Esegeta renda ragione dell'agire libero degli uomini, dobbiamo chiederci quale attività, tra quelle praticabili da essi, sia la più elevata, cioè quale sia l'attività che rende l'uomo "simile a Dio nella misura del possibile". Una risposta esplicita è fornita all'inizio del commento alessandrino al primo libro della *Metafisica* di Aristotele. Nello spiegare il passo in cui lo Stagirita definisce la sapienza come la scienza più divina e più degna di essere coltivata, Alessandro afferma:

Infatti la scienza divina per ciò stesso è la più stimabile, e la scienza di cui parliamo è la più divina perché è nel grado più alto *simile all'attività degli esseri divini* (è ragionevole che la divinità agisca, e non c'è un'attività degna degli dèi al di là della conoscenza). Ma questa scienza è divina anche perché è conoscenza delle cose divine, se è vero che è conoscenza delle cause prime e dei principi e che Dio è il primo principio e la causa delle altre cose. Con queste considerazioni Aristotele ha mostrato che la presente trattazione a buon diritto ha il nome di "teologia"⁴⁸.

Se Aristotele si limita a qualificare questa scienza come *θειοτάτη και τιμιωτάτη*, aggiungendo che è tale sia perché è la scienza posseduta nel

⁴⁵ Ivi, XXVII, 197 4-12, trad. it. Id., *Il destino*, cit., p. 163.

⁴⁶ Ibidem, 198 1.

⁴⁷ Cfr. ivi, 198 29-199 1, trad. it. Id., *Il destino*, cit., p. 165: «i caratteri degli uomini divengono tali o tal'altri per la differenza di abitudini».

⁴⁸ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Ar. Met. Comm.*, I, 18 6-11, trad. it. Id., *Commentario alla Metafisica*, cit., p. 39.

modo più perfetto dal dio, sia perché ha il dio come oggetto in quanto questo è un principio e una causa, Alessandro procede oltre chiarendo che si tratta della scienza più divina perché nel grado più alto *simile* all'attività degli esseri divini (ὁμοίαν τῇ τῶν θεῶν ἐνεργείᾳ): il riferimento all'ὁμοίωσις non potrebbe essere più esplicito. Per quanto l'Esegeta non faccia menzione del *Teeteto*, è plausibile che egli abbia intenzione di richiamare proprio quel dialogo, data anche l'affinità dei temi e delle soluzioni formulati in quel testo e in questo capitolo del libro A della *Metafisica*: la meraviglia quale scaturigine del filosofare⁴⁹, una concezione di filosofia come unico sapere pienamente libero e svincolato dall'utilità pratica⁵⁰, l'idea che la filosofia rivolga l'uomo verso una divinità concepita diversamente rispetto alla tradizione⁵¹. Per Alessandro, dunque, la filosofia prima o metafisica incarna l'attività che avvicina maggiormente l'uomo agli dèi, sia perché è eminentemente scienza delle cause e dei principi primi dell'essere, e quindi culmina con la contemplazione del Motore Immobile, dalla cui provvidenza gli uomini ottengono i beni che consentono loro di sussistere e di prosperare, sia perché è più simile all'attività divina, e perciò consente all'uomo di raggiungere l'autentica felicità⁵². Tra i caratteri che la contraddistinguono, quello che maggiormente ne sancisce la vicinanza con l'ἐνέργεια propria dei corpi celesti è la sua autosufficienza, il fatto di essere fine a se stessa:

Anche tra le azioni umane, è più elevata e nobile non quella che viene compiuta in vista di un'altra cosa, ma quella che viene compiuta per se stessa. La riflessione intellettuale, infatti, trova il proprio compimento nell'atto stesso grazie al quale essa viene attuata⁵³.

⁴⁹ Cfr. PLATONE, *Theaet.*, 155 d, trad. it. Id., *Teeteto*, cit., p. 206; ARISTOTELE, *Metaph.* I, 982 b 12-13, trad. it. Id., *Metafisica*, cit., p. 9.

⁵⁰ Cfr. PLATONE, *Theaet.*, 175 d 7-176 a 2, trad. it. Id., *Teeteto*, cit., p. 224; ARISTOTELE, *Metaph.* I, 982 b 19-983 a 11, trad. it. Id., *Metafisica*, cit., p. 11.

⁵¹ Cfr. PLATONE, *Theaet.*, 176 b 7-c 2, trad. it. Id., *Teeteto*, cit., p. 224: «Dio in nessuna circostanza, in nessun modo è ingiusto, ma, anzi, è supremamente giusto»; ARISTOTELE, *Metaph.* I, 983 a 2- 4, trad. it. Id., *Metafisica*, cit., p. 11: «ma né la divinità può essere gelosa, bensì, secondo il proverbio, "gli aedi dicono molte bugie"».

⁵² Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *La provvidenza*, cit., p. 163: «Mediante questa potenza, l'uomo compie anche quelle azioni che gli servono per acquisire quella felicità che gli spetta. Infatti, la conoscenza delle cose divine giunge a noi proprio grazie all'intelletto; ed è questa la conoscenza a noi propria, grazie alla quale ci distinguiamo dal resto degli animali e siamo loro superiori per nobiltà. E questo non solo inquantoché noi, grazie ad essa, siamo in grado di conoscere gli dèi, ossia coloro dai quali riceviamo i beni – mentre tutti gli altri esseri animati si trovano nella stessa condizione dei corpi inanimati, giacché ignorano ciò che ha dato loro l'esistenza; ma anche inquantoché la conoscenza degli dèi è, per coloro che sono dotati della facoltà di conoscere, il maggiore dei beni, poiché i corpi celesti sono i più nobili degli enti».

⁵³ Ivi, p. 135.

Conclusioni

Abbiamo potuto constatare l'importanza strutturale che la nozione di "assimilazione a Dio secondo il possibile", ricavata dalla tradizione platonica, riveste all'interno della visione complessiva della realtà che Alessandro di Afrodisia sviluppa nei suoi scritti, all'interno dei quali fa intervenire nozioni e citazioni aristoteliche con l'obiettivo di porsi in continuità con la riflessione dello Stagirita, senza però poter fare a meno di farla evolvere e quindi di trasformarla dall'interno. È per rendersi simili al Motore Immobile (o ai motori immobili) che il primo cielo e ogni astro errante si muove eternamente di moto circolare, dando origine al movimento eterno in cui consiste la vita dell'universo. È in virtù di una distribuzione proporzionale della $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ che nel mondo sublunare prendono forma prima i corpi semplici e poi quelli composti, articolando una gerarchia in cima alla quale si colloca l'uomo, la cui composizione materiale è la più pura tra gli enti soggetti alla generazione e alla corruzione. Infine, questi è in grado, a partire da un effettivo spazio di libertà che si apre alla sua azione, di indirizzare la propria vita a quella, tra le attività da lui praticabili, che lo rende maggiormente simile agli dèi, e in cui si compie la sua felicità: l'attività dell'intelletto, culminante nella sapienza presentata da Aristotele nella sua *Metafisica*. A conferma della pregnanza della nozione che abbiamo preso in esame sta l'influenza che essa ha esercitato sulla tradizione successiva, la quale la recepirà come uno degli elementi costitutivi della filosofia di Aristotele: ciò è evidente in Avicenna⁵⁴ e in Tommaso d'Aquino⁵⁵, i quali ne sanciscono il carattere di patrimonio comune della tradizione aristotelica.

Bibliografia

- ALCINOO, *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo. Saggio di interpretazione storico-filosofica con introduzione e commento del Didaskalikos*, a cura di G. Invernizzi, Abete, Roma 1976
- ALESSANDRO DI AFRODISIA e PSEUDO ALESSANDRO, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Movia, Bompiani (Il pensiero Occidentale), Milano 2014

⁵⁴ Cfr. AVICENNA, *Ilāhiyyāt*, IX, 2, trad. it. Id., *Le cose divine*, a cura di A. Bertolacci, UTET, Torino 2008, pp. 703-720.

⁵⁵ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In XII libr. Met. Ar. Exp.*, XII, lec. 7, par. 2534-2535; trad. it. Id., *Commento alla Metafisica di Aristotele*, a cura di L. Perotto, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004-2005, p. 639.

- ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Il destino. Trattato sul destino e su ciò che dipende da noi. Dedicato agli imperatori*, a cura di C. Natali, Seconda edizione riveduta, Academia Verlag, Sankt Augustin 2015
- ALESSANDRO DI AFRODISIA, *La provvidenza*, a cura di S. Fazzo e M. Zonta, BUR Rizzoli, Milano 2016² (1998¹)
- ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Les principes du Tout selon la doctrine d'Aristote*, a cura di C. Genequand, Vrin (Sic et Non), Paris 2017
- ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, a cura di M. Migliori e L. Palpacelli, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2013
- ARISTOTELE, *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani (Testi a fronte), Milano 2016⁸
- ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di E. Berti, Biblioteca Filosofica Laterza, Bari 2017
- AVERROÈS, *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote. Livre Lambda*, a cura di A. Martin, Le Belles Lettres, Paris 1984
- AVICENNA, *Libro della guarigione. Le cose divine*, a cura di A. Bertolacci, Utet, Torino 2008
- E. BERTI, *Da chi è amato il Motore Immobile? Su Aristotele, Metaph. XII 6-7*, «Méthexis», 10, 1997, pp. 59-82
- E. BERTI, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, in A. Brancacci (ed.), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 227-243
- I. BODNÁR, *Alexander of Aphrodisias on Celestial Motions*, «Phronesis», 42, 1997, pp. 190-205
- S. BROADIE, *Que fait le premier moteur d'Aristote? (Sur la théologie du livre Lambda de la "Métaphysique")*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 183, 1993, pp. 375-411
- C. CERAMI, *Alexander of Aphrodisias*, in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 160-179
- S. FAZZO, *Aporia e sistema. La materia, la forma, il divino in Alessandro di Afrodisia*, Edizioni ETS, Pisa 2002
- S. FAZZO, *L'exégèse du livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote dans le De principiis et dans la Quaestio I.1 d'Alexandre d'Aphrodise*, «Laval théologique et philosophique», 64, 2008, pp. 607-626
- K. FLANNERY, *Sull'interpretazione di Enrico Berti della causalità del primo motore immobile*, «Humanitas», 66, 4/2011, pp. 615-643

- P. GOLITSIS, *Alexandre d'Aphrodise, Simplicius et la cause efficiente de l'Univers*, in A. Balansard, A. Jaulin (eds.), *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique aristotélicienne*, Peeters, Louvain-La-Neuve 2017, pp. 217-234
- I. KUPREEVA, *Aristotelianism in the II Century AD: Before Alexander of Aphrodisias*, in A. FALCON (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 138-159
- PLATONE, *Teeteto*, in *Platone. Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2001³ (2000¹)
- PLOTINO, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2000
- M. RASHED (ed.), *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (livres IV-VIII): les scholies byzantines, édition, traduction et commentaire*, De Gruyter, Berlin 2011
- A. ROSS, *The Causality of the Prime Mover in Metaphysics A*, in C. HORN (ed.), *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*, De Gruyter, Boston/Berlin 2016, pp. 207-227
- R. SHARPLES, *Alexander of Aphrodisias and the End of Aristotelian Theology*, in T. Kobusch, M. Erler (eds.), *Metaphysik und Religion, Zur Signatur des spatantiken Denkens*, K.G. Saur, Munich 2002, pp. 1-21
- R. SHARPLES, *The Unmoved Mover and the Motion of the Heavens in Alexander of Aphrodisias*, «Apeiron», 17, 1983, pp. 62-66
- R. SORABJI (ed.), *The Philosophy of the Commentators 200 – 600 AD. A Sourcebook*, voll. I-III, Bristol Classical Press, London, 2003-2004
- R. SORABJI (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Bloomsbury, London 2016² (1990¹)
- R. SORABJI (ed.), *Aristotle Re-interpreted. New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, Bloomsbury, London 2016
- TEOFRASTO, *Metafisica*, a cura di L. Repici, Carocci editore, Roma 2013
- TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica di Aristotele*, a cura di L. Perotto, EDS, Bologna 2004-2005

Come di un anello d'oro che cade in un vaso d'argento

Sulla materia agostiniana e due sue interpretazioni medievali¹

Enrico Moro

The paper deals with the question concerning the ontological status of prime matter, by taking into account two opposite medieval interpretations of the Augustinian conception of *corporalis materia* (notably, the interpretations proposed by two Franciscan thinkers of the first half of 14th century: Johan Duns Scotus and Peter Auriol). The analysis aims at verifying whether, and to what extent, Augustine's doctrine can be properly understood according to these different theoretical paradigms.

“Come di un anello d'oro che cade in vaso d'argento, pensava...”

[...]. Quel suono c'è stato e basta, così, senza ragione.

Credo che Thomas Mann abbia fatto risuonare quella nota
leggera, limpida, metallica per far nascere il silenzio.

Ne aveva bisogno perché si udisse la bellezza [...] e la bellezza, per essere percepita, ha bisogno di un minimo grado di silenzio (la cui misura è precisamente il suono di un anello d'oro che cade in un vaso d'argento).

(M. KUNDERA, *Il libro del riso e dell'oblio*, Adelphi, Milano 1991, pp. 130-131)

C'è *chōra*, ma la *chōra* non esiste [...].

Notiamolo al volo, benché si tratti di un'analogia di struttura formale ed esteriore: coloro che si elevano come guardiani della città non avranno niente di proprio (*idion*), né oro né argento.

(J. DERRIDA, *Chōra*, in Id., *Il segrero del nome*, Jaca Book, Milano 2005², pp. 55.62)

¹ Desidero ringraziare il prof. Antonio Petagine (Università Roma Tre) per aver discusso con me i temi trattati nel testo e il prof. Giovanni Catapano (Università di Padova), tra le molte cose, per averne letto una prima versione.

Un buon modo per celebrare i primi dieci anni di «Universa. Recensioni di filosofia» può essere quello di dialogare a distanza con una pregevole monografia di recente pubblicazione, com'è quella di Antonio Petagine intitolata *Il fondamento positivo del mondo. Indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo (1300-1330)*². In tal senso, mi piacerebbe provare a rispondere a un quesito che indirettamente emerge dalla sezione iniziale del volume (pp. 11-164). Lo formulerei così: è possibile, e in quali termini, definire lo statuto ontologico della materia agostiniana mediante i concetti di potenza e atto?

Si potrebbe obiettare, e a ragione, che non si tratta di un interrogativo legittimo da un punto di vista critico-interpretativo, visto che le due nozioni non figurano né operano direttamente nei testi dell'autore in questione. D'altro canto, non si può dire che si tratti di un interrogativo infondato, dal momento che, di fatto, esso è stato formulato e variamente risolto da alcune tra le più rilevanti figure nel panorama del pensiero medievale. Il vivace confronto svoltosi a tal proposito tra i maestri francescani attivi nei primi decenni del XIV secolo – che Petagine ricostruisce con accuratezza storica e finezza teoretica – ne è una testimonianza emblematica.

Muovendo da questi presupposti, ciò che mi propongo è di: 1) ricostruire sinteticamente il nucleo concettuale delle due principali posizioni interpretative emerse nel dibattito interno alla scuola francescana; 2) verificare se e in che misura i testi agostiniani si prestino a essere letti sulla base dell'una e/o dell'altra opzione teorica.

1. Solido atto o potenza germinale?

L'analisi di Petagine muove da un'evidenza: i pensatori medievali hanno elaborato una riflessione ampia e articolata sulla nozione di materia, confrontandosi radicalmente con l'operazione concettuale compiuta ad Aristotele (il quale aveva teorizzato l'estensione analogica della terna *soggetto-forma-privazione* al caso del mutamento sostanziale) e avvertendo l'esigenza di pensare adeguatamente, al di là delle sue possibili interpretazioni logico-funzionalistiche, una realtà che offra un "fondamento positivo" al divenire e alle trasformazioni del cosmo³. Per motivi in parte riconducibili alla politica

² A. PETAGINE, *Il fondamento positivo del mondo. Indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo (1300-1330)*, Aracne, Roma 2019.

³ Ivi, pp. 12-13: «Il presupposto teorico di questa operazione sta dunque nella possibilità di estendere la terna "soggetto-privazione-forma", per analogia, a qualsiasi forma di movimento [...]. Estendendo analogicamente la nozione di soggetto dalla sostanza individuale alla materia, Aristotele ha certamente operato una sorta di chiasmo: nel mutamento accidentale, infatti, la

culturale dell'Ordine⁴, ciò è avvenuto in modo particolarmente significativo nel corso del vivace confronto tra i maestri francescani svoltosi all'inizio del XIV secolo. Tra questi, per la profondità e l'influenza della loro riflessione, si segnalano su due opposti versanti Giovanni Duns Scoto (1265ca-1308) e Pietro Aureolo (1280ca-1322).

- I. Gli aspetti più rilevanti della concezione della materia di Scoto – espressa principalmente nell'attività di commento ai libri VII-IX della *Metafisica* (*Quaestiones super Metaphysicam; Notabilia super Metaphysicam*) e alla distinzione 12 del secondo libro delle *Sentenze* (*Lectura; Reportationes Parisienses; Ordinatio*)⁵ – possono essere sintetizzati nei termini seguenti:
1. Sottolineatura dell'operazione analogica compiuta da Aristotele, e conseguente affermazione della positività ontologica del sostrato materiale: se il soggetto sostanziale del divenire accidentale possiede un essere proprio, lo stesso deve potersi dire della materia, soggetto del divenire sostanziale, indipendentemente dalle forme che essa riceve⁶.
 2. Caratterizzazione della materia come ente in atto, nel senso specifico per cui qualcosa è in atto in quanto possiede una positività ontologica dovuta alla distinzione dalla propria causa⁷.
 3. Attribuzione alla materia del duplice statuto di soggetto (minimo di attualità fondante) e di ente in potenza (massimo di potenza *soggettiva*⁸ fondata)⁹: la materia, conseguentemente, è un'entità intelligibile in sé

sostanza è il soggetto delle altre categorie in virtù della sua consistenza ontologica e della sua determinatezza; la materia invece viene indicata come il soggetto della generazione e della corruzione per il motivo opposto, ossia per il fatto di essere un'entità potenziale, totalmente indeterminata, e per questo capace di "sottostare" ricettivamente alla pienezza dell'atto sostanziale. In tal modo, più che chiudere la questione dei principi del divenire fisico e della costituzione ontologica degli enti, Aristotele l'ha riaperta su nuove basi: è possibile precisare meglio la natura della materia? Come coniugare la sua indeterminatezza con la funzione di soggetto ultimo e fondamentale del divenire fisico? E con quella di componente essenziale del composto? E che rapporto sussiste esattamente tra materia e potenza?».

⁴ Ivi, pp. 19-21.

⁵ Per ulteriori precisazioni di carattere cronologico e filologico, cfr. ivi, pp. 30-33.

⁶ DUNS SCOTO, *Lect.* II, d. 12, q. unica, nn. 17-22; *Rep. Par.* II, d. 12, q. 1, nn. 4-8.

⁷ Questo significato di "atto" viene distinto da quello per cui una data sostanza, in virtù della forma, è un ente specifico e definito: cfr. DUNS SCOTO, *Lect.* II, d. 12, n. 38; *Rep. Par.* II, d. 12, q. 2, n. 9.

⁸ Scoto, riprendendo una coppia concettuale già impiegata da Enrico di Gand (*Quodl.* VIII, q. 9), distingue due tipi di potenza: l'una "oggettiva", relativa al termine non ancora attuale del divenire, l'altra "soggettiva", relativa all'ente ricettivo capace di accogliere in sé una data perfezione: cfr. DUNS SCOTO, *Lect.* II, d. 12, q. unica, n. 30.32; *Rep. Par.* II, n. 11; *Quaest. Met.* lib. 7, q. 5, nn. 17-18.

⁹ A. PETAGINE, *Il fondamento positivo del mondo*, cit., pp. 36-37: «Appare innegabile [...] che l'attribuzione alla materia di una sua propria attualità fornisca a Scoto l'occasione preziosa per compiere un'importante operazione concettuale: quella di armonizzare la

(non *pro statu isto*), la cui idea (distinta da quella di forma) è presente nell'intelletto divino¹⁰; Dio potrebbe far sussistere la materia nell'essere indipendentemente dalla forma¹¹.

4. Considerazione della materia in quanto parte essenziale del composto sostanziale¹² e, perciò, suscettibile di divisione in parti (in virtù di una divisibilità indipendente dalla quantità, che in quanto accidente è posteriore alla sostanza e funge da operatore di estensione)¹³.

II. Gli aspetti più significativi della concezione della materia di Aureolo – espressa principalmente nel *Tractatus de principiis naturae* (o *De principiis physycis*) e nella distinzione 12 del secondo libro del *Commento alle Sentenze*¹⁴ – possono essere sintetizzati nei termini seguenti:

1. Caratterizzazione della materia, sulla base del suo statuto ontologico intermedio, come entità puramente potenziale: essa quindi riceve attualità, intelligibilità e unità numerica solamente grazie alla forma¹⁵.
2. Sottolineatura dell'impossibilità per la natura potenziale e indeterminata della materia di essere conosciuta intellettualmente senza la mediazione della forma (con conseguente negazione dell'esistenza di un'idea specifica della materia in Dio)¹⁶.

nozione di materia con quella di soggetto, indipendentemente dal fatto che venga applicata alla sostanza o alla materia. Infatti, per Scoto è "soggetto" ogni ente che risulti in atto rispetto a se stesso, ma in potenza nei confronti di perfezioni ulteriori. Infatti, Scoto ritiene possibile stabilire un rapporto preciso, in un soggetto, tra l'atto fondante e la potenza fondata, rapporto che si articola seconda una *proporzionalità inversa* [...]. Perciò, applicando questo criterio alla materia, risulta chiaramente che il possesso della massima potenza, che rende la materia disposta alla ricezione di tutte le forme sostanziali, coincide precisamente con il possesso minimo di attualità. In virtù di un tale intreccio tra la nozione di soggetto e la coppia atto-potenza, Scoto può sostenere che la materia è nello stesso tempo un soggetto e un ente in potenza, senza che la positività implicita nella prima affermazione contraddica l'indeterminatezza evocata dalla seconda» (cfr. i riferimenti testuali riportati alle pp. 36-37, n. 23).

¹⁰ DUNS SCOTO, *Lect.* II, d. 12, q. unica, n. 22; *Rep. Par.* II, d. 12, q. 1, n. 9: cfr. A. PETAGINE, *Il fondamento positivo del mondo*, cit., p. 39.

¹¹ DUNS SCOTO, *Rep. Par.* II, d. 12, q. 1, n. 5-7.9. Per una lettura di questi testi in continuità con altri presenti nel *Commento alle Categorie* e nelle *Questioni sulla Metafisica*, cfr. A. PETAGINE, *Il fondamento positivo del mondo*, cit., pp. 52-54.

¹² DUNS SCOTO, *Lect.* II, d. 12, q. unica, n. 49; *Rep. Par.* II, d. 12, q. 1, art. 1, n. 15.17.19; *Quaest. Praed.* q. 15, n. 12; *Quaest. Met.* lib. 8, q. 4: cfr. A. PETAGINE, *Il fondamento positivo del mondo*, cit., pp. 45-47.

¹³ DUNS SCOTO, *Lect.* I, d. 17, pars 2, q. 4, n. 228.230; II, d. 3, pars 1, q. 4, n. 79.111; II, d. 12, q. 2, n. 7: cfr. A. PETAGINE, *Il fondamento positivo del mondo*, cit., pp. 47-51.

¹⁴ Per ulteriori precisazioni di carattere cronologico e filologico, cfr. A. PETAGINE, *Il fondamento positivo del mondo*, cit., p. 63.

¹⁵ PIETRO AUREOLO, *In II Sent.* d. 12, pars 1, q. 1, art. 1.

¹⁶ Id., *In I Sent.* d. 42, pars 1, art. 1; d. 36, pars 2, art. 2; *In II Sent.* d. 12, pars 1, q. 1, art. 1. A.

3. Riconduzione della positività ontologica della materia al fatto che la potenzialità costituisce un determinato ordine ontologico (la distinzione tra “ente in potenza” ed “ente in atto” è sempre interna all’ente)¹⁷: per distinguerla dal nulla assoluto, non è perciò necessario attribuire alla materia un’attualità propria (tutt’al più, si può parlare di “atto entitativo”)¹⁸.
 - 3.1 Distinzione, con esplicito riferimento ad Averroè, di tre modi fondamentali della potenzialità materiale:
 - (a) *puro distinguibile*: co-entità, accidentalità rispetto al possesso di una natura specifica;
 - (b) *ente massimamente incompleto*: non attualità, privazione di ogni natura determinata e principio incoativo di tutte le cose generabili e corruttibili;
 - (c) *puro formabile*: natura di fondamento-sostrato, con cui la materia permane nel composto anche in seguito all’attuazione delle singole forme¹⁹;
 - 3.2 Conseguente determinazione della potenzialità materiale in due sensi:
 - (a) *fundamentaliter*: la potenzialità è espressione dell’essenza stessa della materia, in quanto priva di ogni atto e fondamento-sostrato intermedio tra l’ente e il nulla;
 - (b) *formaliter*: la materia in quanto sostrato sostanziale si distingue dalla propria potenzialità, che esprime relazione alla forma²⁰.
4. Descrizione della materia come *inchoatio omnium generabilium et corruptibilium*: sono le stesse *rerum inchoationes* a rendere la materia un ente positivo e non un puro nulla, senza che la materia possa essere ulteriormente distinta da esse in quanto loro soggetto²¹.

PETAGINE, *Il fondamento positivo del mondo*, cit., pp. 63-69.

¹⁷ Si innesta a questa altezza una critica, discutibile, alla nozione scotiana di “potenza oggettiva” (*In I Sent.* d. 42, pars 1, art. 3; *In II Sent.* d. 12, pars 1, q. 1, art. 1-2): cfr. A. PETAGINE, *Il fondamento positivo del mondo*, cit., pp. 72-75.

¹⁸ PIETRO AUREOLO, *In I Sent.* d. 43, art. 1; *In II Sent.* d. 12, pars 1, q. 1, art. 2. Sul significato della locuzione “atto entitativo”, cfr. A. PETAGINE, *Il fondamento positivo del mondo*, cit., pp. 69-70 («Nel *Commento* al primo libro delle *Sentenze*, Aureolo afferma che si potrebbe anche concedere che alla materia corrisponda un certo tipo di atto, se lo si intende soltanto *pro entitate*, non cioè nel senso per cui l’atto è principio formale della sostanza, ma solo come sinonimo di ciò che non è un puro nulla. È chiaro che Aureolo non ritiene appropriato questo uso delle nozioni di atto e potenza, facendo quindi una mera concessione terminologica a chi non si esprime correttamente, come intende invece fare lui»).

¹⁹ PIETRO AUREOLO, *In II Sent.* d. 12, pars 1, q. 1, art. 6.

²⁰ *Ibidem*: Cfr. A. PETAGINE, *Il fondamento positivo del mondo*, cit., pp. 69-72.

²¹ PIETRO AUREOLO, *In II Sent.* d. 12, pars 1, q. 1, art. 2; *Tract.* lib. 1, f. 47r-v: cfr. A. PETAGINE, *Il fondamento positivo del mondo*, cit., pp. 75-78: «Il fatto che Aureolo definisca la materia come *inchoatio omnium generabilium et corruptibilium* potrebbe far pensare che egli stia qui riprendendo la dottrina delle *inchoationes formarum* o delle ragioni seminali, che diversi autori del XIII secolo, in particolare francescani, avevano sostenuto ispirandosi

5. Riconduzione della funzione di soggetto propria della materia non a una qualche forma di attualità (Scoto), ma alla presenza in essa di “dimensioni indeterminate”²² (Averroè). In quanto indeterminate, tali dimensioni sono indefinite e non dipendenti dall'azione determinante della forma: esse costituiscono una sorta di attualità nella misura in cui costituiscono per la materia la condizione di possibilità dell'essere partibile, corporea, ricettiva e individuante²³ (in riferimento alla distinzione delle diverse forme che in essa si succedono)²⁴.

Scoto e Aureolo, dunque, elaborano una concezione della materia marcatamente antitetica. Tuttavia, a fronte di tale distanza, è singolare come entrambi giustificino la propria posizione teoretica *anche* sulla base dei medesimi testi agostiniani. Testi che entrambi naturalmente conoscono e che entrambi intenzionalmente comprendono in modo opposto.

proprio ad Agostino. Si tratta, però, di una somiglianza superficiale, addirittura fuorviante: infatti, tali autori concepivano le ragioni seminali come una certa presenza della forma *nella* materia, mentre per Aureolo è la materia stessa ad identificarsi con la condizione iniziale/embrionale di sviluppo di qualsiasi realtà generabile. Nel *De principiis physici*, è lo stesso Aureolo a chiarire che la propria dottrina non va confusa con quella delle ragioni seminali, rimarcando che la materia non possiede *inchoationes*, ma è essa stessa tale *inchoatio*.

²² Sulla dottrina delle dimensioni indeterminate, cfr. S. DONATI, *La dottrina delle dimensioni indeterminate in Egidio Romano*, «Medioevo», 14/1988, pp. 149-233; Ead., *Materia e dimensioni tra XIII e XIV secolo: la dottrina delle dimensionones indeterminatae*, «Quaestio», 7/2007, pp. 361-393.

²³ A questo proposito si può forse notare una certa prossimità tra le posizioni di Scoto e Aureolo: cfr. A. PETAGINE, *Il fondamento positivo del mondo*, cit., p. 48: «Coerentemente con tale prospettiva, Scoto chiarisce che se possiamo dire a giusto titolo che la materia è “una”, ciò accade non perché possieda un'unità numerica, ma perché è caratterizzata da un'unità di *omogeneità*: le differenti parti di materia condividono una medesima natura e una medesima *ratio*, ma si trovano già sempre nella condizione di potersi costituire come parti differenti di sostanze differenti»; 82: «[...] le dimensioni indeterminate, per quanto siano in potenza nei confronti di quelle determinate, introdotte dal successivo avvento della forma, in se stesse sono comunque già *una realtà in atto*, che rende la materia un principio se non di individuazione, per lo meno di distinzione delle diverse forme che si succedono in lei. Perciò, senza le dimensioni, la materia non potrebbe essere concretamente partibile, né corporea, né capace di essere il soggetto ricettivo di tutte le altre determinazioni».

²⁴ PIETRO AUREOLO, *In II Sent.* d. 12, pars 1, q. 1, art. 2: cfr. A. PETAGINE, *Il fondamento positivo del mondo*, cit., pp. 78-84: «Una tale adozione della dottrina averroista delle dimensioni indeterminate sembra però sollevare una difficoltà: da un lato, infatti, coerentemente con la natura potenziale della materia, Aureolo sostiene che essa ha bisogno della quantità indeterminata per costituirsi come soggetto; dall'altro egli definisce la materia come il soggetto primario delle dimensioni indeterminate, come pure di altri accidenti che permangono in lei nel processo di del mutamento sostanziale. Come queste due affermazioni possono stare insieme? Come potrebbe un principio puramente potenziale, comportarsi da soggetto *primario* delle dimensioni indeterminate? Non sarebbe più ragionevole concludere, a quel punto, che la materia possiede un qualche atto o una qualche natura, che le permette di essere un tale soggetto, come riteneva Scoto e, insieme a lui, tanti altri confratelli?».

Da una parte, capovolgendo l'impostazione diffusa tra i Maestri francescani della seconda metà del secolo precedente (es. Bonaventura, Giovanni Olivi), Scoto ricorre ai testi di Agostino (tratti in particolare dalle *Confessiones* e dal *De Genesi ad litteram*) per confermare l'impostazione dottrinale aristotelica: questo aspetto specifico, su un altro fronte, marca la distanza rispetto a un pensatore come Enrico di Gand, che nel descrivere lo statuto ontologico della materia aveva valorizzato, a discapito della speculazione aristotelica, la traiettoria teorica che accomuna le riflessioni di Platone, Agostino e Avicenna²⁵. In particolare, Scoto vede confermata l'indicazione della positività ontologica della materia, declinata nel senso della potenza soggettiva, nella distinzione agostiniana tra *prope nihil* e *omnino nihil*²⁶.

Dall'altra parte, Aureolo rivendica la continuità tra la propria concezione della materia e quella espressa (in quest'ordine) da Averroè, Aristotele e Agostino. Parlando di materia "informe", nello specifico, Agostino avrebbe negato la presenza della materia non solo di ogni forma sostanziale, ma anche di qualsiasi natura propria (utilizzando perciò *forma* come sinonimo di *natura*). Inoltre, Aureolo mette in risalto (come già Ruggero Bacone e Enrico di Gand) l'importanza della definizione agostiniana della materia come «intermedio tra il puro ente e il nulla»: tale definizione esprimerebbe l'indeterminatezza materiale senza confonderla con quella totale propria della privazione, smarcando così progressivamente la concezione agostiniana dalla sua origine platonica²⁷. Infine, in connessione con la critica più generale indirizzata alla nozione scotiana di "potenza oggettiva", Aureolo definisce la materia come *inchoatio omnium generabilium et corruptibilium*, presentando (come già Enrico di Gand) una visione plastica e proteiforme della materia, che suggerisce «la presenza di un'ispirazione agostiniana più profonda, dietro all'utilizzo pur così significativo delle categorie concettuali aristotelico-averroiste»²⁸.

2. La materia agostiniana: potenza e/o atto?

L'analisi di Petagine solleva numerosi quesiti, di carattere teoretico e storico-filosofico. Senza pretesa di completezza e nei limiti dello spazio a disposizione, da parte mia vorrei provare a interrogare i testi agostiniani per verificare se, ed eventualmente in che misura, essi si prestino a essere

²⁵ A. PETAGINE, *Il fondamento positivo del mondo*, cit., pp. 54-60.

²⁶ Ivi, pp. 38-39: cfr. DUNS SCOTO, *Lect. II*, d. 12, q. unica, n. 22; *Rep. Par. II*, d. 12, q. 1, n. 9.

²⁷ A. PETAGINE, *Il fondamento positivo del mondo*, cit., pp. 64-67.

²⁸ Ivi, pp. 75-78.

letti mediante le categorie concettuali e interpretative elaborate dai maestri francescani²⁹. Parto da due considerazioni di carattere generale.

La prima: le due differenti letture della posizione agostiniana, a mio parere, possono essere in parte giustificate alla luce della compresenza di aspetti testuali e concettuali “eterogenei” (che non significa necessariamente incompatibili o incoerenti), di cui Agostino sembra, perlomeno a uno sguardo interpretativo retrospettivamente orientato, non aver proposto una sintesi sufficientemente chiara e articolata. La difficoltà cui la riflessione agostiniana sul tema della materia prima deve far fronte nasce dalla necessità di soddisfare una duplice esigenza. Da un lato, essa è chiamata a pensare e descrivere, indipendentemente dalla forma e astraendo dalla relazione ilemorfica, la materia *in sé*: il suo modo d'essere, la sua natura, i suoi eventuali caratteri propri. Dall'altro, essa deve dar conto delle funzioni che la materia esplica *in relazione* alla forma. Nell'ambito di una riflessione di carattere metafisico e fisico – accosto i due termini in ragione del nesso che li lega nel contesto di una filosofia della creazione, che vuole essere a un tempo pensiero sulla natura del mondo e sulla sua origine –, ciò significa descrivere la transizione dalla condizione informe della materia a quella strutturata dell'ordine cosmico, distinguendo, perlomeno sul piano logico, le fasi che nella loro articolazione rendono possibile il compimento del processo cosmopoietico³⁰.

La seconda considerazione: la lettura dei maestri francescani presenta un evidente aspetto di complessità sul piano della ricostruzione storico-filosofica. Da un lato, Agostino non conobbe direttamente né i testi di Aristotele né quelli di Platone: del *Timeo*, nello specifico, conobbe certamente la traduzione parziale di Cicerone (mancante però della sezione dedicata alla trattazione della “materia”) e forse il commento di Calcidio³¹. E tuttavia

²⁹ L'esame dei testi agostiniani non si limiterà a quelli effettivamente citati da Scoto e Aureolo, ma sarà comprensivo di tutti i luoghi in cui i lemmi *materia* e *materies* compaiono nel *corpus Augustinianum* (399 occorrenze, individuate con l'ausilio del CAG (*Corpus Augustinianum Gissense*). Utilizzo per i titoli delle opere agostiniane le abbreviazioni in uso nell'*Augustinus-Lexikon* (Schwabe, Basel 1986-).

³⁰ Si potrebbe osservare come, al netto delle importanti differenze derivanti dall'adozione di un modello metafisico di tipo creazionistico, nella riflessione agostiniana si riproponga una difficoltà già intrinseca al discorso del *Timeo* platonico. Tra gli studi che maggiormente hanno insistito sulla necessità di distinguere i vari livelli di descrizione del “principio spazio-materiale” platonico, segnalo: M. MIGLIORI, *Ontologia e materia. Un confronto fra il Timeo di Platone e il De generatione et corruptione di Aristotele*, in Id. (ed.), *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 35-104; D.R. MILLER, *The third Kind in Plato's Timaeus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003. Un analogo discorso, evidentemente, si può fare per le dottrine neoplatoniche: con riferimento a Plotino (in part. *Enn.*, III 9 (13), 3; III 4 (15), 1; IV 3 (27), 9-10) cfr. es. D. O'BRIEN, *Plotinus on the Origin of Matter: an Exercise in the Interpretation of the Enneads*, Bibliopolis, Napoli 1991.

³¹ Cfr. CALCIDIUS, *Commentaire au Timée de Platon. Tome 1*, édition critique et traduction

numerosi elementi, sia platonici che aristotelici, affiorano nei suoi scritti, largamente mediati, oltre che dalla tradizione dossografica, dalla riflessione neoplatonica di Plotino e Porfirio. In breve, Scoto e Aureolo, che non leggevano Plotino e Porfirio, leggevano Agostino in continuità con Platone e/o Aristotele; Agostino, da parte sua, leggeva Plotino e Porfirio, ma non Platone e/o Aristotele.

A questo punto, è possibile porre ai testi agostiniani tre quesiti:

- A. Che cos'è e com'è la materia, *in sé* considerata?
- B. Può darsi conoscenza della materia in quanto tale?
- C. Che cos'è e com'è la materia, considerata *in relazione* alla forma?

A. Statuto ontologico e caratteristiche della materia:

1. La materia è privazione di ogni forma (*omnimoda speciei privatio*)³².
2. In quanto privazione di ogni forma, la materia è totalmente informe³³, oscura profondità abissale³⁴.
3. In quanto totalmente informe, la materia non possiede forma corporea né spirituale³⁵: non è dunque né corpo né spirito, e non possiede le caratteristiche proprie di tali realtà (in particolare dei corpi: es. qualità, figura)³⁶.
4. Né corpo né spirito, la materia non è qualcosa di determinato (*aliquid*)³⁷.

française par B. Bakhouché, avec la collaboration de L. Brisson pour la traduction, Vrin, Paris 2011, pp. 47-53. Più prudente, al riguardo, è invece il parere di C. HOENIG, *Plato's Timaeus and the latin Tradition*, Cambridge UP, Cambridge 2018.

³² Per l'accostamento tra materia e privazione, cfr. AGOSTINO, *Gn. litt. imp.* 12, 36; *conf.* XII, 6, 6; 12, 15; *nat. b.* 18; *Gn. litt.* I, 1, 2; II, 14, 28.

³³ Sull'informità della materia, cfr. *Id.*, *ord.* II, 16, 44; *Gn. adv. Man.* I, 5, 9; 7, 11-12; *v. rel.* 18, 36; *Gn. litt. imp.* 3, 10; 4, 13-15.18; 15, 51-52; *f. et symb.* 2, 2; *c. ep. Man.* 29, 32; *Simpl.* II, 1, 5; *c. Faust.* XX, 14; XXI, 4; *nat. b.* 18; *conf.* XII, 3, 3; 4, 4; 6, 6; 8, 8; 15, 22; 17, 24-25; 22, 31; XIII, 33, 48; *Gn. litt.* I, 1, 2; 4, 9-5,10; 6,12-7, 13; 9, 15; II, 6, 11.14; VIII, 10, 20; *c. adv. leg.* I, 8, 11; 9, 12-10, 13; 13, 17; *s.* 214, 2; *c. Iul.* V, 11, 44.

³⁴ Cfr. *Id.*, *Gn. adv. Man.* I, 7, 12; 12, 18; *Gn. litt. imp.* 4, 11-15; *conf.* XII, 3, 3; 8, 8.

³⁵ *Id.*, *conf.* XII, 3, 3.

³⁶ Sull'assenza di qualità nella materia, cfr. *Id.*, *c. ep. Man.* 29, 32; *conf.* XII, 17, 25; *nat. b.* 18; sull'assenza di figura, cfr. *conf.* XII, 3, 3. Lascio da parte, qui e in seguito, la discussione relativa alla materia spirituale, per cui rimando a: C. TORNAU, *Augustinus und die intelligible Materie. Ein Paradoxon griechischer Philosophie in der Genesis-Auslegung der Confessiones*, «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», 34/2010, pp. 115-150.

³⁷ AGOSTINO, *conf.* XII, 3, 3. Non mi sembra necessario ipotizzare un'allusione al genere sommo del τὶ stoico, come proposta da Jean Pépin (SANT'AGOSTINO, *Confessiones, Volume V, Libri XII-XIII*, a cura di J. Pépin e M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997, p. 171).

5. Pur non essendo qualcosa di determinato ed essendo prossima al nulla, la materia non è nulla³⁸: essa è qualcosa di intermedio tra non essere ed essere³⁹.
6. In quanto priva di forma, la materia non possiede misura, numero e peso (*Sap* 11, 21)⁴⁰.
7. In quanto priva di misura numero e peso, la materia non può dirsi natura, sostanza o essenza⁴¹.

B. Statuto epistemologico della materia:

1. È possibile conoscere con certezza che la materia esiste ed è stata fatta, in base sia all'osservazione del divenire corporeo (perché vi sia passaggio da forma a forma deve darsi un sostrato primo, capace di accogliere la totalità delle forme)⁴² sia alla testimonianza autorevole delle Scritture (*Gen* 1, 1; *Sap* 11, (17)18)⁴³.
2. Non è possibile avere conoscenza diretta della materia, in quanto è informe: osservando le realtà corporee, si può tuttavia cercare di pensarla/raffigurarla sottraendo progressivamente la totalità delle forme, fino a

³⁸ Sulla distinzione ontologica tra materia e nulla, cfr. C. SCHÄFER, *Unde malum? Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Konighausen und Neumann, Würzburg 2002, pp. 112-119; 367.

³⁹ Sullo statuto intermedio della materia, cfr. AGOSTINO, *conf.* XII, 3, 3; 6, 6; 8, 8; 12, 15; 15, 22; *Gn. litt.* I, 15, 29; *c. adv. leg.* I, 8, 11; *c. Iul. imp.* V, 44.

⁴⁰ Cfr. *Id., lib. arb.* II, 20, 54; *c. ep. Man.* 29, 32. Sull'impossibilità di identificare *materia e modus* – come proposto da W.I. ROCHE, *Measure, Number and Weight in Saint Augustine*, «The New Scholasticism», 15/1941, pp. 350-376 –, cfr. le osservazioni di: M. BETTETINI, *La misura delle cose: strutture e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ipbona*, Rusconi, Milano 1994, pp. 163-164; Ead., *Pensare il nulla, dire la materia: libertà ed ermeneutica nel XII libro delle Confessioni*, in L. ALICI, R. PICCOLOMINI, A. PIERETTI (eds.), *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana. Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1995, pp. 139-149.

⁴¹ Tale affermazione, oltre che sulla base della negazione dell'essere qualcosa di determinato da parte della materia, si può ricavare indirettamente a partire da alcuni passaggi nei quali il possesso di misura-numero-peso è menzionato quale carattere distintivo di ogni natura creata (cfr. *nat. b.* 1; 15; 19; 23). "Natura", per Agostino, è sinonimo di "sostanza" ed "essenza": cfr. AGOSTINO, *mor.* II, 2, 2; *v. rel.* 7, 13; *nat. b.* 1-2; *trin.* II, 18, 35.

⁴² Cfr. *Id., conf.* XII, 6, 6; 8, 8; 17, 25; 19, 28; *c. Faust.* XX, 14; *Gn. litt.* I, 14, 28; II, 14, 28; VII, 6, 9; *civ.* XXII, 19.

⁴³ Per le citazioni agostiniane di *Sap.* 11, (17)18, cfr. *Id., Gn. adv. Man.* I, 5, 9; *Gn. litt. imp.* 3, 9; *f. et. symb.* 2, 2; *Gn. litt.* I, 14, 28; *c. adv. leg.* I, 8, 11. Sulla "creazione" della materia (benché l'impiego del termine *creatio* risulti in tal senso problematico: cfr. E. MORO, *Creatio, conversio, formatio. Uno schema agostiniano?*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 42/2018, pp. 237-253), cfr. *Gn. adv. Man.* I, 7, 11; *v. rel.* 18, 36; *Gn. litt. imp.* 12, 36; 15, 51; *div. q.* 78; *Simpl.* II, 1, 5; *conf.* VII, 5, 7; *conf.* XII, 8, 8; 22, 31; XIII, 33, 48; *c. Prisc.* 3, 3; *civ.* XII, 26; XIV, 11; *c. adv. leg.* I, 8, 11; *c. Iul. imp.* V, 44; s. 214, 2.

- isolare ciò che nel composto sostanziale è altro dalla forma (ma cf. *infra*, punto C3)⁴⁴.
3. Il residuo di tale operazione mentale non è suscettibile di percezione o rappresentazione, se non al modo dell'apprensione di entità privative (la vista delle tenebre, l'ascolto del silenzio)⁴⁵: la conoscenza ottenuta in tal modo presenta uno statuto contraddittorio, in cui si combinano conoscenza e ignoranza (*vel nosse ignorando vel ignorare noscendo*)⁴⁶.
 4. Mancano riscontri testuali sufficienti per affermare o negare l'esistenza di un paradigma ideale della materia nell'intelletto divino⁴⁷.

⁴⁴ Id., *conf.* XII, 6, 6. Su questo specifico impiego del metodo della *resolutio*, cfr. CH. KÖCKERT, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilus und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, p. 421.

⁴⁵ AGOSTINO, *civ.* XII, 7.

⁴⁶ Id., *Gn. litt. imp.* 4, 11; *conf.* XII, 5, 5–6, 6; *c. Faust.* XX, 14; *nat. b.* 18; *Gn. litt.* I, 1, 2; *c. adv. Leg.* I, 10, 13. Agostino è qui debitore delle reinterpretazioni neoplatoniche e patristiche del platonico νόθος λογισμός (*Tim.* 52 b): a tal proposito, cfr. N. RESHOTKO, *A Bastard Kind of Reasoning. The Argument from the Sciences and the Introduction of the Receptacle in Plato's «Timaeus»*, «History of Philosophy Quarterly», 14/1997, pp. 121-137.

⁴⁷ Agostino non pone tale questione. I testi agostiniani, a mio giudizio, autorizzano tuttavia una risposta sostanzialmente negativa. Negare l'esistenza di un paradigma ideale della materia, in tal senso, non equivarrebbe ad affermare né che quest'ultima sia coeterna e increata (eventualità negata esplicitamente: cfr. *Gn. adv. Man.* I, 6, 10; *f. et symb.* 2, 2; *div. qu.* 78; *c. Fort.* 13; *c. Fel.* II, 18; *nat. b.* 27; *c. Sec.* 4; *c. Prisc.* 2, 2; *c. adv. leg.* I, 8, 11; s. 214, 2), né che Dio abbia creato qualcosa fortuitamente e inconsapevolmente (eventualità esclusa per l'appunto dall'immanenza nel Verbo divino delle *rationes aeternae* di tutte le *species* create: cfr. *div. qu.* 46, 2): la materia, infatti, non è qualcosa di determinato e non è/possiede una natura specifica. Si potrebbe forse ammettere l'esistenza di un contenuto eidetico *relativo* corrispondente allo statuto ontologico *intermedio* della materia, ipotizzando che in Dio vi sia una *ratio* della materia in quanto parte costitutiva dei vari composti sostanziali. Il modello esplicativo, in tal caso, sarebbe fornito dagli esempi proposti nell'*ep.* 14. Nella lettera a Nebridio, Agostino sostiene che l'idea di una data entità collettiva implica l'idea delle sue parti *in quanto* componenti individuali di questa specifica collettività (es. l'idea del quadrato implica quella dei singoli angoli interni *in quanto* suoi componenti, o quella di popolo l'idea dei singoli individui *in quanto* suoi membri), quantunque queste ultime siano di per sé riconducibili a un unico paradigma ideale di natura generica (non esistono cioè idee dei singoli angoli, ma solo l'idea di angolo; non esistono le idee dei singoli uomini, ma solo l'idea di uomo). Per una puntuale lettura dell'*ep.* 14, cfr. G. CATAPANO, *Nel Verbo divino esiste anche l'idea di ciascun individuo umano? La risposta di Agostino nella lettera 14*, in A. BISOGNO, L. CATALANI, A. CAVALLINI, R. DE FILIPPIS (eds.), *Saepe mihi cogitanti. Studi di filosofia medievale offerti a Giulio d'Onofrio per il suo 65° compleanno*, Città Nuova, Roma (in corso di pubblicazione). L'estensione di tale modello esplicativo al caso della materia, tuttavia, presenta dei limiti: a cominciare dal fatto che, anche ammettendo che le distinte porzioni di materia fungano da parti costitutive per i vari composti sostanziali, non segue immediatamente che esse si rapportino alla materia come individui a specie.

C. La “transizione ileomorfica”:

1. La materia non è mai esistita separatamente dalla forma, rispetto alla quale è concreata e solo logicamente anteriore⁴⁸.
2. La materia è fluida⁴⁹, formabile, plastica, plasmabile, capace di accogliere tutte le forme⁵⁰. Tale caratteristica sembra appartenere alla materia informe originariamente⁵¹, non essendo dunque estrinseca o separabile da essa e non derivando da una sua proto-determinazione formale.
3. Nella misura in cui viene colta come il residuo dell'operazione di sottrazione formale (cf. *supra*, punti B.2-3), tale formabilità si presenta tuttavia come un abbozzo di forma (*formae inchoatio*)⁵² che funge da materia rispetto all'azione divina⁵³.

⁴⁸ Cfr. AGOSTINO, *conf.* XII, 29, 40; XIII, 33, 48; *Gn. litt.* I, 15, 29; II, 11, 24; 14, 28–15, 31; V, 5, 13; VII, 27, 39; VIII, 20, 39; *an. et or.* II, 3, 5; s. 214, 2; c. *adv. leg.* I, 9, 12.

⁴⁹ La materia viene tradizionalmente definita come “scorrevole” (ὄλη ρευστή). Sulle origini e gli sviluppi di questa concezione, cfr. F. DECLEVA CAZZI, *La ‘materia scorrevole’. Sulle tracce di un dibattito perduto*, in J. BARNES, M. MIGNUCCI (eds.), *Matter and Metaphysics: fourth Symposium Hellenisticum*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 425-470.

⁵⁰ Cfr. AGOSTINO, *v. rel.* 18, 36; *Gn. litt. imp.* 4, 15; *f. et symb.* 2, 2; *lib. arb.* II, 20, 54; *conf.* XII, 15, 19; 17, 25-26; 22, 31; c. *Faust.* XX, 14; *nat. b.* 18; *Gn. litt.* I, 14, 28; V, 5, 16; VIII, 10, 20; 20, 39; c. *adv. leg.* I, 8, 11; s. 214, 2. Sulle possibili origini porfiriane di tale caratterizzazione della materia, cfr. W. THEILER, *Porphyrios und Augustin*, in *Schriften des Königsberger gelehrten Gesellschaft*, Niemeyer, Halle 1933, pp. 1-74 (ried. in ID., *Forschungen zum Neuplatonismus*, De Gruyter, Berlin 1966, pp. 160-251) 13-14.

⁵¹ Agostino ricava tale caratteristica principalmente dall'esegesi del termine “acqua” di *Gen* 1, 2^c, in una fase del racconto genesiaco in cui viene descritta la materia appena fatta dal Creatore: in tal senso, la formabilità non sembra essere un carattere meno originario dell'informatività o dell'oscurità (*Gen* 1, 2^b). Sul piano metafisico, evidentemente, la caratterizzazione “docile” della materia si pone in contrasto rispetto a quella “antagonistica” della ὄλη manichea.

⁵² Presa alla lettera, tale espressione – nei testi agostiniani non si parla mai di *inchoationes* presenti nella materia, né della materia come di *inchoatio omnium formarum!* – sembrerebbe suggerire una caratterizzazione della stessa materia in termini formali, analogamente a quanto avviene (per ragioni del resto simili) in PLOTINO, *Enn.* I 8 (51), 3; V 8 (31), 7 (il quale arriva a definire la materia con la formula “εἶδος τι ἔσχατον”; Plotino, d'altra parte, critico proprio nei confronti della dottrina peripatetica della sovrapposizione delle forme: cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De an.* 7-8, ed. Bruns). Non si può dire tuttavia che in Agostino – come invece in altri pensatori neoplatonici e patristici (a tal proposito, tra gli altri, cfr. R. SORABJI, *Time, Creation and Continuum*, Duckworth, London 1983, pp. 54-55; 290-294; J. ZACHHUBER, *Stoic Substance, Non-Existent Matter? Some Passages in Basil of Caesarea Clarified*, in F. YOUNG, M. EDWARDS, P. PARVIS (eds.), *Studia Patristica. Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003. 3: Orientalia: Clement, Origen, Athanasius, The Cappadocians, Chrysostom*, vol. 41, Peeters, Leuven 2006, pp. 425-430) – vi sia traccia di una concezione della sostanza corporea come risultato del concorso di qualità immateriali. La caratterizzazione agostiniana della materia come *inchoatio formae*, piuttosto, da una parte vuole sottolineare la positività ontologica di tutto l'esistente, dall'altra corrisponde alla qualificazione di Dio in quanto *inchoator et creator* (es. *Gn. litt.* I, xiv, 28) del tutto.

⁵³ AGOSTINO, *lib. arb.* II, 20, 54. A tal proposito, É. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1929, tr. it. *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Genova

4. La materia informe viene equiparata al *chaos* dei poeti⁵⁴.
5. La formazione degli elementi (i corpi primari) a partire dalla materia informe viene descritta in termini di ripartizione e unificazione⁵⁵.
6. Agostino non nega esplicitamente alla materia le proprietà dell'estensione e della grandezza, né pone espressamente a tema il rapporto tra le nozioni di *corporalis materia* e *moles* (che dunque può essere ricostruito solo indirettamente)⁵⁶. Con il termine *moles*, egli designa perlopiù la massa che contraddistingue, tanto singolarmente⁵⁷ quanto complessivamente⁵⁸, le realtà corporee⁵⁹, ascrivendole i caratteri dell'estensione spaziale⁶⁰ e della grandezza (*magnitudo*)⁶¹. L'estensione spaziale, a sua volta, implica la composizione in parti dislocate⁶² e tra loro separabili⁶³, mentre alla

1983, p. 227, n. 10 scrive: «L'imbarazzo di Agostino è qui molto reale poiché, per lui, tutto ciò che è, in quanto è, è buono, e un essere non è buono, quindi anche non è, se non in forza della sua forma; se quindi la materia si distingue così poco dal niente, non può distinguersene se non a titolo di forma, ma allora non si tratta più di materia».

⁵⁴ Per l'accostamento tra materia e *chaos*, cfr. AGOSTINO, *Gn. adv. Man.* I, 5, 9; *Gn. litt. imp.* 4, 12; *c. ep. Man.* 29, 32: a tal proposito, cfr. E. MORO, *Materia informe e/o chaos originario? A proposito di un paragone agostiniano*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 215/2015, pp. 15-28.

⁵⁵ Cfr. AGOSTINO, *Gn. adv. Man.* I, 11, 17-12, 18; *Gn. litt. imp.* 8, 29-30.

⁵⁶ Questo aspetto è estremamente rilevante, se si pensa alla funzione decisiva che la distinzione tra ὕλη e ὄγκος riveste, ad esempio, nella riflessione neoplatonica (essa consente di affermare l'incorporeità della materia senza dover negare che quest'ultima, in sé priva di qualità e grandezza, possa contribuire alla costituzione della corporeità fungendo da supporto per le qualità formali): a questo proposito, cfr. L. BRISSON, «Entre physique et métaphysique. Le terme ὄγκος chez Plotin, dans ses rapports avec la matière (ὕλη) e le corps (σῶμα)», in M. FATTAL (ed.), *Études sur Plotin*, L'Harmattan, Paris-Montréal 2000, pp. 123-138; ID., *Between Matter and Body: Mass (ὄγκος) in the Sentences of Porphyry*, «The International Journal of the Platonic Tradition», 4/2010, pp. 36-53.

⁵⁷ Per la locuzione *corporalis materia*, cfr. AGOSTINO, *Gn. adv. Man.* I, 11, 17-12, 18; *Gn. litt. imp.* 4, 17; 8, 29; 10, 32; *conf.* XII, 17, 25; 28, 39; XIII, 2, 3; 34, 49; *Gn. litt.* I, 1, 2-3; 4, 9-5, 10; II, 11, 24; V, 5, 13; VII, 9, 12; 27, 39; X, 20, 35; *trin.* III, 7, 15; 8, 19; *ep.* 159, 5; *en. Ps.* 77, 28; *civ.* VIII, 23; XII, 26; XXII, 14; *an. et or.* IV, 17, 25; *ench.* 90; *Dulc. qu.* 8, 2; *c. Iul. imp.* IV, 39. Per la locuzione *corporis* (o *corporea*) *moles*, cfr. Id., *Acad.* III, 11, 25; *imm. an.* 8, 13; *s. dom. m.* II, 9, 32; *conf.* V, 10, 19; X, 6, 16; *trin.* XI, 10, 17; *Gn. litt.* I, 12, 24; V, 23, 44; *Io. ev. tr.* 99, 3; *civ.* XI, 5; *s.* 159/B, 15; 247, 3; 252, 9; *ep.* 137, 2, 4; 140, 23, 56; 162, 9; 187, 6, 18. La *moles* del corpo umano viene distinta dall'ordinata conformazione delle membra: cfr. *trin.* III, 2, 8; *cat. rud.* 25, 46; *ep.* 53, 11, 12.

⁵⁸ Cfr. Id., *mor. I.* 21, 38; *Simpl.* II, 1, 5; *conf.* VII, 1, 2; X, 6, 9; XII, 20, 29; XIII, 32, 47; *cons. ev.* I, 23, 35; *civ.* IV, 11; XI, 5.

⁵⁹ Id., *ep.* 140, 23, 56.

⁶⁰ Cfr. Id., *trin.* XI, 10, 17; *Io. ev. tr.* 40, 4; 96, 4; 97, 1; *civ.* X, 3, 2; *s.* 53, 11, 12; 117, 2, 3; *ep.* 162, 9.

⁶¹ Cfr. Id., *imm. an.* 16, 25; *an. quant.* 21, 36; *conf.* X, 6, 10; *trin.* VI, 7, 8-9; *Gn. litt.* V, 23, 44; *civ.* III, 10; XI, 5; *s.* 22, 8; 223/A, 1; *ep.* 137, 2, 8; 140, 23, 56; 147, 17, 43; 187, 4, 12.

⁶² Cfr. Id., *imm. an.* 16, 26; *c. Man.* 16, 20.

⁶³ Cfr. Id., *conf.* III, 7, 12; *Io. ev. tr.* 99, 3; *ep.* 162, 9; 187, 4, 13.

grandezza si accompagna la consistenza (*soliditas*)⁶⁴. Nel corpo di cui è parte, la massa può essere oggetto di sensazione, sia visibile⁶⁵ che tattile⁶⁶, solo perché in essa sono presenti forma e colore da un lato⁶⁷, e le qualità percepibili al tatto dall'altro⁶⁸. La presenza di tali qualità⁶⁹ nel composto corporeo⁷⁰, tuttavia, costituisce l'apporto della *species*⁷¹, che, diversamente da quello della massa, consiste nel rendere il corpo ben formato e bello⁷². Si comprende quindi come solamente l'azione della *species* permetta la costituzione di corpi elementari distinti per qualità e collocazione spaziale⁷³. Tanto la materia quanto la massa, dunque, vengono distinte dalla *species*, da cui sono qualificate e quantitativamente delimitate, e con cui cooperano alla costituzione della corporeità; benché di fatto non possa esistere in quanto tale, una massa totalmente informe non differirebbe in linea teorica dalla componente materiale di un corpo. Alla luce di tali considerazioni, mi pare che, accostando i due termini su scala cosmica, Agostino intenda attribuire loro una valenza sinonimica⁷⁴.

7. La creazione dei viventi avviene mediante le *rationes causales*: si tratta di principi formali di natura attiva, creati e originariamente posti nel contesto ricettivo degli elementi (acqua e terra), la cui azione viene perpetuata al momento della riproduzione ad opera delle *rationes seminales* (principi formali attivi, presenti nei singoli viventi per "trasmissione ereditaria")⁷⁵.

⁶⁴ Id., s. 142, 5.

⁶⁵ Id., *ep.* 162, 9.

⁶⁶ Id., *ep.* 92, 5.

⁶⁷ Id., *trin.* VII, 1, 2. In *Gn. litt.* II, 5, 9 si parla di *rotunda moles*: dalla delimitazione della massa deriva la *forma* del corpo (s. 53, 11, 12), come dalla delimitazione di una porzione di spazio la *figura* piana (cfr. *an quant.* 7, 11).

⁶⁸ Ossia le diverse determinazioni della consistenza, della temperatura e del peso: Cfr. Id., *an. quant.* 33, 71; *lib. arb.* II, 3, 8; *div. qu.* 64, 7; *Io. ev. tr.* 18, 10; *civ.* XI, 26; *c. Iul. imp.* IV, 49; 69; s. 277, 5, 5; s. 43, 3; 112, 3; 158/B, 5; 374 augm., 6.

⁶⁹ Il concetto di *qualitas* viene distinto da quello di *quantitas* (es. *trin.* IX, 4, 5; *c. Iul. imp.* III, 109; *ep.* 120, 12; 159, 2; 187, 4, 13), e a sua volta accostato a quello di *magnitudo molis* (*ep.* 187, 4, 13). Viceversa, è impiegato congiuntamente a quelli di *forma* e *figura*: cfr. Id., *c. Faust.* XXI, 4; *civ.* VIII, 6; *ep.* 159, 5; 162, 5.

⁷⁰ Id., *ep.* 187, 4, 13.

⁷¹ La presenza delle *qualitates* presuppone quella della *species* (*nat. b.* 41), senza la quale non potrebbe esservi un corpo (*v. rel.* 11, 21). In *imm. an.* 16, 25 Agostino precisa che la ricezione della *species* da parte del corpo avviene tramite l'anima.

⁷² Id., *imm. an.* 8, 13.

⁷³ Cfr. Id., *nat. b.* 41; *Gn. litt.* I, 13, 27; II, 1, 3; III, 1, 1; III, 3, 4; IX, 17, 32; *en. Ps.* 6, 2.

⁷⁴ Cfr. Id., *civ.* XI, 32; *c. adv. leg.* I, 8, 11. La materia del mondo non coincide dunque con una *moles formata*: *Gn. litt.* I, 16, 30.

⁷⁵ Cfr. Id., *Gn. litt.*, VI, 10, 17, dove si trovano esplicitamente distinti i seguenti livelli ontologico-causali: 1. *in verbo dei* (= ragioni eterne); 2. *in elementis mundis* (= ragioni causali); 3. *in rebus* (= primi individui creati); 4. *in seminibus* (= ragioni seminali). Per un'analisi

3. Materia, potenza, atto: un bilancio

Dall'esame complessivo dei testi agostiniani sulla materia⁷⁶, da cui emerge una dottrina sostanzialmente unitaria, ricavo le seguenti osservazioni:

- (a) La materia agostiniana possiede un grado minimale di positività ontologica, in virtù di cui si distingue dall'assoluto non essere (A.3)⁷⁷ rimanendo "al di qua" degli enti veri e propri. Priva di forma, la materia non è qualcosa di determinato, non è natura, non è sostanza⁷⁸: è un *non-più-niente* e un *non-ancora-ente*. In tal senso, essa è atto minimale (o atto entitativo), se con "atto" si vuole esprimere la differenza rispetto al nulla (II.3) e la distinzione effettiva dalla causa (I.2). Ciò non significa, tuttavia, che la materia sia una realtà in sé intelligibile (I.3; II.2) o un'entità virtualmente autosufficiente (dunque pienamente attuale: I.3): in tal senso, la concreazione di materia e forma è un dato di diritto più che di fatto, e la priorità della materia sulla forma è necessariamente logica (A.1).
- (b) La materia agostiniana non solo è priva di forma, ma è privazione di forma (A.1). Ciò, tuttavia, non implica un rapporto antitetico-oppositivo rispetto alla forma e non compromette la possibilità della composizione ilemorfica⁷⁹. L'essere privativo della materia è a un tempo espressione negativa e condizione di possibilità della sua capacità di accogliere la totalità delle forme. La "privazione positiva"⁸⁰ della materia agostiniana,

complessiva dei testi agostiniani in cui ricorre tale dottrina, cfr. E. MORO, *La dottrina agostiniana delle rationes causales*, in M. MARTORANA, R. PASCUAL, V. REGOLI (eds.), *Raccolta di saggi in onore di Marco Arosio*, vol. V, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum – IF Press, Roma 2019, pp. 195-266.

⁷⁶ Per un bilancio più ampio e complessivo sulla concezione agostiniana della materia, mi permetto di rimandare a: E. MORO, *Il concetto di materia in Agostino*, Aracne, Roma 2017.

⁷⁷ Nonostante alcune affermazioni apparentemente contrarie, lo stesso può dirsi della materia plotiniana: cfr. D. O'BRIEN, *Le non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1995 (in part. pp. 19-21; 66-71; 159-166).

⁷⁸ Su questo punto, la lettura di Aureolo può vantare buoni argomenti contro le critiche mosse nei suoi confronti da Landolfo Caracciolo: A. PETAGINE, *Il fondamento positivo del mondo*, cit., pp. 64-65.

⁷⁹ Come accade, invece, in Plotino. Per ulteriori dettagli, cfr. L. LAVAUD, *Matière et privation chez Alexandre d'Aphrodise et Plotin*, «Les études philosophiques», 86 (2008), pp. 399-414; A. LINGUITI, *La materia dei corpi: sullo pseudoilemorfismo plotiniano*, in C. ESPOSITO, P. PORRO (eds.), *La materia / La matière / Die Materie / Matter*, Brepols-Turnhout, Bari 2007 (= «Quaestio» 7), pp. 105-122.

⁸⁰ La definizione – caratterizzata tuttavia in termini eccessivamente attivi e dinamici – è di É. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1955, p. 363: «In both cases, there was in Augustinian matter an incipient seeking toward form, the very "positive privation" which the Augustinians were to uphold against the mere absence of form attributed to matter by Aristotle».

effettivamente, rappresenta un tratto distintivo rispetto al modello concettuale platonico (cf. nota 26) o, più esattamente, neoplatonico⁸¹.

- (c) L'attitudine della materia agostiniana rispetto alla forma ha carattere ricettivo e potenziale (I.3; II.3). La locuzione "*inchoatio formae*", dunque, non descrive un dinamismo interno alla materia, né la qualifica come sede di proto-determinazioni formali (di *rerum inchoationes* o di principi indebitamente denominati *rationes seminales*: II.4; C.7). La materia agostiniana è *inchoatio* che non tende alla *perfectio*, ma l'attende.
- (d) La materia agostiniana funge da soggetto del divenire e da sostrato per le forme. A questo proposito, i testi esaminati contengono alcune indicazioni non immediatamente conciliabili con la radicale informità della materia. Da un lato, la sua equiparazione al caos e la rappresentazione della genesi dei corpi elementari in termini di ripartizione-unificazione (C.4-5) lasciano pensare che essa contenga tracce pre-cosmiche degli elementi⁸². Dall'altro, l'apparente indistinzione tra le nozioni di *materia* e *moles* (C.6) obbliga a pensare che la materia *informe* porti in sé, *independentemente dalla forma*, un'intrinseca predisposizione alla divisibilità (I.4; II.5)⁸³.

Considerate isolatamente e in senso reciprocamente esclusivo, le nozioni di "potenza" e "atto" non sembrano quindi in grado di esaurire lo spettro delle caratteristiche e funzioni del concetto agostiniano di materia. Caratteristiche e funzioni che, come si è visto, è opportuno distinguere e disporre in una sequenza logica, in cui l'articolazione e il passaggio tra i diversi livelli appaiano adeguatamente giustificati. Questo, laddove nei testi mancano indicazioni chiare, è il delicato compito dell'interprete. O forse la sua tentazione⁸⁴.

⁸¹ Cfr. D. O'BRIEN, *Matière et privation dans les Ennéades de Plotin*, in A. MOTTE, J. DENOOZ (eds.), *Aristotelica secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten*, CIPL, Liège 1996, pp. 211-220.

⁸² Sul modello del *Timeo* platonico (52 c-53 d), con il conseguente problema dell'enigmatico rapporto di partecipazione precosmica all'intelligibile (51 a-b).

⁸³ L'alternativa è quella di adottare un modello concettuale "plotiniano", in cui la transizione da *ἔλη* a *ὄγκος* avviene per il tramite della determinazione formale della grandezza: cfr. es. *Enn.* II 4 (12), 11-12. Tali considerazioni, per un altro versante, sollevano la questione del rapporto tra materia e individuazione (assente, perlomeno in questi termini, nei testi agostiniani): per un'analisi delle principali soluzioni proposte dai maestri francescani, cfr. A. PETAGINE, *Il fondamento positivo del mondo*, cit., pp. 231-280.

⁸⁴ Oltre a quella di Aureolo (II.3.1), segnalo la sequenza proposta da ENRICO DI GAND, *Quodl.* I, q. 10, *ad argumenta* (1. *Esse simpliciter*; 2. *Capacitas*; 3. *Esse in actu*): cfr. A. PETAGINE, *Il fondamento positivo del mondo*, cit., pp. 58-59.

Bibliografia

- M. BETTETINI, *La misura delle cose: strutture e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rusconi, Milano 1994
- M. BETTETINI, *Pensare il nulla, dire la materia: libertà ed ermeneutica nel XII libro delle Confessioni*, in L. ALICI, R. PICCOLOMINI, A. PIERETTI (eds.), *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana. Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1995, pp. 139-149
- L. BRISSON, «*Entre physique et métaphysique. Le terme ὄγκος chez Plotin, dans ses rapports avec la matière (ὕλη) e le corps (σῶμα)*», in M. FATTAL (ed.), *Études sur Plotin*, L'Harmattan, Paris-Montréal 2000, pp. 123-138
- L. BRISSON, *Between Matter and Body: Mass (ὄγκος) in the Sentences of Porphyry*, «*The International Journal of the Platonic Tradition*», 4/2010, pp. 36-53
- CALCIDIUS, *Commentaire au Timée de Platon. Tome 1*, édition critique et traduction française par Béatrice Bakhouché, avec la collaboration de Luc Brisson pour la traduction, Vrin, Paris 2011
- G. CATAPANO, *Nel Verbo divino esiste anche l'idea di ciascun individuo umano? La risposta di Agostino nella lettera 14*, in A. BISOGNO, L. CATALANI, A. CAVALLINI, R. DE FILIPPIS (eds.), *Saepe mihi cogitanti. Studi di filosofia medievale offerti a Giulio d'Onofrio per il suo 65° compleanno*, Città Nuova, Roma (in corso di pubblicazione)
- F. DECLEVA CAIZZI, *La 'materia scorrevole'. Sulle tracce di un dibattito perduto*, in J. BARNES, M. MIGNUCCI (eds.), *Matter and Metaphysics: fourth Symposium Hellenisticum*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 425-470
- S. DONATI, *La dottrina delle dimensioni indeterminate in Egidio Romano*, «*Medioevo*», 14/1988, pp. 149-233
- S. DONATI, *Materia e dimensioni tra XIII e XIV secolo: la dottrina delle dimensiones indeterminatae*, «*Quaestio*», 7/2007, pp. 361-393
- É. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1929 (tr. it. *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Marietti, Genova 1983)
- É. GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York 1955
- C. HOENIG, *Plato's Timaeus and the latin Tradition*, Cambridge UP, Cambridge 2018

- CH. KÖCKERT, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009
- L. LAVAUD, *Matière et privation chez Alexandre d'Aphrodise et Plotin*, «Les études philosophiques», 86 (2008), pp. 399-414
- A. LINGUITI, *La materia dei corpi: sullo pseudoilemorfismo plotiniano*, in C. ESPOSITO, P. PORRO (eds.), *La materia / La matière / Die Materie / Matter*, Brepols-Turnhout, Bari 2007 (= «Quaestio» 7), pp. 105-122
- M. MIGLIORI, *Ontologia e materia. Un confronto fra il Timeo di Platone e il De generatione et corruptione di Aristotele*, in Id. (ed.), *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 35-104
- D.R. MILLER, *The third Kind in Plato's Timaeus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003
- E. MORO, *Materia informe e/o chaos originario? A proposito di un paragone agostiniano*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 215/2015, pp. 15-28
- E. MORO, *Il concetto di materia in Agostino*, Aracne, Roma 2017
- E. MORO, *Creatio, conversio, formatio. Uno schema agostiniano?*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 42/2018, pp. 237-253
- E. MORO, *La dottrina agostiniana delle rationes causales*, in M. MARTORANA, R. PASCUAL, V. REGOLI (eds.), *Raccolta di saggi in onore di Marco Arosio*, vol. V, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum – IF Press, Roma 2019, pp. 195-266
- D. O'BRIEN, *Plotinus on the Origin of Matter: an Exercise in the Interpretation of the Enneads*, Bibliopolis, Napoli 1991
- D. O'BRIEN, *Le non-être. Deux études sur le Sophiste de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1995
- D. O'BRIEN, *Matière et privation dans les Ennéades de Plotin*, in A. MOTTE, J. DENOOZ (eds.), *Aristotelica secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten*, CIPL, Liège 1996, pp. 211-220
- A. PETAGINE, *Il fondamento positivo del mondo. Indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo (1300-1330)*, Aracne, Roma 2019
- N. RESHOTKO, *A Bastard Kind of Reasoning. The Argument from the Sciences and the Introduction of the Receptacle in Plato's «Timaeus»*, «History of Philosophy Quarterly», 14/1997, pp. 121-137

- W.I. ROCHE, *Measure, Number and Weight in Saint Augustine*, «The New Scholasticism», 15/1941, pp. 350-376
- SANT'AGOSTINO, *Confessioni, Volume V, Libri XII-XIII*, a cura di J. Pépin e M. Simonetti, traduzione di Gioacchino Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997
- C. SCHÄFER, *Unde malum? Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Konighausen und Neumann, Würzburg 2002
- R. SORABJI, *Time, Creation and Continuum*, Duckworth, London 1983
- W. THEILER, *Porphyrios und Augustin*, in *Schriften des Königsberger gelehrten Gesellschaft*, Niemeyer, Halle 1933, pp. 1-74 (ried. in ID., *Forschungen zum Neuplatonismus*, De Gruyter, Berlin 1966, pp. 160-251)
- C. TORNAU, *Augustinus und die intelligible Materie. Ein Paradoxon griechischer Philosophie in der Genesis-Auslegung der Confessiones*, «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», 34/2010, pp. 115-150
- J. ZACHHUBER, *Stoic Substance, Non-Existent Matter? Some Passages in Basil of Caesarea Clarified*, in F. YOUNG, M. EDWARDS, P. PARVIS (eds.), *Studia Patristica. Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003. 3: Orientalia: Clement, Origen, Athanasius, The Cappadocians, Chrysostom*, vol. 41, Peeters, Leuven 2006, pp. 425-430

«Οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός» Il divario tra uomo e Dio nell'eclettismo ermeneutico di Filone di Alessandria

Francesca Simeoni

The aim of this contribution is first of all to frame the philosophical practice of Philo of Alexandria in terms of a hermeneutical eclecticism, underlining the elements of commonality and originality within the panorama of the imperial age. Philo is an author who comments on the Septuagint by a middle-platonic theoretical framework: Philonian eclecticism will therefore be explored, by examining the relationship between man and God in his writings. Divine transcendence and human corporeality will be dealt with as paradigmatic for the problematic boundary between biblical text and philosophical hermeneutics.

Introduzione

La prima età imperiale segna, per la filosofia, un significativo momento di evoluzione che merita di essere ancora esplorato. Per molto tempo i secoli tra la chiusura dell'Accademia (86 a.C.) e Plotino (III sec. d.C.) sono stati generalmente bollati dal giudizio di uno scarso rigore filosofico. La storiografia di fine Ottocento collocava i pensatori appartenenti a questi secoli entro i confini categoriali dell'eclettismo, riscontrando in essi una diffusa tendenza alla collazione di dottrine provenienti da scuole filosofiche diverse, radunate secondo criteri che risultavano poco coerenti o manchevoli di originalità¹. A partire dalla seconda metà del secolo

¹ La valutazione negativa della categoria di "eclettismo" come indicante scarso rigore

scorso si è gradualmente affermata, invece, una diversa interpretazione², che rivaluta l'originalità e la peculiarità degli autori di età imperiale e che problematizza la categoria storico-filosofica di eclettismo.

In questo contributo intendo innanzi tutto inquadrare la pratica filosofica di Filone di Alessandria, autore a cavallo tra I sec. a.C. e I sec. d.C., nei termini di un eclettismo ermeneutico, sottolineandone gli elementi di comunanza e di originalità rispetto al panorama filosofico di età imperiale. L'eclettismo praticato da Filone, autore che commenta la traduzione biblica greca della *Septuaginta* attraverso un quadro teorico di riferimento di tipo medioplatonico, verrà quindi esplorato, nella parte principale di questo contributo, attraverso l'esame del rapporto tra uomo e Dio e della configurazione che assume il divino, nel delicato confine teorico tra dettato biblico ed ermeneutica filosofica.

1. Filone di Alessandria: un eclettismo ermeneutico

Il pensiero di età imperiale chiede di essere compreso, in primo luogo, alla luce del contesto socio-culturale e geo-politico dei primi secoli. L'orizzonte classico della *polis* in età tardo-antica viene infatti aperto e dilatato³: in esso fa irruzione l'altro, il diverso, il molteplice. Dopo i regni ellenistici, l'imperialismo romano fa del Mediterraneo un crocevia di culti e culture,

filosofico e mancanza di creatività teoretica ha inizio con *La filosofia dei Greci* di E. Zeller (cfr. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 3.1, 4th ed., rev. E. Wellmann, O.R. Reisland, Leipzig 1909, pp. 547-64). Su una linea analoga si pone ancora G. Reale nella sua *Storia della filosofia antica*. Egli riconduce le cause possibili di un supposto degrado del pensiero all'«esaurimento della carica vitale delle Scuole ellenistiche, all'erosione delle barriere teoretiche causata dallo scetticismo, all'influsso dello spirito pratico romano e alla rivalutazione del senso comune» (G. REALE, *Storia della filosofia antica*, III, Vita e Pensiero, Milano 1983, pp. 523-526). Per una ricostruzione del dibattito storico-filosofico sulla prima età imperiale cfr. P. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982, pp. 9-30 e Id., *The history of the concept of eclecticism*, in J. DILLON, A. LONG (eds.), *The question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1988, pp. 16-34.

² Una rivalutazione positiva della categoria di "eclettismo" come chiave interpretativa del pensiero di età imperiale inizia con gli studi di Theiler e Dodds e si trova efficacemente esposta in P. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero*, cit.

³ Cfr. L. LAVAN, *The late-antique city: a bibliographic essay*, «Journal of Roman Archaeology», 14, 2001, pp. 9-26. Per una ricostruzione del dibattito storiografico sulla tarda antichità, anche in merito ai problemi di periodizzazione, cfr. A. MARCONE, *La Tarda Antichità o della difficoltà delle periodizzazioni*, «Studi Storici», 1, 45/2004, pp. 25-36 e Id., *Tarda Antichità. Profilo storico e prospettive storiografiche*, Carocci, Roma 2020. Per un inquadramento filosofico relativo all'età imperiale, cfr. R. CHIARADONNA, *La filosofia nell'età imperiale*, in Id. (ed.), *Storia della filosofia antica*, direzione M. Vegetti, F. Trabattoni, IV, Carocci, Roma 2016, pp. 21-28.

una sorta di calderone multietnico e multireligioso. È così che, nel *De defectu oraculorum*, uno dei dialoghi di Plutarco dedicati alla riflessione sul santuario di Delfi, lo spartano Cleombroto, ricco viaggiatore, esperto di filosofia e di teologia, descrive il mondo mediterraneo: come un «cratere», all'interno del quale si sono mescolati μῦθοι e λόγοι di origine molto diversa tra loro⁴. La categoria che si impone è senz'altro quella della pluralità.

Accanto a ciò va ricordato come l'inizio del primo millennio sia percorso da una spiccata tensione religiosa, dovuta a uno stato diffuso di angoscia, secondo la tesi tradizionale di E.R. Dodds⁵, o di forte competizione, secondo la lettura di P. Brown⁶, che ha scalzato dalla storiografia l'idea di crisi o di decadenza attribuita alla tarda antichità. I percorsi etici proposti dalle scuole ellenistiche si rivelano insufficienti a garantire una felicità realizzabile nell'esistenza, così l'uomo tardo-antico si spinge a cercare la salvezza in una «fuga di qui verso lassù»⁷, secondo l'espressione del *Teeteto* che diventa paradigmatica dell'etica medioplatonica.

La filosofia stessa è investita dall'irrompere di tali esigenze soteriologiche e si trova a dialogare con la religione in due sensi⁸. Da una parte addomestica i vari culti e li rende parte del proprio discorso interno: è il caso dell'integrazione della sapienza oracolare nell'ambito filosofico riscontrabile, per esempio, in Plutarco. D'altra parte la filosofia stessa ambisce a farsi carico dell'esigenza di salvezza dell'uomo, proponendosi come una via di distacco dal mondo e di assimilazione al divino. Su questo punto, nei secoli successivi, il platonismo avrà indubbiamente il primato.

In età imperiale, tuttavia, non cambia solo il contesto socio-culturale in cui la filosofia continua a prodursi come ricerca razionale: muta anche la modalità del suo esercizio. Come già aveva osservato P. Hadot⁹, la prassi filosofica diventa infatti progressivamente prassi esegetica: commento a testi di autori che sono identificati come *auctoritates*. Fioriscono così edizioni critiche, commentari, manuali e compendi.

⁴ PLUT., *De def. or.* XXI, 421 a.

⁵ E.R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, ed. it. a cura di G. Lanata, La Nuova Italia, Firenze 1970.

⁶ P. BROWN, *Genesi della tarda antichità*, ed. it. a cura di P. Guglielmotti e A. Taglia, Einaudi, Torino 2001.

⁷ PLAT., *Theaet.*, 176 b.

⁸ Sul rapporto tra filosofia e religione in età imperiale cfr. P. VAN NUFFELEN, *Rethinking the Gods. Philosophical readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

⁹ Cfr. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, ed. it. a cura di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 2005, pp. 20-24. Si veda inoltre P. DONINI, *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, a cura di M. Bonazzi, De Gruyter, Berlin 2011.

È possibile infine notare il sorgere in questi secoli di altri due aspetti ambivalenti del fare filosofia: una prassi eclettica, come aveva sottolineato la storiografia ottocentesca, e, insieme, l'emergere di un modello di pensiero di tipo gerarchico. Si tratta di due facce di una stessa medaglia, che tiene insieme una grande varietà di dottrine all'interno di una struttura orientata ad un principio verticale unico. Quest'ambivalenza è riscontrabile anche sul versante religioso, come ha messo in luce P. Van Nuffelen¹⁰: una molteplicità di dèi è tenuta assieme in una compagine gerarchica, con un dio sovrano che disciplina i suoi intermediari. Analogamente, nella filosofia si diffonde una certa libertà nell'uso composito delle varie dottrine circolanti, orientate però verso un progetto che le unifica e che si vuole dogmatico. La svolta che Antioco di Ascalona produce all'interno dell'Accademia ben rivela queste tendenze: ripresa dogmatica degli scritti platonici e integrazione con elementi esterni al platonismo, in particolare in dialogo con lo stoicismo¹¹.

Filone di Alessandria si inserisce pienamente nella temperie culturale della prima età imperiale. Opera ad Alessandria d'Egitto¹², città che più di ogni altra in questi secoli rappresenta la capitale della multiculturalità mediterranea e che compone in sé una triplice identità: greca, ebraica e barbara¹³. Filone porta in sé l'eterogeneità della sua città: inscindibilmente *Iudaeus et Alexandrinus*, ebreo ed ellenico, senza che si possa decretare il prevalere di una sfera culturale sull'altra. La sua identità di pensatore può essere compresa solo a partire dalla polarità di queste alterità e, quindi, citando C. Lévy, come un' *identité diasporique*¹⁴.

In Filone il dialogo della filosofia con le esigenze della sfera religiosa diventa cruciale. Egli dà vita ad una specifica operazione culturale, che mira a fornire una veste filosofica a un culto minoritario ed elettivo, quello

¹⁰ Cfr. P. VAN NUFFELEN, *Rethinking the Gods*, cit.

¹¹ Particolarmente efficace è l'analisi di M. Bonazzi sulla strategia di integrazione dell'epistemologia stoica su sfondo platonico operata da Antioco (cfr. M. BONAZZI, *À la recherche des idées. Platonismes et philosophie hellénistique d'Antiochus à Plotin*, Vrin, Paris 2015).

¹² Sull'Alessandria tolemaica si rinvia al classico P.M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, voll. 3, Oxford University Press, Oxford 1972. Per quanto riguarda invece l'ambiente culturale e soprattutto filosofico dell'Alessandria del I secolo, cfr. M. HATZIMICHALI, *Potamo of Alexandria and the Emergence of Eclecticism in Late Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

¹³ Cfr. M. HENGEL, *Ebrei, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, ed. it. a cura di G. Forza, Paideia, Brescia 1981; P.M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, cit., I, pp. 61-76.

¹⁴ Cfr. C. LÉVY, "Mais que faisait donc Philon en Egypte?". *A propos de l'identité diasporique de Philon*, in F. CALABI, A.M. MAZZANTI (eds.), *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*, Pazzini, Villa Verrucchio 2004, pp. 295-312.

giudaico, e al messaggio rivelato al quale questa tradizione fa riferimento. Dentro a questa operazione culturale nasce la sua prassi filosofica esegetica: Filone, infatti, commenta la *Septuaginta*. Nel suo caso l'esegesi si rivolge a una fonte di autorità esterna alla tradizione filosofica greca, ossia alla traduzione greca del *corpus* biblico ebraico.

A questo proposito, è opportuno tenere presenti due aspetti rilevanti: innanzi tutto il testo di riferimento del commento filoniano è una traduzione dalla lingua ebraica a quella greca e rappresenta già di per sé un processo di trasposizione di codici. Ma il punto forse più interessante è quello che ha acutamente colto Lévy¹⁵, ossia il fatto che Filone abbia scelto di mantenere la lingua greca, con il suo orizzonte semantico, per commentare una tradizione religiosa esterna a tale codice.

Se il commento filosofico è sempre esposto allo scarto dell'alterità del testo commentato, Filone realizza rispetto alla sua fonte di autorità anche un processo di addomesticamento. L'Alessandrino infatti trasforma Mosè, profeta di spicco della tradizione biblica, in una vera e propria *auctoritas* filosofica, non inferiore a Platone¹⁶. Allo stesso tempo egli reinterpretava la storia della tradizione filosofica greca come storia dell'ermeneutica della Scrittura, che trova il suo vertice proprio in Mosè, fonte originaria delle dottrine successive e criterio orientante della loro selezione.

Infine anche in Filone è riscontrabile la polarità tra eclettismo, dogmatismo e pensiero gerarchico che caratterizza la sua epoca. Il pensiero filoniano è gerarchico sia a livello di contenuti, in quanto rafforza la trascendenza del divino intendendolo come Principio primo¹⁷, sia a livello di prassi filosofica, in quanto si propone il progetto di orientare la molteplicità degli studi enciclici greci verso il primato della sapienza biblico-mosaica¹⁸. La prassi filosofica filoniana è però anche eclettica¹⁹: in primo luogo perché fa uso

¹⁵ C. LÉVY, *Avant-propos*, in Id. (ed.), *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Brepols, Turnhout 1998, pp. 1-13.

¹⁶ Cfr. in particolare sulla figura del Mosè filosofo l'introduzione di P. Graffigna in FILONE DI ALESSANDRIA, *La vita di Mosè*, a cura di P. Graffigna, Rusconi, Milano 1999, pp. 5-19.

¹⁷ Su questo tema cfr. F. FERRARI, *Metafisica e teologia nel medioplatonismo*, «Rivista di Storia della Filosofia», 70, 2015, pp. 321-37; sul confronto tra Filone e i medioplatonici cfr. M. BONAZZI, *Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism in the Imperial Age*, in F. ALESSE (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Brill, Leiden 2008, pp. 233-251.

¹⁸ PHIL. ALEX., *Congr.*, 74-76. Cfr. M. ALEXANDRE, *La culture profane chez Philon*, in R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX (eds.), *Philon d'Alexandrie*, Éditions du CNRS, Paris 1967, pp. 105-130.

¹⁹ Filone è stato definito da G. Sterling "an eclectic thinker" (G. STERLING, "The Jewish Philosophy": *Reading Moses via Hellenistic Philosophy according to Philo*, in T. SELAND (ed.), *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 129-154, p. 137).

di dottrine e di terminologia stoiche, aristoteliche, scettiche e pitagoriche, plasmate secondo un predominante orientamento teorico di tipo medioplatonico²⁰. In secondo luogo è eclettica perché prevede un'opera di sintesi tra filosofia e contenuti biblici, tanto che D. Runia ha potuto definire Filone un «philosophically oriented exegete»²¹.

L'insieme di tutti questi aspetti istituisce la possibilità di interpretare l'operazione filosofica di Filone come una sorta di eclettismo ermeneutico, che mette in dialogo le principali dottrine filosofiche del suo tempo con i contenuti biblici, il tutto secondo un progetto di fondo che è esegetico e che si risolve in un *Commentario allegorico alla Bibbia*.

L'utilizzo della categoria di "eclettismo" per descrivere la prassi filosofica filoniana richiede tuttavia ulteriori specificazioni, in primo luogo poiché giammai Filone si definisce e si autocomprende come "eclettico"²². In ambito antico, peraltro, questa categoria è conosciuta e utilizzata: essa indica un modo di fare filosofia che sceglie di selezionare alcune dottrine tra molte e di mescolarle. Ciononostante, essa è inusuale nell'antichità²³ ed essenzialmente estranea ai modi filosofici dell'età imperiale, nei quali rimane chiaro l'intento di fedeltà a una precisa scuola di appartenenza. Si tratta pertanto di una categoria applicata a posteriori dagli studiosi.

Proprio a proposito di questo intento descrittivo, nonostante il superamento di una visione negativa dell'eclettismo tardo-antico, questa categoria continua a destare perplessità, evidenziate da P. Donini, J. Dillon e A. Long: essa infatti vuole registrare una prassi *de facto* diffusa tra gli autori di età imperiale, ma rimane generica, incapace di informare puntualmente sulla peculiarità di questi pensatori²⁴. Non è pertanto sufficiente sottolineare l'originalità dell'eclettismo filosofico tardo-antico: è necessario anche giustificare la sua capacità descrittiva e qualificante nel caso degli autori ai quali esso viene riferito.

²⁰ Sulla questione del platonismo di Filone cfr. D.T. RUNIA, *Was Philo a Middle-platonist? A difficult question revisited*, «The Studia Philonica Annual», 5, 1993, pp. 112-140; G. STERLING, *Platonising Moses: Philo and Middle Platonism*, «The Studia Philonica Annual», 5, 1993, pp. 96-111; M. NIEHOFF, *Philo's Role as a Platonist in Alexandria*, «Études platoniciennes», 7, 2010, pp. 37-64.

²¹ D.T. RUNIA, *Was Philo a Middle-platonist?*, cit., p. 121.

²² Filone non si dichiara esplicitamente né eclettico, né accademico o platonico. Tuttavia, proprio in virtù del suo eclettismo esegetico, in Filone si riscontra un'interessante rielaborazione non ufficiale del platonismo: le sue idee sono catalizzatrici della riflessione filosofica diffusa in ambiente alessandrino e permettono di comprendere come il platonismo stesse evolvendo nei primi secoli.

²³ Cfr. P. DONINI, *The history of the concept of eclecticism*, cit., pp. 16-17.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 34.

Nel caso di Filone, considerati gli elementi presi in esame più sopra, è possibile non solo mostrare come l'etichetta di pensatore "eclettico" indichi una prassi filosofica creativa, feconda e densa di interesse, ma anche come tale categoria risulti idonea e peculiare dell'operare teoretico dell'Alessandrino, in linea con quanto già ha messo in luce J. Mansfeld²⁵. Sebbene Filone citi raramente le proprie fonti filosofiche, egli mostra di utilizzare categorie specifiche e in alcune opere, quali il *De aeternitate mundi*, attesta la conoscenza e la capacità di distinguere tecnicamente le varie dottrine filosofiche circolanti al suo tempo. La prassi eclettica filoniana, la quale struttura la sua attività esegetica, è dunque deliberata e progettuale.

La cernita tra i predecessori, sia greci che ebrei, è dettata però dal criterio ermeneutico della Scrittura. La Parola rivelata nelle scritture mosaiche è la partenza e il ritorno della scelta delle varie parole umane, espresse in dottrine e in autori sia greci che ebrei, assunti come interpreti di quella Parola, la quale funge da autorità dogmatica. L'eclettismo di Filone e la sua libertà nel muoversi nella tradizione filosofica greca nasce infatti proprio dal criterio dell'esegesi. Si tratta pertanto di uno specifico "eclettismo ermeneutico": "eclettismo" poiché presuppone una prassi implicita ed esplicita di valutazione, scelta e "conversione" di categorie e dottrine provenienti dalla tradizione filosofica, mantenendo un predominante sfondo platonico; "ermeneutico" poiché avente come chiave e come destinazione la Scrittura, Parola divina, la quale costituisce un *primum* e un *ultimum* dell'attività eclettica.

Ritengo pertanto che la categoria di "eclettismo", assunta con un'accezione specifica e peculiare a Filone, rimanga efficace per descrivere il suo modo di fare filosofia nonché la sua esegesi allegorica. L'eclettismo filoniano, in particolare, è marcato da alcuni aspetti specifici: un atteggiamento di distacco scettico rispetto ai vari contenuti delle dottrine filosofiche, unito a un dogmatismo preciso, legato all'autorità delle Scritture e alla presenza di un Principio divino. Filone è dunque *de facto* eclettico nella sua prassi esegetica, ma all'interno di un'ortodossia intenzionale che ha come autorità penultima la dottrina mosaica e, sullo sfondo, un Principio del tutto trascendente. Questa postura filosofica produce quei fenomeni di libera "conversione" di dottrine e concetti a contatto con l'universo teoretico biblico che costituiscono il vero interesse e la profonda originalità dell'autore nel panorama di età imperiale.

²⁵ Cfr. J. MANSFELD, *Philosophy in the service of Scripture. Philo's exegetical strategies*, in J. DILLON, A. LONG (eds.), *The question of Eclecticism*, cit., pp. 71-102.

2. «Οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός». L'antiantropomorfismo come criterio esegetico

L'obiettivo di una ricostruzione coerente della teologia filoniana risulta quasi irraggiungibile: in quanto obbediente al dettato biblico, eminentemente narrativo, l'esegesi filoniana propone soluzioni ermeneutiche spesso incoerenti sul piano filosofico²⁶. A partire da questa constatazione, l'obiettivo dell'analisi che ci proponiamo è quello di estrapolare alcuni tratti peculiari dell'immagine del divino che Filone stabilisce nel confronto ermeneutico con il Dio biblico, tenendo in considerazione i due aspetti più sopra evidenziati: il portato filosofico dell'esegesi filoniana e il rapporto problematico tra filosofia e rivelazione che ne emerge.

Un primo punto nevralgico di tali questioni risiede nella tendenza antiantropomorfa²⁷ che orienta l'esegesi filoniana dei passi biblici nei quali Dio pare assumere comportamenti e modi umani. È il caso di *Gen.* 6,7: «Cancellerò dalla faccia della terra l'uomo che ho creato e, con l'uomo, anche il bestiame e i rettili e gli uccelli del cielo, perché sono pentito di averli fatti»²⁸, versetto commentato nei §§51-73 del *Quod deus sit immutabilis*. In questo passo vi è il caso di un comportamento divino caratterizzato dalla collera e da un mutamento d'intenzionalità: Dio si pente di quanto ha fatto.

L'interpretazione filoniana del passo è allegorica e procede secondo un ragionamento consequenziale che ha nell'opposizione differenziante tra Dio e uomo la sua bussola. L'argomentazione inizia con una precisazione: «Dio non è afferrabile da nessuna passione, l'essere angustiato è proprio della debolezza umana». Segue l'enucleazione di «due proposizioni capitali relative alla causa» e che hanno il valore di principi ermeneutici: «Dio non è come un uomo (οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός)» (*Num.* 23,19) e «Dio è come un uomo»²⁹. Il primo principio è considerato da Filone come comprovato da una «verità assolutamente sicura (ἀληθεία βεβαιωτάτη)», al secondo invece è attribuito un valore pedagogico ed è considerato una διδασκαλία rivolta alla massa.

²⁶ Per un'analisi della teologia filoniana e delle tensioni polari che la percorrono cfr. G. REALE, R. RADICE, *La genesi e la natura della filosofia mosaica*, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2005, pp. XV-CLX.

²⁷ Secondo alcuni già presente nella stessa traduzione greca della *Septuaginta* (cfr. C.T. FRITSCH, *The Antianthropomorphisms of The Greek Pentateuch*, Princeton University Press, Princeton 1943).

²⁸ Traduzione di riferimento: *La Bibbia di Gerusalemme*, a cura di A. Filippi, EDB, Bologna 2009.

²⁹ PHIL. ALEX., *Deus*, 53.

Il filosofo alessandrino utilizza dunque l'antiantropomorfismo come criterio fondamentale di esegesi: poiché tuttavia il racconto biblico sfugge a tale sicura verità e mostra comportamenti umani associati al soggetto divino, sarà compito dell'allegoria mostrare il vero significato nascosto in un testo apparentemente dissonante con tale verità³⁰. Diviene evidente allora come l'operazione compiuta da Filone sia l'applicazione di un principio *a priori* sul testo delle Scritture. Il criterio orientante è di origine filosofica e risiede nel principio dell'immutabilità di Dio, e dunque nell'impossibilità sul piano etico che esso subisca l'alterazione provocata dalle passioni. Si tratta di una concezione di ascendenza platonica e stoica, che l'autore ha dispiegato nei paragrafi precedenti a quello preso in esame³¹.

Tale immutabilità riguarda la sfera intellettuale e quella etica. Mentre infatti, argomenta Filone, l'uomo è volubile (εὐμετάβολος) e cambia facilmente opinione (μεταβάλλειν), e ciò perché non conosce il futuro ed è inficiato dall'instabilità di ciò che sta fuori di sé, gravato dalla cangiante dimensione del χρόνος³², a Dio invece «tutto è chiaramente manifesto in piena luce» poiché, essendo la sua natura e conoscenza caratterizzate da un eterno presente e da un'estraneità al tempo, egli possiede previdenza (προμηθεία) e provvidenza (πρόνοια) e dunque «non è possibile dubitare che egli non cambi mai intenzione ma rimanga fisso nelle decisioni prese fin dall'inizio, senza mutarne alcuna»³³.

Questa staticità conoscitiva e decisionale è associata a quella etica, legata alle passioni. Filone sottolinea l'assoluta imperturbabilità di Dio e la sua estraneità ai moti dell'anima. Nel secondo libro delle *Legum allegoriae* l'ἀπάθεια è definita il bene sommo (τὸ κάλλιστον)³⁴ e attribuita in grado massimo al divino. Tuttavia, anche in questo caso l'Alessandrino si scontra con passaggi delle Scritture nei quali al divino vengono attribuiti sentimenti e passioni. Filone è inoltre tra i primi a coniare il termine tecnico “ἔστώς” per indicare Dio come «l'Uno che permane immobile»³⁵, termine che si ritrova

³⁰ Secondo il concetto di θεοπρεπής, che in Filone assume lo statuto di un dogma. Cfr. P.W. VAN DER HORST, *Philo and the Problem of God's Emotions*, «Etudes Platoniciennes», 7, 2010, pp. 173-180.

³¹ Cfr. PHIL. ALEX., *Deus*, 23-32.

³² Sul concetto di tempo quale chiave di lettura del divino cfr. M.G. CREPALDI, *La concezione del tempo tra pensiero biblico e filosofia greca. Saggio su Filone di Alessandria*, Brugine, Padova 1985.

³³ Cfr. PHIL. ALEX., *Deus*, 26-29.

³⁴ PHIL. ALEX., *Leg. II*, 100. Cfr. Id., *Abr.*, 202-203; *Leg. II*, 100-102.

³⁵ Cfr. D.T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 1999, p. 16.

successivamente in Plotino e che marca fortemente l'aspetto di stabilità riferito a Dio.

Tuttavia non solo questo principio - «Dio è immutabile» - ma l'opposizione delle due proposizioni precedenti diviene, in Filone, un vero e proprio schema intellettuale³⁶ che l'autore segue nell'esegesi del *Pentateuco* e la formula con cui egli risolve il contrasto fra il "nocciolo" filosofico della immutabilità di Dio e il racconto biblico del divino³⁷, nei casi nei quali il dettato biblico cade in contraddizione con l'idea filosofica che ne costituisce la sostanza ermeneutica. Vi è dunque una dialettica fondamentale che rimane costantemente in tensione e che funge da punto sorgivo di senso nell'ambito di una teologia biblica e insieme medioplatonica, quale quella filoniana: si tratta della tensione polare tra Dio e uomo, rivelativa sia della loro identità, che del loro rapporto in senso conoscitivo e morale.

Nei paragrafi successivi del testo segue una precisazione di carattere antropologico e gnoseologico. Filone distingue due categorie umane: «alcuni uomini sono amici dell'anima, altri del corpo», e aggiunge un discrimine di tipo conoscitivo in riferimento alla conoscenza delle cose divine (ἐπιστήμη θείων):

i compagni dell'anima, essendo in grado di avere rapporti con le nature intelligibili e incorporee, non paragonano l'essere a nessuna forma di realtà create [...] e accolgono in sé solo una rappresentazione di lui come esistente, senza attribuirgli alcuna forma. [...] All'opposto invece gli uomini che hanno stretto accordi e patti con il corpo, non essendo in grado di spogliarsi del rivestimento della carne e di vedere da sola e in se stessa la natura che non ha bisogno di nulla ed è semplice [...], non si rendono conto che Dio non ha bisogno di nessuna delle proprietà delle creature³⁸.

L'autore stabilisce innanzitutto una distinzione essenziale a livello antropologico, che ricalca una versione forte del dualismo platonico anima-corpo. In un passo del *De Gigantibus*, testo intimamente connesso al *Quod Deus*, egli parla di «ψυχὰὶ ἄσαρκοι καὶ ἀσώματα» da una parte e, dall'altra, di «anime che portano il peso della carne». Questa distinzione proietta una spaccatura anche sul piano conoscitivo: coloro che si associano alla componente corporea non sono in grado di cogliere la natura non

³⁶ Cfr. PHILON D'ALEXANDRIE, *De gigantibus – Quod Deus sit immutabilis*, a cura di A. Mosès, Cerf, Paris 1963, p. 89, n. 4. Cfr. inoltre PHIL. ALEX., *Somn.* I, 237; *QG* II, 54. La prima delle due formule è citata ugualmente in *Conf.* 98 e *Sacr.* 94.

³⁷ Cfr. N.A. DAHL, A.F. SEGAL, *Philo and the Rabbis on the names of God*, «Journal for the Studies of Judaism», 9, 1978, pp. 1-28, p. 6.

³⁸ PHIL. ALEX., *Deus*, 55-56, trad. it. FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del Commentario allegorico*, cit., p. 697.

antropomorfica e assolutamente priva di determinazioni del divino, quindi rimangono ad un livello di conoscenza intermedio e, per così dire, declassato. Invece chi persegue la propria natura spirituale, affine alle realtà intelligibili e incorporee, giunge a comprendere l'indeterminatezza della causa prima e non ha bisogno di paragonarla ad alcuna realtà generata.

Solo chi ricerca senza corpo, pertanto, raggiunge la conoscenza del divino e può avere accesso a «una delle cose che contribuiscono alla beatitudine e alla estrema felicità»³⁹. Il corpo dunque rappresenta l'elemento discriminante a livello antropologico e gnoseologico: esso segna il rapporto col divino, lo costituisce determinando conoscenza o ignoranza. Solamente «liberandosi dagli infrangibili vincoli del corpo e di ciò che lo concerne, è possibile giungere ad una rappresentazione di colui che è ingenerato»⁴⁰. Mosè, massimo filosofo e profeta, è invocato quale esempio di questo superamento e della capacità di visione di Dio: egli è colui che «prende la sua tenda e la pianta fuori dall'accampamento» (*Ex.* 33,7), ossia, secondo Filone, colui che «si mette ad abitare lontano da quell'esercito che costituisce il corpo»⁴¹.

Questa estraneità al corpo è la *conditio sine qua non* del rapporto col «Dio che veramente è». Nel *De Gigantibus* Filone chiarisce sinteticamente questa ambivalenza individuando un principio basilare: «la natura della carne [...] sta alla base del nostro essere come primo e massimo fondamento di ignoranza e incultura»⁴². La σάρξ che costituisce il corpo dell'uomo è la fonte oscura di ἄγνοια e ἀμαθία, in quanto ostacola conoscenza e apprendimento. Essa fornisce un peso specifico all'uomo che lo grava e lo trascina in basso, impedendogli l'ascesa verticale propria delle anime che contemplanò le realtà intelligibili, secondo una geografia conoscitiva tipicamente platonica.

Il corpo non solo è il fattore che distingue l'ascesa verso la realtà divina dall'allontanamento da essa, ma si attesta anche come carattere fondamentale della distinzione stessa tra uomo e Dio. In un passo del *De Opificio*, parlando del παράδειγμα in base al quale l'artefice divino crea il mondo, l'autore lo definisce ἀσώματον καὶ θεοειδέστατον⁴³: i due aggettivi sono emblematicamente interscambiabili, in quanto l'essere somigliante alla forma divina passa esattamente per la negazione della dimensione corporea, che invece segna l'umano.

La medesima discriminazione avviene sul piano etico: l'anima che voglia ereditare i beni divini deve intraprendere un cammino di abbandono del

³⁹ PHIL. ALEX., *Deus*, 55.

⁴⁰ PHIL. ALEX., *Det.*, 158.

⁴¹ Ibidem.

⁴² PHIL. ALEX., *Gig.*, 29.

⁴³ PHIL. ALEX., *Opif.*, 16.

corpo, primo elemento di distanza dalla perfezione morale, quindi della sensazione e infine del linguaggio⁴⁴. La carne stessa è principio di ignoranza in quanto volubile, instabile e soggetta alle passioni, elementi assenti dalla natura divina⁴⁵.

Il distacco dal corpo percorre dunque la differenza tra uomo e Dio e il loro rapporto in tutta la loro ampiezza. Un antiantropomorfismo di fondo, inteso come rinuncia alla corporeità, innerva l'approccio filoniano alle Scritture e si pone come criterio innanzitutto di una gerarchia antropologica, conoscitiva del divino, etica, ma anche come criterio esegetico. Perché infatti la *Bibbia* incorre, agli occhi di Filone, nell'apparente errore di attribuire a Dio comportamenti legati all'umano e al corporeo? Perché, nel caso del passo del *Genesi* preso in esame, Dio «si irrita»? Secondo Filone anche alla Scrittura inerisce un principio antiantropomorfo. Tale principio infatti emerge dalla sua interpretazione allegorica, mostrando il “retro-testo” cui Filone rimane fedele. Secondo l'autore la narrazione dei comportamenti umani di Dio presente nella *Bibbia* è una falsa narrazione in quanto al contenuto conoscitivo, ma utile a fini pedagogici. Il principio che «Dio non è un uomo», che sta alla base degli antropomorfismi biblici, è infatti applicato al fine di «istruire la massa», di «educare» e «ammonire» coloro che sono amici del corpo e ne attribuiscono la proprietà anche a Dio. Tuttavia una descrizione del divino di questo tipo non produce conoscenza certa, ossia ἐπιστήμη, bensì una conoscenza intermedia. Ecco dunque lo sforzo esegetico filoniano, tutto percorso da un'istanza di deantropomorfizzazione come *via veritatis*.

In conclusione al suo ragionamento l'autore perviene alla verità per lui fondamentale: Dio non è come un uomo, ma neppure come il cielo, né come il mondo. Dio infatti non ha forma, non è afferrabile dalla sensibilità e tantomeno dall'intelletto, «se non per quanto riguarda il suo effettivo esistere»⁴⁶. È la sua esistenza, infatti, che è possibile comprendere ed è disponibile alla κατάληψις, «ma, al di fuori dell'esistenza, nient'altro». Nella sua essenza e in sé, Dio rimane non solo *altro* dall'uomo, in quanto totalmente estraneo alla dimensione del corpo, bensì anche inaccessibile al pensiero: non antropomorfo e insieme totalmente trascendente. In queste conclusioni cui l'autore giunge nell'interpretare *Gen. 6,7*, Mosès intravede l'origine di tutta la teologia negativa di Filone⁴⁷, ossia di una concezione del divino ottenuta negando le proprietà delle creature e accentuandone così l'alterità ontologica.

⁴⁴ PHIL. ALEX., *Her.*, 69.

⁴⁵ Cfr. lo stesso passo di PHIL. ALEX., *Deus*, 52.

⁴⁶ PHIL. ALEX., *Deus*, 62.

⁴⁷ PHILON D'ALEXANDRIE, *De gigantibus – Quod Deus*, cit., p. 94, n. 1.

Il *Quod Deus* è un trattato emblematico della modalità filoniana di procedere nel pensiero su Dio: dal commento di un passo biblico, nel quale alla divinità sono attribuite proprietà umane e che sgorga dalla peculiare cultura giudaica, Filone, attraverso un processo di allegoresi spiritualizzante, trasforma il significato del testo piegandolo al principio filosofico, eminentemente greco, di una impossibilità che a Dio ineriscano tali proprietà. A conclusione della sua analisi di questo trattato, Maas osserva che «occasionalmente giunge ad espressione in Filone il punto di vista biblico e storico-salvifico della immutabilità della fedeltà di Dio [...] ma l'orizzonte dominante è e rimane quello filosofico»⁴⁸.

Dall'antiantropomorfismo applicato al contenuto biblico, passando per la negazione del corpo, l'autore giunge dunque al nucleo centrale della sua teologia filosofica: la trascendenza del Dio ἀκατάληπτος, rivelata, secondo l'autore, nel nome che egli riferisce nell'episodio biblico del rovetto ardente.

3. «Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν». La trascendenza assoluta come criterio ontologico

La teofania del rovetto ardente rappresenta un passo delle Scritture non solo decisivo per la teologia filoniana e rivelativo delle sue dipendenze dall'ontologia medioplatonica, ma anche centrale per la tradizione cristiana nella sua aurorale inculturazione greca. Alla domanda di Mosè, inviato a liberare il popolo d'Israele dalla schiavitù egiziana, circa il nome del mandatario, Dio risponde in maniera enigmatica dicendo di sé, nella traduzione della *Septuaginta*: «ἐγώ εἰμι ὁ ὢν» (*Ex.* 3,14). A partire dalla peculiare traduzione greca di questo versetto e dal lessico che lo costituisce, si innesta con Filone e con molti suoi importanti lettori tardo antichi, un'interpretazione marcatamente platonica del monoteismo giudaico. Ciò che viene posto in gioco in queste poche parole è l'identità propria del divino, ossia del Principio primo.

Filone ne commenta il contenuto nel *De vita Mosis*, opera biografica dai più considerata apologetica⁴⁹. In essa l'autore ricomponi i fatti salienti della vita di Mosè, presentandolo come βασιλεὺς φιλόσοφος alla maniera platonica⁵⁰. Al massimo profeta d'Israele, Filone attribuisce la qualità peculiare di

⁴⁸ W. MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes, zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, Schönning, Wien 1974, p. 120, trad. it. mia.

⁴⁹ Cfr. M. BARETTA, *Ipotesi sul pubblico del De vita Mosis di Filone alessandrino*, «Adamantius», 24, 2018, pp. 238-244.

⁵⁰ Cfr. PHIL. ALEX., *Mos.* II, 2-3 (citazione quasi letterale di PLAT., *Resp.* V, 473 d).

θεολόγος: egli è colui che per eccellenza può parlare di Dio. L'epiteto θεολόγος compare infatti nell'Alessandrino solo due volte, entrambe riferite a Mosè⁵¹: segno che l'autore considera privilegiata questa figura nel suo rapporto con Dio. Tale rapporto è tuttavia innervato e trasformato dalla modalità greca e medioplatonica di approccio al divino, eminentemente noetica ed ascetica. Proprio in quanto il rapporto con Dio si declina attraverso la dimensione dell'intelligibile, il servizio supremo a Dio risiede nella θεολογία, ossia nel dire la verità sul divino. Attraverso l'esercizio della σοφία Mosè guadagna la corretta conoscenza attorno al divino, che egli manifesta nelle Scritture: queste ultime, agli occhi di Filone, diventano così una lunga dottrina *de Deo* del filosofo Mosè⁵².

L'esegesi filoniana del nome divino di Ex. 3,14 va dunque letta su questo sfondo, secondo il quale Mosè, destinatario di quella teofania e autore della sua esposizione nelle Scritture, è il filosofo mediatore di una dottrina. Compito dell'allegoresi sarà quello di disvelare il portato veritativo di tale dottrina, accedendo a quel "retro-testo" delle Scritture che Filone crede esserne l'autentico significato.

L'ermeneutica filoniana della risposta divina si presenta come un'argomentazione logicamente strutturata su più livelli e su più passaggi di contenuto:

Ὁ δὲ «τὸ μὲν πρῶτον λέγε» φησὶν «αὐτοῖς, ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν, ἵνα μαθόντες διαφορὰν ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος προσαναδιδαχθῶσιν, ὡς οὐδὲν ὄνομα τὸ παράπαν ἐπ' ἐμοῦ κυριολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόσσεστι τὸ εἶναι. Ἐὰν δ' ἀσθενέστεροι τὰς φύσεις ὄντες ἐπιζητῶσι πρόσρησιν, δῆλωσον αὐτοῖς μὴ μόνον τοῦθ' ὅτι θεός εἰμι, ἀλλ' ὅτι καὶ τριῶν τῶν ἐπωνύμων ἀνδρῶν ἀρετῆς, θεὸς Ἀβραάμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ, ὃν ὁ μὲν τῆς διδασκαλίας, ὁ δὲ τῆς φυσικῆς, ὁ δὲ τῆς ἀσκητικῆς σοφίας κανὼν ἐστίν».

Ed Egli rispose: "Innanzitutto, di loro che io sono Colui che è, perché, apprendendo la differenza tra essere e non essere, imparino che non mi si addice alcun nome proprio, ma soltanto l'essere mi spetta. Se però, per la loro naturale debolezza, ti chiedono un appellativo, rivela loro non solo che sono Dio, ma anche che sono il Dio dei tre uomini i cui nomi indicano ciascuno una virtù, il Dio d'Abramo, il Dio d'Isacco, il Dio di Giacobbe, dei quali uno è modello della sapienza che si

⁵¹ PHIL. ALEX., *Mos.* II, 115; *Praem.* 53.

⁵² Nel commentare le Scritture, Filone usa costantemente l'espressione «Mosè dice», considerandole «dottrina mosaica»: cfr., a titolo esemplificativo, PHIL. ALEX., *Opif.*, 13, 25, dove Filone usa l'espressione «τὸ δὲ δόγμα τοῦτο Μωυσέως ἐστίν».

insegna, l'altro di quella naturale, il terzo di quella che s'apprende con l'azione⁵³.

Addentrandonci dunque sul versante dell'identità divina, ma sempre mantenendo come criterio orientante quello del rapporto uomo-Dio, passiamo a esaminare quanto Filone fa emergere da *Ex.* 3,14. Il versetto della *Septuaginta* presenta una ripetizione del verbo "essere": come copula in prima persona e come participio con valore sostantivato. Questa scelta grammaticale dei traduttori alessandrini fu gravida di implicite filosofici⁵⁴: la scelta di tradurre il secondo verbo ebraico con un participio sostantivato, ὄν, possibilità peculiare del greco⁵⁵, dirotta infatti il significato su un ambito semantico e lessicale dalle forti reminiscenze platoniche.

Infatti l'identità di Dio, comunicata attraverso la sua risposta, nel commento filoniano viene identificata implicitamente col concetto di τὸ ὄν elaborato dalla tradizione platonica, a partire dalla sua originaria sostantivazione guadagnata dalla speculazione parmenidea, fino al concetto di οὐσία ὄντως οὐσα del *Fedro*⁵⁶. Ed è a questa tradizione, eminentemente greca anche nelle possibilità linguistiche e decisamente non ebraica, che risalgono le esplicitazioni successive nel commento di Filone.

Per conoscere un Dio che è «ὁ ὄν», infatti, è necessario, secondo l'Alessandrino, apprendere preliminarmente la «διαφορὰ ὄντος τε καὶ μὴ ὄντος», ossia la differenza ontologica fondamentale: differenza esplicitata dalle "vie" indicate da Parmenide nel *Περὶ φύσεως* e stigmatizzata da Platone nell'opposizione tra ὄντως ὄν e γιγνόμενον come appare nel *Timeo*⁵⁷. Appresa la distinzione tra *Essere* ed enti mutevoli e corporei, ovvero tra «ciò che è veramente» e l'«apparente», allora diviene chiaro, ad una *forma mentis* medioplatonica, che Dio coincide con l'*Essere* assoluto e che soltanto alla divinità può essere riferita propriamente l'attribuzione dell'εἶναι, platonicamente inteso. Plutarco esprimerà il medesimo concetto attraverso il saluto dell'*E apud Delphos*: «solo Dio esiste veramente, dunque solo alla divinità è propriamente riferibile l'esistenza, il "tu sei", definizione vera

⁵³ PHIL. ALEX., *Mos.* I, 74-76, trad. it. FILONE DI ALESSANDRIA, *La vita di Mosè*, cit., p. 55.

⁵⁴ Per l'esame del contenuto ebraico del versetto cfr. l'ampio studio raccolto in P. VIGNAUX (ed.), *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Institut des études augustiniennes, Paris 1978; un'analisi originale dell'ampia semantica del versetto in esame è quella di J.P. SONNET, *Ehyeh asher ehyeh (Es 3,14): l'"identità narrativa" di Dio tra suspense, curiosità, e sorpresa*, «Teologia», 36, 2011, pp. 13-24.

⁵⁵ Cfr. B. CASSIN, s.v. *Esti, einai*, in Ead. (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Seuil, Paris 2004, pp. 418-429.

⁵⁶ Cfr. PLAT., *Phaedr.*, 247 c 7.

⁵⁷ Cfr. PLAT., *Tim.*, 27 d-28 a.

(ἀληθῆ), non ingannevole, la sola che possa essere attribuita a dio soltanto (μόνην μόνω)»⁵⁸.

La formulazione dell'identità divina che Filone sviluppa sulla base della differenza ontologica tra *Essere* ed enti comporta inoltre una fondamentale conseguenza, ossia il riconoscimento necessario della nullità dell'uomo, la cui esistenza creaturale, nel confronto con la divinità, si assesta nella dimensione dell'apparenza, in quanto appartenente all'ordine della γένεσις⁵⁹ e del non essere. Si riafferma ancora una volta, dunque, la fondamentale distanza tra uomo e Dio che indirizza l'opera esegetica dell'Alessandrino. Tuttavia questo aspetto rimane secondario nel commento specifico del *De vita Mosis*, mentre viene chiarificato in altri testi del *corpus* filoniano collegati ad *Ex. 3,14*⁶⁰.

L'espressione con la quale Dio si designa è inoltre presentata come un contenuto conoscitivo attinente alla sfera noetica piuttosto che a quella personale-relazionale: alla richiesta di Mosè di fornirgli un ὄνομα, l'interlocutore divino risponde fornendo un μάθημα che è una definizione. Per descrivere il rapporto tra uomo e rivelazione divina, infatti, Filone utilizza i verbi μανθάνειν e πυνθάνεσθαι⁶¹, attinenti alla sfera dell'apprendimento. La teofania del roveto ardente viene dunque progressivamente concettualizzata e decifrata quale rivelazione di un contenuto di conoscenza intellettuale: ad essa infatti viene assegnata una finalità didattica⁶². Anche questa tendenza è in linea con il medioplatonismo: per Numenio massimo oggetto di conoscenza intellettuale (μάθημα) è propriamente τὸ ὄν⁶³, concetto che per Filone coincide col divino.

Viene inoltre sottolineato chiaramente l'elemento dell'innominabilità di Dio: coincidendo con l'*Essere* e non avendo pertanto limitazioni o designazioni, non ha nemmeno bisogno di un ὄνομα. Quello che Dio rivela a Mosè, secondo Filone, non è il suo nome proprio e la teofania del roveto ardente corrisponde, nella sua lettura, ad una negazione o alla rivelazione di un'impossibilità che attraversa anche il linguaggio. Secondo alcuni studiosi l'assenza del nome nel commento di Filone va attribuita alla sua mancata conoscenza dell'ebraico, che non gli permise di cogliere in *Ex. 3,14*

⁵⁸ Cfr. PLUT., *E ap. Delph.*, 392 a, trad. it. mia.

⁵⁹ Sul concetto di γένεσις in Filone, nei suoi risvolti cosmologici ma anche etici, cfr. C.A. ANDERSON, *Philo of Alexandria Views of the Physical World*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.

⁶⁰ Cfr. in particolare PHIL. ALEX., *Det.*, 160.

⁶¹ Cfr. PHIL. ALEX., *Mos. I*, 74-75: μανθάνειν qui è usato per descrivere la modalità di rapporto alla rivelazione divina da parte dei figli di Israele ai quali essa è indirizzata; πυνθάνεσθαι invece è usato per descrivere la curiosità, connotata in senso intellettuale, degli Israeliti verso l'identità del Dio liberatore prima della sua rivelazione a Mosè.

⁶² Ibidem: ἵνα προσαναδιδαχθῶσιν, ὡς...

⁶³ Cfr. NUMEN., *De bono*, fr. 2 Des Places.

un'esplicitazione del Tetragramma sacro⁶⁴, scomparso nella traduzione della *Septuaginta* che l'autore aveva come riferimento.

In molti passi Filone attribuisce al divino i caratteri dell'ineffabilità, richiamando così quella tradizione che, sul solco del *Timeo* platonico, si attesta in età imperiale e ribadisce l'impossibilità, «trovato l'artefice del cosmo, di poterne parlare a tutti (εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν)»⁶⁵. L'espressione ἄρρητος riferita a Dio è riconducibile alla terminologia medioplatonica e si ritrova nella letteratura ellenistica e negli scritti ermetici⁶⁶: essa mostra un'accentuazione dei caratteri di trascendenza del Principio primo, espressi attraverso una terminologia negativa. È invece sottolineatura peculiare di Filone l'inesprimibilità relativa al nome di Dio, indicata attraverso i termini ἀνωνόμαστος, ἀκατονόμαστος⁶⁷. Essa decreta, al culmine della rivelazione del Dio biblico, un'ulteriore, blinda, inaccessibilità.

Tuttavia, alla grandiosa definizione dalle assonanze platoniche di *Ex.* 3,14, esprime il più alto portato dell'ontologia greca, il Dio biblico associa un'altra designazione di sé, presente nei versetti successivi. Egli si pronuncia a Mosè anche come «ὁ θεὸς τῶν πατέρων ὑμῶν, θεὸς Ἀβραὰμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ»: come il Dio dei Padri d'Israele, un Dio legato agli uomini. Anche in questo caso, però, prevale in Filone la tendenza antiantropomorfa e si accentua la distanza tra uomo e Dio. Il secondo nome, rispetto al μάθημα fondamentale rappresentato dal primo, viene letto da Filone infatti come un appellativo (πρόσρησιν) di secondo livello, fornito a causa della debolezza umana. Come nel commento del *Quod Deus*, Filone attribuisce al testo biblico una finalità didattica e presuppone diversi gradi di conoscenza, culminanti nel riconoscimento dell'assoluta alterità di Dio.

Nell'interpretazione dell'Alessandrino il legame di Dio con Abramo, Isacco e Giacobbe non consiste nella sua relazione storica e personale con essi, bensì è dovuto al fatto che i tre Patriarchi rappresentano ciascuno un ἑπωνύμιος ἀρετῆς. Il loro nome li designa non in quanto portatore della loro realtà personale – secondo la concezione biblica del nome – ma in quanto esso richiama un significato legato alle virtù, attinente alla sfera morale. Abramo, Isacco e Giacobbe, infatti, sono trasformati in modelli della saggezza (κανόνες σοφίας). L'uno della διδασκτῆ, l'altro della φυσική, ed il terzo della ἀσκητική

⁶⁴ Cfr. E. STAROBINSKI-SAFRAN, *Exode 3,14 dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie*, in P. VIGNAUX (ed.), *Dieu et l'Être*, cit., pp. 47-55, qui p. 50.

⁶⁵ PLAT., *Tim.*, 28 c.

⁶⁶ Cfr. J. DANIELOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, ed. it. a cura di C. Prandi, EDB, Bologna 1975, p. 390.

⁶⁷ Cfr. PHIL. ALEX., *Somn.* I, 67. Sul tema dell'innominabilità di Dio in Filone, cfr. F. CALABI, *God's Acting, Man's Acting: Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Brill, Leiden 2008, pp. 39-51.

σοφία, ossia delle tre vie che portano l'anima al bene tipiche della pedagogia greca⁶⁸.

L'accento della relazione uomo-Dio viene pertanto posto sullo sforzo di perfezionamento umano necessario a istituire tale relazione. Questo secondo appellativo di Dio, nell'esegesi filoniana, tenta di colmare il divario ontologico e conoscitivo con l'uomo, additando però un sistema intermedio, fondato sulle virtù morali, che descrivono lo sforzo di adeguamento dell'uomo a Dio. Ne risulta una modalità di accesso a Dio graduale e calibrata sulle attitudini e sul diverso livello del percorso conoscitivo-morale proprio di ciascun uomo. Il punto centrale del percorso di relazione tra uomo e Dio rimane in ogni caso la rinuncia e il distacco dal corpo e Dio nella sua essenza rimane impenetrabile anche dall'intelletto, inaccessibile nella sua totale trascendenza.

Questi ultimi elementi ritornano anche nei Padri cristiani dei primi quattro secoli⁶⁹: ritroviamo una ripresa del concetto parmenideo-platonico di *Essere* associato a Dio in vari passi clementini e origeniani⁷⁰. Le assonanze tra platonismo e tradizione ebraico-cristiana vengono sottolineate, con intento apologetico, da Eusebio nel libro XI della *Praeparatio evangelica*, nel quale traccia una linea di continuità attorno al divino come ὁ ὢν che conduce da Mosè a Platone e quindi a Plutarco e Numenio. Gregorio di Nissa arriva a trasformare la scena del rovelto ardente in una scena iniziatica nella quale Dio rivela a Mosè la διδασκαλία fondamentale sull'*Essere*⁷¹. L'identificazione operata da Filone tra il Dio biblico è l'*Essere* platonico avrà dunque particolare fortuna: in essa si saldano tradizione cristiana e tradizione platonica a formare quella che É. Gilson ha suggellato come «la métaphysique de l'Exode»⁷².

Conclusione

Pensatore del suo tempo, Filone rivela un'identità culturale, religiosa e di pensiero peculiarmente diasporica. Membro della comunità ebraica di Alessandria d'Egitto, crocevia culturale della tarda antichità, immerso nella κοινή ellenistica agli albori del cristianesimo, fu mediatore tra la tradizione giudaica e la lingua e la cultura greche. L'influsso della filosofia e, in

⁶⁸ Cfr. PLAT., *Men.*, 70; ARISTOT., *Eth. Nic.* I 9, 1099 b; X 9, 1179 b.

⁶⁹ Per una disamina specifica dell'influenza di Filone nei Padri cristiani cfr. D. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, cit.

⁷⁰ Cfr. CLEM. ALEX., *Paed.* I 8, 71, 1-2; ORIG., *De Principiis* I 3, 6-8.

⁷¹ GREG. NYSS., *De vita Mosis* II, 23.

⁷² É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, ed. it. a cura di P. Sartori Treves, Morcelliana, Brescia 1964, p. 79, n. 14: «se non c'è metafisica nell'Esodo, c'è una metafisica dell'Esodo, e la si vede costituirsi molto presto presso i Padri della Chiesa».

particolare, della tradizione platonica emerge chiaramente dal complesso processo esegetico attuato dall'autore nel suo *Commentario allegorico alla Bibbia* e dal suo impianto ermeneutico, che pone su un piano di continuità filosofia e rivelazione.

L'analisi della teologia filoniana ha mostrato in particolare come egli, attraverso l'interpretazione del nome divino presente in *Ex. 3,14*, presenti il Dio biblico ebraico come ὁ ὢν, formula che suggella l'incontro tra ontologia platonica e teologia biblica. Tale operazione fu possibile, come visto, a partire dall'orizzonte ermeneutico greco nel quale operava Filone e dal testo biblico che egli commentava, la *Septuaginta*, una versione delle Scritture ebraiche già caratterizzata da slittamenti semantici ellenizzanti.

Su questo solco Filone procede accentuando il carattere di trascendenza del divino, che diventa innominabile e incomprensibile nella sua essenza. L'inaccessibilità di Dio annulla l'uomo e costringe ad organizzare la relazione tra i due su una serie di livelli progressivi e intermedi. Ecco dunque che l'Alessandrino interpreta i passi biblici nei quali Dio si avvicina all'uomo o ne assume comportamenti simili quali strumenti pedagogici atti a quanti percorrono il cammino di ascesi etica e intellettuale. Il dispositivo allegorico permette così di sfuggire alla letteralità del testo e di accedere ad un "retro-testo" che ne detiene il significato autentico e che obbedisce alle verità metafisiche guadagnate con il ragionamento filosofico. L'immutabilità di Dio e il principio che «Dio non è un uomo» sono tra i principali criteri orientanti. Un discrimine fondamentale in tale sistema di concetti è rappresentato dal corpo, fonte di ignoranza intellettuale e mutevolezza morale: esso rappresenta il primo vincolo di cui il saggio deve liberarsi per raggiungere Dio, il quale è assolutamente incorporeo.

Con Filone dunque prende avvio una visione del divino quale Principio primo incorporeo, immutabile, innominabile, incomprensibile e dunque assolutamente trascendente. Un Dio che entra nella filosofia e se ne lascia plasmare, tanto da distanziarsi, per certi versi, dalla sensibilità concreta della provenienza biblica. Filone fu il capostipite di una problematica e multiforme sintesi tra tradizione platonica ed esegesi biblica che avrà lungo seguito, tanto che tra i Padri si diffonderà il detto emblematico «o Platone filonizza o Filone platonizza»⁷³.

Lo sforzo di conciliazione tra queste due anime del filosofo, *Iudaeus et Alexandrinus*, e tra i suoi due orizzonti di riferimento, *Bibbia* e dottrine medioplatoniche, rende la sua prassi filosofica una forma di eclettismo

⁷³ Di tale proverbio in uso tra i Padri greci dà notizia per primo Girolamo (Cfr. HIERON., *Ep. 3, 81*, trad. it. GIROLAMO, *Gli Uomini Illustri*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo, EDB, Bologna 1988, pp. 96-99).

del tutto in linea con le tendenze del suo tempo, ma insieme anche particolarmente originale, in quanto supera l'incontro tra dottrine di scuola e spinge la filosofia al confronto con una tradizione esterna e dalla natura rivelata. L'ecllettismo filosofico di Filone ha dunque una forma peculiarmente ermeneutica, perché è posto sul labile confine tra due mondi, quello greco e quello ebraico, teso «tra lo sforzo della conciliazione e la resistenza degli inconciliabili»⁷⁴.

Bibliografia

- F. ALESSE (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Brill, Leiden 2008
- M. ALEXANDRE, *La culture profane chez Philon*, in R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux (eds.), *Philon d'Alexandrie*, Éditions du CNRS, Paris 1967, pp. 105-130
- C.A. ANDERSON, *Philo of Alexandria Views of the Physical World*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011
- M. BARETTA, *Ipotesi sul pubblico del De vita Mosis di Filone alessandrino*, «Adamantius», 24, 2018, pp. 238-244
- M. BONAZZI, *À la recherche des idées. Platonismes et philosophie hellénistique d'Antiochus à Plotin*, Vrin, Paris 2015
- P. BROWN, *Genesi della tarda antichità*, ed. it. a cura di P. Guglielmotti e A. Taglia, Einaudi, Torino 2001
- F. CALABI, *God's Acting, Man's Acting: Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Brill, Leiden 2008
- B. CASSIN (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Seuil, Paris 2004
- R. CHIARADONNA, *La filosofia nell'età imperiale*, in Id. (ed.), *Storia della filosofia antica*, direzione di F. Trabattoni, M. Vegetti, IV, Carocci, Roma 2016, pp. 21-28
- M.G. CREPALDI, *La concezione del tempo tra pensiero biblico e filosofia greca. Saggio su Filone di Alessandria*, Brugine, Padova 1985
- N.A. DAHL, A.F. SEGAL, *Philo and the Rabbis on the names of God*, «Journal for the Studies of Judaism», 9, 1978, pp. 1-28
- J. DANIELÉLOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, ed. it. a cura di C. Prandi, EDB, Bologna 1975

⁷⁴ C. LÉVY, *Avant-propos*, cit., p. 8, trad. it. mia.

- J. DILLON, A. LONG (eds.), *The question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1988
- J. DILLON, D. WINSTON, *Two treatises of Philo of Alexandria: a commentary on De gigantibus and Quod Deus sit immutabilis*, Scholar Press, Chico 1983
- E.R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, ed. it. a cura di G. Lanata, La Nuova Italia, Firenze 1970
- P. DONINI, *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, a cura di M. Bonazzi, De Gruyter, Berlin 2011
- P. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982
- F. FERRARI, *Metafisica e teologia nel medioplatonismo*, «Rivista di Storia della Filosofia», 70, 2015, pp. 321-37
- FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2005
- FILONE DI ALESSANDRIA, *La vita di Mosè*, a cura di P. Graffigna, Rusconi, Milano 1999
- P.M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, voll. 3, Oxford University Press, Oxford 1972
- C.T. FRITSCH, *The Antianthropomorphisms of The Greek Pentateuch*, Princeton University Press, Princeton 1943
- É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, ed. it. a cura di P. Sartori Treves, Morcelliana, Brescia 1964
- GIROLAMO, *Gli Uomini Illustri*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo, EDB, Bologna 1988
- P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, ed. it. a cura di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 2005
- M. HATZIMICHALI, *Potamo of Alexandria and the Emergence of Eclecticism in Late Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2011
- M. HENGEL, *Ebrei, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, ed. it. a cura di G. Forza, Paideia, Brescia 1981
- S. INOWLOCKI, B. DECHERNEUX (eds.), *Philon d'Alexandrie: un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, Brepols, Turnhout 2011
- L. LAVAN, *The late-antique city: a bibliographic essay*, «Journal of Roman Archaeology», 14, 2001, pp. 9-26

- C. LÉVY, “*Mais que faisait donc Philon en Egypte?*”. A propos de l’identité diasporique de Philon, in F. Calabi, A.M. Mazzanti (eds.), *La rivelazione in Filone di Alessandria: natura, legge, storia*, Pazzini, Villa Verrucchio 2004, pp. 295-312
- C. LÉVY (ed.), *Philon d’Alexandrie et le langage de la philosophie*, Brepols, Turnhout 1998
- W. MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes, zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, Schöningh, Wien 1974
- A. MARCONE, *Tarda Antichità. Profilo storico e prospettive storiografiche*, Carocci, Roma 2020
- A. MARCONE, *La Tarda Antichità o della difficoltà delle periodizzazioni*, «Studi Storici», 1, 45/2004, pp. 25–36
- M. NIEHOFF, *Philo’s Role as a Platonist in Alexandria*, «Études platoniciennes», 7, 2010, pp. 37-64
- PHILON D’ALEXANDRIE, *De gigantibus – Quod Deus sit immutabilis*, a cura di A. Mosès, Cerf, Paris 1963
- G. REALE, *Storia della filosofia antica*, III, Vita e Pensiero, Milano 1983
- G. REALE, R. RADICE, *La genesi e la natura della filosofia mosaica*, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2005, pp. XV-CLX
- D.T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, ed. it. a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 1999
- D.T. RUNIA, *Was Philo a Middle-platonist? A difficult question revisited*, «The Studia Philonica Annual», 5, 1993, pp. 112-140
- J.P. SONNET, *Ehyeh asher ehyeh (Es 3,14): l’“identità narrativa” di Dio tra suspense, curiosità, e sorpresa*, «Teologia», 36, 2011, pp. 13-24
- G. STERLING, “*The Jewish Philosophy*”: *Reading Moses via Hellenistic Philosophy according to Philo*, in T. SELAND (ed.), *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 129-154
- G. STERLING, *Platonising Moses: Philo and Middle Platonism*, «The Studia Philonica Annual», 5, 1993, pp. 96-111
- P.W. VAN DER HORST, *Philo and the Problem of God’s Emotions*, «Etudes Platoniciennes», 7, 2010, pp. 173-180
- P. Van Nuffelen, *Rethinking the Gods. Philosophical readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge University Press, Cambridge 2011

P. VIGNAUX (ed.), *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*,
Institut des études augustiniennes, Paris 1978

E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*,
3.1, 4th ed., rev. E. Wellmann, O.R. Reisland, Leipzig 1909

*II. Filosofia politica e storia
del pensiero politico*

Aristotele, *Pol.* I 2, 1253 a 37-38: tra δικαιοσύνη, δίκη e δίκαιον

Giulia Angelini

This essay takes into consideration a precise passage from Aristotle's *Politics*, *Pol.* I 2, 1253 37-38, with the aim of analysing the relationship between δικαιοσύνη, δίκη and δίκαιον that is established there: although the subject of justice is traditionally dealt with in other places (e.g. *Eth. Nic.* V), here we also want to demonstrate the importance of this reference for the theme of human politics, which is the problem that runs through the whole Aristotelian discourse of this section.

Introduzione

Tra le sezioni più conosciute del *Corpus*, *Pol.* I 2, 1253 a è quel luogo quasi sacro per ogni lettore¹ di Aristotele in cui viene posto, con più forza che

¹ Dato che, in linea con quanto scritto nell'introduzione della seguente collettanea, nel presente saggio si è deciso di adottare il linguaggio inclusivo, è ovviamente necessaria una premessa perché di fatto un contributo, tra l'altro estremamente specialistico, su Aristotele potrebbe sembrare il luogo meno adatto per una *sperimentazione* di questo tipo: non si tratta assolutamente di utilizzare il linguaggio inclusivo per riferirsi ai suoi testi, ma, semplicemente, di utilizzarlo nella cornice dell'esposizione in riferimento a quei pochissimi contesti che lo permettono, come, appunto, la contemporaneità.

Anche per questo, nel commento a precise questioni dello Stagirita, si è mantenuto volutamente un linguaggio "non" inclusivo (il cosiddetto "maschile esteso"), il quale, invero, permette di coglierne al meglio lo spirito, che *ça va sans dire* sarebbe totalmente annientato da rivendicazioni (storiche e politiche) successive: infatti, pur facendoci carico di questa scelta nell'ottica del presente volume di *Universa*, essa non deve portare a sovrascrivere Aristotele, come spesso e volentieri viene fatto proiettando sul suo pensiero problematiche totalmente moderne (come, non da ultimo, le idee contrattualistiche di democrazia, di libertà, di uguaglianza, etc., che forse suscitano meno scalpore perché si camuffano meglio con i nostri stessi presupposti).

Per quanto ogni traduzione inevitabilmente tradisca (l'importante è esserne consapevoli,

altrove, il problema della politicità umana, che si condensa nell'espressione "ζῶον πολιτικόν"²: non solo ἄνθρωπος è tale per natura, ma, da un punto di vista mereologico (in greco, il rapporto ὅλον/μέρος), lo stesso può darsi solo all'interno di una comunità, che è ciò che gli conferisce la sua determinazione precisa, la quale, immancabilmente, cambia a seconda delle stesse posizioni ricoperte.

Tenendo conto di come su questo aspetto ἁ criticῶ si siano sempre concentratῶ³ – che è anche il motivo per cui questa questione verrà ora lasciata totalmente ai margini –, sono sempre passate più in sordina le righe

cercando sempre di far emergere i nuclei categoriali dietro alle parole), possiamo far riferimento alla questione dell'uomo come ζῶον πολιτικόν con cui si inizia questo contributo: come sappiamo, in italiano il termine "uomo" può essere inteso sia in senso ampio (biologicamente, l'*homo*) che in senso esclusivo (in contrapposizione alla donna). A differenza di "ἄνθρωπος", il termine greco in oggetto, cioè, "ἄνθρωπος" si riferisce all'intera specie umana, indicando sia i maschi che le femmine. Tuttavia, se qui si è scelto di mantenere il termine "uomo" anziché sostituirlo con "essere umano" (o con altri costrutti alternativi), è per conservare una precisa inflessione del discorso aristotelico, che altrimenti verrebbe meno: per quanto *ogni* essere umano sia uno ζῶον πολιτικόν, a questa altezza è il cittadino a costituire il referente della trattazione, cittadino vero e proprio che, oltre a essere maschio, si caratterizza per l'essere *non* schiavo, cioè, libero. In questo senso, la duplicità, che è anche parzialità, di "uomo" è ideale, proprio perché, includendo in teoria tanto i maschi quanto le femmine, indica nei fatti una forte preponderanza dei primi.

(Per la letteratura critica italiana a tal proposito, che, pur accentuando questo aspetto, ha il merito di metterlo potentemente al centro del discorso, bisogna obbligatoriamente segnalare S. CAMPESE, *La cittadina impossibile. La donna nell'Atene dei filosofi*, Sellerio, Palermo 1997, Ead., *Madre materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele*, in S. CAMPESE, P. MANULI, G. SISSA, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Boringhieri, Torino 1983, pp. 15-79 e M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo. Animali, barbari, schiavi e donne alle origini della razionalità scientifica*, Il Saggiatore, Milano 1979).

Ad ogni modo, quello appena addotto è solo un esempio, dato che, anche per altre circostanze simili, si è deciso di muoversi nello stesso modo: piuttosto che generare confusione, la speranza è che, al netto di tutte le critiche possibili di questa che rimane una *sperimentazione*, l'utilizzo del linguaggio inclusivo non faccia altro che sottolineare (anche indirettamente) la specificità di quel mondo proprio grazie all'accentuazione delle differenze dal nostro, che pure è ancora in costruzione.

Un'ultima, doverosa, annotazione: dato che il presente contributo si riferisce a un tema che attraversa questo scenario, ma che non lo compone nel suo *focus*, per i riferimenti a questioni più particolari rimandiamo alle varie note che, di volta in volta, vengono fatte.

² Oltre che nelle *Etiche*, importanti riferimenti alla questione dello ζῶον πολιτικόν si trovano anche nella *Historia Animalium*, dato che la stessa non è una categoria solo umana.

³ Per questa questione, che va al di là dello scopo di questo saggio, ci permettiamo di rimandare a G. ANGELINI, *L'uomo come ζῶον πολιτικόν. Un'ipotesi interpretativa di un lemma fondamentale del pensiero aristotelico*, «Scienza&Politica. Per una storia delle dottrine», 30, 58/2018, pp. 131-154, dove abbiamo avanzato la nostra ipotesi a riguardo passando accuratamente in rassegna lo stato dell'arte. Pur da un punto di vista più particolare, abbiamo poi sviluppato questa tesi anche in Ead., *L'isola di Filottete*, in A. DIGNÓS (ed.), *Koiné. Tempi Covid Moderni*, Petite Plaisance, Pistoia 2021, pp. 139-154.

37-38 con cui termina questa stessa sezione, righe in cui lo Stagirita fa un breve quanto decisivo riferimento alla giustizia:

Ora, la giustizia è cosa che ha a che fare con la città (ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν); infatti il diritto è l'ordine della comunità politica (ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν), il diritto è il discernimento del giusto (ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις)⁴.

Questa situazione dipende da due fattori: oltre all'evidenza che, come accennato poc'anzi, il tema di cui si sta trattando è (apparentemente) un altro, vi è il fatto che tradizionalmente è *Eth. Nic. V*⁵ il luogo in cui Aristotele pone il problema della giustizia in tutte le sue sfaccettature. A partire dall'assunzione della giustizia come virtù, proprio lì lo Stagirita va a determinare la sua natura più precisa, che, poi, si esplica sempre nel comportamento del singolo.

A fronte di questa situazione, questo ci sembra il vero motivo per cui queste righe risultano poco analizzate⁶, dato che, proprio in riferimento alle medesime tematiche, ci si concentra su altri passi: per quanto importantissimi, gli elementi che qui sono messi in campo rischiano anche di essere troppo oscuri per la stessa brevità che gli appartiene, rendendo così difficile qualsiasi interpretazione.

Assumendo la difficoltà che ciò porta inevitabilmente con sé, in questo saggio si vuole proporre un'analisi del presente passo, privilegiando il commento puntuale del testo: lungi dal voler bloccare sul nascere qualsiasi considerazione più ampia, si tratta, qui, di cercare di rimanere più aderenti possibile allo scritto, con la consapevolezza che solo in questo modo si potrà andare avanti nella ricerca.

Ovviamente, per fare questo, bisogna considerare tutti gli aspetti necessari del caso: nel momento in cui ci si rivolge ad Aristotele, infatti, è sempre essenziale porre la specificità del mondo greco, senza cui la più puntuale analisi filologica risulterebbe inefficace, con la conseguenza che anche il

⁴ *Pol. I 2*, 1253 a 37-38, trad. it. ARISTOTELE, *La Politica. Libro I*, direzione di L. Bertelli, M. Moggi, a cura di G. Besso, M. Curnis, L'«Erma» di Bretschneider, Roma 2011 (per quanto riguarda gli altri libri della *Politica*, faremo riferimento di volta in volta alle traduzioni scelte).

⁵ Ad esempio, questo è testimoniato da ARISTOTELE, *Il libro della giustizia: Etica Nicomachea V*, a cura di R. Laurenti, Adriatica, Bari 1977, che, appunto, si concentra specificamente su questo problema a fronte della stessa organicità con cui li viene trattato in tutte le sue implicazioni.

Detto questo, ne approfittiamo anche per ricordare che *Eth. Nic. V* fa parte dei cosiddetti "libri comuni" dell'*Etica Nicomachea* e dell'*Etica Eudemia*: infatti, il testo lì riportato è anche quello che compone, per intero, *Eth. Eud. IV*, per cui i riferimenti che faremo sono interscambiabili.

⁶ Di fatto, la letteratura critica non si è mai occupata specificamente di queste proposizioni, se non all'interno di studi più ampi che però rischiano di togliere alle stesse la loro importanza.

brano più breve può essere travisato se non lo si cala radicalmente nel suo contesto⁷.

Tenendo quanto appena detto come bussola per il nostro attraversamento, per chiarezza procederemo suddividendo il tutto in tre proposizioni più brevi che, ovviamente, sono strettamente concatenate:

1. ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν;
2. ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν;
3. ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις.

Con un'anticipazione, se la prima proposizione va a delineare il problema della δικαιοσύνη all'interno della πόλις, nel senso che ci si riferisce al comportamento *dei* e *tra* i suoi membri, le ultime due si riallacciano alla questione della struttura della πόλις nel suo complesso, in cui la δίκη svolge un ruolo fondamentale.

Per quanto lapidario, questo passo è tutt'altro che casuale, dato che racchiude la quintessenza della stessa politica aristotelica che può emergere, per l'appunto, solo con una radicale messa in questione delle stesse categorie che ci appartengono.

1. Ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν

Tenendo conto di come, soprattutto in questa parte, faremo inevitabili rimandi all'*Etica Nicomachea*, per quanto riguarda la prima proposizione, “ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν”, è necessario specificare che con δικαιοσύνη si intende la giustizia come virtù etica⁸, ovvero come uno stato abituale, conforme a medietà, che comporta delle scelte⁹.

Inoltre, il riferimento fondamentale è all'ἦθος (carattere)¹⁰, che è ciò che forma complessivamente lo stesso uomo, per cui questo stesso ἦθος deve

⁷ Anche se avremo modo di darne ragione più avanti, si tenga già presente il seguente monito: «Non è possibile intendere il pensiero e la realtà medievale, come quella greca, senza compiere un'analisi critica dei concetti moderni, senza averli compresi nella loro peculiarità. In caso contrario succede che la più scaltrita filologia, non potendo non usare termini moderni, si porta acriticamente appresso la loro concettualità, in modo surrettizio, producendo un fraintendimento radicale delle fonti – pur filologicamente analizzate» (G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Milano 2007, p. 10).

⁸ Si rimanda all'elenco delle virtù etiche contenuto in *Eth. Nic.* II. Per una loro trattazione più specifica, che pure si concentra sulle virtù dianoetiche ma in una modalità che fa emergere pienamente anche la loro controparte, cfr. C. PACCHIANI, *La questione delle virtù dianoetiche secondo "Etica Nicomachea"* VI, 3, «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti», Volume CVI, 1993-1994, pp. 103-112.

⁹ Cfr. *Eth. Nic.* II 6, 1106 b 36.

¹⁰ Per quanto qui sia stato tradotto con “carattere”, il termine “ἦθος” è in realtà molto più

cercare di essere il più possibile conforme a virtù: come vedremo, infatti, quell'eccellenza rappresentata da ogni singola virtù è sempre legata a un contesto ben preciso.

Ad ogni modo, iniziando a spiegare i termini che abbiamo introdotto sopra, vi è uno strettissimo legame tra la δικαιοσύνη e il δίκαιον, proprio perché la δικαιοσύνη è una disposizione che porta gli uomini a compiere, ad auspicare e a incoraggiare proprio il δίκαιον, per cui, in base a *Eth. Nic.* V 1, 1129 a 5-9, il δίκαιος (l'uomo giusto, per l'appunto), è tale perché agisce giustamente.

Tra l'altro, bisogna tener conto che, quando dice “ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν”, Aristotele intende come la giustizia sia sempre legata alla dimensione comunitaria qui incarnata dalla πόλις, che è ciò che, in questo preciso caso¹¹, quest'attribuzione aggettivale vuole indicare: anche se *Pol.* I mette a tema l'οἶκος (congiuntamente alla figura della donna e dello schiavo, che vi appartengono), in questo caso l'associazione a cui si riferisce è la πόλις, con la conseguenza che il referente del discorso è il cittadino, cioè, il maschio libero¹².

ricco, dato che indica un “carattere” che non è assolutamente astratto, ma dipende dal luogo preciso in cui si è (con tutto il suo portato particolare di tradizione e consuetudini, che, immancabilmente, lo differenziano da caso in caso). Rimandando anche a P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1968 pp. 407-408, per questa questione in Aristotele cfr. J. RITTER, *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Marietti, Genova 1983 (spec. da p. 98) e F. WOERTHER, *L'éthos aristotélicien. Genèse d'une notion rhétorique*, Vrin, Paris 2007.

Sul rapporto dell'ἦθος con l'ἔθος, che viene fatto valere dallo stesso Stagirita, ci si rifà all'incipit di *Eth. Nic.* II 1.

¹¹ Si fa questa precisazione proprio perché, di per sé, l'aggettivo “πολιτικός” ha svariati impieghi nello stesso Aristotele (di fatto, è un πολλαχῶς λεγόμενον, per cui bisogna evitare qualsiasi assolutizzazione che ne irrigidisca – cioè, tradisca – il senso). Per questa questione, cfr. sempre G. ANGELINI, *L'uomo come ζῶον πολιτικόν. Un'ipotesi interpretativa di un lemma fondamentale del pensiero aristotelico*, cit.

¹² Per questa questione che, qui, appunto, lasciamo sullo sfondo, rimandiamo sempre a S. CAMPESE, *La cittadina impossibile. La donna nell'Atene dei filosofi*, cit., Ead., *Madre materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele*, cit. e M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo. Animali, barbari, schiavi e donne alle origini della razionalità scientifica*, cit. Per una nostra interpretazione un po' particolare, cfr. G. ANGELINI, *La “nuda vita” in Aristotele. A partire da Giorgio Agamben*, «Consecutio rerum», 3, 6/2019, pp. 323-346.

Tra l'altro, proprio in riferimento alle donne, si ricordi che, per quanto possano essere nominalmente incluse nella cittadinanza, esse di fatto non sono vere e proprie cittadine, anche perché, come dice Aristotele in *Pol.* III 1, il criterio per essere veramente tali è poter esercitare in qualche modo l'ἀρχή, che a loro è preclusa in quanto femmine.

Oltre a rimandare al classico M. POHLENZ, *La libertà greca*, Paideia, Brescia 1963, dove risulta chiaro come libertà sia uno *status*, per una prima problematizzazione della figura del πολίτης si veda anche M.-P. EDMOND, *Aristote. La politique des citoyens et la contingence*, Payot, Paris 2000.

Mettendo tra parentesi il problema di una giustizia prepolitica¹³, l'orizzonte su cui ora si concentra la sua riflessione è esclusivamente questo, che è appunto quello che noi prenderemo in esame.

Ad ogni modo, per quanto riguarda il nostro intento, è importante che nel prosieguo di *Eth. Nic. V* si abbia la distinzione tra due tipi di “giusto” e quindi di “giustizia”, che, piuttosto che essere una sua elaborazione personale, appartengono in realtà alla *communis opinio*¹⁴ da cui, in questo caso, anche lo Stagirita prende le mosse:

1. il δίκαιον come νόμιμον (legale), cui corrisponde la δικαιοσύνη come rispetto dello stesso;
2. il δίκαιον come ἴσον (uguale), cui corrisponde la δικαιοσύνη come rispetto dello stesso.

Come ἁ criticῶ hanno già ben rilevato (tra tuttῶ, D. Ventura¹⁵), tra questi due tipi di giusto c'è un rapporto ben preciso, dato che, riprendendo i termini aristotelici, il primo dà luogo alla “giustizia totale”¹⁶, mentre il secondo è il cosiddetto “giusto particolare”¹⁷, che è una parte della prima¹⁸: ribaltando l'ordine della presentazione (aristotelicamente, conviene sempre partire dagli elementi più semplici), se il “giusto particolare” è tale perché si limita a far valere l'uguaglianza tra i cittadini privati in una comunità, con la “giustizia totale” si entra nell'ottica del mantenimento dell'ordine della comunità nell'ottica del comportamento complessivo dei cittadini¹⁹.

Tenendo anche conto che Aristotele parla in luoghi molto complessi e delicati della sua opera di un πολιτικόν δίκαιον (giusto politico)²⁰, per capire

¹³ L'aggettivo è sempre da intendersi in riferimento alla πόλις.

¹⁴ L. COULOUBARITSIS, *La fondation aristotélicienne de la notion de justice. Mélanges offerts à Robert Legros*, Editions de l'Université, Bruxelles 1985 (spec. p. 82).

¹⁵ Cfr. D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, con un saggio di C. Pacchiani, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 65-83.

¹⁶ Con questa espressione, qui ci si rifà a quel giusto la cui virtù corrispondente è definita ὅλη (totale) e, anche, τελεία (compiuta), dove, in questo caso, questi aggettivi possono essere presi come sinonimi.

¹⁷ In greco, “ἐν μέρει δίκαιον”.

¹⁸ Oltre a rimandare a *Eth. Nic. V* 2,1130 b 11-13, per un approfondimento di questa questione, cfr. D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit., p. 49, che spiega il perché facciamo parte dello stesso genere.

¹⁹ Per capire meglio i nessi tra i vari tipi di giustizia, cfr. R. BAMBROUGH, *Aristotle on Justice: a Paradigm of Philosophy*, in G. E. M. ANSCOMBE (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, Routledge & Kegan, London 1967, pp. 159-174.

²⁰ Per questa questione, che permette di introdurre anche un altro tipo di giusto citato da Aristotele, τὸ ἀπλῶς δίκαιον, cfr. D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit., p. 51: «essi [τὸ πολιτικόν δίκαιον e τὸ ἀπλῶς δίκαιον] non sono affatto due ulteriori specie di “giusto”, che verrebbero ad aggiungersi accanto a quelle già menzionate. Invece, ciascuno

perché la δικαιοσύνη nel suo complesso sia sempre πολιτικόν è necessario aprire una parentesi proprio su questi due tipi di giusto.

Per quanto riguarda il δίκαιον come ἴσον, lo si può capire in fretta, dato che questo tipo di giusto si può esplicitare esclusivamente all'interno di una πόλις regolando, per l'appunto, quelli che sono i rapporti tra i singoli.

Ricordando come a questo tipo di giusto appartenga la celeberrima distinzione²¹ tra il giusto distributivo (proporzione geometrica) e il giusto correttivo (proporzione aritmetica)²², si può dire questo: come la giustizia distributiva è quella giustizia che è presupposta alla spartizione delle cariche e degli onori, così la giustizia correttiva ha il compito di garantire l'ordine²³, purché tutto ciò non sia inteso in senso punitivo ma rettificatore²⁴.

Al di là delle differenze, sia l'una che l'altra fanno riferimento a un ἴσον che deve essere fatto valere nella πόλις, per cui pensarlo al suo di fuori risulta impossibile.

Per quanto riguarda l'altro tipo di giusto, cioè, il δίκαιον come νόμμον, il discorso è un po' più ampio, perché bisogna innanzitutto partire dal significato di νόμος nell'antica Grecia per poi passare alla precisa interpretazione che Aristotele ne dà: infatti, l'idea di "legale" con cui pure si traduce il termine rischia di essere ambigua.

Riprendendo, tra ἄ criticᾶ, quanto dice P. Trude, nell'antica Grecia si ha «einen sehr weiten *nomos*-Begriff»²⁵, dato che il νόμος corrisponde a una serie di norme, importanti più per il loro contenuto che per la procedura

di essi indica un diverso punto di vista, una differente prospettiva sotto cui il giusto – tanto quello indicante ciò che è conforme alla legge, quanto quello particolare – è considerato [...]. Quando il giusto – inteso sia come ciò che è legale, sia come rispetto dell'uguale – è considerato dal filosofo *sic et simpliciter*, ovvero astrattamente, in modo assoluto [...], allora esso è *to haplos dikaion* [...]. Ebbene, l'espressione *to politikon dikaion* indica esattamente e sempre le due stesse specie di giusto, considerate questa volta da un diverso punto di vista, vale a dire nella loro concreta presenza in seno alla *polis*, cioè in quanto calate e "all'opera" in essa».

²¹ Tenendo conto di come qui si sia sintetizzato un discorso estremamente complesso, un ulteriore sviluppo di questa questione si avrà nel capitolo successivo, dato che questa concezione del giusto interviene concretamente nella costituzione della comunità politica, cioè, nella sua πολιτεία.

²² Cfr. *Eth. Nic.* V 3-4. Per un approfondimento della giustizia distributiva, cfr. F. MASI, *La virtù etica della giustizia distributiva e la sua rilevanza politica*, in G. ANGELINI (ed.), *Ricerche aristoteliche. Etica e politica in questione*, Petite Plaisance, Pistoia 2021 (in corso di pubblicazione).

²³ Tenendo conto di come questo tipo di giusto corrisponde a due ambiti che, nel nostro tempo, sono tenuti separati, cioè, il diritto civile e il diritto penale, per questa questione in Aristotele cfr. *Eth. Nic.* V 2, 1131 a 3-9.

²⁴ Cfr. G. DEL VECCHIO, *La Giustizia*, Editrice Studium, Roma 1959, p. 67.

²⁵ Cfr. P. TRUDE, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, de Gruyter, Berlin 1955, p. 55.

con cui sono state emanate, che abbracciano quell'insieme di tradizione e di consuetudini (condensatosi nell'ἤθος comunitario) che regola la vita della πόλις: con νόμος si può intendere sia una legge emanata da una vera e propria istanza legislatrice, ma anche quelle pratiche comuni che difficilmente rientrerebbero oggi in un qualsiasi diritto positivo codificato.

Oltre a ciò, esso va a regolamentare i rapporti di un gruppo variegato e stratificato, dove lo *status* ha valore politico, con la conseguenza che le leggi *non* sono uguali per ogni uomo, dato che, banalmente, non si può pensare di trattare un nobile al pari di una donna e di uno schiavo, che, appunto, non rientrano nella cittadinanza: il νόμος corrisponde all'ordine della πόλις anche perché tutela i vari poteri e le varie sfere di influenza da cui è costituita. Dato che la πόλις corrisponde a una realtà diversificata, il rispetto dei costumi insito nel νόμος si riallaccia a questa situazione, variando da caso in caso.

A riprova di questo legame della πόλις con la tradizione e con le consuetudini²⁶, non vi è solo quanto Aristotele dice in *Rhet. I* per cui «la legge può essere non scritta o scritta (καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγραφον, τὸν δὲ γεγραμμένον)»²⁷, ma anche quanto si trova in *Pol. III*, dove lo Stagirita afferma che «le leggi secondo i costumi sono più importanti di quelle scritte (τῶν κατὰ γράμματα νόμων οἱ κατὰ τὰ ἔθη)»²⁸: pur non trovandosi scritte da nessuna parte, queste ultime vincolano con una coerenza maggiore perché proprio sono sentite così tanto che non hanno nemmeno l'esigenza di essere fissate da nessuna parte, mentre bisogna scrivere quelle più recenti per il fatto che non sono ancora entrate nell'uso comune.

Assodato ciò, per portare avanti il nostro ragionamento, è importante quest'ulteriore passo:

Le leggi, poi, si pronunciano su tutto (οἱ δὲ νόμοι ἀγορεύουσι περὶ πάντων) e hanno di mira l'utile comune (στοχαζόμενοι ἢ τοῦ κοινῆ συμφέροντος), o quello di tutti, o quello dei migliori, o per quelli che dominano per virtù o per qualche altro motivo di questo tipo. Di conseguenza, in uno dei sensi del termine, noi diciamo giusto ciò che produce e custodisce la felicità e le sue parti per la comunità politica (ὥστε ἓνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ ποιητικά καὶ φυλακτικά εὐδαιμονίας καὶ τῶν μορίων αὐτῆς τῆ πολιτικῆ κοινωνίᾳ). Ma la legge prescrive anche di svolgere le funzioni proprie di chi è coraggioso, come di non lasciare lo schieramento e di non gettare via le armi, e quelle di chi è temperante (προστάττει δ' ὁ νόμος καὶ τὰ τοῦ ἀνδρείου ἔργα ποιεῖν, οἷον μὴ λείπειν τὴν τάξιν μηδὲ φεύγειν μηδὲ ῥιπτεῖν τὰ ὄπλα, καὶ τὰ τοῦ σώφρονος), come non commettere adulterio

²⁶ Che è ciò che forma, concretamente, l'ἤθος.

²⁷ *Rhet. I* 13, 1373 b 3-4 (traduzione nostra).

²⁸ *Pol. III* 16, 1287 b 5-6 (traduzione nostra).

né esercitare violenza, e quelle di chi è mite, come non insultare né picchiare, e anche in relazione a tutte le altre virtù e a tutti gli altri vizi la legge prescrive le prime e proibisce le seconde²⁹.

Quello che si guadagna da questa lettura è molto importante, dato che permette di capire come il νόμος di cui si è appena parlato sia lo stesso che Aristotele intende quando si riferisce al δίκαιον come νόμιμον: la δικαιοσύνη come rispetto delle leggi indica il rispetto di tutte quelle norme (di nuovo, tradizione e consuetudini) da cui la πόλις è intessuta, che vanno ad abbracciare qualsiasi comportamento si trovi al suo interno³⁰.

Ma, come si sarà capito, c'è di più: riferendoci sempre a *Eth. Nic. V*, se Aristotele chiama la giustizia non solo la virtù del giusto totale, ma, citando Teognide³¹, dice che «nella giustizia si riassume ogni virtù (ἐν δὲ δικαιοσύνη συλλήβδην πᾶσ' ἀρετῇ ἔνι)»³², lo fa perché essa prevede l'esercizio delle singole virtù (il coraggio, la temperanza, la mitezza, etc.) in tutte le situazioni che le prevedono, presentandosi come la loro somma, che non può essere paragonata né alla stella del mattino né a quella della sera, ossia, Venere³³.

Per comprendere questo, bisogna capire come la δικαιοσύνη sia l'unica vera e propria virtù πρὸς ἕτερον (tommasianamente³⁴, *ad alterum*), cosa che ha poi portato a leggerla come “il fondamento intersoggettivo della virtù”³⁵,

²⁹ *Eth. Nic. V* 1, 1129 b 14-25, trad. it. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. di A. Fermani, in Id., *Le tre etiche*, a cura di A. Fermani, presentazione di M. Migliori, Bompiani, Milano 2008, pp. 431-993.

³⁰ Per rimarcare la diversità dalla concezione moderna, che, essendo tutta imperniata sulla formalità della stessa, potrebbe invalidare il portato di questa stessa affermazione, si tenga conto che «pur designando il *nomos* tanto la legge scritta quanto l'uso e il costume, sono proprio questi ultimi elementi che ne costituiscono il componente primario e fondamentale» (D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit., p. 80).

³¹ TEOGNIDE, fr. 147.

³² Cfr. *Eth. Nic. V* 2, 1129 b 25-1130 a.

³³ È proprio da qui che le deriva la sua superiorità su tutte le altre virtù: «Justice is perfect virtue, not simply, but insofar it is directed toward others... It is the other-oriented nature of justice that causes it to be regarded as the “chief” (*kratiste*) virtue» (A. TESSITORE, *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*, State University of New York Press, New York 1996, p. 36).

³⁴ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*, Vol. I, *Libri 1-5*, introduzione, traduzione e glossario a cura di L. Perotto, ESD, Bologna 1998.

³⁵ G. ZANETTI, *La nozione di giustizia in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 21. Oltre a essere sottolineato anche da A. FERMANI, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Morcelliana, Brescia 2017, p. 37 e C. BARACCHI, *L'architettura dell'umano. Aristotele e l'etica come filosofia prima*, Vita e Pensiero, Milano 2014, p. 155, cfr. C. NATALI, *Note*, in ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2001, n. 419, p. 488: «Tutte le virtù riguardano i comportamenti in relazione agli altri e la giustizia, in particolare, consiste specificamente nella relazione all'altro».

dato che si propone come la ricomprensione di ogni virtù nell'ottica del συμφέρον (utile) della πόλις.

Sempre facendo riferimento al cittadino, lo stesso Stagirita dice:

L'uomo peggiore in assoluto, dal canto suo, è colui che esercita la propria malvagità sia verso se stesso sia verso altri, mentre quello migliore in assoluto è colui che esercita la sua virtù non in relazione a se stesso ma verso il prossimo (ἄριστος δὲ οὐχ ὁ πρὸς αὐτὸν τῇ ἀρετῇ ἀλλὰ πρὸς ἕτερον)³⁶.

Se succede questo, è perché tutte le altre virtù prese di per sé si concentrano esclusivamente sul singolo, mentre è proprio la giustizia che apre a questo orizzonte "transindividuale"³⁷, che, con un termine più aristotelico, è ciò che rende la stessa l'unica κοινωνική ἀρετή (virtù comunitaria)³⁸: tenendo conto di come una virtù presa da sola consiste nel fare il meglio nella situazione in cui ci si ritrova, nell'ottica della πόλις corrisponde proprio a essere δίκαιος. Dato che la giustizia va a tutelare lo stesso ordine della πόλις, il δίκαιος è colui che fa quello che gli viene richiesto in tutti gli aspetti della vita cittadina, contribuendo, quindi, al suo benessere.

A questo punto, si può capire finalmente perché "ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν", dato che essa si esercita, si pensa e si attua solo all'interno di una πόλις, visto che contribuisce alla sua stessa sussistenza: oltre a non precederle³⁹, una giustizia che trascende questa accezione del politico non si dà, essendo che essa prende proprio corpo dal tessuto relazionale della stessa, che poi i cittadini devono sempre riuscire ad incarnare⁴⁰.

A riprova di ciò, in un celeberrimo passo sempre di *Eth. Nic. V*, che è uno dei più complicati dell'opera, vi è proprio la questione del φυσικόν δίκαιον (giusto naturale)⁴¹, che non è da intendersi come un giusto che si dà a prescindere dalla comunità politica alla maniera delle leggi di natura del

³⁶ *Eth. Nic. V* 1, 1130 a 5-9 (traduzione leggermente modificata).

³⁷ Per l'utilizzo di questo termine sicuramente moderno, cfr. E. BALIBAR, V. MORFINO (eds.), *Il transindividuale*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

³⁸ *Pol. III* 13, 1283 a 20.

³⁹ Il riferimento è sempre all'οἶκος, che, essendo comunque una parte della πόλις, non è a essa totalmente estraneo.

⁴⁰ Oltre a rimandare a R. A. GAUTHIER, J. Y. JOLIF, *Commentaire*, in ARISTOTELE, *L'Éthique a Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier, J. Y. Jolif, Beatrice-Nauwelaerts, Paris 1970, p. 386, cfr. D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit., 2009, p. 51: «Dev'essere ribadito che il giusto è sempre *politikon*: per lo Stagirita esso esiste, si dà infatti solo nell'ordinamento istituzionale di una *polis*. Si può quindi affermare che per il filosofo giusto e politicità, ovvero l'ambito in cui può darsi giustizia e lo spazio propriamente politico, sono perfettamente coincidenti».

⁴¹ Cfr. *Eth. Nic. V* 10, 1134 b 18-31.

giusnaturalismo⁴², ma come una parte integrante del giusto della πόλις nel suo complesso: esso corrisponde alle leggi fondamentali su cui ogni comunità politica si basa, che possono cambiare solo se si prendono in considerazione ampi lassi temporali o luoghi distanti geograficamente tra loro⁴³.

Senza che ciò costituisca una smentita al nostro ragionamento, il giusto naturale corrisponde, in altre parole, a quei νόμοι più radicati, che ci sono da così tanto tempo in un determinato luogo da essere considerati naturali, anche se, come dimostra, indirettamente, la stessa critica a Ippodamo di Mileto⁴⁴, Aristotele non esclude che possano cambiare.

Il punto è che, fuori da questo orizzonte relazionale tra i cittadini, nessuna giustizia è permessa, dato che non avrebbe nemmeno senso: per questo, “la giustizia è cosa che ha a che fare con la città”, in qualsiasi modo la si assuma.

2. Ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν

Sullo sfondo di quanto è stato già evidenziato, si devono ora analizzare le ultime due proposizioni, che in realtà sono strettamente collegate proprio per il riferimento iniziale alla δίκη: in un certo senso, si potrebbe dire che esse sono due facce diverse della stessa medaglia, proprio perché approfondiscono il medesimo tema.

Ad ogni modo, prendendo per il momento in considerazione solo “ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν”, sono già necessarie un paio di precisazioni: innanzitutto, per quanto il termine “δίκη” venga spesso tradotto con “diritto”⁴⁵, è essenziale capire come esso sia qualcosa di diverso da ciò che, oggigiorno, si può intendere con questa parola, dato che, nel contesto

⁴² Rimandiamo sempre a D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit., che tiene ben ferma questa distinzione.

⁴³ Ovviamente, anche qui si è al di fuori di ogni trascendenza: oltre a rimandare a P. AUBENQUE, *La loi selon Aristote*, «Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique», n. 25/1980, p. 154, cfr. C. PACCHIANI, *Che cos'è la filosofia politica?*, in D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit., p. 31: «se dunque la giustizia può trovare effettiva realizzazione solo nelle leggi della polis e in nessun altro luogo, ne deriva che non esiste giustizia né in natura, né in Dio, e inoltre che non ha senso prospettare un ordine di leggi che, inteso come in sé giusto, possa essere distinto o addirittura contrapposto a quello politico».

⁴⁴ Cfr. *Pol. II 8*.

⁴⁵ Per una prima problematizzazione di questo termine nel contesto antico, cfr. É. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Vol. II, *Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 2001, pp. 363-366.

aristotelico, va a formare l'ordinamento concreto di una associazione, cioè, la sua *πολιτεία*⁴⁶.

Inoltre, come si intuisce fin dall'incipit di *Pol. I*⁴⁷, deve essere chiaro che quando Aristotele parla di *κοινωνία πολιτική*⁴⁸ si riferisce, di nuovo, alla *πόλις*: tenendo conto di come nel capitolo precedente si è già fatta valere questa "sinonimia"⁴⁹, bisogna capire che, per quanto esistano vari tipi di comunità, l'unica comunità politica propriamente detta è solo quest'ultima, che, teleologicamente⁵⁰, ricomprende poi tutte le altre che si danno portandole a compimento⁵¹.

Detto questo, per passare al significato della proposizione in esame, è utile aprire una rapida parentesi sulla diversità tra le forme di governo nel moderno e le forme di *ἀρχή* nell'antica Grecia, parentesi che forse è un po' scolastica nel senso odierno del termine, ma che è necessaria proprio perché permette di mettere meglio a fuoco l'intera questione: dato che la posta in palio è proprio capire perché la *δίκη* entri in maniera decisiva nella *τάξις* della *κοινωνία πολιτική*, se non si spendessero due parole sull'ordinamento *tout-court* di quest'ultima si rischierebbe di fraintendere la questione.

Infatti, recuperando le ricerche di storia concettuale della scuola padovana, a cui negli anni hanno contribuito tantissimæ studiosæ⁵², quello che ci interessa è che, quando nel moderno si parla della distinzione tra le varie forme di governo, si fa riferimento a una distinzione fittizia: nel momento in cui si

⁴⁶ Per questa questione, rimandiamo sempre a D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit., che, nella sua interezza, mette ottimamente a fuoco questo problema.

⁴⁷ Cfr. *Pol. I 1*.

⁴⁸ Oltre al riferimento diretto ai testi di Aristotele, per la specificità della *κοινωνία* greca, che è diversa dalla *communitas* latina, si rimanda a R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

⁴⁹ Non utilizziamo il termine in senso tecnico.

⁵⁰ Per la questione del *τέλος* in Aristotele, che è fondamentale perché, come dice lui in *Pol. I 2*, 1252 b 31-32, «la natura è il fine (*ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν*)» (e viceversa), cfr. E. BERTI, *La finalità in Aristotele*, in Id., *Nuovi studi aristotelici. II - Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 39-67.

⁵¹ Rimandando a É. BENVENISTE, *Due modelli linguistici di città*, in Id., *Essere di parola: semantica, soggettività, cultura*, a cura di P. Fabbri, Mondadori, Milano 2009, pp. 147-154 per una introduzione di questa tematica (dove si insiste, a ragione, sullo scarto tra la *πόλις* greca e la *civitas* romana), per la sua trattazione più specifica in Aristotele cfr. P. ACCATTINO, *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Tirrenia Stampatori, Torino 1986.

⁵² Oltre a quelle che verranno citate più avanti, per quanto riguarda le opere più rappresentative di questa scuola, cfr. G. DUSO, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1998 e Id. (ed.), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004. Per la stessa questione, è fondamentale A. BIRAL, *Per una storia del concetto di politica. Lezioni su Aristotele e Hobbes*, presentazione di G. Duso, a cura di M. Bernardi, Il Prato, Padova 2012, che si concentra specificamente sullo Stagiritico nella sua alterità dalla concettualità moderna.

pone alla base della costruzione politica un popolo formato da *individui liberi e uguali*, la cui volontà (la volontà generale) deve essere solo rappresentata, è ovvio che le forme di governo che si possono avere non consistono in nient'altro che nei diversi esecutivi che la possono portare a compimento.

In questo senso, per quanto paradossale, ognuna delle tre forme di governo canoniche con cui tradizionalmente si tratta questo tema (la democrazia, l'aristocrazia e la monarchia) ha alla sua base questa idea di volontà generale, presentandosi come una opzione più efficace proprio per realizzarla: posto che il popolo, che è sempre composto da *individui liberi e uguali*, ha voce grazie al potere legislativo, i governi sono semplicemente chiamati ad attuare ciò⁵³.

Tenendo conto di questa situazione, ciò che è importante è che nell'antica Grecia si intende l'ἄρχή in maniera totalmente diversa, anche perché si ha una concezione di "popolo" totalmente altra: ammesso e non concesso che si possa parlare di "popolo", ciò che conta è che la cittadinanza (che, di nuovo, è composta solo dai maschi liberi) è data dall'insieme delle varie cerchie della popolazione, dove un uomo appartiene a essa solo attraverso la mediazione con uno di questi gruppi più particolari⁵⁴.

Tra l'altro, com'è risaputo, la stessa parola δῆμος, da cui, per l'appunto, *democrazia*, non va a indicare il popolo nel suo complesso, ma proprio la parte più povera e/o numerosa dei cittadini maschi liberi – c'è questa indecisione tutt'altro che casuale in Aristotele –, cioè, di nuovo, un gruppo particolare in mezzo ad altri gruppi particolari⁵⁵.

⁵³ Vi è ovviamente una forte diversità dal moderno, dato che in Aristotele *non* si possono assolutamente trovare le istanze che qui sono icasticamente sottolineate: «l'uguaglianza di tutti gli individui nell'essere uomini titolari di diritti fondamentali ed inalienabili; il diritto come prodotto della singola volontà della *persona ficta* autorizzata da tutti a rappresentare la volontà generale, il quale diritto, proprio per tale motivo, obbliga tutti allo stesso modo; l'irrelevanza politica (e quindi giudiziaria) di ogni qualificazione ed appartenenza sociali proprie di ciascun uomo in quanto egli è pensato sempre come astratto individuo: ovvero astratto dalle strutture comunitarie e da quell'insieme di legami e rapporti sociali determinati in cui è inserito ed in cui si dispiega la sua vita concreta, ossia astratto dalle differenze che, distinguendo la cerchia cui egli appartiene, lo denotano nella sua concreta condizione sociale» (D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, cit., p. 67).

⁵⁴ Anche se questa non è la sede per approfondire questo aspetto, il tutto non è casuale, dato che la diversità da cui è formata, pur a vari livelli, la πόλις, è strettamente funzionale per la sua autarchia.

⁵⁵ Rispetto a quanto si dirà sulla democrazia, si tenga ben presente questo: «Il *demos* non indica allora la totalità dei singoli compresi in una città, e nemmeno di tutti i liberi, ma piuttosto quella parte di liberi che sono poveri: perciò "si ha la democrazia quando stanno al governo uomini liberi e poveri, che sono in maggioranza". Non mi pare allora si possa ravvisare in Aristotele una tendenza ad identificare il *demos* con la totalità. Infatti, anche quando egli parla di quella forma di democrazia che è basata sull'uguaglianza e non stabilisce una supremazia dei poveri sui ricchi, ma una parità tra i due gruppi, anche in questo caso

In questo senso, quando si parla delle varie forme di ἀρχή, si fa riferimento ai diversi governi cui una parte della cittadinanza – che, appunto, è a sua volta una parte di quella che oggi sarebbe la “popolazione” –, può dare luogo, dove ovviamente, quando è al governo una di queste parti, la stessa cercherà di fare il bene del gruppo che rappresenta.

Ecco che ora si può tornare ad Aristotele, dato che per lui le varie forme di ἀρχή si differenziano proprio per una diversa idea di δίκαιον che hanno alla base: tenendo conto di come il δίκαιον si concretizzi in una δίκη ben precisa, qualsiasi ἀρχή è l'espressione di questo rapporto, dato che è la δίκη che, di volta in volta, stabilisce in quale τάξις devono trovarsi le varie parti della πόλις, senza che un δίκαιον definitivo possa mai aver luogo proprio perché ogni governo è, per sua natura, *parziale*⁵⁶.

Oltre al fatto che qui ritorna la distinzione tra la proporzione geometrica e la proporzione aritmetica⁵⁷ – che, se è alla base della distinzione tra giustizia distributiva e giustizia correttiva, non è assolutamente un caso⁵⁸ –, per mettere meglio a fuoco la questione è necessaria quest'altra citazione:

Prima di tutto bisogna assumere come punto di partenza che, se sono sorte molte costituzioni, lo si deve al fatto che, nonostante l'universale condivisione del principio del giusto e dell'uguaglianza proporzionale (ὅτι πολλὰι γεγένηται πολιτείαι πάντων μὲν ὁμολογούντων τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον), questo non è stato rettamente applicato, come si è già detto. Infatti, la democrazia si è formata quando si è passati, dalla convinzione che tutti sono uguali per certi aspetti, all'idea che tutti sono uguali per tutti gli aspetti (δῆμος μὲν γὰρ ἐγένετο ἐκ τοῦ ἴσους ὅτιοῦν ὄντας οἴεσθαι ἀπλῶς ἴσους εἶναι) (siccome tutti sono parimenti liberi, tutti si credono assolutamente uguali); per contro, l'oligarchia ha tratto origine dal fatto che, dall'essere alcuni diversi per un certo aspetto, credono di esserlo per ogni aspetto (ὀλιγαρχία δὲ ἐκ τοῦ ἀνίσους ἔν τι ὄντας ὅλως εἶναι ἀνίσους ὑπολαμβάνειν) (poiché certi sono disuguali nella ricchezza, sono convinti di esserlo in ogni senso). Ecco allora che gli uni, ritenendosi uguali, si arrogano il diritto di partecipare in uguale misura a tutti i beni; e invece gli altri, convinti

egli non intende il popolo come totalità, ma sempre come parte [...]. Democrazia comporta dunque ancora supremazia di quella parte che è costituita dal popolo o *demos*. Anche se si pensa ad una uguaglianza tra le varie parti e tutti partecipano al governo non si giunge a negare le parti per una totalità indifferenziata, e il termine di democrazia come forma di governo implica la sovraordinazione di una parte all'interno della *polis*» (G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, cit., pp. 90-91).

⁵⁶ *Parziale*, nel senso di rappresentare gli interessi di una parte ben precisa.

⁵⁷ Cfr. sempre *Eth. Nic. V* 3-4.

⁵⁸ Qui, infatti, abbiamo una sua assunzione a un livello maggiore, cioè, a livello costituzionale.

della loro diversità, pretendono per sé sempre di più, essendo appunto quel “di più” il segno di questa diversità⁵⁹.

Parafrasando il brano, per Aristotele le forme di governo canoniche dell’antica Grecia, cioè, la democrazia e l’oligarchia, sono sì due differenti forme di governo, ma esse si distinguono proprio perché sono una diversa espressione del giusto, che è ciò che ci offre l’esempio di cui si stava andando in cerca chiamando direttamente in causa il problema della πολιτεία, cioè, della costituzione materiale⁶¹.

Assumendo l’uguaglianza sempre e solo come un dato di partenza che poi si infrange nello stesso momento in cui la si riconnette all’ἀρχή, si può dire questo: tenendo sempre conto di come la condizione necessaria, ma non sufficiente, per essere un vero e proprio πολίτης sia quella di essere un maschio libero, la democrazia corrisponde nel ritenere come giusto che tutti i liberi esercitino attivamente l’ἀρχή, dato che, essendo tali tutti quelli che si trovano all’interno della πόλις, non possono subire delle differenziazioni a livello governativo ed essere estromessi dal governo. In questo caso, la democrazia prende come pietra di paragone l’uguaglianza assoluta data dalla libertà, cosa che porta poi tutti i liberi a essere riconosciuti come cittadini in grado di praticare l’ἀρχή, essendo che, in base a questo criterio, nessuno all’interno della πόλις può essere di fatti escluso⁶².

⁵⁹ *Pol. V 1*, 1301 a 25-35, trad. it. ARISTOTELE, *Politica*, in Id., *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di M. Zanatta, traduzione di C. A. Viano, Rizzoli, Milano 2006, pp. 53-342.

⁶⁰ Si veda anche il seguente passo: «Ora bisogna determinare quali caratteristiche sono attribuite all’oligarchia e quali alla democrazia e che cosa sia la giustizia per l’oligarchia, che cosa per la democrazia (καὶ τί τὸ δίκαιον τὸ τε ὀλιγαρχικὸν καὶ δημοκρατικόν). Tutte e due arrivano a una qualche giustizia, ma a una giustizia parziale, essendo entrambe incapaci di determinare che cosa sia giusto in ogni caso e in senso pieno (πάντες γὰρ ἄπτονται δίκαιον τινός, ἀλλὰ μέχρι τινός προέρχονται, καὶ λέγουσιν οὐ πᾶν τὸ κυρίως δίκαιον). Per esempio si direbbe che la giustizia è costituita dall’uguaglianza; il che è vero, però non sempre, solo quando si tratta di rapporti tra uguali. Pare che la giustizia consista anche nell’ineguaglianza; e anche questo è vero, ma non per tutti, bensì solo per quei casi in cui si abbiamo rapporti tra ineguali. Alcuni prescindono dalle persone che entrano in rapporto e però giudicano male. Gli è che il giudizio verte su loro stessi e in genere si è cattivi giudici quando si è parte in causa. Tuttavia, poiché il giusto è relativo alle persone, come abbiamo già detto nelle trattazioni dedicate all’etica, si ammette in genere come un suo requisito l’uguaglianza delle cose, ma non quella delle persone, soprattutto per la ragione testé detta: cioè perché si giudica male quando si è parte in causa e perché, affermando una pretesa parziale, gli antagonisti credono di affermare il giusto nella sua totalità (ἔπειτα δὲ καὶ διὰ τὸ λέγειν μέχρι τινός ἐκατέρους δίκαιόν τι νομίζουσι δίκαιον λέγειν ἀπλῶς). Infatti gli uni, che si distinguono sotto certi aspetti, per esempio nelle ricchezze, credono di essere totalmente diversi dagli altri, mentre gli altri, che sono uguali al resto dei cittadini sotto qualche aspetto, per esempio nella libertà, credono di esserlo in tutto» (*Pol. III 9*, 1280 a 7-26, trad. it. ARISTOTELE, *Politica*, cit.).

⁶¹ Nel senso della *Verfassung* tedesca.

⁶² Ricordiamoci di come, a livello esemplificativo, Aristotele faccia qua valere la massima contrapposizione possibile, che poi a livello pratico si infrange per le numerosissime

Invece, in quella πόλις che è oligarchica si ha un'altra particolare concezione di giusto, che, non ritenendo sufficiente quel criterio dato dalla libertà, consiste nel far valere la virtù, la nobiltà delle origini e/o la ricchezza proprio per poter accedere alle cariche del governo. I governanti sono classificati all'insegna di questo attributo, con la conseguenza che chi lo possiede può esercitare l'ἀρχή, chi ne è privo dovrà solo subirlo. Non basta essere liberi, ma servono dei criteri più selettivi per poter accedere alle cariche governative. Tenendo conto di come questo si ripercuota sull'ἀρχή, la virtù, la nobiltà delle origini e/o la ricchezza sarebbero proprio i criteri richiesti, cioè, il giusto che nell'oligarchia si vuole far valere.

A questo punto, si può capire perché la δίκη sia la τάξις della κοινωνία πολιτική dato che stabilisce, nelle varie forme di governo, quello che è l'ordine con cui le varie parti della πόλις si trovano assieme, oltre alla loro gerarchia: essa stabilisce la τάξις della πόλις perché, di volta in volta, definisce quello che è il criterio con cui una parte può prevalere sull'altra, sempre presupponendo una popolazione di maschi liberi divisa in cerchie, che ha sempre bisogno di un riconoscimento.

Come abbiamo accennato all'inizio, questa δίκη non è qualcosa di astratto, ma, ogni volta, indica l'ordinamento concreto di una πόλις: di nuovo, la πολιτεία.

3. Ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις

Essendo che i termini di cui stiamo trattando sono strettamente collegati, vien da sé che quanto finora detto ci permetterà di capire più agilmente il senso dell'ultima frase, cioè, “ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις”.

Ad ogni modo, è necessaria una premessa in relazione ai codici, dato che, se le varie edizioni concordano sulla prima e sulla seconda proposizione sopra analizzate, sulla terza vi è una vera e propria discordanza: l'edizione Bekker riporta “ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις”, mentre quelle successive (Reiske, Thurot e Ross) “ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις”⁶³, dove ovviamente il pomo della discordia lo si ha in quel “ἡ δὲ δικαιοσύνη” che va a sostituire l’ “ἡ δὲ δίκη”.

costituzioni miste che anche lui ha osservato.

⁶³ Sulla stessa linea, ma scegliendo un'altra opzione, H. Richards ha sostituito la prima occorrenza del termine alla riga 37 con “τὸ γὰρ δίκαιον”.

Limitandoci al nostro contesto, se quasi tutte le edizioni italiane⁶⁴ della *Politica* si basano su questa scelta operata, soprattutto, dall'edizione Ross⁶⁵, è interessante come l'unica che vada in controtendenza sia l'edizione critica di *Pol. I* a cura di G. Besso e M. Curnis⁶⁶, dove ἁ curatorᾶ non vedono alcun motivo nell'operare questa sostituzione proprio perché, al di là del problema del “δέ” che non è anticipato da nessun elemento, essa sarebbe giustificata solo da una sorta di cacofonia data dalla ripetizione di “δίκη” che compare nella proposizione immediatamente precedente.

Proprio perché nessun'altra motivazione filologicamente valida è stata mai adottata a questo cambio, qui si è tenuta valida la formulazione dell'edizione Bekker, anche se c'è da dire che, dato lo stretto legame tra i termini, il ragionamento portato avanti sarebbe stato molto simile.

Detto questo, si può già cercare di capirne il senso.

Infatti, recuperando quanto si è affermato nel capitolo precedente sulla δίκη, si è anche spiegato il senso di questa terza proposizione, proprio perché la δίκη è il discernimento del δίκαιον⁶⁷, dato che all'interno di una πόλις possono essere fatti valere vari tipi di δίκαιον, ma, perché si abbia una τάξις, c'è bisogno di una δίκη ben precisa, che, appunto, si configura come una segmentazione del δίκαιον.

Ritornando all'esempio di prima, per quanto la democrazia e l'oligarchia si differenzino proprio per la δίκη che fanno valere, esse rimangono una certa espressione del δίκαιον, visto che senza un giusto non si può ordinare quella molteplicità rappresentata dalla πόλις: pur essendo accumulati dall'essere maschi liberi, sia l'ordinamento cui danno luogo i democratici, sia quello cui danno luogo gli oligarchici, si richiamano a un δίκαιον che, tuttavia, non

⁶⁴ Così come la maggior parte di quelle internazionali.

⁶⁵ Per questa questione, cfr. G. BESSO, M. CURNIS, *Commento*, in ARISTOTELE, *La Politica. Libro I*, cit., pp. 219-220: «Non si è ritenuto opportuno accettare qui la correzione dei moderni editori [...], che hanno visto nella ripetizione di δίκη un errore nella tradizione del testo, peraltro concorde; fa certo qualche difficoltà la presenza del secondo δέ, che non appare in alcun modo correlato. Nessuna delle correzioni infatti sembra chiarire in maniera decisiva il testo, che ruota intorno al significato dei tre termini δικαιοσύνη, δίκη e δίκαιον: il primo periodo spiega che la giustizia è una virtù propria della polis, che si regge su di essa, e trova un'ulteriore esplicazione nella frase successiva [...]; chiarito in che modo diritto e comunità politica sono legati, Aristotele ritiene infine opportuno offrire precisazioni anche sull'altro elemento della frase precedente, il diritto, e lo indica quindi [...] in termini di capacità di distinguere il giusto».

⁶⁶ Riportiamo qui le maggiori edizioni italiane della *Politica* che accettano questa sostituzione: ARISTOTELE, *Politica*, in Id., *Politica e Costituzione di Atene*, cit., Id., *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2011 e Id., *Politica. Volume I (libri I-IV)*, introduzioni di L. Canfora, R. Kraut, traduzione di R. Radice, T. Gargiulo, commento di T. J. Saunders, R. Robinson, Mondadori, Milano 2014.

⁶⁷ Per una formulazione molto simile, cfr. *Eth. Nic.* V 10, 1134 a 32.

potrà mai essere il giusto “universale” proprio perché, in questo caso, questo stesso aggettivo è impensabile .

Tra l'altro, questo accade per tutti gli altri possibili regimi, dato che tutti sono l'espressione di una parte della “popolazione” che, in base alla sue prerogative, vuole dare l'ordine alla città nel suo complesso.

Infatti, quando si dice che la δίκη è κρίσις (“discernimento”, ma anche “taglio”, “spezzettamento”, “segmentazione”, etc.⁶⁸) del δίκαιον, si deve capire che un δίκαιον perfetto non si può mai realizzare, ma, allo stesso tempo, che ogni δίκη è una realizzazione particolare di questo δίκαιον: proprio perché sono vari i giusti che possono essere messi in campo, ogni δίκη ne incarna solo uno.

Al contempo, in linea con l'idea successiva della *concordia discors*, è importante che questa δίκη non tendi all'assolutizzazione, ma che cerchi di rispettare anche la prerogativa delle altre parti che pure non trovano espressione diretta nell'ἀρχή che si è venuta a concretizzare: proprio perché Aristotele è ben consapevole che questo ordine perfetto non può esistere (di nuovo, non è sufficiente l'essere maschi liberi), solo se si tenta di riconoscere i giusti che, di volta in volta, possono essere fatti valere, la città potrà vivere in una relativa stabilità.

A sostegno di quanto detto, vi è la questione della στάσις (guerra civile)⁶⁹ che si origina proprio per un fraintendimento sul δίκαιον, dato che, quando si verifica, è perché almeno una delle parti della πόλις, non trovandosi adeguatamente rappresentata, pretende che venga istaurata un'altra δίκη: nella città, ogni parte (quindi, tanto i democratici quanto gli oligarchici) ha le sue ragioni per far valere il suo giusto, ma, nel momento in cui lo assolutizza, dà luogo a una costituzione deviata, gettando la città nella guerra civile proprio perché, così facendo, non rispetta le prerogative della controparte⁷⁰.

⁶⁸ Per una prima panoramica, cfr. sempre P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, cit., pp. 584-585.

⁶⁹ Rimandando a *Pol. V* per la trattazione di questo tema in Aristotele, per una interpretazione più generale cfr. N. LORAUX, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza 2006 e G. AGAMBEN, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer*, II, 2, Einaudi Torino 2015, che, pur accentuando questo aspetto, hanno l'innegabile pregio di metterlo al centro della loro lettura, facendocene capire la rilevanza.

⁷⁰ Oltre a rimandare a G. CAMBIANO, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2016 per un inquadramento di questo tema, cfr. C. PACCHIANI, *Democrazia e costituzione. La lezione di Aristotele*, in G. DUSO (ed.), *Oltre la democrazia*, cit., p. 64: «Il limite degli oligarchici sta nel ritenere che la disuguaglianza nella proprietà e nelle ricchezze debba implicare anche una differenza nel godimento dei diritti politici. I democratici, invece, pretendono, per il fatto di essere uguali agli altri cittadini nello status di liberi, di esserlo in tutto, quindi anche nel diritto di governare. Quando questi due principi vengono radicalizzati si verifica il rischio della guerra civile. Per evitarla la scienza politica deve considerare in modo più ampio l'essenza del giusto, senza parteggiare né per gli

In altri termini, ci sono vari giusti che bisogna sempre prendere in considerazione per governare, essendo che il compito di qualsiasi ἀρχή è armonizzare le varie differenze, senza poterle mai annullare per la loro stessa natura, dato che senza queste differenze la πόλις stessa non esisterebbe⁷¹.

Conclusione

Con quest'ultima osservazione, abbiamo concluso l'analisi di *Pol. I 2*, 1253 a 37-38, analisi che, senza addentrarsi in divagazioni a esso estranee, ha voluto spiegare esclusivamente il legame tra δικαιοσύνη, δίκη e δίκαιον nei termini in cui li viene posto: speriamo che la letteratura non abbia solo trovato una interpretazione precisa del brano, ma anche una forte contestualizzazione nel mondo dell'antica Grecia, senza cui si sarebbe travisato il tutto con la proiezione di problemi alieni alla speculazione aristotelica.

Ad ogni modo, dato che ogni conclusione che si rispetti *apre*, cercheremo di aprirla in maniera un po' particolare, cioè, facendo un passo indietro per riferirci alla stessa questione che la precede: come ricordato all'inizio, le proposizioni che abbiamo analizzato chiudono la famosa sezione dedicata all'uomo come ζῷον πολιτικόν, su cui, appunto, ἡ criticῆ si sono sempre concentrate.

Per fare questo, prenderemo in considerazione le righe 30-37, che sono fondamentali per comprendere uno dei molti sensi della politicità umana:

[...] se l'uomo, nella sua piena realizzazione, è il migliore degli animali (ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν βέλτιστον τῶν ζῴων ὁ ἄνθρωπος ἐστίν), quando è avulso dalla legge e dalla giustizia è certo il peggiore di tutti (οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χεῖριστον πάντων). La cosa più grave è l'ingiustizia allorché ha dalla sua la forza delle armi (χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὄπλα). In verità l'uomo per sua natura dispone delle armi in vista della saggezza e della virtù, ma di esse può fare un uso totalmente contrario. Ecco allora che un *singolo* senza virtù diviene l'essere di gran lunga più empio e selvaggio, assolutamente spregevole perché votato ai piaceri del sesso e del cibo⁷².

oligarchici, né per i democratici, ma mostrando in che senso ed entro che limiti gli uni e gli altri hanno in un certo modo ragione».

⁷¹ Oltre al condensarsi nello stesso senso dell'"autarchia" aristotelica (l'uomo, infatti, non è un "coltello di Delfi"...), questo è lo stesso *leitmotiv* della critica che lo Stagirita muove alla *Repubblica* e alle *Leggi* di Platone in *Pol. II*, dove si proporrebbe questa unità indifferenziata che alla fine non fa altro che distruggere, alla radice, lo stesso raggruppamento.

⁷² *Pol. I 2*, 1253 a 30-37 (traduzione leggermente modificata).

Permettendoci, di nuovo, di rimandare ad altri studi per un approfondimento di questo aspetto⁷³, ciò che, a livello generale, è importante capire è che la politicità umana non indica come l'uomo sia il migliore di tutti gli animali, ma come, per esserlo, debba essere giusto, proprio perché, se non lo fosse, distruggerebbe quella stessa associazione in cui solo può darsi.

Da una parte, ricollegandoci alla prima proposizione, “ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν”, essa ci fa comprendere come tutti gli uomini debbano essere virtuosi per permettere alla stessa comunità politica di sussistere: in un contesto come quello greco, se ogni uomo non svolgesse il suo compito, che è ciò che le leggi prevedono, lo stesso tessuto etico che innerva la πόλις svanirebbe, dato che la πόλις, come insieme variegato, sussiste proprio grazie a quei comportamenti che, ogni giorno, si danno. Il rispetto delle leggi è concreto e riguarda ogni aspetto della vita della πόλις, per cui non si può prescindervi.

Da qui, la stessa importanza della παιδεία su cui tant'è hanno sempre insistito⁷⁴, che deriva anche dal fatto che, come dice lo stesso Stagirita, la virtù non nasce negli uomini per natura: tra l'altro, è proprio per questo che il legislatore deve porre particolare attenzione alla stessa, dato che è la παιδεία che forma, fin da subito, i membri della κοινωμία.

Oltre a ciò, riprendendo le ultime due proposizioni, “ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωμίας τάξις ἐστίν” e “ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις”, si dovrebbe anche capire come, a livello più generale, la stessa ἀρχή della πόλις dipenda dagli uomini, dato che sono gli uomini che di volta in volta stabiliscono quello che è il δίκαιον da far valere: per avere una comunità, è necessaria una buona δίκη, che tenga conto di tutte le parti della comunità politica⁷⁵.

⁷³ Cfr., sempre, G. ANGELINI, *L'uomo come ζῶον πολιτικόν. Un'ipotesi interpretativa di un lemma fondamentale del pensiero aristotelico*, cit.

⁷⁴ Tenendo conto di come questo aspetto sia quello centrale nell'opera ormai classica W. JAEGER, *Paideia: la formazione dell'uomo greco*, introduzione di G. Reale, traduzione di L. Emery, A. Setti, indici di A. Bellanti, Bompiani, Milano 2003, oltre che agli ultimi due libri della *Politica*, per una sua trattazione in Aristotele rimandiamo ad A. FERMANI, *L'educazione come cura e come piena fioritura dell'essere umano. Riflessioni sulla paideia in Aristotele*, Petite Plaisance, Pistoia 2018.

⁷⁵ A questo proposito, cfr. G. ZANETTI, *La nozione di giustizia in Aristotele. Un percorso interpretativo*, cit., p. 73: «Dopo che Aristotele ha descritto il processo genetico per natura della comunità politica fino al suo termine nella polis autarchica, rimane irrisolto, sul piano teorico, quell'ordine di problemi che con non lieve forzatura abbiamo definito “prescrittivi”; un ultimo passo viene allora compiuto (può essere compiuto), non sul piano (diacronico) genetico relativo all'origine della polis, ma sul piano (sincronico) relativo alla dinamica interna della polis, alla possibilità che ha la polis che sussiste in vista del “vivere bene” di essere ordinata con buone leggi. Questo passo, come la virtù, non si attua immediatamente per natura, anche se l'uomo è per natura ad esso predisposto. Per raggiungere l'eutaxia deve intervenire l'azione umana in senso ora compiutamente politico, il suo discernimento del giusto e dell'ingiusto».

In questo senso, se l'uomo può essere il migliore di tutti gli animali, può essere anche il peggiore se non si danno questi requisiti, cosa che farebbe catapultare la stessa πόλις in una situazione di disordine⁷⁶, visto che la struttura da cui è intessuta non sarebbe attualizzata.

Proprio per questo il discorso sulla δικαιοσύνη, sul δίκαιον e sulla δίκη, che Aristotele qui accenna solo, è fondamentale per ogni studioso che si concentra sulla politicità umana, dato che, senza questi elementi, l'uomo sarebbe sì un animale politico per natura, ma questa stessa politicità umana si risolverebbe in un nulla di fatto, dato che verrebbe costantemente dissolta per la mancanza di un ordine stabile.

Bibliografia

- P. ACCATTINO, *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Tirrenia Stampatori, Torino 1986
- G. AGAMBEN, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2*, Einaudi Torino 2015
- G. ANGELINI, *L'isola di Filottete*, in A. DIGNÖS (ed.), *Koiné. Tempi Covid Moderni*, Petite Plaisance, Pistoia 2021, pp. 139-154
- G. ANGELINI, *La "nuda vita" in Aristotele. A partire da Giorgio Agamben*, «Consecutio rerum», 3, 6/2019, pp. 323-346
- G. ANGELINI, *L'uomo come ζῷον πολιτικόν. Un'ipotesi interpretativa di un lemma fondamentale del pensiero aristotelico*, «Scienza&Politica. Per una storia delle dottrine», 30, 58/2018, pp. 131-154
- ARISTOTE, *L'Éthique a Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier, J. Y. Jolif, Beatrice- Nauwelaerts, Paris 1970
- ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, trad. it. A. Fermani, in Id., *Le tre etiche*, a cura di A. Fermani, presentazione di M. Migliori, Bompiani, Milano 2008, pp. 2-430
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. it. A. Fermani, in Id., *Le tre etiche*, cit., pp. 431-993
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2001
- ARISTOTELE, *Il libro della giustizia: Etica Nicomachea V*, a cura di R. Laurenti, Adriatica, Bari 1977

⁷⁶ Di nuovo, il rischio è quello della στάσις.

- ARISTOTELE, *La Politica. Libro I*, direzione di L. Bertelli, M. Moggi, a cura di G. Besso, M. Curnis, L'«Erma» di Bretschneider, Roma 2011
- ARISTOTELE, *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di M. Zanatta, traduzione di C. A. Viano, Rizzoli, Milano 2006, pp. 53-342
- ARISTOTELE, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2011
- ARISTOTELE, *Politica. Volume I (libri I-IV)*, introduzioni di L. Canfora, R. Kraut, traduzione di R. Radice, T. Gargiulo, commento di T. J. Saunders, R. Robinson, Mondadori, Milano 2014
- ARISTOTELE, *Retorica*, introduzione di F. Montanari, testo critico, traduzione e note a cura di M. Dorati, Mondadori, Milano 2001
- ARISTOTELE, *Ricerche sugli animali*, a cura di M. Vegetti, in Id., *La vita*, a cura di D. Lanza, M. Vegetti, aggiornamenti e integrazioni di G. Girgenti, Milano 2018, pp. 1-871
- P. AUBENQUE, *La loi selon Aristote*, «Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique», n. 25/1980, pp. 147-158
- E. BALIBAR, V. MORFINO (eds.), *Il transindividuale*, Mimesis, Milano-Udine 2014
- R. BAMBROUGH, *Aristotle on Justice: a Paradigm of Philosophy*, in G. E. M. ANSCOMBE (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, Routledge & Kegan, London 1967, pp. 159-174
- C. BARACCHI, *L'architettura dell'umano. Aristotele e l'etica come filosofia prima*, Vita e Pensiero, Milano 2014
- É. BENVENISTE, *Due modelli linguistici di città*, in Id., *Essere di parola: semantica, soggettività, cultura*, a cura di P. Fabbri, Mondadori, Milano 2009, pp. 147-154
- É. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Vol. II, *Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 2001
- E. BERTI, *La finalità in Aristotele*, in Id., *Nuovi studi aristotelici. II - Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 39-67
- A. BIRAL, *Per una storia del concetto di politica. Lezioni su Aristotele e Hobbes*, presentazione di G. Duso, a cura di M. Bernardi, Il Prato, Padova 2012
- G. CAMBIANO, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2016
- S. CAMPESE, *La cittadina impossibile. La donna nell'Atene dei filosofi*, Sellerio, Palermo 1997

- S. CAMPESE, *Madre materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele*, in S. CAMPESE, P. MANULI, G. SISSA, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Boringhieri, Torino 1983, pp. 15-79
- P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1968
- L. COULOUBARITSIS, *La fondation aristotélicienne de la notion de justice. Mélanges offerts à Robert Legros*, Editions de l'Université, Bruxelles 1985
- G. DEL VECCHIO, *La Giustizia*, Editrice Studium, Roma 1959
- G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Milano 2007
- G. DUSO (ed.), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004
- G. DUSO, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1998
- M.-P. EDMOND, *Aristote. La politique des citoyens et la contingence*, Payot, Paris 2000
- R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998
- A. FERMANI, *L'educazione come cura e come piena fioritura dell'essere umano. Riflessioni sulla paideia in Aristotele*, Petite Plaisance, Pistoia 2018
- A. FERMANI, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Morcelliana, Brescia 2017
- W. JAEGER, *Paideia: la formazione dell'uomo greco*, introduzione di G. Reale, traduzione di L. Emery, A. Setti, indici di A. Bellanti, Bompiani, Milano 2003
- N. LORAUX, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza 2006
- F. MASI, *La virtù etica della giustizia distributiva e la sua rilevanza politica*, in G. ANGELINI (ed.), *Ricerche aristoteliche. Etica e politica in questione*, Petite Plaisance, Pistoia 2021 (in corso di pubblicazione).
- C. PACCHIANI, *La questione delle virtù dianoetiche secondo "Etica Nicomachea" VI, 3*, in «Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti», Volume CVI, 1993-1994, pp. 103-112
- PLATONE, *La Repubblica*, a cura di F. Sartori, introduzione di M. Vegetti, Laterza, Roma-Bari 2009

- PLATONE, *Le leggi*, introduzione di F. Ferrari, traduzione di F. Ferrari e S. Poli, Rizzoli, Milano 2005
- M. POHLENZ, *La libertà greca*, Paideia, Brescia 1963
- J. RITTER, *Metafisica e politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Marietti, Genova 1983
- TEOGNIDE, *Elegie*, introduzione, traduzione e note di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 1989
- A. TESSITORE, *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*, State University of New York Press, New York 1996
- TOMMASO D'AQUINO, *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*, Vol. I, *Libri 1-5*, introduzione, traduzione e glossario a cura di L. Perotto, ESD, Bologna 1998
- P. TRUDE, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staats-philosophie*, de Gruyter, Berlin 1955
- M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo. Animali, barbari, schiavi e donne alle origini della razionalità scientifica*, Il Saggiatore, Milano 1979
- D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, con un saggio di C. Pacchiani, FrancoAngeli, Milano 2009
- F. WOERTHER, *L'éthos aristotélicien. Genèse d'une notion rhétorique*, Vrin, Paris 2007
- G. ZANETTI, *La nozione di giustizia in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993

Un'altra vita Medicina, verità, soggettività tra Canguilhem e Fanon

Annagiulia Canesso

This essay aims to question Georges Canguilhem's concepts of «normal» and «pathological» from the perspective of Frantz Fanon's works, broadening their theoretical range from physiology to psychiatry and investigating their peculiar articulation in the colonial context. This tension allows to problematize the processes of production of truth and constitution of subjectivity within medical practice, while stating the need for its epistemological decolonisation.

Premessa

L'accostamento dei nomi e dei lavori di Georges Canguilhem e di Frantz Fanon non è tra i più immediati: pensatori profondamente diversi, essi conducono le loro ricerche – che pure, come vedremo, sono parzialmente accomunate da un posizionamento che situa entrambi nello spazio di interrogazione costituito al confine tra filosofia e medicina –, nonché le loro esistenze – le quali, parimenti, arrivano ad attraversare lo stesso importante luogo, ma in momenti diversi – senza occasioni di confronto esplicite o particolari rimandi reciproci.

L'unica circostanza sostanziale di incontro è costituita, come approfondiremo, da una nota a piè di pagina nel testo *Pelle nera, maschere bianche* (1952), in cui Fanon rinvia apertamente alla trattazione canguilhemiana dei concetti di “normale” e di “patologico”. A partire da tale rinvio abbiamo dunque colto l'occasione non tanto per un'operazione di confronto, quanto piuttosto per un tentativo di complicazione che, a partire dal lavoro concettuale sul

normale e sul patologico svolto, in contesti diversi, da Canguilhem e da Fanon, ci permettesse, da un lato, di sviluppare il discorso canguilhemiano da cui prendiamo le mosse in una direzione che esso non contempla, indagando la particolare declinazione che normalità e patologia assumono *oltre* la loro definizione fisiologico-vitale entro la cruciale analisi del contesto coloniale e delle psicopatologie da questo prodotte; dall'altro, di problematizzare le molteplici superfici di aderenza tra pratica medica, produzione della verità e costituzione della soggettività che si dispiegano a partire da questa stessa riflessione.

1. Tra medicina e resistenza

Tanto Fanon quanto Canguilhem sono, allo stesso tempo, filosofi e medici. O medici e filosofi. Per entrambi, cioè, la riflessione filosofica scaturisce *anche* da quel banco di prova straordinariamente concreto che è la medicina – «[l]a filosofia è una riflessione per la quale ogni materia estranea è buona, anzi potremmo dire: per la quale ogni buona materia deve essere estranea»¹ è un'affermazione di Canguilhem divenuta ormai canonica. La sua opera più celebre, dalla quale è tratta, è *Il normale e il patologico*, la sua tesi di dottorato in medicina, pubblicata nel 1943 con il titolo *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* e integrata nel 1966 dalle *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique*. Medicina che Canguilhem, tuttavia, pratica attivamente solamente in trincea, quando partecipa come partigiano alla resistenza francese nel corso della Seconda guerra mondiale.

Anche Fanon è medico: più precisamente, e differentemente da Canguilhem, egli è, com'è noto, medico psichiatra. *Pelle nera, maschere bianche* è in principio la sua tesi di dottorato in medicina, dal titolo originale *Essai sur la désaliénation du Noir*, in realtà rifiutata per il suo stile non convenzionale e per la sua impostazione ritenuta eccessivamente "soggettiva". Essa è dunque sostituita da una trattazione rielaborata precipitosamente, sicuramente meno disturbante per i canoni accademici dell'Université de Lyon, dedicata allo studio delle relazioni tra neurologia e psichiatria, e in particolar modo alla discussa questione del ruolo dell'organogenesi e della psicogenesi

¹ G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, p. 9. Canguilhem lo ribadirà anche diversi anni più tardi: «[n]on si può fare filosofia che con quelli che chiamerei dei pretesti, delle occasioni, o una materia che non è in sé necessariamente filosofica» (Id., *Bachelard parmi nous, ou l'héritage invisible*, in Id., *Œuvres complètes*, vol. 5 : Histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995), Vrin, Paris 2018, pp. 569-571, p. 569. Ove non disponibile, la traduzione è nostra).

nell'insorgenza della malattia mentale². Ancora una volta, attività medica e militanza politica si intrecciano: nel 1953 Fanon prende servizio presso l'ospedale psichiatrico di Blida-Joinville, primo ospedale psichiatrico d'Algeria, punto d'osservazione da cui assiste alla deflagrazione della guerra di liberazione algerina dal giogo coloniale francese. Cui contribuirà, ancora, a partire dal campo concreto della psichiatria, con l'elaborazione di una riflessione sull'alienazione che la violenza del sistema coloniale infligge ai colonizzati – ma scontrandosi ben presto con l'impossibilità del suo stesso ruolo istituzionale di psichiatra nella società coloniale che *produce* tale alienazione: «[s]e la psichiatria è la tecnica medica che si propone di consentire all'uomo di non essere più estraneo al suo ambiente», e se, di conseguenza, l'Algeria si configura quale campo di «disumanizzazione sistematica», allora – scrive Fanon rassegnando le sue dimissioni – questa stessa psichiatria non si rivela altro che «l'illogica difesa di un atteggiamento soggettivo in rottura sistematica con la realtà»³. È per cambiare tale realtà, oltre che per l'esigenza personale di «non disperare dell'uomo, vale a dire di [se] stesso»⁴, che Fanon abbandona la pratica psichiatrica e si unisce al Front de Libération Nationale algerino.

Questi percorsi biografici accomunati dal confronto con la medicina e con la resistenza, pur declinate in situazioni e in modi profondamente diversi, si trovano poi a transitare – sempre a distanza – per un luogo particolare, che rievochiamo non per polverosa curiosità aneddótica, ma per la sua utilità nell'identificare le differenti produttività del contatto con una costellazione comune di pensiero, in grado di fungere da detonatore per traiettorie differenti. Il luogo in questione è l'ospedale psichiatrico di Saint-Alban, nella Lozère, sede dello sviluppo della «psicoterapia istituzionale», la quale trova il proprio nume tutelare in François Tosquelles, psichiatra e psicoterapeuta di origini catalane. Egli rimane presso l'ospedale di Saint-Alban dal 1940, dopo aver combattuto e prestato servizio – ancora una volta, a cavallo tra medicina e militanza politica – con il fronte antifascista nel corso della guerra civile

² Sulla rilevanza tematica di tale scritto, dal titolo *Altérations mentales, modifications caractérielles. Troubles psychiques et déficit intellectuel dans l'hérido-dégénération spino-cérébelleuse. À propos d'un cas de maladie de Friedreich avec delire de possession*, cfr. N. C. GIBSON, R. BENEDUCE, *Frantz Fanon, Psychiatry and Politics*, Rowman & Littlefield International, London 2017, pp. 37-48.

³ F. FANON, *Lettera al ministro residente*, in Id., *Opere scelte di Frantz Fanon*, a cura di G. Pirelli, Einaudi, Torino 1971, vol. I, pp. 103-106, p. 104.

⁴ Ivi, p. 106. Con le parole di Franco Basaglia a commento di questa stessa lettera: «[I]l atto terapeutico risultava un atto di accettazione silenziosa del sistema e Fanon non poteva che scegliere la rivoluzione, come unico luogo fuori dalle istituzioni in cui poter agire» (F. BASAGLIA, *Il problema della gestione*, in Id. (ed.), *L'istituzione negata. Rapporto da un ospedale psichiatrico*, Baldini & Castoldi, Milano 1998, pp. 378-379, p. 378).

spagnola, al 1962, rivoluzionandolo. Facendone un luogo in cui ripensare la relazione di cura psichiatrica, in cui rielaborare le esperienze della guerra in chiave collettiva e rivoluzionaria, coniugando letture marxiste e laciane con la psichiatria come pratica militante e con la necessità di ripensarne le strategie asiliari. Sovvertendo l'istituzionalità stessa dell'istituzione a favore delle molteplici e imprevedibili possibilità di definire attivamente, responsabilmente e collettivamente, tra operatori e residenti, la vita della clinica⁵.

Sotto la direzione di Lucien Bonnafé, durante gli anni del conflitto mondiale, oltre che istituzione di cura Saint-Alban diventa centro nevralgico della resistenza locale, accogliendo e mettendo in contatto le reti partigiane e istituendo una piattaforma editoriale clandestina. Dopo la guerra, invece, Saint-Alban sarà luogo di formazione e di sperimentazione per una nuova generazione di psichiatri⁶. In questi periodi differenti, tanto Canguilhem quanto Fanon attraversano la, e sono attraversati dalla, storia di Saint-Alban. Il primo vi trascorre l'estate del 1944, nascondendo e curando feriti di guerra, confrontandosi con Bonnafé e Tosquelles e assistendo al loro lavoro con i residenti, affiancandoli attivamente in alcune occasioni⁷. Il secondo, invece,

⁵ Lo stesso François Tosquelles definisce Saint-Alban «un luogo in cui i vagabondi [possano] trovarsi, il luogo di una pratica e di una teoria del vagabondaggio, della rottura, della decostruzione-ricostruzione. Bisogna dapprima separarsi per andare altrove, differenziarsi per incontrare gli altri, le parti o le cose [...] è un sistema autogestito [...] ci si allena all'autogestione, alla sua pratica». La citazione è tratta dal documentario *François Tosquelles: une politique de la folie*, realizzato nel 1989 da Danielle Sivadon, Jean-Claude Polack e François Pain, disponibile online alla pagina: <https://www.revue-chimeres.fr/Francois-Tosquelles-une-politique-de-la-folie> (data ultima consultazione: 30/11/2020).

⁶ Proprio in questi anni vi transitano anche Jean Oury e Félix Guattari, i due *enfants terribles* che daranno vita al formidabile esperimento costituito dalla clinica psichiatrica di La Borde, fucina di linee di fuga nell'istituzione psichiatrica, di cui Saint-Alban costituisce, come afferma lo stesso Oury, la «matrice» (J. OURY, *Il, donc, Matrice*, Paris 1978, p. 73). Per uno sguardo sull'esperienza di La Borde, cfr. F. DOSSE, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, Paris 2007, pp. 54-96.

⁷ Cfr. G. CANGUILHEM, *Ouverture [du colloque L'Histoire de la folie 30 ans après]*, in Id., *Œuvres complètes*, vol. 5, cit., pp. 1233-1236, p. 1234. Di tale attività con i residenti della clinica è rimasta la testimonianza del lavoro con M.me C., ricavata dagli appunti che Canguilhem prende nel corso della sessione terapeutica da lui stesso condotta e affiancata da Tosquelles (cfr. Id., *Observation à l'hôpital psychiatrique de Saint-Alban (Lozère) (juillet 1944) Mme C...*, in Id., *Œuvres complètes*, vol. 4: Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965), Vrin, Paris 2015, pp. 183-189). Canguilhem la ricorda in un'intervista rilasciata nel 1995, riferendosi ai giorni di Saint-Alban come al periodo, certamente non programmato, del suo «tirocinio psichiatrico» (Id., *Entretien avec Georges Canguilhem [avec François Bing et Jean-François Braunstein]*, in Id., *Œuvres complètes*, vol. 5, cit., pp. 1281-1301, p. 1284). È interessante ricordare che proprio l'esperienza che lega Canguilhem alla pratica psichiatrica costituisce uno dei motivi che spingono Jean Hyppolite a consigliare a Michel Foucault, al tempo impegnato nelle sue ricerche sulla storia della follia, a confrontarsi con Canguilhem su questo tema (cfr. Id., *Ouverture*, cit., pp. 1234-1235).

vi giunge nel 1952, attratto, come ricorda lo stesso Tosquelles, «da una certa pratica della psichiatria che si stava creando, o ricreando»⁸ e che segnerà indelebilmente il suo stesso lavoro psichiatrico⁹.

2. Normatività del vivente

Il Canguilhem che Fanon ha l'occasione di leggere è il Canguilhem pensatore del normale e del patologico, delle norme e della normatività. Nel libro *Il normale e il patologico*, egli sviluppa la sua riflessione a partire da un'osservazione elementare, eppure fondamentale nella sua capacità di perturbare l'ordine canonico del discorso medico, il quale identifica statisticamente il normale come uno stato fisiologico medio e, di conseguenza, il patologico come un'alterazione quantitativa di tale media oggettivamente individuata: la malattia è «a tutti gli effetti per il malato *un altro andamento [allure] di vita*»¹⁰. La condizione patologica, in altri termini, affetta l'esistenza del malato, determinandone un cambiamento radicale, implicato dall'assoluta originalità vitale della malattia: «[e]ssere malato significa a tutti gli effetti vivere un'altra vita, anche nel senso biologico del termine»¹¹. La normalità, dunque, è identificata da Canguilhem con la capacità normativa – «[l]'uomo normale», in questo senso, «è l'uomo normativo, l'essere in grado di istituire nuove norme, anche organiche»¹² –, ma la patologia non può implicare l'assenza completa di norme¹³, in quanto la vita stessa, per Canguilhem, coincide con l'esplicazione della normatività¹⁴. Ciò avviene nella misura in

⁸ F. TOSQUELLES, *Frantz Fanon à Saint-Alban*, «Sud/Nord», 1, 22/2007, pp. 9-14, p. 10.

⁹ Particolarmente significativo, in questo senso, è il confronto esplicito con la psicoterapia istituzionale di Saint-Alban e la necessità di ripensarla in relazione al contesto specifico dell'ospedale psichiatrico algerino in F. FANON, *La terapia sociale in un servizio di uomini musulmani. Difficoltà metodologiche*, in Id., *Decolonizzare la follia. Saggi sulla psichiatria coloniale*, a cura di R. Beneduce, ombre corte, Verona 2011, pp. 104-122.

¹⁰ G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, cit., pp. 63-64.

¹¹ Ivi, p. 62.

¹² Ivi, p. 109. Approfondiscono in particolare la questione della normatività G. LE BLANC, *Canguilhem et les normes*, PUF, Paris 1998; P. MACHEREY, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, Edizioni ETS, Pisa 2011.

¹³ La patologia implica piuttosto una normatività ristretta, che si esplica in una norma vitale unica, e dunque vincolante, incapace di far fronte alle imprevedibili condizioni poste dall'ambiente: «[l]a malattia è anch'essa una norma di vita, ma è una norma inferiore, nel senso che essa non tollera alcun allontanamento dalle condizioni in cui vale, incapace com'è di trasformarsi in un'altra norma» (G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, cit., p. 148).

¹⁴ «Il concetto di normatività enuncia il principio per cui, *per il vivente, una norma di vita non è buona (o preferibile) perché è data, ma è data perché è buona (o preferibile)*» (P. CESARONI, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Quodlibet, Macerata 2020, p. 136).

cui tale normatività vitale non va intesa come entità data che costituisce lo sfondo *a priori* delle proprie manifestazioni soggettive, quanto piuttosto come capacità coestensiva al vivente, attraverso cui si dà il vivente, prodotto entro lo stesso movimento immanente delle norme, mai precostituite ma elaborate polemicamente e creativamente nel corso della vita stessa¹⁵: «[p]er quanto mi riguarda», sostiene Canguilhem, «*la norma è la vita*»¹⁶.

Il normale, di conseguenza, non è determinato in maniera univoca e universale a partire da un'individuazione media statistica – non è, cioè, un «concetto statico o pacifico»¹⁷ –, ma il prodotto di un'attività singolare di valorizzazione, a sua volta istituita entro una pluralità di valorizzazioni possibili e potenzialmente conflittuali, che si traduce in una norma, di cui è al contempo «l'estensione e l'espressione»: esso è, propriamente, un «concetto dinamico e polemico»¹⁸. Sul piano della pratica medica, tale impostazione produce una conseguenza dirompente: non è entro il campo del sapere fisiologico *né entro i confini tecnici della clinica* che si stabiliscono i concetti di “normale” e di “anormale”, di “salute” e di “patologia”, bensì sul terreno propriamente vitale ed esperienziale – «*è la vita stessa, e non il giudizio medico, che fa del normale biologico un concetto di valore e non un concetto di realtà statistica*»¹⁹. Se, dunque, esso diviene un concetto estremamente mobile, variabile, soggettivo, che si determina nel rapporto

¹⁵ Cfr. P. MACHÉREY, *Da Canguilhem a Foucault*, cit., pp. 121-122.

¹⁶ G. CANGUILHEM, *Du concept scientifique à la réflexion philosophique*, in Id., *Œuvres complètes*, vol. 5, cit., pp. 89-134, p. 117, corsivo nostro. Se c'è vita, dunque, ci sono norme. Ciò equivale a dire che se c'è vita ci sarà sempre scelta, giudizio, conflitto – e, di conseguenza, delle norme a offrire opzioni risolutive di tali conflitti: «vivere significa, anche per un'ameba, preferire ed escludere» (Id., *Il normale e il patologico*, cit., p. 105).

¹⁷ Ivi, p. 201. Il prodursi di una media, in questo senso, indica piuttosto l'espressione di una convergenza di valorizzazioni di una norma specifica entro condizioni specifiche, ma non la sua assoluta validità svincolata dalla congiuntura della sua istituzione: «[r]idurre la norma alla media significa, allora, separare la norma dalla sua intrinseca virtù (quella virtù che spiega la sua istituzione), con l'effetto inevitabile che la norma stessa viene, per così dire, assolutizzata, cioè resa una sorta di ideale trascendente che si impone dall'alto su ciò che devia da esso» (P. CESARONI, *La vita dei concetti*, cit., p. 138).

¹⁸ G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, cit., p. 201. Il normale, dunque, si costituisce nell'ambiguità che lo vuole, allo stesso tempo, come ciò che è prescritto e individuato dalla norma e come, a sua volta, misura e parametro di riferimento normativo. Così Canguilhem: «*il normale è ciò che è normativo in una situazione definita*. In effetti, normale può avere due significati: o *il normale è la norma stessa in quanto si presume che essa rappresenti tutti i fatti o gli oggetti che le sono già stati riferiti o che le saranno riferiti con esito positivo*; o *il normale è ogni fatto od oggetto che è stato riferito alla norma e valutato positivamente, e che con ciò potrebbe a sua volta fungere da norma*» (Id., *Les normes et le normal, 1942-43*, inedito conservato presso il CAPHÉS, ENS, Paris, Carton 11, GC.11.2.2, f. 7. Il testo da noi riportato in corsivo si trova sottolineato nel documento originale).

¹⁹ Id., *Il normale e il patologico*, cit., p. 100.

singolare del vivente con il proprio ambiente [*milieu*] di vita, entro il quale non vi è mai *una* norma perfettamente adatta all'ambiente, ma *varie* norme individuali che individuano altrettante strategie vitali²⁰, allora il riferimento all'“oggettività” in medicina rivela, in fin dei conti, la propria insensatezza: «certo una patologia può essere metodica, critica, sperimentalmente munita. Essa può essere detta oggettiva in riferimento al medico che la pratica», *eppure* «l'intenzione del patologo non fa sì che il suo oggetto sia una materia svuotata di soggettività»²¹. Il che non implica una perdita di senso della pratica medica, quanto piuttosto la necessità del suo continuo riferimento al centro soggettivo con cui si identifica il malato, il cui punto di vista, afferma Canguilhem, è «quello in definitiva *vero*»²².

Il riferimento alla verità assume qui un ruolo centrale: Canguilhem scompagina i termini della convinzione cartesiana che identifica la conoscenza della verità con la salute dell'anima, facendo invece della salute «la verità del corpo»²³ – una verità, certo, mai stabilita definitivamente, ma sempre guadagnata a partire dal confronto polemico con l'“errore” della patologia –, una verità concretizzata entro i confini tangibili di un «*corpo soggettivo*». *Con tale espressione Canguilhem identifica quella* prima persona singolare in grado di affermare la verità della propria salute e della propria malattia, in modo irriducibile ed esorbitante rispetto alla verità della salute che «il discorso medico crede di poter descrivere alla terza persona»²⁴. Un corpo soggettivo la cui verità, pronunciata necessariamente in prima persona, non è mai completamente sovrapponibile alla verità scientifica – *oggettiva* – prodotta da un sapere sperimentale in grado di analizzare il vivente con «determinazione metrica»²⁵, cartografandone il corpo, sezionandone i confini organici, territorializzandone le funzioni. Essa, piuttosto, deve essere ricondotta al piano polemico della normatività vivente come lacerazione delle norme esistenti, produzione imprevedibile e creativa di possibili, costantemente chiamata in causa nel dibattito con l'ambiente e con la patologia, alla quale non è mai prescritto un andamento preordinato, se non – poiché se non si danno norme non si dà nemmeno vita – nell'essere

²⁰ «[I]l vivente e l'ambiente non sono normali presi separatamente, ma è la loro relazione che rende tali l'uno e l'altro» (ivi, p. 113) – relazione che si costituisce come un costante irrisolto, rischio, precarietà.

²¹ Ivi, p. 191.

²² Ivi, p. 66, corsivo nostro.

²³ Id., *La salute: concetto volgare e questione filosofica*, in Id., *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2007, pp. 23-34, p. 25.

²⁴ Ivi, p. 32.

²⁵ Id., *Il normale e il patologico*, cit., p. 183.

continuamente e imprevedibilmente normativa: nell'«*infrangere le norme e istituirne di nuove*»²⁶.

3. Al di là del «problema biologico»

In *Pelle nera, maschere bianche* Fanon riporta il suo giudizio su *Il normale e il patologico* in una nota, rimandando al testo canguilhemiano per un approfondimento su cosa definisca il concetto di “normale”. Si tratta di un'«opera molto istruttiva», afferma, «sebbene incentrata unicamente sul problema biologico»²⁷. Da un lato, dunque, Fanon esprime l'esigenza di mettere in questione non solamente la definizione di fisiopatologia, ma anche quella di psicopatologia. L'interrogazione di quest'ultima, inoltre, si rivela un angolo prospettico particolarmente proficuo per mettere a fuoco una questione che nelle riflessioni canguilhemiane su norme e normalità resta, almeno fino a questo momento, sullo sfondo. Queste ultime, infatti, sono problematizzate e delineate eminentemente a partire dal campo d'analisi della normatività vitale, trascurando la dimensione e l'effettiva operatività che le norme sociali esprimono nella definizione di “normale” e di “patologico”²⁸. Lo stesso testo *Pelle nera, maschere bianche*, in questo senso, si rivela esemplare: per quanto la sua scrittura sia sofferta, fisica, a tratti furiosa – una scrittura spinta «fino al margine delle cose»²⁹ –, esso si costituisce a tutti gli effetti in quanto «studio clinico»³⁰. Non un viaggio intimista nella dolorosa coscienza del colonizzato, ma un vero e proprio studio di «sociodiagnosi» nel pieno della battaglia per la decolonizzazione, il cui scopo è quello di «liberare l'uomo di colore da se stesso», attraverso «un

²⁶ Ivi, p. 131.

²⁷ F. FANON, *Pelle nera, maschere bianche*, Edizioni ETS, Pisa 2015, p. 136, n. 2.

²⁸ È importante segnalare, tuttavia, che Fanon pubblica *Pelle nera, maschere bianche* nel 1952 e che egli muore prematuramente nel 1961. Non può quindi leggere le *Nuove riflessioni intorno al normale e al patologico (1963-1966)* (pp. 193-268) con cui Canguilhem integra il saggio del 1943. Queste ultime, infatti, interrogano la dimensione del sociale allo scopo di «chiarire, attraverso il confronto tra le norme sociali e le norme vitali, il significato specifico di queste ultime» (G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, cit., p. 197), le quali si estrinsecano – e acquisiscono intellegibilità e significato – come sempre già socialmente situate. D'altronde, afferma Canguilhem, ogni norma vitale umana relativa alla distinzione tra normale e patologico, in quanto tale, non si costituisce come illimitata potenza normativa, ma deve relazionarsi tanto con le possibilità e le costrizioni dell'ambiente fisico, quanto con la «situazione sociale» che ne determina le «possibilità d'azione»: «[I]a forma e le funzioni del corpo umano non sono espressione soltanto di condizioni poste dall'ambiente alla vita, ma anche di modi di vita sociali adottati nell'ambiente» (ivi, p. 233).

²⁹ H. K. BHABHA, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001, p. 61.

³⁰ F. FANON, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 30.

tentativo di spiegazione psicopatologica e filosofica» del suo «*esistere*»³¹. La diagnosi, dunque, è la malattia prodotta dalla società coloniale. La cura è la sua trasformazione: occorre «scuotere le radici tarlate dell'edificio»³², afferma Fanon.

In questa prospettiva, *Pelle nera, maschere bianche* delinea un dispositivo di produzione della soggettività come fissata, impressa e immobilizzata epidermicamente a partire dallo sguardo bianco colonizzatore³³ che è, allo stesso tempo, un dispositivo di produzione sociale della psicopatologia e, in generale, della polarità tra “normale” e “patologico”. Questi ultimi, cioè, sono il prodotto storico di una società coloniale che vi riflette la polarizzazione tra bianco e nero, patologizzando i soggetti colonizzati e la loro lotta³⁴: «ogni nevrosi, ogni comportamento anormale, ogni eretismo affettivo nell'antillano è la risultante della situazione culturale»³⁵. La dicotomia tra normalità e patologia si produce come moltiplicazione intensiva della dicotomia tra bianco e nero: per il soggetto colonizzato «il primo incontro con se stesso sarà attraverso la nevrosi, la patologia, si sentirà svuotato, senza vita, in un corpo a corpo con la morte, una morte al di qua della morte, una morte nella vita»³⁶. La pratica medica, in particolar modo a partire dal lavoro psichiatrico svolto nel contesto algerino, diviene dunque per Fanon una chiave di lettura fondamentale per interrogare non solamente la tensione tra normalità e patologia, ma la stessa formazione della soggettività nel mondo coloniale.

Emblematico, a tale proposito, è l'ultimo capitolo de *I dannati della terra* (1961), dal titolo *Guerra coloniale e disturbi mentali*, dedicato al «problema dei disturbi mentali nati dalla guerra di liberazione nazionale che conduce il popolo algerino», nella misura in cui «la colonizzazione, nella sua essenza,

³¹ Ivi, p. 28, p. 26 e p. 30. Si tratta di un'operazione che, per di più, si propone di ripensare radicalmente le stesse modalità di relazione fondate sulle «tradizionali basi dell'identità razziale», turbando «il familiare schieramento di soggetti coloniali – Nero/Bianco, Sé/Altro» (H. K. BHABHA, *I luoghi della cultura*, cit., p. 61).

³² F. FANON, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 29.

³³ «Non ho nessuna chance. Sono sovradeterminato dall'esterno. Non sono schiavo dell'“idea” che gli altri hanno di me, ma della mia apparenza [...]. Mi faccio strada strisciando. Già gli sguardi bianchi, i soli che siano veri, mi dissezionano. Sono *fissato*» (ivi, p. 114). Si tratta di «un processo di formazione della soggettività in cui la sovranità dello sguardo si rovescia nel primato dell'esser guardati» (S. MEZZADRA, *Questione di sguardi. Du Bois e Fanon*, in M. Mellino (ed.), *Fanon postcoloniale. I dannati della terra oggi*, ombre corte, Verona 2013, pp. 189-205, p. 190).

³⁴ Cfr. N. C. GIBSON, R. BENEDUCE, *Frantz Fanon, Psychiatry and Politics*, cit., pp. 15-16.

³⁵ F. FANON, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 144. Pertanto, «*nell'esatta misura in cui questa società gli pone delle difficoltà che egli si ritrova all'interno di una situazione nevrotica*» (ivi, p. 100).

³⁶ Id., *La sindrome nordafricana*, in Id., *Decolonizzare la follia*, cit., pp. 92-103, pp. 100-101.

si presentava già come gran fornitrice degli ospedali psichiatrici»³⁷. Tale essenza, per Fanon, si estrinseca nella «negazione sistematizzata dell'altro»³⁸, nel rifiuto del riconoscimento della sua umanità che lo costringe a uno stato di alienazione permanente – per i colonizzatori francesi, afferma Fanon, gli algerini non sono uomini, ma piuttosto un semplice «suolo» da occupare: al pari dei palmeti e dei cammelli, essi costituiscono «il panorama, lo sfondo *naturale* della presenza umana francese», la quale si impegna nella bonifica, nell'ammaestramento di tutto ciò che in tale natura è ostile e selvaggio³⁹. È in tale quadro che Fanon osserva una «patologia mentale» – «regolare e cospicua»⁴⁰ – che è il *prodotto* diretto dell'oppressione coloniale, a sua volta aggravata dal contesto violento della guerra di liberazione nazionale. Non si tratta nemmeno, afferma Fanon, di quelle che nel gergo tecnico psichiatrico sono definite come «psicosi reazionali», in quanto non vi è, a ben vedere, un evento scatenante cui ricondurre tali disturbi; al contrario, tale evento è dissolto e moltiplicato nella potenza di un'intera «atmosfera sanguinosa, spietata», nel «generalizzarsi di pratiche disumane», nell'«impressione tenace che ha la gente di assistere a una vera apocalisse» che assume le fattezze agghiaccianti del genocidio⁴¹.

La stessa medicina occidentale, lungi dal costituirsi come pratica neutrale – Fanon, d'altronde, denuncia l'aberrante compromissione dei saperi medico-psichiatrici e psicologici con le pratiche di tortura inflitte alla popolazione algerina⁴² –, necessita di «un'epistemologia politica»⁴³ che ne indaghi, da un lato, i presupposti taciti e le categorie implicite assunte come oggettive, interrogandone gli incancrenimenti di matrice coloniale; dall'altro, indissolubilmente, le modalità assunte dalla relazione tra medico e paziente. Per entrambi questi aspetti, il riferimento alla verità e alle sue pratiche risulta, a nostro parere, inaggrabile. In un contesto coloniale, infatti, «la verità espressa obbiettivamente», ricorda Fanon, «è costantemente

³⁷ Id., *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1962, p. 184, corsivo nostro.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ivi, p. 185.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ivi, p. 186.

⁴² Oltre alle già citate pagine de *I dannati della terra*, cfr. il fondamentale saggio Id., *Medicina e colonialismo*, in Id., *Fanon 1*, cit., pp. 107-130, in particolare le pp. 121-124. «In una situazione coloniale, [...] il medico si rivela talvolta come il più sanguinario e il più implacabile dei colonizzatori» (ivi, p. 121).

⁴³ R. BENEDUCE, *La tempesta onirica. Fanon e le radici di un'etnopsichiatria critica*, in F. FANON, *Decolonizzare la follia*, cit., pp. 7-70, p. 17. Cfr. anche M. RENAULT, *Fanon e la decolonizzazione del sapere. Lineamenti di un'epistemologia postcoloniale*, in M. Mellino (ed.), *Fanon postcoloniale*, cit., pp. 49-74.

viziata dalla menzogna della situazione coloniale»: non solamente perché qui il medico occidentale «s'incorpora con la colonizzazione, col dominio, con lo sfruttamento»⁴⁴, fornendo loro una razionalizzazione supportata da presunte evidenze scientifiche⁴⁵, ma, più in generale, perché questa stessa verità del sapere medico non si manifesta separatamente dalla verità di questa stessa colonizzazione, di questo dominio, di questo sfruttamento – «la verità dell'azione medica in Algeria è anche la verità della presenza francese, nella sua forma coloniale, in Algeria»⁴⁶.

È in un regime di verità di tale inaudita violenza che si costituiscono tanto la relazione terapeutica tra medico e paziente quanto le pratiche di negoziazione della verità che in quest'ultima trovano spazio. Fondamentali, su questo punto, sono i testi *La sindrome nordafricana* (1952) e *Condotte di confessione in Nord-Africa* (1955, scritto in collaborazione con Raymond Lacaton). Ciò che Fanon vi presenta, in realtà, è lo spazio vuoto, impossibile, di produzione di verità del colonizzato nel contesto medico-legale coloniale. Questi, infatti, non può rivendicare alcuno spazio di affermazione veritativa in quanto si trova prodotto come tale, come *soggetto colonizzato*, nell'asimmetria costitutiva del contesto coloniale e delle relazioni di potere che lo innervano, entro le quali lo sguardo bianco produce su di lui un effetto di svuotamento ontologico⁴⁷ e di completo assoggettamento alla propria dicotomia disumanizzante⁴⁸, se non addirittura animalizzante⁴⁹, impedendogli ogni affermazione autonoma di sé.

⁴⁴ F. FANON, *Medicina e colonialismo*, cit., p. 114 e p. 120.

⁴⁵ Esempio emblematico, in tal senso, è la produzione scientifica della scuola psichiatrica di Algeri, richiamata a più riprese nelle pagine di Fanon, il cui fondatore, Antoine Porot, afferma come le caratteristiche deteriori imputabili al nordafricano siano riconducibili a un'evidenza di matrice biologica. Il cervello del nordafricano presenterebbe infatti uno sviluppo pressoché inesistente delle funzioni corticali, deputate alle attività superiori e caratteristiche della specie umana, e sarebbe governato, al contrario, prevalentemente dal diencefalo, una delle aree più primitive del cervello, che presiede dunque a funzioni istintive. O ancora, è il caso del contributo di John C. D. Carothers, che pubblica per l'Organizzazione Mondiale della Sanità il testo *The African Mind in Health and Disease* (1953, riedito nel 1970), in cui estende le considerazioni sulla pigrizia dei lobi frontali indistintamente a tutta la popolazione africana, facendone la causa ultima di ogni patologia psichiatrica nel continente, e constatando un'analogia tra l'africano normale e l'europeo lobotomizzato. Il soggetto colonizzato risulta, ancora una volta, patologizzato e criminalizzato in quanto tale, come esito di un semplice «apprezzamento scientifico delle [sue] possibilità biologiche limitate» (Id., *I dannati della terra*, cit., p. 232).

⁴⁶ Id., *Medicina e colonialismo*, cit., p. 109.

⁴⁷ «Il Nero non ha resistenza ontologica agli occhi del Bianco» (Id., *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 110).

⁴⁸ «Il contesto coloniale [...] è caratterizzato dalla dicotomia che esso infligge al mondo» (Id., *I dannati della terra*, cit., p. 12); «[I]a situazione coloniale [...] dicotomizza la società coloniale in modo reciso» (Id., *Medicina e colonialismo*, cit., p. 112).

⁴⁹ «[I]l linguaggio del colono, quando parla del colonizzato, è un linguaggio zoologico» (Id.,

Per il soggetto colonizzato, di conseguenza, la verità è spesso impraticabile nel contesto coloniale⁵⁰. Nel campo della pratica medica, ciò implica che la verità in prima persona irriducibile agli inquadramenti clinici impersonali e oggettivi⁵¹ che Canguilhem attribuisce al corpo necessariamente soggettivo del malato è preclusa nella sua stessa formulazione, derubricata dal principio a «inconsistente e irreal»: «il nordafricano è colui-che-non-ama-il-lavoro. Tutte le sue azioni», nonché tutte le sue affermazioni, «saranno giudicate a partire da questo *a priori*»⁵². Da un lato, lo sguardo medico e giudiziario lo vuole costitutivamente bugiardo, inaffidabile, mendace: la realtà stessa della malattia è messa in questione e la diagnosi è individuata nella «[s]indrome nordafricana. Oggigiorno, il nordafricano che si presenta a una visita deve sopportare il peso morto di tutti i suoi compatrioti»⁵³.

Dall'altro lato, nel contesto coloniale il paziente presenta invece un irrigidimento generalizzato che arriva a farsi corporeo, muscolare: una contrazione pervasiva dovuta al fatto di trovarsi di fronte, allo stesso tempo, a «un tecnico» e a «un colonizzatore»⁵⁴. È in tale prospettiva che, per Fanon, si inserisce la «condotta globale del colonizzato, che non ha quasi mai atteggiamenti veritieri verso il colonizzatore»⁵⁵: egli rifiuta così l'intervento medico *in quanto* intervento colonizzatore, sottraendosi alla violenza del suo discorso diagnostico, facendosi «indocile e indisciplinato», ignorando deliberatamente «le regole del gioco»⁵⁶ terapeutico; o ancora, in ambito giudiziario, ritrattando ostinatamente ogni dichiarazione, negando ogni tentativo di ricostruzione, rifiutandosi «di autenticare, attraverso la confessione del suo gesto, il contratto sociale che gli si propone»⁵⁷. Catturato entro un regime di verità coloniale che lo «situa automaticamente

I dannati della terra, cit., p. 9). La portata di tale osservazione può essere compresa a partire dal ruolo fondamentale svolto per Fanon dal linguaggio nella costituzione del soggetto: «[p]arlare è esistere in assoluto per l'altro» (Id., *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 33).

⁵⁰ Insistono efficacemente su questo punto, anche a partire dal riferimento al ruolo costitutivo delle pratiche di confessione nella genealogia del soggetto occidentale proposta da Foucault, D. LORENZINI, M. TAZZIOLI, *Confessional Subjects and Conducts of Non-Truth. Foucault, Fanon, and the Making of the Subject*, «Theory, Culture & Society», 35, 1/2018, pp. 71-90.

⁵¹ «Per il colonizzato, l'obiettività è sempre diretta contro di lui» (F. FANON, *I dannati della terra*, cit., p. 39).

⁵² Id., *La sindrome nordafricana*, cit., p. 95.

⁵³ Ivi, p. 97.

⁵⁴ Id., *Medicina e colonialismo*, cit., p. 113.

⁵⁵ Ibidem, n. 1.

⁵⁶ Id., *La sindrome nordafricana*, cit., p. 96.

⁵⁷ F. FANON, R. LACATON, *Condotte di confessione in Nord-Africa*, in F. FANON, *Decolonizzare la follia*, cit., pp. 123-126, p. 126.

su un piano d'indisciplina», «d'incoerenza», «d'insincerità»⁵⁸, il soggetto colonizzato non può che opporvi la pratica di un comportamento «contratto e illeggibile»⁵⁹, di un esercizio di indocilità costituito anche di condotte di non-verità⁶⁰, testimonianza viva della non accettazione del potere⁶¹ coloniale e della sua presa veritativa: «[a]lla menzogna della situazione coloniale, il colonizzato risponde con ugual menzogna. [...] Nel contesto coloniale non ci sono comportamenti di verità [*il n'y a pas de conduite de vérité*]⁶².

4. Inventare altre vite

Ne *Il normale e il patologico* Canguilhem cita la famosa affermazione del chirurgo René Leriche, secondo cui «*la salute è la vita nel silenzio degli organi*»⁶³. Interrogare la portata di tale affermazione, per Canguilhem, significa rivolgersi allo stridore patologico che sconquassa tale silenzio. Il corpo vivente, infatti, diviene oggetto di interrogazione unicamente nell'esperienza «del limite, della minaccia, dell'ostacolo alla salute»⁶⁴ – in altri termini, l'esperienza individuale del normale è vissuta solamente a partire dall'impedimento normativo, dallo scontro con la propria precarietà. Curiosamente, nella nota di *Pelle nera, maschere bianche* in cui rimanda alla nozione di normalità canguilhemiana, Fanon utilizza nuovamente un riferimento di tipo uditivo. All'appunto, rivolto a Canguilhem, di essersi concentrato esclusivamente sul problema biologico, trascurando la malattia mentale e la sua sociogenesi, Fanon aggiunge infatti: «nella sfera mentale, è anormale colui che domanda, chiama, implora»⁶⁵. Per entrambi, allora, la questione fondamentale nella pratica medica sembra essere disporsi all'ascolto del grido patologico e della sua storia.

Per Canguilhem, ciò implica la necessità di abbandonare il riferimento a una verità scientifica, biologica e medica, alla rigidità delle sue categorie diagnostiche relative a un corpo necessariamente generico, in grado di

⁵⁸ Id., *La sindrome nordafricana*, cit., p. 98.

⁵⁹ Id., *I dannati della terra*, cit., p. 16.

⁶⁰ D. LORENZINI, M. TAZZIOLI, *Confessional Subjects and Conducts of Non-Truth*, cit.

⁶¹ Cfr. F. FANON, R. LACATON, *Condotte di confessione in Nord-Africa*, cit., p. 126.

⁶² F. FANON, *I dannati della terra*, cit., p. 16.

⁶³ R. LERICHE, *Introduction générale; De la santé à la maladie; La douleur dans les maladies; Où va la médecine?*, voci redatte per *Encyclopédie Française*, Comité de l'Encyclopédie, Paris 1936, vol. VI, pp. 6.16/1-6.22/3, p. 6.16/1. Cfr. G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, cit., p. 65.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ F. FANON, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 136, n. 2.

determinarne su base statistica l'appartenenza al normale o al patologico, in favore della verità specifica del corpo soggettivo del malato, capace di negoziare, nel dibattito polemico con la patologia e con la tecnica medica che ne scaturisce, la ricostituzione della propria salute. Su questo livello, naturalmente, la salute non è il frutto di un'elaborazione concettuale articolata sul piano del sapere; e tuttavia, pur essendo «opaca», integralmente dispiegata a partire dall'irriflesso piano esperienziale, essa si costituisce al contempo come assolutamente «presente», riferimento inderogabile dell'operazione terapeutica, convalidando «di fatto e in ultima analisi [...] tutto ciò che l'idea del corpo, vale a dire il sapere medico, può suggerire di artificioso per sostentarla»⁶⁶. Il medico, in tale prospettiva, è un tecnico del corpo vivente, incaricato della decodifica di quella verità del corpo che il malato, e solamente il malato, è legittimato a dire, e che si estrinseca in una serie di sintomi il cui senso gli è ancora indistinto, ma che contribuiscono a temporalizzare questo stesso corpo, a esperirlo, solamente a partire dalla degradazione della malattia, come irrimediabilmente storico⁶⁷. Il medico, in questi termini, «è colui che accetta» di essere, per il malato, un «esegeta», prima ancora che un «riparatore»⁶⁸. Ma se la salute coincide con la «*capacità di superare le crisi organiche per instaurare un nuovo ordine*»⁶⁹ normativo, allora la guarigione implica un processo che non è mai restaurativo della condizione precedente all'urto esperienziale della malattia: «nessuna guarigione è ritorno all'innocenza biologica. Guarire significa darsi nuove norme di vita, talvolta superiori alle precedenti»⁷⁰.

Nel contesto coloniale, come ricordato precedentemente, è la stessa possibilità di elaborazione di una verità in prima persona del corpo soggettivo ad essere preclusa, in quanto «lo schema corporeo», afferma Fanon trafitto dall'esclamazione «Toh, un negro!», cede «il posto ad uno schema epidermico razziale», implicante una verità del suo stesso corpo

⁶⁶ G. CANGUILHEM, *La salute: concetto volgare e questione filosofica*, cit., p. 31.

⁶⁷ La malattia «si manifesta nella successione cronologica. Carattere proprio della malattia è di giungere a interrompere un corso, di essere propriamente critica» (Id., *Il normale e il patologico*, cit., p. 108).

⁶⁸ Id., *La salute: concetto volgare e questione filosofica*, cit., p. 31. Per Canguilhem, infatti, la medicina è «una tecnica o un'arte situata su un crocevia tra diverse scienze, piuttosto che [...] una scienza in senso proprio» (Id., *Il normale e il patologico*, cit., pp. 9-10), il che la colloca più in continuità con il piano esperienziale ed erratico della normatività vitale che con il piano di produzione concettuale del sapere scientifico. Sul punto, cfr. D. POCCIA, *Un potere più antico di ogni sapere. Note su Georges Canguilhem e l'imprevidenza tecnica*, in F. LUPI, S. PILOTTO (eds.), *Infrangere le norme. Vita, scienza e tecnica nel pensiero di Georges Canguilhem*, Mimesis, Milano – Udine 2019, pp. 151-176.

⁶⁹ G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, p. 163.

⁷⁰ Ivi, p. 190.

«alla terza persona»⁷¹, misurata nella sua differenza dal bianco. Normale e patologico, in altri termini, pongono un problema ulteriore, in quanto sono definiti non solamente, in manieraanguilhemiana, nell'articolazione singolare, anche se pur sempre socialmente inquadrata, tra vivente e ambiente, ma, allo stesso tempo, nella specificità della società coloniale, la quale li inquadra a partire da questo stesso schema epidermico razziale: patologizzando, cioè, il soggetto colonizzato *in quanto tale*. Fanon fa riferimento alla lacerazione quotidiana esperita nell'«*esistenza patologica del paziente*»⁷². Allora potremmo dire, tenendo assieme Canguilhem e Fanon, che tale *esistenza patologica* è a tutti gli effetti un'altra vita, ma su due livelli differenti e integrati: sul piano propriamente vitale, come diminuzione della sovrabbondante capacità normativa che identifica la situazione salutare; e, allo stesso tempo, sul piano storico del contesto coloniale, come esistenza in sé patologizzata del soggetto colonizzato, la quale non può prescindere, allora, né dalla «storia del soggetto», spesso trascurata a favore dell'interesse sistematico per il singolo evento dell'insorgenza della malattia, né dalla «*dialettica ininterrotta fra il soggetto e il mondo*»⁷³. Il processo di guarigione, parimenti, si configura su entrambi i livelli come invenzione di una vita altra rispetto all'"altra vita" dell'esistenza patologica: sul piano biologico, guarire significa inventare nuove norme vitali, irriducibili alle precedenti; sul piano storico, significa scardinare l'appropriazione coloniale della polarità tra normale e patologico per inventare nuove forme di vita, intese come nuove forme di soggettivazione.

- Da qui, il rifiuto della verità diagnostica della medicina dei colonizzatori e della sua violenza; da qui, le condotte indocili di non-verità, entro le quali stabilire forme di soggettivazione che non derivano più dall'affermazione

⁷¹ F. FANON, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 111. Addirittura, aggiunge Fanon, non solamente «alla terza persona, ma alla tripla persona. Nel treno, invece di un posto, me ne lasciavano tre [...]. Ero responsabile allo stesso tempo del mio corpo, della mia razza, dei miei antenati» (ibidem). L'esclamazione riportata da Fanon diventa per Pierre Macherey il punto di partenza per pensare la produzione di un soggetto che non è mai «soggetto *tout court*, o in senso assoluto», bensì un soggetto «in situazione, vale a dire su un piano che è allo stesso tempo quello dell'essere per sé e quello dell'essere per altri, in un certo contesto storico» (P. MACHEREY, *Il soggetto delle norme, ombre corte*, Verona 2017, p. 67 e p. 66).

⁷² F. FANON, *Limiti e valore del day-hospital in psichiatria*, in Id., *Decolonizzare la follia*, cit., pp. 152-173, p. 167.

⁷³ Ivi, p. 169. Fanon adotta allora la prospettiva della «*diagnosi situazionale*»: *la pratica terapeutica, cioè, non si può limitare all'identificazione delle lesioni organiche del malato, ma deve ricostruire le sue «relazioni con l'ambiente [imprescindibili anche per Canguilhem per la definizione della normalità e della patologia], le sue occupazioni e le sue preoccupazioni, la sua sessualità, la sua tensione interna, il sentimento di sicurezza o di insicurezza, i pericoli che lo minacciano; e aggiungiamo pure, la sua evoluzione, la storia della sua vita*» (Id., *La sindrome nordafricana*, cit., p. 98).

della verità pronunciata in prima persona a partire dall'esperienza del proprio corpo malato, ma dal lavoro attivo sulla deformazione della verità vissuta nella concretezza del proprio corpo storico, colonizzato⁷⁴: delle forme di soggettività in grado di costituirsi, lavorando altrimenti tale verità, «negli spazi limite della negazione, negli interstizi della menzogna e nei crepacci di narrazioni inautentiche»⁷⁵. Da qui, inoltre, la necessità di un'operazione di decolonizzazione della pratica medica, inscindibile, a sua volta, dalla lotta collettiva per la liberazione dalla stessa società che la organizza in quanto pratica coloniale – ricordiamo la lettera di dimissioni dello psichiatra Fanon, il fallimento di ogni tentativo pressoché solitario di «rendere meno difettoso un sistema le cui basi dottrinarie sono in quotidiano contrasto con una concezione autentica dell'uomo», di istituire, da dentro l'ospedale psichiatrico, «un mondo in cui valesse la pena vivere»⁷⁶. Solo entro un simile orizzonte, secondo Fanon, ci si può liberare dalla tirannia della storia per rivendicarla come creazione plurale e imprevedibile di possibili⁷⁷, inventare forme di soggettivazione – individuali e collettive – assolutamente inedite: operare, in altri termini, quel «vero e proprio salto [che] consiste nell'introdurre l'invenzione nell'esistenza»⁷⁸. «Detto questo, il resto verrà da solo e sappiamo di cosa si tratta. Della fine del mondo, diamine»⁷⁹.

⁷⁴ In questo senso, «[s]ebbene Fanon lo consideri principio di ogni interrogazione [...] il corpo non possiede una verità intatta da offrire, tantomeno secerne indicazioni immediatamente politiche, offre solo dei segni da provare a deciptare, in quanto esso stesso – come i desideri che produce – è curvato dal giogo coloniale» (V. CAROFALO, *Un pensiero dannato. Frantz Fanon e la politica del riconoscimento*, Mimesis, Milano – Udine 2013, p. 97).

⁷⁵ R. BENEDEUCE, *La tormenta onirica*, cit., pp. 58-59. Roberto Beneduce ritrova nelle riflessioni fanoniane le «premesse per interrogare quali sono le scritture del Sé postcoloniale» (ivi, p. 58). Ci sia concesso di segnalare, nella vasta ed eterogenea produzione di tali scritture del Sé, la raccolta I. SCEGO (ed.), *Future. Il domani narrato dalle voci di oggi*, effequ, Firenze 2019, e in particolare il potente racconto di M. MOÏSE, *Abbiamo pianto un fiume di risate* (pp. 35-54), la quale incorpora e rielabora nella sua storia personale le suggestioni di Fanon su patologia e normalità.

⁷⁶ F. FANON, *Lettera al ministro residente*, cit., pp. 103-104.

⁷⁷ Insiste sulla necessità di sottrarsi al corso univoco della storia occidentale e di moltiplicare le storie S. VISENTIN, «Distendere il marxismo»: l'eredità di Frantz Fanon nei Subaltern Studies, in C. CONELLI, E. MEO (eds.), *Genealogie della modernità. Teoria radicale e critica postcoloniale*, Meltemi, Milano 2017, pp. 67-98. Tale necessità investe potentemente anche la storia dei concetti politici: cfr. S. CHIGNOLA, *La storia dei concetti alla prova del mondo globale. «Punto di vista», temporalità, spazializzazione*, «Filosofia politica», 3/2020, pp. 517-534.

⁷⁸ F. FANON, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 206.

⁷⁹ Ivi, p. 194.

Bibliografia

- F. BASAGLIA, *Il problema della gestione*, in Id. (ed.), *L'istituzione negata. Rapporto da un ospedale psichiatrico*, Baldini & Castoldi, Milano 1998, pp. 378-379
- R. BENEDEUCE, *La tormenta onirica. Fanon e le radici di un'etnopsichiatria critica*, in F. FANON, *Decolonizzare la follia. Saggi sulla psichiatria coloniale*, a cura di R. Beneduce, ombre corte, Verona 2011, pp. 7-70
- H. K. BHABHA, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001
- G. CANGUILHEM, *Les normes et le normal, 1942-43*, inedito conservato presso il CAPHÉS, ENS, Paris, Carton 11, GC.11.2.2
- G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998
- G. CANGUILHEM, *Observation à l'hôpital psychiatrique de Saint-Alban (Lozère) (juillet 1944) Mme C...*, in Id., *Œuvres complètes, vol. 4 : Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*, Vrin, Paris 2015, pp. 183-189
- G. CANGUILHEM, *Du concept scientifique à la réflexion philosophique*, in Id., *Œuvres complètes, vol. 5 : Histoire des sciences, épistémologie, commémorations (1966-1995)*, Vrin, Paris 2018, pp. 89-134
- G. CANGUILHEM, *Bachelard parmi nous, ou l'héritage invisible*, in Id., *Œuvres complètes, vol. 5, cit.*, pp. 569-571
- G. CANGUILHEM, *La salute: concetto volgare e questione filosofica*, in Id., *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2007, pp. 23-34
- G. CANGUILHEM, *Ouverture [du colloque L'Histoire de la folie 30 ans après]*, in Id., *Œuvres complètes, vol. 5, cit.*, pp. 1233-1236
- G. CANGUILHEM, *Entretien avec Georges Canguilhem [avec François Bing et Jean-François Braunstein]*, in Id., *Œuvres complètes, vol. 5, cit.*, pp. 1281-1301
- V. CAROFALO, *Un pensiero dannato. Frantz Fanon e la politica del riconoscimento*, Mimesis, Milano – Udine 2013
- P. CESARONI, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Quodlibet, Macerata 2020
- S. CHIGNOLA, *La storia dei concetti alla prova del mondo globale. «Punto di vista», temporalità, spazializzazione*, «Filosofia politica», 3/2020, pp. 517-534

- F. DOSSE, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, Paris 2007
- F. FANON, *Pelle nera, maschere bianche*, Edizioni ETS, Pisa 2015
- F. FANON, *La sindrome nordafricana*, in Id., *Decolonizzare la follia*, cit., pp. 92-103
- F. FANON, *La terapia sociale in un servizio di uomini musulmani. Difficoltà metodologiche*, in Id., *Decolonizzare la follia*, cit., pp. 104-122
- F. FANON, *Limiti e valore del day-hospital in psichiatria*, in Id., *Decolonizzare la follia*, cit., pp. 152-173
- F. FANON, *Lettera al ministro residente*, in Id., *Opere scelte di Franz Fanon*, a cura di G. Pirelli, Einaudi, Torino 1971, vol. I, pp. 103-106
- F. FANON, *Medicina e colonialismo*, in Id., *Opere scelte di Frantz Fanon*, cit., vol. I, pp. 107-130
- F. FANON, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1962
- F. FANON, R. LACATON, *Condotte di confessione in Nord-Africa*, in F. Fanon, *Decolonizzare la follia*, cit., pp. 123-126
- N. C. GIBSON, R. BENEDUCE, *Frantz Fanon, Psychiatry and Politics*, Rowman & Littlefield International, London 2017
- G. LE BLANC, *Canguilhem et les normes*, PUF, Paris 1998
- R. LERICHE, *Introduction générale ; De la santé à la maladie ; La douleur dans les maladies ; Où va la médecine ?*, voci redatte per *Encyclopédie Française*, Comité de l'Encyclopédie, Paris 1936, vol. VI, pp. 6.16/1-6.22/3
- D. LORENZINI, M. TAZZIOLI, *Confessional Subjects and Conducts of Non-Truth. Foucault, Fanon, and the Making of the Subject*, «Theory, Culture & Society», 35, 1/2018, pp. 71-90
- P. MACHEREY, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, Edizioni ETS, Pisa 2011
- P. MACHEREY, *Il soggetto delle norme, ombre corte*, Verona 2017
- S. MEZZADRA, *Questione di sguardi. Du Bois e Fanon*, in M. MELLINO (ed.), *Fanon postcoloniale. I dannati della terra oggi*, ombre corte, Verona 2013, pp. 189-205
- M. MOÏSE, *Abbiamo piantato un fiume di risate*, in I. SCEGO (ed.), *Future. Il domani narrato dalle voci di oggi*, effequ, Firenze 2019, pp. 35-54
- J. OURY, *Il, donc*, Matrice, Paris 1978
- D. POCCIA, *Un potere più antico di ogni sapere. Note su Georges Canguilhem e l'imprevidenza tecnica*, in F. LUPI, S. PILOTTO (eds.), *Infrangere*

- le norme. Vita, scienza e tecnica nel pensiero di Georges Canguilhem*, Mimesis, Milano – Udine 2019, pp. 151-176
- M. RENAULT, *Fanon e la decolonizzazione del sapere. Lineamenti di un'epistemologia postcoloniale*, in M. MELLINO (ed.), *Fanon postcoloniale*, cit., pp. 49-74
- F. TOSQUELLES, *Frantz Fanon à Saint-Alban*, «Sud/Nord», 1, 22/2007, pp. 9-14
- S. VISENTIN, «*Distendere il marxismo*»: *l'eredità di Frantz Fanon nei Subaltern Studies*, in C. CONELLI, E. MEO (eds.), *Genealogie della modernità. Teoria radicale e critica postcoloniale*, Meltemi, Milano 2017, pp. 67-98

Naissance de la cybernétique

Ripensare l'analisi foucaultiana del neoliberalismo da un punto di vista epistemologico

(Tre affondi per un lavoro a venire)

Marco Ferrari

The aim of this work is to articulate an epistemological critique of Foucaultian analysis of neoliberalism. It proceeds along three main lines: i) firstly, I put the “history of governmentality” articulated by the French philosopher to the test of what I call “epistemological history of the concept of government” [EHCG]; ii) then, I try to show what can be gained by an analysis of neoliberalism examined through the lenses of the EHCG compared to the Foucaultian reconstruction; iii) finally, I try to outline the way in which the EHCG proposes to solve some issue inherent to Foucault’s reflection.

Introduzione

Quanto ci proponiamo di fare attraverso questo contributo è cominciare a sviluppare una sorta di interrogazione critica dell’analisi foucaultiana del neoliberalismo che definiremmo, per delle ragioni che confidiamo possano diventare chiare nel prosieguo dell’esposizione, di matrice *epistemologica*. Tale interrogazione non si pone, infatti, l’obiettivo di mostrare l’inadeguatezza o l’erroneità della genealogia del liberalismo e del neoliberalismo che M. Foucault articola essenzialmente all’interno dei corsi che tiene al Collège

de France nella seconda metà degli anni Settanta¹ e nei numerosi scritti e interviste che ne costellano lo sviluppo. Vorrebbe piuttosto provare a integrare l'analisi del filosofo francese a partire da ciò che, a nostro avviso, rendono evidente gli ostacoli su cui, consapevolmente o meno, essa tende a inciampare² o che, diversamente, essa rende evidenti, senza, tuttavia, riuscire ad esercitare compiutamente alcuna operazione di rettifica nei loro confronti.

Per farlo utilizzeremo come reagente il lavoro che abbiamo condotto all'interno della nostra tesi di dottorato, consacrata proprio al tentativo di riflettere riguardo ai fondamenti epistemologici della governamentalità neoliberale – rintracciabili, a nostro avviso, nella vocazione inter-epistemica della cibernetica e nella specifica declinazione attribuita da quest'ultima alla nozione di *organizzazione* –, nella convinzione che la necessità prioritaria che oggigiorno si impone alla filosofia politica sia quella di produrre un nuovo *pensiero* della politica, che non può non passare attraverso un'interrogazione radicale di *che cosa* sia governo.

Lo faremo producendo tre affondi su tre versanti che coincidono con i luoghi in cui all'interno della nostra ricerca non abbiamo potuto esimerci dal confrontarci con la riflessione di Foucault. Il primo – sviluppato più ampiamente – inerirà il piano dell'inquadramento *metodologico* della nostra ricerca. Il secondo si concentrerà, invece, sul primo dei due obiettivi specifici di quest'ultima, vale a dire lo studio della relazione *epistemologico-politica* tra cibernetica e neoliberalismo. Il terzo, infine – al quale potremo riferirci solamente per accenni –, riguarderà il secondo degli obiettivi del nostro lavoro, vale a dire il tentativo di provare a pensare che cosa sia *governo* al di là dei confini specifici inaugurati dalla governamentalità neoliberale e – questione che imporrà di riprendere forzatamente in considerazione quanto detto nel corso del primo affondo – che ruolo possa (e debba) avere in tutto ciò il pensiero specificamente filosofico, ovvero: che cosa può fare la filosofia *in quanto filosofia* all'interno di un presente neoliberale di cui percepisce tutti i limiti e tutte le aporie?

¹ Cfr. M. FOUCAULT, "Bisogna difendere la società". *Corso al Collège de France (1975-1976)*, tr. it. a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2010; Id., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, tr. it. a cura di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2005; Id., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. a cura di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2012; Id., *Dits et écrits (1954-1988)*, Vol. II (1976-1988), Édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Gallimard, Paris 2001, pp. 7-825.

² Per l'evidenziazione di alcuni di questi momenti problematici, cfr. P. CESARONI, *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, Cleup, Padova 2010, pp. 177-211.

1. Per una storia epistemologica del concetto di governo

Il campo d'indagine più ampio, che la nostra ricerca dottorale certamente non esaurisce, ma di cui vorrebbe contribuire a tratteggiare una parte, è costituito da quella che definiamo *storia epistemologica del concetto di governo* e che, a sua volta, dovrebbe costituire una parte di quella che definiamo *storia epistemologica dei concetti politici* o, facendo uso di un'espressione che rende immediatamente visibile uno degli orizzonti teorici su cui questa nostra prospettiva si fonda, un'*epistemologia storica dei concetti politici*.

In entrambe le espressioni che qualificano i due inquadramenti è immediatamente visibile lo spazio di confronto con l'impostazione foucaultiana a cui ci riferivamo poco sopra. Nell'espressione *storia epistemologica dei concetti politici* – e ancor di più in quella di *epistemologia storica dei concetti politici* – è facilmente riscontrabile il riferimento a quella prospettiva epistemologica (nonché filosofica *tout court*³) – sviluppatasi in Francia riattivando, in maniera del tutto originale, una certa eredità comtiana – che prende il nome di epistemologia storica (o epistemologia francese contemporanea) e vede in G. Bachelard, J. Cavaillès e G. Canguilhem i suoi esponenti principali e in Foucault, per l'appunto, un suo eretico continuatore⁴. Ancora più radicalmente, per certi versi, l'intreccio tra il metodo archeologico e quello genealogico – utilizzati da Foucault in fasi differenti della sua ricerca – in una direzione che definiremmo “arqueo-genealogica” sembrerebbe estremamente produttivo per evidenziare la stretta amalgama tra il piano

³ Cfr. P. CESARONI, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Quodlibet, Macerata 2020.

⁴ Per una ricognizione generale dei tratti peculiari di tale tradizione e dei suoi principali esponenti, si vedano almeno: M. FICHANT, *L'epistemologia in Francia*, in F. CHÂTELET (ed.), *Storia della filosofia. Volume VIII. Il XX secolo*, tr. it. di L. Sosio, Rizzoli, Milano 1975, pp. 84-112; C. VINTI (ed.), *L'epistemologia francese contemporanea. Per un razionalismo aperto*, Città Nuova Editrice, Roma 1977; P. REDONDI (ed.), *La verità degli eretici. Critica e storia della conoscenza*, Il Saggiatore, Milano 1978; F. BONICALZI, *La ragione cieca*, Jaca Book, Milano 1982; E.C. GATTINARA, *Epistemologia e Storia. Un pensiero all'apertura della Francia fra le due guerre mondiali*, FrancoAngeli, Milano 1996; F. BONICALZI, *La ragione pentita e il soggetto della città scientifica*, in G. CANGUILHEM, D. LECOURT, *L'epistemologia di Gaston Bachelard*, Jaca Book, Milano 1997², pp. 9-53; J.-F. BRAUNSTEIN, *Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le «style français» en épistémologie*, in P. WAGNER (ed.), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris 2002, pp. 920-963; A. CAVAZZINI, A. GUALANDI (eds.), *L'epistemologia francese e il problema del «trascendentale storico»*, Quodlibet, Macerata 2006; H.-J. RHEINBERGER, *Historische Epistemologie zur Einführung*, Junius, Hamburg 2007; J.-F. BRAUNSTEIN, H. SCHMIDGEN, P. SCHLÖTTER (eds.), *Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science*, Max Planck Institute for the History of Science, Berlin 2012 (preprint n. 434); M. BITBOL, J. GAYON (eds.), *L'épistémologie française 1830-1970*, Éditions Matériologiques, Paris 2015; J.-F. BRAUNSTEIN, I. MOYA DIEZ, M. VAGELLI (eds.), *L'épistémologie historique. Histoire et méthodes*, Publications de la Sorbonne, Paris 2019.

dell'indagine epistemologica e quello dell'indagine più propriamente politica che caratterizza la nostra riflessione.

Non è, tuttavia, su questo piano – e sulla problematizzazione della continuità che, apparentemente, sembrerebbe sussistere tra la storia epistemologica dei concetti (politici) e l'archeologia (e la genealogia) foucaultiana – che vorremmo concentrarci in questo contesto, quanto piuttosto su quello delineato dalla prima espressione, quella che ci consente di collocare storicamente l'oggetto specifico della nostra indagine all'interno di una più ampia – appunto – *storia epistemologica del concetto di governo*. Anche in questo caso ci sembra superfluo evidenziare come il confronto con la riflessione foucaultiana divenga, per molti versi, inesorabile. In particolare con il Foucault della seconda metà degli anni Settanta dove all'interno del piano della riflessione *epistemologico-politica* – vale a dire quella concernente la volontà di elaborare una genealogia delle *razionalità politiche* –, assume un'importanza sempre maggiore la questione del governo, come ebbe ad affermare lui stesso in maniera chiara in un passaggio notissimo di *Sicurezza, territorio, popolazione*: «[...] nel parlarvi della popolazione, un termine ricorreva di continuo [...]: governo»⁵. Ancora più radicalmente, senza correre il rischio di sbagliarsi troppo, potremmo considerare quella parte della riflessione di Foucault che comincia nella seconda metà degli anni Settanta e non si conclude che, forzatamente, a causa della sua morte, come il tentativo di costruire una sorta di *storia del governo*, ben più estesa, sul piano temporale, di quella «storia della “governamentalità”»⁶ che lui stesso aveva affermato essere uno dei suoi obiettivi, concludendo la lezione del 1 febbraio 1978 di *Sicurezza, territorio, popolazione*. In che rapporto sta con queste due “storie” la *storia epistemologica del concetto di governo* della quale l'indagine epistemologica sulla governamentalità neoliberale a cui abbiamo deciso di dedicare la nostra ricerca di dottorato costituirebbe uno dei momenti, nello specifico quello più adeguato a descrivere alcuni degli aspetti preponderanti della razionalità politica propria della nostra attualità? E in che termini essa avrebbe la pretesa di aggiungere qualcosa rispetto alla ricostruzione foucaultiana o diversificarsi da essa? E, soprattutto, con quali obiettivi?

Per provare a rispondere a tali questioni, ci ritroviamo a dover fare riferimento al secondo orizzonte teorico su cui questa nostra analisi si fonda e che è costituito dalla *storia concettuale* (quello specifico metodo di analisi e di indagine dei concetti politici e sociali sviluppato in Germania a partire dagli anni Settanta, sotto il nome di *Begriffsgeschichte*, in modo particolare

⁵ M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977- 1978)*, cit., p. 66.

⁶ Ivi, p. 88.

da R. Koselleck, O. Brunner e W. Conze e che trova il suo depositato più noto nel monumentale lessico in 7 volumi dal titolo *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*) e, in modo particolare, da quella specifica modalità di praticare la storia concettuale come filosofia politica, sviluppata a Padova negli ultimi trent'anni dal gruppo di ricerca sul lessico politico-giuridico moderno, nel cui solco la nostra ricerca si inserisce totalmente. Non ci è possibile, in questo contesto, approfondire quelli che sono i caratteri specifici della *Begriffsgeschichte*⁷ e della storia concettuale padovana⁸. Quanto ci preme sottolineare, per il discorso che stiamo cercando di fare, è come l'indagine di entrambe abbia consentito di individuare una soglia epocale – *Sattelzeit, Schwellenzeit*⁹ – all'altezza della quale collocare l'emergenza della modernità e la genesi dei concetti politici moderni, vale a dire di tutta quella serie di concetti con cui abbiamo identificato per secoli, quasi inconsapevolmente, lo spazio dell'agire politico e attraverso i quali, per quanto siano in crisi, continuiamo anche oggi a pensare la politica. Concetti come popolo, Stato, soggetto di diritto, sovranità, rappresentanza, democrazia, etc. Concetti che, malgrado sembrino essere passibili di eternità, posseggono, al contrario, una storia precisa e una precisa data di nascita. È proprio sulla storia di tali concetti che tanto la *Begriffsgeschichte*, quanto la storia concettuale nella sua ricezione italiana (e padovana, in particolare) si concentra, al fine di mostrarne il carattere intimamente aporetico, nonché il vasto e radicale movimento di spoliticizzazione che essi portano con sé. Una delle specificità della storia concettuale padovana, che assume un ruolo centrale all'interno della nostra indagine – e che riflette tutta una serie di inflessioni metodologiche apportate da essa al punto di vista della sua progenitrice tedesca –, è tuttavia quella di avere preso in considerazione in maniera più radicale di quanto aveva fatto la *Begriffsgeschichte* la relazione

⁷ Sul tema, cfr. S. CHIGNOLA, *Storia dei concetti e filosofia politica. Sul dibattito in Germania*, in S. CHIGNOLA, G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, cit., pp. 15-50 e la relativa bibliografia.

⁸ Sul tema, cfr., almeno, G. DUSO (ed.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1998²; Id. (ed.), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999; A. BIRAL, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, FrancoAngeli, Milano 1999; G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Milano 2007; S. CHIGNOLA, G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, cit. Per un inquadramento più generale della ricezione della *Begriffsgeschichte* in Italia, cfr. S. CHIGNOLA, *Aspetti della ricezione della Begriffsgeschichte in Italia*, in S. CHIGNOLA, G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, cit., pp. 83-122.

⁹ Cfr., rispettivamente, R. KOSELLECK, *Einleitung*, in O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, Klett-Cotta, Stuttgart 1972, pp. xiii-xxvii, qui p. xiv e Id., *Una risposta ai commenti sui "Geschichtliche Grundbegriffe"*, tr. it. di G. De Cecchi, «Filosofia politica», 11, 3/1997, pp. 383-391, qui p. 391.

che intercorre tra la struttura epistemica attraverso cui, a partire dalla modernità, si è cominciato a pensare la politica e la politica stessa. Se la *Begriffsgeschichte* tedesca aveva, per esempio, collocato la frattura epocale che inaugura la modernità politica – quella che Koselleck e Brunner hanno denominato *Sattelzeit* o *Trennung* – nella Rivoluzione francese, una correzione essenziale della scuola padovana è stata, invece, quella di avere retrodatato tale frattura all’altezza della scrittura, da parte di T. Hobbes, del *Leviatano*, primo testo in cui è chiaramente identificabile quel concetto di *rappresentanza*, impensabile e impensato nei modi con cui si era praticata la politica fino a quel momento, rispetto al quale, solamente, potranno trovare una collocazione tutta quella serie di concetti a cui abbiamo fatto riferimento poco sopra e su cui si fonderà quella a cui ci riferiamo con l’appellativo di *scienza politica moderna*. A monte di tutto ciò, infatti, è necessario identificare un’ulteriore frattura – fondamentale per il nostro discorso – su cui la scuola padovana si è ampiamente concentrata e che costituisce la sua più importante conquista teorica, ovverosia quella che concerne il particolare statuto epistemico di questa scienza politica moderna. Se si legge Hobbes con attenzione è, infatti, immediatamente chiara la sua volontà di pensare la politica sulle basi delle conquiste della rivoluzione scientifica moderna, squalificando come non-scientifiche – e, pertanto, costantemente esposte al rischio della contingenza e dei disastri che essa poteva recare con sé (disastri che il filosofo di Malmesbury vedeva riflessi nelle guerre di religione che da decenni tormentavano l’Inghilterra) – tutte le maniere con cui si era pensata la politica prima di lui. Era solamente pensando la scienza civile con la stessa precisione con cui la fisica galileiana consentiva di pensare la natura, che diventava possibile scampare al rischio della contingenza e di una politica fondata su un’idea precaria di giustizia¹⁰.

È solo tenendo presente la dirompenza di tale frattura che si comprende una delle affermazioni più radicali della storia concettuale padovana, ovverosia quella per cui i concetti sono solo *moderni*. Se per “concetto” intendiamo il prodotto di un pensiero (politico) che si orienta alla costruzione di modelli teorici in anticipo sulla realtà, la cui razionalità si fonda su due criteri, l’operatività e la purezza nei confronti dell’esperienza, allora possiamo

¹⁰ I luoghi in cui questi propositi compaiono con maggiore chiarezza sono le epistole dedicatorie con cui si aprono gli *Elementi di legge naturale e politica* (tr. it. a cura di A. Pacchi, con un saggio introduttivo di L. Violante, Sansoni, Milano 2010², pp. 5-6) e il *De Cive* (tr. it. a cura di N. Bobbio, Utet, Torino 1948, pp. 51-56). Sul tema, cfr. Q. SKINNER, *Hobbes’s changing conception of civil science*, in Id., *Vision of Politics. Volume 3: Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 66-86 e C. GALLI, *All’insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno*, in T. HOBBS, *Leviatano*, tr. it. di G. Micheli, Saggio introduttivo di C. Galli, Rizzoli, Torino 2011, pp. v-l.

affermare che è solo a partire dalla modernità che la politica è pensata attraverso *concetti*¹¹.

Di quale orizzonte epistemico sancirebbe la fine l'avvento di questo processo di concettualizzazione della politica inaugurato dalla nascita della scienza politica moderna? Esattamente di quell'orizzonte epistemico che trovava il suo baricentro nella categoria di governo. Una dimensione per cui, semplificando di molto, il rapporto politico si definisce a partire dall'ammissione dell'esistenza di due soggetti politici, il governante e il governato, che aveva caratterizzato la modalità con cui si era pensata e praticata la politica fino a quel momento, il cui contrassegno epistemico era distante dal carattere geometrico attraverso cui Hobbes aveva intenzione di pensare la scienza civile e trovava piuttosto il proprio punto di riferimento in un orizzonte scandito da un ordine armonioso (sempre meno, man mano che ci si avvicina alle soglie della modernità) e da un'etica complessiva (nella misura in cui si estende a ogni strato ontologico della realtà) che aveva al suo centro la virtù e che, nel caso del governo della città coincideva con la *phronesis*, in una dimensione in cui il buono o il cattivo governo non può che dipendere dalla virtù di colui che governa¹².

È a quest'altezza che abbiamo pensato fosse produttivo esercitare sulla riflessione della storia concettuale una sorta di provocazione foucaultiana, ponendoci una domanda di per sé abbastanza banale: e se, a partire dalla modernità, la dimensione propria del governo non fosse scomparsa, ma, fosse stata, anch'essa, *concettualizzata*? O, con altre parole: e se all'interno della costellazione di concetti su cui si fonda il dispositivo epistemico-politico moderno ci fosse anche il *concetto* di governo?

¹¹ La questione è posta nella sua massima radicalità da Duso, che, nell'ultimo paragrafo de *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni* (in S. CHIGNOLA, G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, cit., pp. 158-200, qui pp. 191-200), afferma: «Oserei dire che l'epoca dei concetti è quella moderna: ci sono solo i concetti moderni» (p. 192). La questione era, tuttavia, già stata posta, più o meno nei medesimi termini, dallo stesso Duso in *Struttura speculativa del concetto e filosofia politica* (in E. BERTI (ed.), *Marino Gentile nella filosofia del Novecento*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003, pp. 161-178), dove, sulla scorta di alcuni lavori di Marino Gentile, aveva riconosciuto nei criteri di *operatività*, *astrazione* e *purezza nei confronti dell'esperienza* i caratteri peculiari del concetto di concetto politico moderno. Più recentemente ci sembra che Cesaroni, in continuità con questa analisi, abbia contribuito a chiarire ulteriormente i confini epistemologici del concetto di concetto politico moderno descrivendolo come «una prestazione teorica la cui pretesa di scientificità si identifica con la definizione di assiomi, con l'apoditticità delle deduzioni e con la costruzione di un modello politico che sia valido universalmente» (P. CESARONI, *Il concetto politico fra storia concettuale e storia delle scienze*, «Filosofia politica», 31, 3/2017, pp. 513-530, qui p. 521).

¹² Sul tema, cfr. G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, cit., pp. 83-122.

I lavori della storia concettuale hanno, infatti, sì mostrato come l'irruzione nel teatro dell'agire politico del dispositivo logico della rappresentanza «non cancell[i] il rapporto di governo», vale a dire la questione dell'«eteronomia del comando e la differenza personale tra chi comanda e chi ubbidisce»¹³, ma lo releghi al di fuori dello spazio della politica, dominato dai dispositivi di sovranità e rappresentanza. Tuttavia, il passo avanti che consente di fare l'attraversamento di Foucault è quello di mostrare come, più radicalmente, la dimensione di governo continui ad agire “politicamente” all'interno della modernità, in tutte quelle pratiche governamentali che sono parte integrante del dispositivo epistemico-politico moderno¹⁴. E che per comprendere la modalità specifica con cui esso continua ad agire – indagarne i mutamenti, le metamorfosi... – sia necessario farne la storia.

Ma che tipo di storia?

È all'altezza di questa storia che abbiamo reputato produttivo esercitare, questa volta, una provocazione storico-concettuale sulla riflessione di Foucault. Trattare il governo come un concetto moderno significa fare chiarezza sulla sua natura epistemica all'interno dei confini temporali della modernità e al di là di essi. Significa non solo sostenere che potere sovrano e governo appartengono a uno stesso dispositivo epistemico-politico, ma indagare la specificità della struttura del governo dei moderni a partire dai suoi presupposti epistemologici. Ecco la ragione per cui abbiamo voluto forzare la dimensione epistemologica, parlando di storia epistemologica dei concetti politici. Nel caso specifico del concetto di governo, forzare sulla dimensione epistemologica della sua storia consentirà di fare chiarezza sulla specificità che esso assolve all'altezza della modernità, evitando di incorrere nel rischio di produrre una genealogia trans-storica del governo, incapace di intravederne le metamorfosi e, di conseguenza, altrettanto incapace di produrre uno spazio per il ripensamento della sua struttura. Sono rischi a cui si espone, a nostro avviso, per esempio G. Agamben, con la sua genealogia – non a caso teologica e non epistemologica – del governo¹⁵, ma a cui si presta, per certi versi, anche la genealogia foucaultiana del pastorato.

¹³ Id., *Pensare la politica oltre i concetti moderni: storia dei concetti e filosofia politica*, in S. CHIGNOLA, G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, cit., pp. 307-308.

¹⁴ Cfr., a tal proposito, L. BERNINI, *Le logiche del potere. Sovranità e biopolitica in Hobbes e Foucault*, in S. CHIGNOLA, G. DUSO (eds.), *Storia dei concetti, storia del pensiero politico. Saggi di ricerca*, Editoriale Scientifica, Napoli 2006, pp. 141-164 e S. MARCENÒ, *Biopolitica e sovranità. Concetti e pratiche di governo alle soglie della modernità*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

¹⁵ Cfr. G. AGAMBEN, *Oikonomia. Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo (Homo sacer II, 4)*, in Id., *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 375-646.

Fare una storia epistemologica del concetto di governo significherà allora, innanzitutto, cercare di individuare la soglia epocale, la *Sattelzeit*, in cui il governo è diventato un concetto, in cui «l'arte di governare ha ceduto il posto ad una scienza del governo»¹⁶ e, a partire da lì, indagarne i mutamenti, le evoluzioni. Un approccio di questo tipo consente, a nostro avviso, di fare interagire la riflessione foucaultiana con una prospettiva che certamente non si oppone a essa, per le ragioni che abbiamo cercato di mostrare, ma che potrebbe consentirle di ricalibrarsi, prendendo in esame le medesime questioni da un'angolazione differente, sia nel senso di una problematizzazione – come nel caso del pastorato –, sia nel senso di un'ulteriore conferma di certe asserzioni. Una storia epistemologica del concetto di governo, infatti, rilevando proprio a quell'altezza la soglia di passaggio tra l'arte di governare e la scienza del governo, non potrà che confermare l'intuizione foucaultiana secondo cui sia da attribuire alla fisiocrazia un ruolo centrale nell'avvento di quella che, a partire da *Nascita della biopolitica*, Foucault denomina «ragione di governo moderna»¹⁷. Se si leggono con attenzione i testi di Quesnay (ma anche di altri fisiocrati come Le Trosne, Mirabeau o Mercier de la Rivière), vi si scorge la stessa volontà di Hobbes – in un tentativo di «contendere alla filosofia del giusnaturalismo il primato come scienza della società»¹⁸ – di produrre una conoscenza certa delle leggi che governano la società (della stessa certezza delle leggi fisiche)¹⁹. Un riflesso di tale rottura si trova anche nella metafora del corpo come analogia del corpo politico. Un corpo che non è più quello di Galeno e Vesalio, la cui salute si fonda sull'equilibrio degli umori (una metafora che resiste fino alle soglie della modernità²⁰), ma

¹⁶ P. SEBASTIANELLI, *Homines œconomici. Per una storia delle arti di governo in età moderna*, Prefazione di G. Borrelli, Aracne, Roma 2017, p. 385.

¹⁷ M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, cit., p. 22.

¹⁸ P. SEBASTIANELLI, *Homines œconomici. Per una storia delle arti di governo in età moderna*, cit., p. 355.

¹⁹ Cfr. G.F. LE TROSNE, *Dell'utilità delle discussioni economiche*, in B. MIGLIO (ed.), *I fisiocratici*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 133-152, qui p. 135: «Ma non essendo la scienza economica altra cosa che l'applicazione dell'ordine naturale al governo della società, essa è tanto costante nei suoi principi e tanto suscettibile di dimostrazioni quanto le scienze fisiche più esatte». Tra i testi di Quesnay, invece, i più rivelativi a questo proposito sono, a nostro avviso, l'articolo *Évidence*, composto per l'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert e il testo intitolato *Despotisme de la Chine*. Cfr. F. QUESNAY, *Evidenza*, in Id., *L'economia politica scienza della società*, a cura di G. Longhitano, Liguori, Napoli 2010, pp. 49-75; Id., *Dispotismo della Cina*, in Id., *L'economia politica scienza della società*, cit., pp. 585-607. Sul tema, si veda: P. SEBASTIANELLI, *La macchina della prosperità. Saperi economici e pratiche di governo in François Quesnay*, Bibliopolis, Napoli 2019.

²⁰ Si vedano, a tal proposito, anche se da prospettive differenti, autori come J. Bodin (*I sei libri dello Stato*, tr. it. a cura di M. Isnardi Parente e D. Quagliani, Utet, Torino 1964-1997, p. 513), M. de Montaigne (cfr. P. SLONGO, *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*,

quello “meccanico” di W. Harvey, la stessa fonte di Hobbes²¹. Imboccando tale direttiva, che prova a interrogare il senso di una specifica razionalità politica (e di governo) a partire dall’analisi dei suoi presupposti epistemologici, si potrà fare un discorso simile in relazione all’economia politica “galileiano-newtoniana” di A. Smith (e di gran parte dell’archivio liberale, almeno fino quasi alla metà del XX secolo²²) o a quella “cibernetica” di F.A. von Hayek.

2. Governamentalità cibernetica

Dunque – e procediamo così all’analisi del secondo punto del nostro contributo –, la storia epistemologica del concetto di governo non potrà che confermare la frattura governamentale prodotta dall’avvento del neoliberalismo, ma non si limiterà a ciò. Essa cercherà più radicalmente di mostrare come a monte della frattura governamentale prodotta dall’avvento del neoliberalismo, vi sia una più radicale frattura epistemologica – generata dalla progressiva presa di coscienza della crisi dei fondamenti della cosiddetta scienza moderna; l’avvento di una nuova episteme, per dirla con Foucault (fondata – per usare delle categorie proprie della riflessione di N. Wiener – sulla meccanica statistica e la teoria della probabilità, piuttosto che sulla geometria; sulla meteorologia, piuttosto che sull’astronomia; su un tempo bergsoniano, piuttosto che su un tempo newtoniano), di cui, nella nostra lettura, la cibernetica ha provato a farsi carico²³. L’interrogazione, da un lato, di questa «trasformazione dell’intelletto umano»²⁴ – di cui, lo ribadiamo, ci sembra si possa dire che la cibernetica abbia tentato di cartografare le coordinate epistemologiche –, dall’altro dei suoi concetti fondamentali – della loro genesi e del loro sviluppo – consente, a nostro avviso, di comprendere con maggiore chiarezza su cosa riposi la novità della ragione di governo neoliberale rispetto a quella che l’ha preceduta. La crisi della

FrancoAngeli, Milano 2010, pp. 15-65) e A. de Montchrétien (*Traité de l’économie politique*, Libraire Plon, E. Plon, Nourrit et C.le Imprimeurs-éditeurs, Paris 1889, pp. 24-25).

²¹ Cfr. A. CAVARERO, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 187-217.

²² Cfr. P. MIROWSKI, *More heat than light. Economics as social physics: Physics as nature’s economics*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

²³ Cfr., sul tema, P.M. RODRÍGUEZ, *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*, Cactus, Buenos Aires 2019.

²⁴ A. KOYRÉ, *All’alba della scienza classica*, in Id., *Studi galileiani*, tr. it. di M. Torrini, Einaudi, Torino 1976, pp. 3-76, qui p. 5. Utilizziamo non a caso una delle perifrasi attraverso cui A. Koyré era solito descrivere il significato della rivoluzione scientifica moderna, dal momento che, a nostro avviso, una simile vocazione “universalistica” deve essere rintracciata nelle riflessioni della cibernetica.

scienza moderna investe anche la scienza politica moderna. La proliferazione di conflitti in ogni giuntura delle società complesse a livello locale e globale, in assenza di un quadro epistemico dominato da un ferreo senso di necessità in cui la teologia politica inscriveva la sovranità, apre a una concezione costruttivista della governamentalità come trama di attività irrelate di cui si cerca una forma di governo. Lo Stato moderno, e la serie di concetti in cui esso è inserito, non sembra poter rispondere con efficacia a tale istanza e nemmeno quella ragione di governo liberale che con quest'ultimo condivide una visione più o meno meccanica della regolazione sociale, che rende problematica la relazione, per dirla con Foucault, tra *omnes* e *singulatim*, tra la produzione della libertà e il suo governo, tra – per dirla questa volta con il Wiener di *Cybernetics* – «la libera competizione» e «l'omeostasi nella società»²⁵. A questa crisi permanente del liberalismo, i neoliberali propongono una soluzione che ci sembra passi innanzitutto attraverso una rivoluzione epistemica²⁶. Essa è, nelle sue premesse, estremamente consonante con la diagnosi dell'insufficienza dei paradigmi della scienza moderna avanzata dalla cibernetica: la complessità del reale è tale da rendere impossibile ogni pianificazione e insufficiente ogni versione della teoria dell'equilibrio generale di matrice neoclassica²⁷. Mentre nella sua applicazione, si serve direttamente della nozione cibernetica di organizzazione per produrre una declinazione dinamica dell'ordine sociale.

Proprio nella misura in cui è perfettamente conscia della crisi che ha investito la concettualità scientifica moderna, infatti, la cibernetica propugna la necessità di un ripensamento delle categorie su cui essa si fondava, in modo particolare di quella di finalità. Quest'ultima, radicalmente esclusa dall'orizzonte deterministico galileiano-newtoniano promosso dalla scienza moderna, rappresenta, al contrario, il fondamento della riflessione della cibernetica sin dai suoi albori. Riletta alla luce della nozione di retroazione negativa (*feedback*), essa permette di ripensare il comportamento – di una macchina, di un organismo vivente, di una società – come l'insieme di

²⁵ N. WIENER, *La cibernetica. Controllo e comunicazione nell'animale e nella macchina*, tr. it. di G. Barosso, Il Saggiatore, Milano 1968, pp. 208-209.

²⁶ Cfr., sul tema, M. OUELLET, *La révolution culturelle du capital. Le capitalisme cybernétique dans la société globale de l'information*, Écosociété, Montréal 2016 e P. MIROWSKI, E. NIK-KHAN, *The Knowledge We Have Lost in Information. The History of Information in Modern Economics*, Oxford University Press, Oxford 2017.

²⁷ Tale consonanza è, a nostro avviso, particolarmente evidente in un articolo intitolato *Economia e conoscenza*, che Hayek scrive nel 1937 (qualche anno prima, quindi, dell'avvento e della progressiva diffusione della diagnosi cibernetica) e che assolve un ruolo chiave nella maturazione della sua proposta teorica. Cfr. F.A. HAYEK, *Economia e conoscenza*, in Id., *Conoscenza, mercato, pianificazione. Saggi di economia e di epistemologia*, tr. it. a cura di F. Donzelli, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 227-252.

tutte quelle «reazioni rivolte a un fine che sono controllate dall'errore della reazione, cioè dalla differenza tra lo stato dell'oggetto ad ogni istante e lo stato finale interpretato come obbiettivo»²⁸. Tale rifondazione dei concetti di “comportamento, fine e teleologia” – per dirla con il titolo di un saggio che Wiener scrive insieme a due suoi colleghi, A. Rosenblueth e J. Bigelow, e che rappresenta, a nostro avviso, il vero atto di nascita della cibernetica – porta con sé un concetto inedito di organizzazione, non strettamente meccanico, ma caratterizzato piuttosto da una stabilità attiva, un equilibrio sempre dinamico, che sarà oggetto di continue modificazioni nel passaggio dalla prima alla seconda cibernetica – a partire dalle critiche rivolte a quest'ultima dalle nascenti teorie della complessità. Esso sarà al centro di una progressione in cui l'elemento dinamico assumerà una sempre più ampia centralità, smarcandosi in misura sempre maggiore dall'idea secondo cui lo stato di organizzazione di un sistema dipenda *esclusivamente* dalla sua capacità di mantenere immutati, attraverso la marginalizzazione del disordine, dell'imprevisto, del caos, etc. – o, per usare una terminologia più strettamente interna al vocabolario cibernetico, del *rumore* – i meccanismi deputati alla conservazione del suo ordine interno, fino ad arrivare a un modello di autorganizzazione «attraverso il rumore» – enunciato da H. von Foerster²⁹ e H. Atlan³⁰, sulla scorta di una serie di *impasse* resi visibili dai lavori di W.R. Ashby³¹ – dove il disordine costituirà la fonte stessa della creazione (e ri-creazione costante) di un ordine sempre più complesso e inclusivo, il vettore di modificazione/sostituzione (e amplificazione della prestanta) dei meccanismi in grado di garantire il mantenimento e la produzione dell'ordine e della stabilità all'interno di un sistema³².

Un modello di (auto)organizzazione che troverà in fretta una diffusione anche nell'alveo delle scienze sociali ed economiche³³, ai fini della quale la

²⁸ A. ROSENBLUETH, N. WIENER, J. BIGELOW, *Comportamento, fine e teleologia*, in N. WIENER, *Dio & Golem s.p.a. Cibernetica e religione*, tr. it. di F. Bedarida, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pp. 89-105, qui p. 104.

²⁹ Cfr. H. VON FOERSTER, *Sui sistemi auto-organizzatori e i loro ambienti*, tr. it. di B. Draghi, in Id., *Sistemi che osservano*, a cura di M. Ceruti e U. Telfner, Astrolabio, Roma 1987, pp. 51-69.

³⁰ Cfr. H. ATLAN, *L'organisation biologique et la théorie de l'information*, Hermann, Paris 1972; Id., *Tra il cristallo e il fumo. Saggio sull'organizzazione del vivente*, tr. it. di R. Coltellacci e R. Corona, Hopefulmonster, Firenze 1986.

³¹ W.R. ASHBY, *Principles of the Self-organizing Systems*, in H. VON FOERSTER, G.W. ZOPF JR. (eds.), *Principles of Self-Organization*, New York, Pergamon 1962, pp. 31-50.

³² Non ci è possibile in questo contesto ricostruire come sarebbe necessario l'evoluzione di questa nozione all'interno del campo cibernetico. Per una sua analisi parziale, totalmente coerente con la nostra, si veda: I. STENGERS, *Les généalogies de l'auto-organisation*, «Cahiers du CREA», 8, 1985, pp. 7-104.

³³ Cfr., a tal proposito, P. MIROWSKI, *Machine Dreams. Economics Becomes a Cyborg Science*,

figura di Hayek svolge un ruolo di giuntura fondamentale, dal momento che il suo confronto con la/il suo utilizzo della concettualità cibernetica³⁴, da un lato, e la sua frequentazione dei cibernetici³⁵, dall'altro, è stato costante lungo tutta la sua riflessione³⁶ e, a nostro avviso, ne ha influenzato l'evoluzione in maniera ben più preponderante di quanto lui stesso, talvolta, sembri ammettere. Un'autoregolazione che sancirà il passaggio definitivo dal "potere teologico" a quello che J. Baudrillard – in un testo per altri versi estremamente discutibile, *Dimenticare Foucault* – definisce, proprio

Cambridge University Press, Cambridge 2002.

³⁴ Cfr., a titolo di esempio, F.A. HAYEK, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, tr. it. a cura di A. Petroni e S. Monti Bragadin, Prefazione di M. Finazzer Flory, tr. di P.G. Monateri, il Saggiatore, Milano 2010, p. 333: «La corrispondenza fra aspettative, che permette a tutti di raggiungere quello per cui lottano, è in effetti il risultato di un processo di apprendimento che comporta tentativi ed errori, e che implica la delusione costante di alcune di esse. Il processo di adattamento funziona, come gli adeguamenti di qualsiasi sistema che si auto-organizza, tramite ciò che la cibernetica ci ha insegnato a chiamare *feedback* negativo, ovvero le risposte alle differenze fra i risultati di azioni previsti e quelli effettivamente ottenuti, in modo da ridurre le differenze medesime».

³⁵ Si pensi anche solamente al fatto che due tra i simposi più rilevanti della storia della cibernetica – quello sui sistemi auto-organizzatori coordinato da von Foerster nel 1960 e quello di Alpbach del 1968 – annoverano Hayek tra i partecipanti e in uno dei due casi – Alpbach 1968 – anche tra i relatori (cfr. F.A. HAYEK, *The primacy of the abstract*, in A. KOESTLER, J.R. SMYTHIES (eds.), *The Alpbach Symposium. Beyond reductionism. New perspectives in the life sciences*, Radius Book/Hutchinson, Essex 1969, pp. 309-333); al fatto che lo psicologo H. Klüver – uno dei partecipanti più assidui delle *Macy Conferences* – scriva l'introduzione a *The Sensory Order* (cfr. H. KLÜVER, *Introduction*, in F.A. HAYEK, *The Sensory Order. An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, The University of Chicago Press, Chicago 1976, pp. xv-xxii), il testo di "psicologia teoretica" dell'economista austriaco, e intrattenga con quest'ultimo rapporti di amicizia; infine, al rapporto di collaborazione con il teorico dei sistemi complessi L. von Bertalanffy (cfr. D. POUVREAU, *On the history of Ludwig von Bertalanffy's "general systemology", and on its relationship to cybernetics - Part II: Contexts and developments of the systemological hermeneutics instigated by von Bertalanffy*, «International Journal of General Systems», 43, 2/2014, pp. 172-245; P. LEWIS, *Systems, Structural Properties and Levels of Organisation: The Influence of Ludwig Von Bertalanffy on the Work of F.A. Hayek*, «Research in the History of Economic Thought and Methodology», 34A, 2016, pp. 125-159).

³⁶ Per una prima ricostruzione, si veda: G. OLIVA, *The Road to Servomechanisms: The Influence of Cybernetics on Hayek from The Sensory Order to the Social Order*, «Research in the History of Economic Thought and Methodology», 34A, 2016, pp. 161-198. L'attenzione conferita da questo lavoro alla cibernetica nella sua singolarità – e all'influsso esercitato da essa sull'evoluzione della riflessione hayekiana – ci sembra particolarmente indicativa della strada da seguire, a fronte di una vasta letteratura che ha insistito piuttosto, più generalmente, sui legami tra Hayek e le teorie della complessità (dove la cibernetica compare come una delle tante possibili declinazioni del tema). Cfr., a titolo di esempio, K. VUGHN, *Hayek's Theory of the Market Order as an Instance of the Theory of Complex, Adaptive Systems*, «Journal des Économistes et des Études Humaines» 9, 2-3/1999, pp. 241-256; R. KOPPL, *Complexity and Austrian economics*, in J. BARKLEY ROSSER JR. (ed.), *Handbook of complexity research*, Edward Elgar, Cheltenham 2009, pp. 393-408; J. BARKLEY ROSSER JR., *How Complex are the Austrians?*, in R. KOPPL, S. HORWITZ, P. DESROCHERS (eds.), *What is so Austrian About Austrian Economics?*, Emerald Group Publishing Limited, Bingley 2010, pp. 165-179.

riferendosi ai dispositivi governamentali descritti da Foucault, “potere teleonomico”, con un evidente riferimento a C. Pittendrigh, J. Monod, E. Mayr e F. Jacob, ma, più in generale, a tutta una biologia molecolare che si è ampiamente nutrita di concettualità cibernetica³⁷.

³⁷ J. BAUDRILLARD, *Dimenticare Foucault*, Pgreco, Milano 2014, pp. 25-27. La biologia molecolare rappresenta uno dei domini epistemici in cui le nozioni cibernetiche hanno senza dubbio trovato più ampia ricezione (cfr. L.E. KAY, *Who Wrote the Book of Life? A History of the Genetic Code*, Stanford University Press, Stanford 2000) e il concetto di teleonomia, utilizzato per descrivere il tipo di finalità proprio degli organismi viventi, esprime, nel campo specificamente biologico, quanto i cibernetici avevano cercato di articolare attraverso la nozione di retroazione negativa (*feedback*). Si pensi anche solamente a testi più o meno noti – che hanno assolto un ruolo fondamentale nella diffusione dell’approccio biologico-molecolare al vivente e alla vita –, come *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea* di Monod, *La logica del vivente. Storia dell’ereditarietà* di Jacob e *L’ordine biologico* di A. Lwoff. Al di là di tale relazione – che in questo contesto non ci è possibile approfondire come meriterebbe –, il caso della biologia molecolare è interessante anche per quanto concerne lo studio di un possibile rapporto tra Foucault e la cibernetica. Fatta eccezione: i) per un breve saggio del 1957, *La psychologie de 1850 à 1950*, dove il filosofo francese si riferisce alla cibernetica, attraverso un rimando esplicito a *Cybernetics* di Wiener e a *Il cervello vivente* di W. Grey Walter, come a una delle prospettive caratterizzanti la riflessione psicologica contemporanea (cfr. *La psicologia dal 1850 al 1950*, in Id., *Follia e psichiatria. Detti e scritti (1957-1984)*, tr. it. a cura di M. Bertani e P.A. Rovatti, tr. di D. Borca e V. Zini, Cortina, Milano 2006, pp. 1-20); ii) per alcuni saggi in cui Foucault fa uso di alcuni concetti – talvolta, ci sembra, anche quasi solamente del vocabolario – della teoria dell’informazione/comunicazione (cfr. *Messaggio o rumore?* e *Linguistica e scienze sociali*, entrambi in Id., *Follia e discorso. Archivio Foucault 1. Interventi, colloqui, interviste 1961-1970*, tr. it. a cura di J. Revel, tr. di G. Costa, Feltrinelli, Milano 2014, pp. 133-136 e 233-240); iii) infine, per del materiale inedito costituito essenzialmente da appunti contenenti una serie di riferimenti bibliografici (tra gli altri, *Behavior, Purpose and Teleology* di Rosenblueth, Wiener e Bigelow e l’edizione del 1950 di *The Human Use of Human Being* di Wiener); *fiche de lecture*, tra le altre, delle trascrizioni di alcuni interventi delle *Macy Conferences*, de *Les Machines à penser* di L. Couffignal, del fascicolo numero 9 del 1950 della rivista *Esprit* dedicato alle *Machines à penser* e anche di *Cybernetics* di Wiener; considerazioni circa il rapporto tra cibernetica e elettroencefalografia (EEG) – uno dei settori in cui, nella sua ricezione francese, la cibernetica ha trovato maggiore ricettività e che doveva interessare in modo particolare Foucault che, negli anni Cinquanta, partecipava come psicologo ai lavori del laboratorio di EEG del dott. G. Verdeaux e di sua moglie Jacqueline, sotto la direzione del prof. J. Delay presso l’ospedale psichiatrico Saint-Anne di Parigi, nonché di quello aperto, su richiesta del ministro della Sanità nel 1950, nella prigione di Fresnes dove si trova l’Hôpital général des prisons françaises (cfr. D. ERIBON, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 1989, pp. 67-77) – e cibernetica e neurologia, per il tramite, soprattutto, dei lavori di McCulloch e Pitts, di almeno uno dei quali – *A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity* – possediamo anche un’ampia *fiche de lecture*. Fatta eccezione, dicevamo, per questi tre luoghi, infatti, il confronto con la cibernetica non trova, per certi versi abbastanza curiosamente, nessun precipitato importante all’interno della riflessione foucaultiana. Diverso è il caso della biologia molecolare, con cui, invece, il filosofo francese si confronta più ampiamente e, in un certo senso, ambiguamente, passando da un’adesione abbastanza pronunciata per la concezione di vita e di vivente promossa da quest’ultima (cfr. *Crescere e moltiplicarsi*, in Id., *Discipline, poteri, verità. Detti e scritti 1970-1984*, tr. it. a cura di M. Bertani e V. Zini, Marietti, Genova-Milano 2008, pp. 7-13) a un progressivo ripensamento della sua produttività (cfr. *La vita: l’esperienza e la scienza*, tr. it. di M. Porro, in G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, pp. 271-283; *Bio-storia e bio-politica*, in Id.,

Anche in questo caso l'analisi di tale retroterra, da un lato, conferma l'intuizione foucaultiana, dall'altro getta nuova luce su quest'ultima, fornendo degli strumenti utili per comprendere su quali elementi riposi la reale rottura prodotta dalla razionalità governamentale neoliberale. Non si tratta, per i neoliberali, di limitare la libertà d'iniziativa, ma nemmeno di pensare che la stabilità della società – che si risolve quasi esclusivamente nella salute del mercato – riposi sull'attività di una qualche mano invisibile. È piuttosto un minuzioso governo delle libertà che si nasconde dietro all'equilibrio dell'ordine spontaneo. Un continuo lavoro di estrazione di *data*, attraverso algoritmi sempre più perfezionati e scrupolosi, che fa sì che il comportamento individuale dei soggetti – ridotti ad attori economici, imprenditori di se stessi – possa essere orientato a tutela della conservazione dell'ordine e della stabilità del sistema, che varierà di continuo – a sua volta orientato dal comportamento dei soggetti – a patto, e *contemporaneamente* al fine, di permanere all'interno di quei pochi parametri, necessari alla sua sopravvivenza. Un lavoro di estromissione del “rumore”, ma che, all'occorrenza, se ne serve. Come proprio una serie di studi sviluppatasi nelle fila della più recente letteratura scientifica foucaultiana ha mostrato, infatti, elementi “rumorosi” come il rischio, l'imprevisto, finanche l'imprevedibile, svolgono una funzione centrale all'interno dei dispositivi neoliberali di governo della libertà, poiché la loro inclusione nel sistema ne garantisce la sopravvivenza, privando questi ultimi della componente potenzialmente distruttiva che potrebbero possedere e, al contempo, ne rafforza la stabilità, attraverso la creazione di un ordine sempre più inclusivo, in grado di generare forme di adattamento sempre più estese e pervasive³⁸. Ancora più radicalmente, si potrebbe affermare che è proprio attraverso una continua e costante messa a lavoro di tali elementi – mediante un'estensione della razionalità in grado di coinvolgere quanto immediatamente razionalizzabile

Discipline, poteri, verità, cit., pp. 84-86). Non è questo il contesto per interrogare a fondo il senso di questa ambiguità, che consideriamo, tuttavia, estremamente significativa per provare a gettare nuova luce sul rapporto tra Foucault e le scienze. In relazione agli inediti di Foucault, si vedano le Boîtes 38, 42A, 44A e 44B del Fonds Michel Foucault, conservato presso la BnF.

³⁸ Sul tema, si vedano: F. EWALD, *Insurance and Risk*, in G. BURCHELL, C. GORDON, P. MILLER (eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Harvester Wheatsheaf, London 1991, pp. 197-210; R. CASTEL, *From Dangerous to Risk*, in G. BURCHELL, C. GORDON, P. MILLER (eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, cit., pp. 281-298; M. DEAN, *Risk, Calculable and Incalculable*, «Soziale Welt», 49, 1/1998, pp. 25-42; T. LEMKE, *Biopolitica e neoliberalismo. Rischio, salute e malattia nell'epoca post-genomica*, in A. AMENDOLA, L. BAZZICALUPO, F. CHICCHI, A. TUCCI (eds.), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, Quodlibet, Macerata 2008, pp. 295-309; Id., *Gouvernementalität und Biopolitik*, VS Verlag, Wiesbaden 2008; O. MARZOCCA, *Etica del rischio e governo delle vite*, in A. AMENDOLA, L. BAZZICALUPO, F. CHICCHI, A. TUCCI (eds.), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, cit., pp. 323-332.

non è, poiché intimamente connesso alla variabilità propria di quella libertà che i dispositivi cercano, al contempo di produrre e governare e, contemporaneamente, attraverso la promozione nei soggetti di una sorta di etica della flessibilità³⁹ – che la governamentalità neoliberale si è imposta come risposta alla crisi permanente del liberalismo e continua, anche all'interno di una rete di contraddizioni sempre più visibili, a funzionare.

3. Un altro governo

È proprio sulla specificità di tali meccanismi che riposa la radicale pervasività della razionalità governamentale propria del neoliberalismo, che parrebbe rendere impossibile visibilizzarne «le linee di forza e le linee di fragilità; i punti di resistenza e i punti di attacco possibili, le vie tracciate e le scorciatoie»⁴⁰. Il fatto che *Nascita della biopolitica* non contenga accenni in questa direzione – laddove un corso come *Sicurezza, territorio, popolazione* dava chiare indicazioni in questo senso – è probabilmente indice di un'effettiva difficoltà. Possiamo considerare – e passiamo con ciò, anche se solo per accenni, all'ultimo affondo – tutta l'ultima riflessione di Foucault – il «trip greco-latino»⁴¹ iniziato con il corso del 1980, *Il governo dei viventi*, come lo definisce nella prima lezione de *Il coraggio della verità* – un tentativo di problematizzare tale difficoltà, di trovare il modo di rendere visibili le crepe di una ragione di governo che trova la propria efficacia in una continua e costante messa all'opera di tali incrinature, soprattutto se teniamo conto di quanto Foucault afferma nel 1984 in un'intervista con H. Becker, R. Fornet-Betancourt e A. Gomez-Müller – *L'etica della cura di sé come pratica della libertà* –: «Confesso che non ho progredito molto in questa direzione e che mi piacerebbe ritornare su problemi più contemporanei, per cercare di vedere quello che si può fare di tutto ciò nella problematica politica attuale»⁴².

³⁹ Cfr. W. FACH, *Staatskörperkultur. Ein Traktat über den schanklen Staat*, in U. BRÖCKLING, S. KRASMANN, T. LEMKE (eds.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, pp. 110-130; N. FRASER, *From Discipline to Flexibilization? Rereading Foucault in the Shadow of Globalization*, «Constellations», 10, 2/2003, pp. 160-171.

⁴⁰ M. FOUCAULT, *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici*, in Id., *Poteri e strategie*, a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano 1994, p. 39.

⁴¹ Id., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, tr. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2018², p. 14.

⁴² Id., *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in Id., *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985*, tr. it. a cura di A. Pandolfi, tr. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 2020, p. 286.

Foucault, come sappiamo, non riuscirà a tener fede a questo programma. Malgrado ciò, quanto vorremmo provare ad affermare è che la prospettiva delineata a partire dal confronto con l'archivio greco-latino si mostra, a nostro avviso, come manchevole, insufficiente.

Manchevole proprio perché produce uno scollamento radicale del piano epistemico da quello etico. Rendere visibili possibili spazi di resistenza, ipotetiche linee di rottura non può più essere sufficiente, soprattutto all'interno di una razionalità governamentale che si nutre di tali operazioni di visibilizzazione.

La strada che proponiamo di percorrere – e che non crediamo volti le spalle a Foucault, ma intensifichi un insieme di operazioni centrali all'interno della sua riflessione, frutto, a nostro avviso, della sua appartenenza alla tradizione epistemologica a cui abbiamo fatto riferimento all'inizio del nostro contributo – passa attraverso la necessità di ricavare, a partire dai suoi punti di non tenuta, il «senso del problema»⁴³ – per dirla con Bachelard – della governamentalità neoliberale e provare a riarticolarlo in un'altra direzione. Il che significa, concretamente, provare a *pensare* – nel senso più radicale del termine –, che cosa sia governo in un modo differente da quello tramite cui lo ha pensato (e continua a pensarlo) il neoliberalismo, più che ricercare maniere efficaci per sottrarsi alla presa di quest'ultimo, agendo all'altezza dei suoi punti deboli. Cosa che necessita, a monte, anche di una riflessione più ampia che si ponga il compito – che cibernetica e neoliberalismo, su piani differenti, si sono posti per primi – di un ripensamento radicale di che cosa sia sapere e di che cosa sia reale, per provare a fornire una risposta adeguata a quanto una storia delle resistenze, delle eccedenze, delle rotture, degli errori – una formula che descrive, a nostro avviso, nel modo più adeguato il lavoro di Foucault – ha mostrato essere al massimo grado necessario, se non vuole rimanere prigioniera di un'*ontologia* della resistenza, dell'eccedenza, della rottura, dell'errore: un pensiero che sia vigile riguardo alla necessità di riarticolare di continuo le proprie fondamenta e i propri concetti ogniqualvolta il «reale della situazione»⁴⁴ lo chiama a rapporto – ovverosia, detto in altri termini, ogniqualvolta la comparsa di un nuovo problema lo invita a rilanciare in direzioni inedite la propria attività di concettualizzazione; pena il rischio di *pensare astrattamente*, vale a dire di non pensare affatto⁴⁵.

⁴³ G. BACHELARD, *La formazione dello spirito scientifico. Contributo a una psicoanalisi della conoscenza oggettiva*, tr. it. a cura di E.C. Gattinara, Cortina, Milano 1995, p. 12.

⁴⁴ A. BADIOU, *Prologo. Filosofi resistenti*, in Id., *Metapolitica*, tr. it. di M. Bruzzese, Cronopio, Napoli 2001, pp. 17-25, qui p. 24.

⁴⁵ Crediamo che una ripresa – anche se, forse, in una torsione un po' differente da quella che gli imprime il filosofo francese – della declinazione del pensiero come *problematizzazione* che, sulla scorta di Canguilhem, Foucault prova ad articolare nell'ultima fase della sua

È solo in questo modo, a nostro avviso, che si può nutrire la speranza di *immaginare* – proprio come desiderava Foucault⁴⁶ – anche un nuovo pensiero della politica.

Bibliografia

- G. AGAMBEN, *Oikonomia. Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo (Homo sacer II, 4)*, in Id., *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 375-646
- W.R. ASHBY, *Principles of the Self-organizing Systems*, in H. VON FOERSTER, G.W. ZOPF JR. (eds.), *Principles of Self-Organization*, Pergamon Press, New York 1962, pp. 31-50
- H. ATLAN, *L'organisation biologique et la théorie de l'information*, Hermann, Paris 1972
- H. ATLAN, *Tra il cristallo e il fumo. Saggio sull'organizzazione del vivente*, tr. it. di R. Coltellacci e R. Corona, Hopefulmonster, Firenze 1986
- G. BACHELARD, *La formazione dello spirito scientifico. Contributo a una psicoanalisi della conoscenza oggettiva*, tr. it. a cura di E.C. Gattinara, Cortina, Milano 1995
- A. BADIOU, *Prologo. Filosofi resistenti*, in Id., *Metapolitica*, tr. it. di M. Bruzzese, Cronopio, Napoli 2001, pp. 17-25
- J. BAUDRILLARD, *Dimenticare Foucault*, Pgreco, Milano 2014
- L. BERNINI, *Le logiche del potere. Sovranità e biopolitica in Hobbes e Foucault*, in S. CHIGNOLA, G. DUSO (eds.), *Storia dei concetti, storia del pensiero politico. Saggi di ricerca*, Editoriale Scientifica, Napoli 2006, pp. 141-164
- A. BIRAL, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, FrancoAngeli, Milano 1999
- M. BITBOL, J. GAYON (eds.), *L'épistémologie française 1830-1970*, Éditions Matériologiques, Paris 2015
- J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, tr. it. a cura di M. Isnardi Parente e D. Quagliani, Utet, Torino 1964-1997

riflessione, in interviste e scritti minori, ma anche ne *L'uso dei piaceri*, possa essere, a questo proposito, di una qualche utilità. Sul tema, cfr. P. CESARONI, *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, cit., pp. 235-240; G.M. MASCARETTI, *Michel Foucault on Problematization, Parrhesia and Critique*, «materiali foucaultiani», 3, 5-6/2014, pp. 135-154.

⁴⁶ Cfr. M. FOUCAULT, *Metodologia per la conoscenza del mondo: Come sbarazzarsi del marxismo*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità*, tr. it. a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 245-247.

- F. BONICALZI, *La ragione cieca*, Jaca Book, Milano 1982
- F. BONICALZI, *La ragione pentita e il soggetto della città scientifica*, in G. CANGUILHEM, D. LECOURT, *L'epistemologia di Gaston Bachelard*, Jaca Book, Milano 1997², pp. 9-53
- J.-F. BRAUNSTEIN, *Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le «style français» en épistémologie*, in P. WAGNER (ed.), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris 2002, pp. 920-963
- J.-F. BRAUNSTEIN, H. SCHMIDGEN, P. SCHLÖTTER (eds.), *Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science*, Max Planck Institute for the History of Science, Berlin 2012 (preprint n. 434)
- J.-F. BRAUNSTEIN, I. MOYA DIEZ, M. VAGELLI (eds.), *L'épistémologie historique. Histoire et méthodes*, Publications de la Sorbonne, Paris 2019
- R. CASTEL, *From Dangerous to Risk*, in G. BURCHELL, C. GORDON, P. MILLER (eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Harvester Wheatsheaf, London 1991, pp. 281-298
- A. CAVARERO, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995
- A. CAVAZZINI, A. GUALANDI (eds.), *L'epistemologia francese e il problema del «trascendentale storico»*, Quodlibet, Macerata 2006
- P. CESARONI, *La distanza da sé. Politica e filosofia in Michel Foucault*, Cleup, Padova 2010
- P. CESARONI, *Il concetto politico fra storia concettuale e storia delle scienze*, «Filosofia politica», 31, 3/2017, pp. 513-530
- P. CESARONI, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Quodlibet, Macerata 2020
- S. CHIGNOLA, *Storia dei concetti e filosofia politica. Sul dibattito in Germania*, in S. CHIGNOLA, G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 15-50
- S. CHIGNOLA, *Aspetti della ricezione della Begriffsgeschichte in Italia*, in S. CHIGNOLA, G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, cit., pp. 83-122
- S. CHIGNOLA, G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, cit.
- G. DUSO (ed.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1998²
- G. DUSO (ed.), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999

- G. DUSO, *Struttura speculativa del concetto e filosofia politica*, in E. BERTI (ed.), *Marino Gentile nella filosofia del Novecento*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003, pp. 161-178
- G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Milano 2007
- G. DUSO, *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in S. CHIGNOLA, G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, cit., pp. 158-200
- G. DUSO, *Pensare la politica oltre i concetti moderni: storia dei concetti e filosofia politica*, in S. CHIGNOLA, G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, cit., pp. 297-319
- M. DEAN, *Risk, Calculable and Incalculable*, «Soziale Welt», 49, 1/1998, pp. 25-42
- D. ERIBON, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 1989
- F. EWALD, *Insurance and Risk*, in G. BURCHELL, C. GORDON, P. MILLER (eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, cit., pp. 197-210
- W. FACH, *Staatskörperkultur. Ein Traktat über den schanklen Staat*, in U. BRÖCKLING, S. KRASMANN, T. LEMKE (eds.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, pp. 110-130
- M. FICHANT, *L'epistemologia in Francia*, in F. CHÂTELET (ed.), *Storia della filosofia. Volume VIII. Il XX secolo*, tr. it. di L. Sosio, Rizzoli, Milano 1975, pp. 84-112
- H. VON FOERSTER, *Sui sistemi auto-organizzatori e i loro ambienti*, tr. it. di B. Draghi, in Id., *Sistemi che osservano*, a cura di M. Ceruti e U. Telfner, Astrolabio, Roma 1987, pp. 51-69
- M. FOUCAULT, *Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici*, in Id., *Poteri e strategie*, tr. it. a cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano 1994, pp. 30-42
- M. FOUCAULT, *La vita: l'esperienza e la scienza*, tr. it. di M. Porro, in G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, pp. 271-283
- M. FOUCAULT, *Dits et écrits (1954-1988)*, Vol. II (1976-1988), Édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald avec la collaboration de J. Lagrange, Gallimard, Paris 2001
- M. FOUCAULT, *Metodologia per la conoscenza del mondo: Come sbarazzarsi del marxismo*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità*, tr. it. a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, pp. 241-268

- M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977- 1978)*, tr. it. a cura di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2005
- M. FOUCAULT, *La psicologia dal 1850 al 1950*, in Id., *Follia e psichiatria. Detti e scritti (1957-1984)*, tr. it. a cura di M. Bertani e P.A. Rovatti, tr. di D. Borca e V. Zini, Cortina, Milano 2006, pp. 1-20
- M. FOUCAULT, *Crescere e moltiplicarsi*, in Id., *Discipline, poteri, verità. Detti e scritti 1970-1984*, tr. it. a cura di M. Bertani e V. Zini, Marietti, Genova-Milano 2008, pp. 7-13
- M. FOUCAULT, *Bio-storia e bio-politica*, in Id., *Discipline, poteri, verità*, cit., pp. 84-86
- M. FOUCAULT, *“Bisogna difendere la società”*. *Corso al Collège de France (1975-1976)*, tr. it. a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2010²
- M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, tr. it. a cura di M. Bertani e V. Zini, Feltrinelli, Milano 2012
- M. FOUCAULT, *Messaggio o rumore?*, in Id., *Follia e discorso. Archivio Foucault 1. Interventi, colloqui, interviste 1961-1970*, tr. it. a cura di J. Revel, tr. di G. Costa, Feltrinelli, Milano 2014, pp. 133-136
- M. FOUCAULT, *Linguistica e scienze sociali*, in Id., *Follia e discorso. Archivio Foucault 1. Interventi, colloqui, interviste 1961-1970*, cit., pp. 233-240
- M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, tr. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2018²
- M. FOUCAULT, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in Id., *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985*, tr. it. a cura di A. Pandolfi, tr. di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 2020, pp. 273-294
- N. FRASER, *From Discipline to Flexibilization? Rereading Foucault in the Shadow of Globalization*, «Constellations», 10, 2/2003, pp. 160-171
- C. GALLI, *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno*, in T. HOBBS, *Leviatano*, tr. it. di G. Micheli, Saggio introduttivo di C. Galli, Rizzoli, Torino 2011, pp. v-l
- E.C. GATTINARA, *Epistemologia e Storia. Un pensiero all'apertura della Francia fra le due guerre mondiali*, FrancoAngeli, Milano 1996
- F.A. HAYEK, *The primacy of the abstract*, in A. KOESTLER, J.R. SMYTHIES (eds.), *The Alpbach Symposium. Beyond reductionism. New perspectives in the life sciences*, Radius Book/Hutchinson, Essex 1969, pp. 309-333

- F.A. HAYEK, *Economia e conoscenza*, in Id., *Conoscenza, mercato, pianificazione. Saggi di economia e di epistemologia*, tr. it. a cura di F. Donzelli, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 227-252
- F.A. HAYEK, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, tr. it. a cura di A. Petroni e S. Monti Bragadin, Prefazione di M. Finazzer Flory, tr. di P.G. Monateri, il Saggiatore, Milano 2010
- T. HOBBS, *De Cive*, tr. it. a cura di N. Bobbio, Utet, Torino 1948
- T. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, tr. it. a cura di A. Pacchi, con un saggio introduttivo di L. Violante, Sansoni, Milano 2010²
- L.E. KAY, *Who Wrote the Book of Life? A History of the Genetic Code*, Stanford University Press, Stanford 2000
- H. KLÜVER, *Introduction*, in F.A. HAYEK, *The Sensory Order. An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, The University of Chicago Press, Chicago 1976, pp. xv-xxii
- R. KOPPL, *Complexity and Austrian economics*, in J. BARKLEY ROSSER JR. (ed.), *Handbook of complexity research*, Edward Elgar, Cheltenham 2009, pp. 393-408
- R. KOSELLECK, *Einleitung*, in O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, Klett-Cotta, Stuttgart 1972, pp. xiii-xxvii
- R. KOSELLECK, *Una risposta ai commenti sui "Geschichtliche Grundbegriffe"*, tr. it. di G. De Cecchi, «Filosofia politica», 11, 3/1997, pp. 383-391
- A. KOYRÉ, *All'alba della scienza classica*, in Id., *Studi galileiani*, tr. it. di M. Torrini, Einaudi, Torino 1976, pp. 3-76
- T. LEMKE, *Biopolitica e neoliberalismo. Rischio, salute e malattia nell'epoca post-genomica*, in A. AMENDOLA, L. BAZZICALUPO, F. CHICCHI, A. TUCCI (eds.), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, Quodlibet, Macerata 2008, pp. 295-309
- T. LEMKE, *Gouvernementalität und Biopolitik*, VS Verlag, Wiesbaden 2008
- P. LEWIS, *Systems, Structural Properties and Levels of Organisation: The Influence of Ludwig Von Bertalanffy on the Work of F.A. Hayek*, «Research in the History of Economic Thought and Methodology», 34A, 2016, pp. 125-159
- G.F. LE TROSNE, *Dell'utilità delle discussioni economiche*, in B. MIGLIO (ed.), *I fisiocratici*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 133-152
- S. MARCENÒ, *Biopolitica e sovranità. Concetti e pratiche di governo alle soglie della modernità*, Mimesis, Milano-Udine 2011

- O. MARZOCCA, *Etica del rischio e governo delle vite*, in A. AMENDOLA, L. BAZZICALUPO, F. CHICCHI, A. TUCCI (eds.), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, cit., pp. 323-332
- M. MASCARETTI, *Michel Foucault on Problematization, Parrhesia and Critique*, «materiali foucaultiani», 3, 5-6/2014, pp. 135-154
- P. MIROWSKI, *More heat than light. Economics as social physics: Physics as nature's economics*, Cambridge University Press, Cambridge 1989
- P. MIROWSKI, *Machine Dreams. Economics Becomes a Cyborg Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2002
- P. MIROWSKI, P., NIK-KHAN, E., *The Knowledge We Have Lost in Information. The History of Information in Modern Economics*, Oxford University Press, Oxford 2017
- A. DE MONTCHRÉTIEN, *Traicté de l'æconomie politique*, Libraire Plon, E. Plon, Nourrit et C.le Imprimeurs-éditeurs, Paris 1889
- G. OLIVA, *The Road to Servomechanisms: The Influence of Cybernetics on Hayek from The Sensory Order to the Social Order*, «Research in the History of Economic Thought and Methodology», 34A, 2016, pp. 161-198
- M. OUELLET, *La révolution culturelle du capital. Le capitalisme cybernétique dans la société globale de l'information*, Écosociété, Montréal 2016
- D. POUVREAU, *On the history of Ludwig von Bertalanffy's "general systemology", and on its relationship to cybernetics - Part II: Contexts and developments of the systemological hermeneutics instigated by von Bertalanffy*, «International Journal of General Systems», 43, 2/2014, pp. 172-245
- F. QUESNAY, *Evidenza*, in Id., *L'economia politica scienza della società*, tr. it. a cura di G. Longhitano, Liguori, Napoli 2010, pp. 49-75
- F. QUESNAY, *Dispotismo della Cina*, in Id., *L'economia politica scienza della società*, cit., pp. 585-607
- P. REDONDI (ed.), *La verità degli eretici. Critica e storia della conoscenza*, Il Saggiatore, Milano 1978
- H.-J. RHEINBERGER, *Historische Epistemologie zur Einführung*, Junius, Hamburg 2007
- P.M. RODRÍGUEZ, *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*, Cactus, Buenos Aires 2019
- A. ROSENBLUETH, N. WIENER, J. BIGELOW, *Comportamento, fine e teleologia*, in N. WIENER, *Dio & Golem s.p.a. Cibernetica e religione*, tr. it. di F. Bedarida, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pp. 89-105

- J. BARKLEY ROSSER JR., *How Complex are the Austrians?*, in R. KOPPL, S. HORWITZ, P. DESROCHERS (eds.), *What is so Austrian About Austrian Economics?*, Emerald Group Publishing Limited, Bingley 2010, pp. 165-179
- P. SEBASTIANELLI, *Homines æconomici. Per una storia delle arti di governo in età moderna*, Prefazione di G. Borrelli, Aracne, Roma 2017
- P. SEBASTIANELLI, *La macchina della prosperità. Saperi economici e pratiche di governo in François Quesnay*, Bibliopolis, Napoli 2019
- Q. SKINNER, *Hobbes's changing conception of civil science*, in Id., *Vision of Politics. Volume 3: Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 66-86
- P. SLONGO, *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, FrancoAngeli, Milano 2010
- I. STENGERS, *Les généalogies de l'auto-organisation*, «Cahiers du CREA», 8, 1985, pp. 7-104
- C. VINTI (ed.), *L'epistemologia francese contemporanea. Per un razionalismo aperto*, Città Nuova Editrice, Roma 1977
- K. VUGHN, *Hayek's Theory of the Market Order as an Instance of the Theory of Complex, Adaptive Systems*, «Journal des Economistes et des Etudes Humaines» 9, 2-3/1999, pp. 241-256
- N. WIENER, *La cibernetica. Controllo e comunicazione nell'animale e nella macchina*, tr. it. di G. Barosso, Il Saggiatore, Milano 1968

Riflessioni e analisi sul tema dell'eguaglianza delle condizioni ne *La democrazia in America* di Alexis de Tocqueville

Mattia Gozzi

The objective of the following article is to report some considerations elaborated by Tocqueville in his work *La democrazia in America*. Based on such idea, I am going to dwell on the following points: first of all, I intend to make a brief introduction on the motivations which led the French thinker to make a journey-inquiry in the United States; secondly, I am going to report his thoughts on the issue of equality of conditions, examining some specific issues related to American society and to American political system; finally, I am going to draw the appropriate conclusions on the points on which I have dwelt.

Tocqueville nasce a Parigi il 29 luglio 1805 da una famiglia di antica nobiltà normanna, molto legata al ramo primogenito della casa di Borbone. Per tale ragione, egli cresce in un ambiente fortemente legato alla nobiltà legittimista, la quale ha un peso notevole per quanto riguarda la formazione del suo pensiero politico. Tuttavia, il suo aristocraticismo si collega fin dalla prima giovinezza a un carattere molto indipendente e ad un vivacissimo spirito critico nei confronti del «legittimismo»¹. Per il pensatore francese, infatti, l'età dell'aristocrazia può considerarsi definitivamente conclusa e il problema principale è quello di fondare un governo democratico capace di garantire la libertà in una società dominata dal principio dell'eguaglianza².

¹ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Rizzoli, Milano 2018, p. 6.

² Ivi, p. 7.

Nel 1831, Tocqueville e il suo collega e amico Gustave de Beaumont intraprendono un viaggio-inchiesta negli Stati Uniti, ottenendo l'incarico da parte del ministro della giustizia di studiare il sistema penitenziario americano, in vista di un'eventuale riforma dell'analogo sistema francese. In realtà, lo scopo principale è quello di conoscere a fondo gli Stati Uniti e di studiare il funzionamento delle istituzioni democratiche americane. Al termine del viaggio in America, il pensatore normanno realizza, sulla base delle sue esperienze oltreoceano, l'opera *La democrazia in America* che viene pubblicata per la prima volta a Parigi fra il 1835 e il 1840. Essa rappresenta a tutti gli effetti una ricerca sulle istituzioni e le tendenze generali della democrazia nel campo politico, sociale, culturale e morale. In merito a questo, va detto che dopo un'iniziale fase di grande interesse che gli Stati Uniti avevano destato in Europa all'epoca della rivoluzione e della guerra di indipendenza, vi fu un periodo di quasi mezzo secolo caratterizzato da un relativo disinteresse. Questo era dovuto probabilmente alla netta prevalenza che i problemi tipici del continente europeo avevano avuto nei dibattiti politici durante la rivoluzione francese e nell'età napoleonica. Inoltre, il contrasto dominante in Europa, all'epoca della Restaurazione, tra liberalismo ed assolutismo non stimolava alcuna ricerca politica in direzione degli Stati Uniti e tantomeno verso le istituzioni democratiche. Ciononostante, la rivoluzione di luglio del 1830 in Francia aveva stimolato fortemente una ripresa delle correnti democratiche e in tal senso, l'acuto e ambizioso Tocqueville ebbe una giusta intuizione quando pensò di andare a studiare in America quella che era a tutti gli effetti una democrazia funzionante, con l'obiettivo di poter trarre degli insegnamenti utili in vista di un futuro sviluppo della democrazia in Francia³. Come scrisse Matteucci, la partenza per il Nuovo Continente da parte del ventiseienne Alexis de Tocqueville fu paragonabile ad una vera e propria fuga e la sua fortuna fu proprio quella di scegliere come meta per il suo viaggio un Paese come l'America:

La meditazione sull'esperienza avuta in questo paese gli consentì non solo di capovolgere tutte le tradizionali impostazioni che si davano nella cultura storico-politica del suo paese, ma di rappresentare una posizione radicalmente nuova nelle correnti ideali europee, il cui angolo visuale restava sempre circoscritto all'Europa⁴.

Inoltre, aggiunge Matteucci, grazie al suo viaggio Tocqueville riuscì a risolvere quello che poteva essere considerato come il problema storico della sua generazione:

³ Ibidem.

⁴ N. MATTEUCCI, *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 47.

L'America, infatti, gli consentì di capire meglio qual era il vero compito che spettava agli Europei. Sulla base di questa certezza, poté rovesciare tutte le tradizionali impostazioni politiche che circolavano ai suoi tempi, capovolgendo, da una nuova prospettiva storica di ampio respiro, la discussione intorno al liberalismo, la democrazia, il socialismo, la religione, il materialismo ateistico, la Rivoluzione francese⁵.

Tuttavia, cosa intende esattamente Tocqueville per «democrazia»? Come afferma Anna Maria Battista, la democrazia politica è agli occhi dello studioso francese e, nella sua essenza costitutiva, «un regime corrispondente ad una struttura sociale sostanzialmente omogenea e livellata, in cui agisce una matrice unica ed onnipotente di potere politico: il popolo, ovvero la sua maggioranza»⁶. Inoltre, come scrive Giuseppe Bedeschi, il pensatore francese riprende la teoria elaborata da Royer-Collard, secondo la quale con il termine democrazia si intende un assetto socio-politico fondato su estese classi medie che sono in grado di raggiungere il livello di vita delle classi superiori, al punto che le differenze di classe perdono molto del peso che hanno avuto in passato. Tocqueville riprende quest'idea e la radicalizza, mettendo sullo stesso piano «democrazia» ed «eguaglianza delle condizioni»⁷. Già prima del viaggio in America, infatti, Tocqueville si rende conto che si sta avviando un importante mutamento politico-sociale che è iniziato ancora prima della Rivoluzione francese e che sta portando l'umanità verso l'eguaglianza delle condizioni. Pertanto, continua Bedeschi, per Tocqueville il termine democrazia significa in primo luogo eguaglianza sociale, nel senso che non esistono differenze ereditarie e di casta, oltre al fatto che ogni professione, ogni dignità e ogni onore è accessibile a chiunque⁸. Infine, come scrive Nicola Matteucci, l'oggetto d'indagine di Tocqueville non è tanto la democrazia politica, bensì le conseguenze dell'eguaglianza, indipendentemente dal sistema politico⁹.

D'altronde, fin dalle prime righe de *La democrazia in America*, l'attenzione di Tocqueville si focalizza sull'uguaglianza delle condizioni che regna negli Stati Uniti e sulla straordinaria, nonché prodigiosa influenza che essa è in grado di esercitare sullo sviluppo della società: «essa dà allo spirito pubblico una determinata direzione, alle leggi un determinato indirizzo, ai governanti

⁵ Ivi, p. 48.

⁶ A. M. BATTISTA, *Studi su Tocqueville*, introduzione di F. M. De Sanctis, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1989, p. 175.

⁷ G. BEDESCHI, *Il pensiero politico di Tocqueville*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 13.

⁸ Ivi, p. 14.

⁹ N. MATTEUCCI, *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*, cit., p. 93.

dei nuovi principi, ai governati abitudini particolari»¹⁰. A quell'epoca, nel nord degli Stati Uniti, non esistevano forti squilibri sociali e non si erano ancora formate quelle grandi concentrazioni di ricchezze che il gigantesco sviluppo del capitalismo industriale e finanziario determinò negli ultimi decenni del secolo XIX e ancora di più successivamente. La colonizzazione dell'Ovest assicurava un'eguaglianza di possibilità a tutti i giovani degli Stati dell'est desiderosi di fare fortuna ed era esattamente a questo tipo di situazione a cui si riferiva Tocqueville quando parlò di «eguaglianza delle condizioni». D'altro canto, negli Stati dell'Unione, l'uguaglianza giuridica dei cittadini liberi era garantita in modo completo dalle costituzioni statali e da quella federale ed inoltre, tutti gli Stati entrati nell'Unione dopo l'indipendenza e la maggior parte dei tredici originari avevano adottato il suffragio universale maschile¹¹. Un fatto significativo in tal senso fu l'elezione del presidente Andrew Jackson nel 1828: si trattava di un ex generale, originario del Tennessee e imposto dagli elettori dell'Ovest. È importante, a mio avviso, rimarcare questo aspetto perché la presidenza Jackson fu caratterizzata dalla larga diffusione di una mentalità egualitaria che prevedeva l'accentrarsi della fiducia nell'«uomo comune» e un progressivo intensificarsi della mobilità sociale: tutti aspetti che apparvero per la prima volta in quel momento e che in seguito caratterizzarono gli Stati Uniti negli anni a venire¹².

Oltre a questi aspetti, furono due le cause, secondo Tocqueville, che crearono le condizioni ideali per la democrazia in America: in primo luogo, vi era il fatto che al momento della partenza dal «vecchio continente» gli emigrati non portavano con sé alcuna pretesa di superiorità sugli altri; conseguentemente, la loro presenza sul suolo americano gettò le basi per la costituzione di una società in cui non si trovavano, almeno inizialmente, «né grandi signori, né popolo, né ricchi, né poveri»¹³. In secondo luogo, in alcune regioni americane, non vi erano le condizioni perché si formasse un'aristocrazia terriera:

Per dissodare quella terre ribelle occorrevano gli sforzi costanti del proprietario stesso, e, dissodata la terra, si vede che i prodotti di un fondo non erano sufficienti ad arricchire insieme un padrone e un contadino. Così la terra venne spezzettata in tante piccole proprietà coltivate dai soli proprietari¹⁴.

¹⁰ C. SAN MAURO, *Aron e Tocqueville. Un dialogo a distanza*, Aracne, Roma 2019, p. 39.

¹¹ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, cit., p. 8.

¹² *Ibidem*.

¹³ G. BEDESCHI, *Il pensiero politico di Tocqueville*, cit., p. 15.

¹⁴ Assai diversa fu la situazione a sud-ovest dell'Hudson, dove di fatto si costituì un'aristocrazia terriera che, grazie al lavoro degli schiavi, coltivava vaste distese di terra.

La fortuna negli Stati Uniti circolava assai rapidamente, pertanto era facile arricchirsi e migliorare la propria condizione sociale. L'uguaglianza quindi si realizzava sempre a partire dal basso. Tocqueville sostiene, a tal proposito, che il principio di uguaglianza, una volta affermatosi nel campo sociale, non può non penetrare in quello politico e che per farlo regnare in questo campo non ci sono che due modi diversi di operare: o dare dei diritti ad ognuno o non darne a nessuno. Nel senso che diventa difficile trovare un termine medio tra la sovranità di tutti e il potere assoluto riconducibile ad un singolo. Tuttavia, secondo Tocqueville questa difficoltà è stata in gran parte superata dagli americani, i quali si sono avvicinati alla soluzione del principale problema del mondo contemporaneo, ovvero quello di stabilire un sistema politico fondato sulla libertà in uno stato sociale caratterizzato dall'uguaglianza. Il sistema politico statunitense dimostrava quindi la possibilità di superare il contrasto tra liberalismo e democrazia che i liberali garantisti europei dell'età della Restaurazione giudicavano insuperabili. Da questo punto di vista, Tocqueville compie un passo in avanti molto importante rispetto ai pensatori liberali del suo tempo, in particolare rispetto ai teorici del "giusto mezzo", come Guizot, sostenitori della necessità del suffragio elettorale ristretto, fondato sul censo¹⁵.

È nel seguire tal fine che Tocqueville mira ad esaminare le istituzioni politiche degli Stati Uniti, mostrando i problemi politici e sociali esistenti in quell'epoca. Egli comincia a studiare l'amministrazione locale statunitense, «cioè quell'aspetto dell'attività di governo che tocca più da vicino gli interessi e la vita quotidiana dei cittadini»¹⁶ e fa una distinzione fondamentale tra l'accentramento politico (indispensabile per l'esistenza stessa dello Stato) e l'accentramento amministrativo. Tocqueville nota che negli Stati Uniti esiste il primo ma non il secondo, poiché «vi regna la più completa libertà comunale e non esistono a questo livello agenti governativi che non siano elettivi»¹⁷. Questo decentramento amministrativo è la prima vera garanzia di libertà in una società democratica, mentre l'accentramento amministrativo di tipo francese è per sua natura autoritario e di conseguenza potrebbe essere il punto di partenza per un dispotismo. Pertanto, Tocqueville rimarca con forza il nesso tra dispotismo e accentramento.

Tuttavia, Tocqueville sottolinea come l'influenza di quella classe non possa essere paragonata all'aristocrazia europea: sebbene ci fosse una classe di proprietari terrieri del Sud, quest'ultimi non avevano mai goduto di privilegi paragonabili a quelli della nobiltà europea dell'*Ancien Regime*, al contrario, si erano messi in testa per la lotta per l'indipendenza contro l'Inghilterra. Ivi, p. 16.

¹⁵ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, cit., p. 12.

¹⁶ Ivi, p. 10.

¹⁷ Ibidem.

Altre garanzie di libertà le ritroviamo nell'indipendenza del potere giudiziario, nella libertà di stampa e nella libertà d'associazione, tutti elementi che vengono elogiati da Tocqueville. Molto accurato, inoltre, è l'esame che l'autore fa della costituzione federale, di cui mette in luce il carattere nuovo rispetto alle forme di confederazioni esistenti in Europa a quell'epoca. Tocqueville esalta il fatto che nella costituzione americana vengano precisati esattamente i campi nei quali si deve esercitare il potere centrale, mentre in tutti gli altri settori non citati dalla costituzione federale viene esercitato il potere dei singoli Stati¹⁸.

Tocqueville osserva anche l'esistenza di alcune particolarità che contribuiscono alla conservazione della repubblica democratica negli Stati Uniti. Alcune di esse erano di carattere fisico o puramente contingenti: il relativo isolamento geografico del Paese che di fatto li rendeva immuni da invasioni e da attacchi esterni; il fatto che non esistesse una grande capitale, possibile luogo di concentrazione di forze rivoluzionarie; il fatto gli americani avessero occupato un Paese quasi vuoto, abitato originariamente soltanto da tribù di cacciatori relativamente piccole; il benessere generale, che spingeva gli americani stessi a non desiderare mutamenti politici radicali e infine, l'emigrazione verso l'Ovest e l'emigrazione europea nell'Est assicuravano la mobilità sociale e il ricambio della manodopera. Altre circostanze favorevoli alla conservazione della repubblica democratica erano dovute dalle leggi, ossia dalla forma federale del governo che consentiva all'Unione «di godere della potenza di una grande repubblica e della sicurezza di una piccola»¹⁹, oltre che dalle libere istituzioni comunali e dalla capacità del potere giudiziario di «correggere gli errori della democrazia»²⁰.

Nel libro secondo relativo all'opera de *La democrazia in America*, lo studioso francese dedica ampio spazio all'onnipotenza della maggioranza negli Stati Uniti e ai suoi relativi effetti. Tocqueville sostiene che nei governi democratici il dominio della maggioranza diventi assoluto e questo fa parte dell'essenza stessa della democrazia, «poiché fuori della maggioranza delle democrazie non vi è nulla che possa resistere»²¹. Di tutti i poteri politici, quello che più volentieri obbedisce alla maggioranza è il corpo legislativo: gli americani hanno stabilito che i membri di quest'ultimo vengano nominati direttamente dal popolo. I deputati rimangono in carica solamente per un periodo breve e in questo modo vengono chiamati a sottomettersi non solo alle opinioni generali, ma anche alle passioni momentanee degli elettori.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ivi, p. 11.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ivi, p. 253.

Pertanto, afferma Tocqueville, si diffonde un costume che finirà per rendere inutili le garanzie del governo rappresentativo:

Avviene molto spesso che gli elettori, eleggendo un deputato gli traccino un piano d'azione e gli impongano un certo numero di obblighi positivi da cui egli non può in alcun modo allontanarsi. Non considerando il tumulto, è come se la maggioranza deliberasse direttamente sulla piazza pubblica²².

In seguito, Tocqueville osserva che i membri delle minoranze non possono sperare di trarre a sé la maggioranza, perché sarebbero costretti a conformarsi alla maggioranza che governa e, di conseguenza, sarebbero costretti ad abbandonare l'oggetto stesso della lotta che sostengono contro di essa. Per esempio, un'aristocrazia non potrebbe diventare maggioranza conservando i privilegi esclusivi e non potrebbe abbandonare i suoi privilegi senza cessare con ciò di essere un'aristocrazia. Per tale ragione, si viene a creare una forma di «dominio irresistibile della maggioranza», il quale fa in modo che le minoranze e i dissenzienti non abbiano spazio alcuno per fare valere le loro idee e le loro esigenze. D'altronde, se un cittadino americano e un partito subiscono delle ingiustizie, a chi potrebbero rivolgersi? L'opinione pubblica, il corpo legislativo, il potere esecutivo e la forza pubblica sono nominati o comunque rispecchiano la maggioranza.²³ Il risultato, secondo Tocqueville, è che il potere della maggioranza arrivi ad assomigliare ad una vera e propria tirannide. Come specifica Bedeschi:

Una tirannide assai più efficace e raffinata dei vecchi regimi assolutistici europei, i quali avevano un potere materiale che si esercitava sulle azioni ma che non potevano raggiungere le volontà. Nelle democrazie invece, la maggioranza è dotata di una forza insieme materiale e morale, che agisce tanto sulla volontà quanto sulle azioni, e che impedisce sia il fare che il desiderio di fare²⁴.

Secondo il pensatore francese, negli Stati Uniti l'onnipotenza della maggioranza non solo favorisce una forma di dispotismo legale del legislatore, ma favorisce anche un potere discrezionale del magistrato. Nel senso che la maggioranza – pur essendo padrona assoluta di fare le leggi, di sorvegliarne l'esecuzione ed avendo un egual controllo sui governanti – considera i funzionari pubblici come suoi agenti passivi e si serve volentieri di costoro per realizzare i suoi disegni. La maggioranza, dunque, tratta i funzionari pubblici come un padrone potrebbe fare con i suoi servitori; come se,

²² Ivi, p. 254.

²³ G. BEDESCHI, *Il pensiero politico di Tocqueville*, cit., p. 25.

²⁴ Ivi, p. 26.

vedendoli sempre lavorare sotto i propri occhi, potesse dirigere o correggere la loro condotta in ogni momento. Ciononostante, Tocqueville sostiene che di fronte ad una solida maggioranza, che è stata irrevocabilmente eletta e sostenuta, nessuno oserà protestare. La ragione di questo è che non vi è un monarca assoluto in grado di poter riunire nelle sue mani tutte le forze della società e vincere le resistenze, come può farlo una maggioranza investita del diritto di fare le leggi e di metterle in esecuzione²⁵. Inoltre, tutti i partiti sono disposti a riconoscere i diritti della maggioranza, in quanto si augurano di poter un giorno esercitarli a proprio profitto²⁶.

Infine, lo studioso normanno afferma che l'onnipotenza della maggioranza, potrebbe anche rappresentare un pericolo per le repubbliche americane: lo studioso francese crede che se un giorno in America la libertà dovesse finire, «bisognerà prendersela con l'onnipotenza della maggioranza che avrà portato le minoranze alla disperazione, costringendole a fare uso della forza materiale»²⁷. Pertanto, uno dei punti chiave del pensiero di Tocqueville va individuato nella problematica relazione fra la libertà e l'uguaglianza, ovvero fra le ragioni del liberalismo e quelle della democrazia, nel senso che l'inarrestabile affermazione di quest'ultima pone il problema primario della salvaguardia del primo, dato che la volontà popolare, di per sé, non è garanzia di libertà. È in tale contesto che si vengono a creare le condizioni per quella che lui definisce come «la tirannia della maggioranza».

Successivamente, Tocqueville osserva come l'isolamento degli uomini gli uni dagli altri e l'egoismo – che ne è la diretta conseguenza – siano particolarmente evidenti nel momento in cui una società democratica si sta formando sui rotti di un'aristocrazia. Queste società non soltanto contengono un grande numero di cittadini indipendenti, ma sono piene di uomini arrivati da poco all'indipendenza, inebriati dal loro nuovo potere. Quest'ultimi concepiscono una fiducia eccessiva nelle proprie forze e convinti di non aver bisogno dell'aiuto dei loro simili, non hanno difficoltà a mostrare che pensano solo a sé stessi:

Un'aristocrazia soccombe generalmente solo dopo una lotta prolungata, durante la quale fra le varie classi si accendono odi implacabili. Queste passioni sopravvivono alla vittoria ed è possibile seguirne le tracce in mezzo alla confusione democratica che le succede²⁸.

²⁵ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, cit., p. 260.

²⁶ Ivi, p. 253.

²⁷ Ivi, p. 264.

²⁸ Ivi, p. 517.

Quei cittadini che nella gerarchia distrutta avevano i primi posti, non possono dimenticare immediatamente l'antica grandezza e a lungo si considereranno come degli «stranieri nella nuova società». Dall'altro lato, quelli che invece erano in basso e sono stati portati al livello comune da una rivoluzione improvvisa godono dell'indipendenza appena acquistata con una specie di segreta inquietudine. Dunque, conclude Tocqueville, le rivoluzioni democratiche porterebbero le persone a fuggire perpetuando una situazione di ineguaglianza. Quindi, il grande vantaggio degli americani, starebbe nell'essere giunti alla democrazia «senza aver dovuto soffrire rivoluzioni democratiche e di essere nati eguali invece di diventarlo»²⁹.

A tal proposito, Tocqueville non manca di rimarcare come gli americani combattano l'individualismo nei Paesi democratici attraverso le istituzioni libere. L'autore francese sostiene che il dispotismo – pauroso per natura – vede nell'isolamento degli uomini un pegno sicuro di durata e si adopera affinché i cittadini rimangano isolati. Ogni despota perdona facilmente ai governati il fatto che loro non lo amino, purché essi non si amino fra loro ed egli non domanda a loro di aiutarlo a dirigere lo Stato, gli basta che quest'ultimi non pretendano di farlo da sé. Pertanto, afferma Tocqueville, i vizi che il dispotismo fa nascere sono precisamente quelli che l'uguaglianza favorisce: «l'uguaglianza mette gli uomini gli uni accanto agli altri senza un legame che li trattenga». Il dispotismo, al contrario, «eleva barriere fra loro e li divide». Gli americani allora capiscono che l'unico mezzo per combattere il dispotismo è la libertà. In quanto, si sono resi conto che per curare «una malattia così funesta, ma così naturale al corpo sociale nei tempi democratici come il dispotismo» non è sufficiente accordare alla nazione intera una rappresentanza, bensì è necessario «dare una vita politica a ogni parte del territorio, così da moltiplicare all'infinito per i cittadini le occasioni di agire insieme e per fare a loro sentire ogni giorno che dipendono gli uni dagli altri»³⁰.

Il desiderio di essere eletti può portare momentaneamente alcuni uomini a farsi la guerra a vicenda, ma questo stesso desiderio porta, al medesimo tempo, a prestarsi mutuo appoggio. Le elezioni, infatti, possono compromettere in maniera accidentale il rapporto tra due persone, ma il sistema è anche in grado di riavvicinare in modo permanente una moltitudine di cittadini che altrimenti sarebbero sempre rimasti estranei gli uni agli altri³¹. Pertanto, conclude Tocqueville, la libertà legata alla democrazia potrebbe creare degli «odi particolari», ma dall'altro lato il dispotismo può dar vita ad un

²⁹ Ivi, p. 518.

³⁰ Ivi, p. 520.

³¹ Ibidem.

sentimento di «indifferenza generale»³². Dunque, in contrapposizione al dispotismo, Tocqueville elogia la democrazia in questo senso.

Sempre in merito al tema delle condizioni di eguaglianza, è particolarmente interessante la riflessione di Tocqueville su come la democrazia modifichi i rapporti fra padrone e servitore: secondo Tocqueville, ancora non si sono viste delle società nelle quali le condizioni sociali siano eguali tanto da non avere più né ricchi, né poveri e di conseguenza, né padroni, né servitori. Detto questo, la democrazia non impedisce che queste due classi di uomini esistano, ma cambia il loro spirito e modifica i loro rapporti. Nel contesto dell'aristocrazia, i servitori formano una classe particolare che, come quella dei padroni, non varia. Pertanto, nella prima come nella seconda classe, vi è una struttura gerarchica che bisogna rispettare e le generazioni si succedono senza che le posizioni cambino: «sono due società sovrapposte, sempre distinte, ma rette da principi analoghi».³³ A causa di questo stato di diseguaglianza permanente delle condizioni, il povero viene abituato fin dall'infanzia ad essere comandato: «dovunque volga lo sguardo, egli vede subito l'immagine della gerarchia e dell'obbedienza».³⁴ D'altro canto, nelle società aristocratiche, spiega Tocqueville, non solo vi sono «famiglie ereditarie di valletti», come vi sono «famiglie ereditarie di padroni», bensì vi sono famiglie di valletti che rimangono per diverse generazioni a fianco delle stesse famiglie di padroni. Come linee parallele che non si dividono mai e «ciò modifica straordinariamente i rapporti mutui di questi due ordini di persone»³⁵. Perciò, nei Paesi dove vige la diseguaglianza permanente delle condizioni, il padrone ottiene facilmente dai suoi servitori un'obbedienza completa, rispettosa e facile, poiché quest'ultimi vedono in lui non solo il padrone, ma la classe dei padroni: «egli grava sulla loro volontà con tutto il peso dell'aristocrazia». Inoltre, egli non si limita a comandare, ma dirige anche i pensieri dei suoi servitori, esercitando «un prodigioso dominio delle opinioni, delle abitudini e dei costumi». Dunque, la sua influenza si estende molto più in là della sua autorità. Di conseguenza, il padrone considera i suoi servitori come «una parte inferiore e secondaria di sé stesso» e se si interessa alla loro sorte è solamente per puro egoismo.³⁶ In tale contesto, il servitore finisce per disinteressarsi di sé e si immedesima nel suo padrone.

In America, afferma Tocqueville, una situazione del genere non si verifica, perché «l'eguaglianza delle condizioni fa del servitore e del padrone due

³² Ibidem.

³³ Ivi, p. 593.

³⁴ Ivi, p. 594.

³⁵ Ivi, p. 595.

³⁶ Ibidem.

esseri nuovi e stabilisce fra loro nuovi rapporti». Quando le condizioni sono eguali, spiega Tocqueville, «gli uomini cambiano continuamente di posizione». Nel senso che vi è ancora una classe di servi e padroni, ma non sono sempre gli stessi individui, né le famiglie che le compongono e non vi è perpetuità nel comando e nell'obbedienza³⁷. La situazione negli Stati Uniti è talmente differente da quella aristocratica europea che i servitori non sono eguali fra loro, ma in un certo modo sono eguali ai padroni. Questo perché in ogni istante il servitore può divenire padrone e aspira a diventarlo. Dunque, secondo Tocqueville, il servitore non è poi così diverso dal padrone. A tal proposito, verrebbe da chiedersi: perché allora il padrone ha il diritto di comandare? E che cosa costringe il servitore ad obbedire? Si tratta, secondo il pensatore francese, di un «accordo momentaneo e libero delle loro volontà». Nel senso che il servitore non è “inferiore” al padrone, ma lo diventa temporaneamente sulla base del contratto da loro stipulato. Nei termini contrattuali, uno ricopre il ruolo di servitore e l'altro quello di padrone. Tuttavia, al di fuori del contratto, sono due semplici cittadini, posti sul medesimo livello³⁸. Da questo punto di vista, scrive Tocqueville, padrone e servitore non vedranno fra loro una profonda differenza e tantomeno spereranno di trovarne una. Tra loro si verrà a creare un rapporto privo di empatia e basato esclusivamente su quanto deciso tramite il contratto. Tantoché, il padrone vedrà nel contratto l'origine del suo potere e il servitore, sempre tramite il contratto, ci vedrà la sua unica causa di obbedienza. Per questa ragione, non vi saranno discussioni sulle posizioni ricoperte. Per spiegare tale concetto, Tocqueville propone il seguente esempio:

Nei nostri eserciti il soldato è preso press'a poco dalle stesse classi degli ufficiali e può giungere agli stessi impieghi; fuori dai ranghi si considera perfettamente eguale ai suoi capi e lo è effettivamente; ma sotto le armi non ha difficoltà ad obbedire e la sua obbedienza, per il fatto di essere volontaria e definitiva, non è meno pronta, netta e facile. Questo può dare un'idea di ciò che avviene nelle società democratiche fra padrone e servo³⁹.

Ovviamente, questa riflessione, e lo stesso Tocqueville ne è ben consapevole, non si può applicare per gli Stati del sud dell'Unione in cui esisteva la schiavitù. Il pensatore normanno, infatti, elabora questa teoria prendendo in considerazione i servitori bianchi nella Nuova Inghilterra che acconsentono, in cambio di un salario, di sottomettersi volontariamente e momentaneamente alla volontà di quelli che saranno i loro padroni.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ivi, p. 596.

³⁹ Ivi, p. 597.

Quindi, secondo Tocqueville, sotto la democrazia lo stato di servilità non ha nulla di davvero degradante, in quanto è stato scelto liberamente e adottato transitoriamente. Per tale ragione, non viene condannato dall'opinione pubblica e non si viene a creare una diseguaglianza permanente fra servitore e padrone. Purtuttavia, durante il passaggio da una condizione sociale all'altra, giunge quasi sempre un momento in cui lo spirito degli uomini è incerto fra la nozione aristocratica della soggezione e la nozione democratica dell'obbedienza:

L'obbedienza perde allora la sua moralità all'occhio di colui che obbedisce, il quale non la considera più come una specie di obbligazione divina, ma non la vede ancora sotto un aspetto puramente umano; ai suoi occhi essa non è più né santa né giusta, e vi si sottomette come a un fatto degradante e utile⁴⁰.

Di conseguenza, di fronte a questo scenario, che presenta un'immagine confusa e incompleta dell'eguaglianza, i servitori avranno difficoltà a comprendere se l'eguaglianza, a cui hanno diritto, è collegata ad uno stato di servilità oppure no. Pertanto, si ribellano contro un'inferiorità alla quale inizialmente si sono sottoposti volontariamente e da cui hanno tratto profitto. In questo scenario, il rapporto tra servo e padrone non può che essere, già di per sé, compromesso alla base⁴¹.

Seguendo in parte il medesimo filo logico, Tocqueville mette in luce il nuovo contrasto di classe tra borghesia industriale e proletariato. Tale ragionamento si rivela utile anche per fare chiarezza su cosa si intenda per «eguaglianza delle condizioni». Secondo il filosofo francese, la democrazia favorisce lo sviluppo dell'industria e moltiplica il numero di coloro che vi si dedicano, ma allo stesso tempo, l'industria può anche ricondurre gli uomini verso l'aristocrazia. Tocqueville afferma che quando un operaio si dedica costantemente e unicamente alla fabbricazione di un solo oggetto, finisce per svolgere tale lavoro con una singolare destrezza. Egli però perde anche «la facoltà generale di applicare il suo spirito alla direzione del lavoro». Nello specifico, Tocqueville scrive:

Quando un operaio ha consumato così una parte considerevole della sua esistenza, il suo pensiero si è fermato per sempre vicino all'oggetto giornaliero del suo lavoro; il suo corpo ha contrattato alcune abitudini fisse, dalle quali non gli è permesso di allontanarsi. In una parola, egli non appartiene più a sé stesso, ma alla professione che ha scelto. Invano le leggi e i costumi hanno cercato di spezzare intorno a lui tutte le barriere e di aprirgli da tutte le parti mille strade diverse verso la

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ivi, p. 600.

fortuna; una teoria industriale più forte delle leggi e dei costumi lo ha attaccato a un mestiere, e spesso a un luogo, ch'egli non può lasciare. Gli ha assegnato nella società un posto determinato da cui non può uscire e lo ha reso immobile in mezzo al movimento universale⁴².

Pertanto, l'operaio dipende strettamente dai progressi industriali: più l'industria progredisce, più l'operaio diventa debole e limitato. Di conseguenza, secondo l'autore francese, la scienza industriale abbassa la classe operaia ed eleva quella padronale:

Mentre l'operaio è costretto sempre più a limitarsi allo studio di un solo particolare, il padrone allarga ogni giorno il suo sguardo su di un complesso più vasto; il suo spirito si estende mentre quello dell'altro si restringe. Presto all'operaio basterà solo la forza fisica senza intelligenza, mentre il padrone avrà bisogno della scienza e quasi del genio per riuscire. L'uno rassomiglia sempre più all'amministratore di un vasto impero, l'altro a un bruto⁴³.

Secondo questa visione, vi è uno spazio incolmabile tra operaio e padrone. Essi si trovano all'estremità di una lunga catena, occupando delle posizioni che sembrano inamovibili: il padrone comanda, l'operaio obbedisce. Preso atto di questo aspetto, come si lega tutto ciò con l'aristocrazia? Più le condizioni diventano eguali nel corpo della nazione, più il bisogno di oggetti manifatturieri cresce e si generalizza. Conseguentemente accade che uomini facoltosi decidano di investire le loro ricchezze nell'industria. In questo modo, a mano a mano che ci si avvicina alla democrazia, la classe che si occupa dell'industria diventa automaticamente più aristocratica, aumentando inevitabilmente le diseguaglianze. Tocqueville descrive questo passaggio scrivendo che l'aristocrazia esce con «uno sforzo naturale dal seno della democrazia»⁴⁴. Questo perché in certe realtà industriali americane – nelle quali il principio della divisione del lavoro è stato spinto all'estremo limite – si vengono a formare delle piccole società aristocratiche che, come le grandi società aristocratiche dei tempi andati, comprendono «alcuni uomini ricchissimi e una moltitudine di miserabili»⁴⁵. Tuttavia, aggiunge Tocqueville, questa “nuova aristocrazia” non assomiglia alle forme a cui ci ha abituati precedentemente. Difatti, nonostante gli operai abbiano pochissime possibilità di cambiare la loro condizione, essi non hanno praticamente alcun legame con i padroni: si vedono solamente in fabbrica e non si incontrano

⁴² Ivi, pp. 573-574.

⁴³ Ivi, p. 574.

⁴⁴ Ivi, p. 575.

⁴⁵ Ibidem.

altrove. I padroni, in tal senso, domandano all'operaio solamente di lavorare e l'operaio si aspetta da loro solamente il proprio salario. Inoltre, l'operaio dipende in generale dai padroni, ma non da un certo padrone. Tantoché, il loro legame è basato esclusivamente sull'abitudine e sul dovere. Infine, l'aristocrazia nata dall'industria non vive mai in mezzo alla popolazione industriale che dirige, in quanto il suo scopo non è di governarla, bensì di servirsene. A tal proposito, scrive Tocqueville:

Un'aristocrazia così costituita non può avere un grande ascendente sui dipendenti e, se riesce ad afferrarli per un momento, presto le sfuggono, poiché non sa volere e non può agire. L'aristocrazia terriera dei secoli andati era obbligata dalla legge, o si riteneva obbligata dai costumi, a soccorrere i propri servi e alleviarne le miserie; l'aristocrazia industriale dei nostri giorni, dopo aver impoverito e abbruttito gli uomini di cui si serve, li abbandona in tempo di crisi alla carità pubblica. Questa è una conseguenza di ciò che precede: fra l'operaio e il padrone i rapporti sono frequenti, ma non esiste mai una vera e propria associazione⁴⁶.

Tocqueville si rende conto della gravità della lotta di classe tra proletariato e borghesia, al punto che giudica l'aristocrazia industriale come «una delle più dure che mai siano apparse sulla terra». E aggiunge che se la diseguaglianza permanente delle condizioni e l'aristocrazia dovessero di nuovo penetrare nel mondo, lo farebbero attraverso questa porta. Ciononostante, egli considera l'aristocrazia industriale come una forma «ristretta» e «meno pericolosa», la quale può essere attenuata nell'ambito della struttura sociale presente negli Stati Uniti in quell'epoca⁴⁷.

A tal proposito, è bene sottolineare come per il pensatore francese il termine «eguaglianza delle condizioni» significhi soprattutto mobilità sociale, ovvero, la possibilità di ricambio tra le classi e non abolizione delle classi. Come scrive Bedeschi:

Il fatto è che, una volta abbattute tutte le barriere socio-politiche che tenevano prigioniera l'iniziativa economica individuale, questa prorompe con tutta la sua energia, e i meriti e i talenti di ciascuno si affermano e trionfano in una società in cui la maggioranza è costituita dalle classi medie⁴⁸.

Nel libro terzo de *La democrazia in America*, Tocqueville nota come l'eguaglianza delle condizioni faccia sentire gli uomini indipendenti e

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ivi, p. 576.

⁴⁸ G. BEDESCHI, *Il pensiero politico di Tocqueville*, cit., p. 17.

allo stesso tempo deboli: «essi sono liberi, ma esposti a mille accidenti e l'esperienza non tarda a insegnare loro che, per quanto non abbiano abitualmente bisogno di aiuto altrui, viene quasi sempre il momento in cui non potrebbero farne a meno»⁴⁹. In merito a quest'ultimo punto, Tocqueville constata come in Europa ci sia una situazione di profonda indifferenza da parte delle persone quando succede una disgrazia a qualcuno, ossia non c'è un grande interesse nei confronti delle sorti di una persona. Giacché, se gli sforzi per aiutare qualcuno si rivelano inutili, la gente se ne dimentica subito e torna a pensare ai propri interessi. All'opposto, negli Stati Uniti esiste una convenzione – favorita secondo Tocqueville dal sistema democratico – per la quale tutti si sentono egualmente deboli e soggetti ai medesimi pericoli. Per cui l'interesse, come la simpatia reciproca, impongono una mutua assistenza in caso di necessità: «quanto più le condizioni sociali divengono simili tanto più gli uomini manifestano questa disposizione reciproca a soccorrersi». Poiché, insiste Tocqueville, «nelle democrazie, se non si accordano grandi benefici, si rendono continuamente utili servizi: è raro che un uomo si sacrifichi, ma tutti sono servizievoli»⁵⁰.

Dunque, l'eguaglianza delle condizioni è il punto centrale delle osservazioni di Tocqueville e, per eguaglianza, il pensatore francese non intende quella intellettuale ed economica, ma intende quella sociale: «non esistono differenze ereditarie di condizione e ogni occupazione, ogni professione, ogni dignità, ogni onore è accessibile a tutti»⁵¹. Pertanto, come sottolineato precedentemente, si tratta di «un'eguaglianza di opportunità», oltre che una tendenza alla similarità nel tenore di vita.

Come riporta Anna Maria Battista, lo «stato sociale democratico» è sinonimo di «uguaglianza», ma non perché porta ad un livellamento dei beni, ma perché è caratterizzato da «sperequazioni economiche che non incidono stabilmente sulla struttura atomistica egualitaria della società, essendo la mobilità della ricchezza tale da impedire la formazione di ceti statici»⁵². Tantoché, la scomparsa di «uno stabile assetto di distinzioni sociali» è collegabile, secondo il pensatore normanno, anche alla scomparsa di quella diversità nei costumi, nelle idee, nella formazione mentale che era connessa, a suo avviso, all'appartenenza dei singoli individui ad un ceto, ad una classe predefinita da cui traevano fin dalla nascita il loro connotato distintivo⁵³.

⁴⁹ Ivi, p. 592

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 1972, p. 215.

⁵² A.M. BATTISTA, *Studi su Tocqueville*, introduzione di F.M. De Sanctis, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1989, p. 73.

⁵³ Ibidem.

Pertanto, afferma Battista, il termine «*égalité*» a cui fa riferimento Tocqueville può considerarsi sinonimo di «livellamento», il quale non corrisponde, tuttavia, ad un'eguaglianza economica, bensì «psicologica», poiché sono venuti a meno quei fattori di «differenziazione sociale permanente» che permettevano, secondo l'autore francese, di incidere profondamente sulla vita dell'uomo fino a rendere due individui appartenenti a due classi distinte, due esseri tra loro diversissimi sotto ogni aspetto⁵⁴. Quindi, conclude Battista, lo «stato sociale democratico», ossia l'«uguaglianza delle condizioni» stanno a significare ne *La democrazia in America* una «composizione sociale atomistica» nella quale all'assenza di ceti corrisponde «un notevole grado di mobilità sociale». Tale mobilità si proietta in campo economico rendendo inevitabilmente la ricchezza soggetta a variazioni rapide e imprevedibili, al punto da non essere più una «fonte di gerarchie immutabili ed ereditarie», ma anche di «differenziazioni psicologiche profonde», dovute a quelle fratture insanabili che si vengono a creare tra ceti diversi⁵⁵. Tale analisi porta Tocqueville a sostenere che ormai la classe dei ricchi è in via d'estinzione, dal momento che l'instabilità, la mobilità della ricchezza sono fattori che, a suo avviso, impediscono il consolidarsi di «un saldo raccordo di interessi comuni»⁵⁶.

Secondo Giulia Oskian, Tocqueville descrive l'uguaglianza come «fatto generatore», «come passione» che incide sull'educazione, sulla struttura della famiglia, sui rapporti di lavoro, sul sentimento della libertà e sui diritti politici. Allo stesso modo, la sovranità popolare si esprime in ogni foro istituzionale: nel parlamento rappresentativo, nei funzionari elettivi, nelle giurie popolari e in generale, su tutta la scala geografica dal comune alla confederazione americana, passando per la contea e lo Stato. Esso condiziona il modo in cui i cittadini formano giudizi, coltivano opinioni, ponderano le decisioni. In democrazia, essa diventa «la legge delle leggi». Eguaglianza delle condizioni e sovranità popolare si configurano dunque come principi «pervasivi» ed «espansivi». La loro obliquità è essenziale, perché certi grandi principi «o un popolo li fa penetrare dappertutto, oppure non li lascia sopravvivere da nessuna parte»⁵⁷.

Nella misura in cui fanno sussistere e incrementano l'assetto sociale e le forme politiche democratiche, eguaglianza e sovranità sono insieme principi «costitutivi» e «generatori» di democrazia: l'eguaglianza non si

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ivi, pp. 73-74.

⁵⁶ Ivi, p. 74.

⁵⁷ G. OSKIAN, *Tocqueville e le basi giuridiche della democrazia*, Il Mulino, Bologna 2014 (edizione E-book), Pos. 3083-3091

crystallizza mai in un dato sociale stabile, ma tende sempre ad aumentare. In questo modo, via via che la sovranità popolare si afferma, essa viene progressivamente riconosciuta come l'unico valido principio di legittimità e investe un numero crescente di ambiti e istituzioni. Inoltre, i due principi agiscono l'uno sull'altro: lo spirito di eguaglianza realizzando le condizioni necessarie all'esercizio della sovranità popolare; il governo popolare promuovendo, a sua volta, lo sviluppo dell'eguaglianza. Poiché principio sociale e principio politico funzionano in modo interdipendente e hanno eguale forza propulsiva, essi possono incrementarsi reciprocamente⁵⁸.

Tocqueville appartiene alla corrente del pensiero liberale ottocentesco, ma differisce dagli scrittori liberali che l'hanno preceduto, come si distingue da molti suoi contemporanei grazie un suo spiccato senso dello sviluppo storico: egli era cosciente del fatto che in Europa sarebbero stati chiamati a scegliere tra una «libertà democratica» e una «tirannide dei Cesari». Per tale ragione, era necessario cercare di instaurare una forma di libera democrazia, pur rimanendo consapevoli del fatto che una democrazia di stampo europeo sarebbe stata differente rispetto a quella che lui ha avuto modo di vedere negli Stati Uniti:

Io penso che non si arriverà a introdurre poco a poco e a fondare tra noi istituzioni democratiche, e se si rinuncia a dare a tutti i cittadini idee e sentimenti che li preparino alla libertà e gliene facilitino l'uso, non vi sarà più indipendenza per nessuno, né per il borghese, né per il nobile, né per il povero, né per il ricco, ma un'egual tirannide per tutti; e prevedo che, se non si riuscirà col tempo a fondare tra noi l'impero pacifico degli eletti della maggioranza, arriveremo presto o tardi al potere illimitato di uno solo⁵⁹.

Tali constatazioni non solo sembravano preannunciare il pericolo del bonapartismo di Napoleone III, ma anche di quelle terribili dittature che afflissero il XX secolo. Inoltre, Tocqueville non si limita a trattare i problemi del meccanismo costituzionale americano, ma rivolge la sua attenzione alla società civile, intesa come insieme dei rapporti sociali, morali e culturali tra gli uomini. Per questi motivi, è rimasto più attuale di molti altri scrittori politici dell'Ottocento. D'altro canto, il problema da lui posto, ovvero, quello di fondare una società di uomini che siano al tempo stesso eguali e liberi, e di impedire l'instaurazione di tirannidi ben più complete e oppressive di quelle del passato, non può che essere un tema ancora vivo ed urgente nel nostro tempo.

⁵⁸ Ivi, pos. 3091.

⁵⁹ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, cit., p. 12.

Bibliografia

- R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 1972
- A.M. BATTISTA, *Studi su Tocqueville*, introduzione di F.M. De Sanctis, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1989
- G. BEDESCHI, *Il pensiero politico di Tocqueville*, Laterza, Roma-Bari 1996
- A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Rizzoli, Milano 2018
- N. MATTEUCCI, *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*, Il Mulino, Bologna 1990
- G. OSKIAN, *Tocqueville e le basi giuridiche della democrazia*, Il Mulino, Bologna 2014 (edizione E-book)
- C. SAN MAURO, *Aron e Tocqueville. Un dialogo a distanza*, Aracne, Roma 2019

III. Filosofia teoretica e pratica

Why flowers are important to the history of philosophy

Antonio Danese

In this paper, I intend to illustrate that a comparison with Darwin's studies in floral biology has provided the conceptual foundations for recognising a particular theoretical space in the historical dimension of philosophy. This space can serve to legitimise the interconnection between life sciences and philosophy, improve the historical understanding about topics and themes associated with the philosophy of biology, and create conceptual and dialectical tools to inform the current debates on ecology.

In the last 20 years of his life, Darwin published six botanical treatises and 75 articles in which he carried out an uninterrupted series of analytical studies on the finely articulated architecture of plants, their physiology, and the ecological dimensions of their existence¹.

All this contributed to introducing evolutionary biology to the heart of botanical studies.

The sobriety and humility that distinguished his character and scientific method made him decline the right to define himself as a professional botanist²; in fact, he did not intend to become a profound connoisseur of botanical taxonomy, nor did he intend to bind himself to the detailed description of plant biogeography or create a research station, laboratory, or a university-centred programme entirely dedicated to experimentation on plant physiology³.

¹ F. DARWIN, *The botanical work of Darwin*, «Annals of Botany», 13/1899, pp. ix-xix, <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?itemID=A261&viewtype=text&pageseq=1>; P. AYERS, *The Aliveness of Plants: the Darwins at the Dawn of Plant Science*, Pickering & Chatto, London 2008.

² From Darwin to Hooker, 12 December 1843, Darwin Correspondence Project.

³ S. DE CHADAREVIAN, *Laboratory science versus country-house experiments. The controversy between Julius Sachs and Charles Darwin*, «The British Journal for the History of

And yet, with the aim of defending and consolidating his most important theory, we can today define Darwin as an essential botanist for two primary reasons. The first is his in-depth knowledge of the phenomena of plant life, thanks to the value of his innovative studies whose originality contemporary and new generations of botanists drew from to direct their research in specific fields of plant science, and secondly, for the unbridled passion that led him to engage in the study and experimentation in the botanical field for such a long period of his life.

The garden made available to him by his father in the Mount in Shrewsbury was the stage for his first experiments in physiology, while the gradual approach to the Linnean sexual system began with the reading of *Botanic Garden*, inherited from his grandfather⁴. However, his academic studies of botany increased at Cambridge: Charles attended Henslow's lectures from 1829 to 1831 at Christ's College.

The passionate and dedicated teaching of this new master flowed through the reading of his innovative anatomical diagrams, embroidered with brief didactic compendiums, and in exploratory journeys with students that allowed him to always retrieve new fresh samples for dissection. Darwin soon became part of the intimate circle of students who actively participated in Henslow's research, and later the scientific collaboration turned into a confidential friendship on which the English naturalist could rely on to engage in a scientific cruise around the world aboard the *Beagle*.

During this fascinating and difficult adventure, his training focused on the works of Charles Lyell and Alexander von Humboldt, which led the author of *Origin of Species*⁵ to establish an intimate relationship of familiarity and friendship with every flower and plant, always listening to how the vivid and direct voice of nature was able to address his feelings.

Soon the wonder and curiosity turned into an irresistible impulse to understand in detail the functioning of floral biomechanics as a function of pollination, and finally, after the publication of *Origin*, Darwin realised that the study of flower adaptations could effectively demonstrate the explanatory power of natural selection.

It was a fundamental decision that culminated in the publication of a treatise on the fertilisation of orchids⁶.

Science», 29/1996, pp. 17-41.

⁴ E. DARWIN, *The Botanic Garden. A poem in Two Parts; Containing The Economy of Vegetation and the Loves of the Plants*, Jones & Co., London 1825.

⁵ C. DARWIN, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, John Murray, London 1859: from here on *Origin*.

⁶ C. DARWIN, *On the Various Contrivances by Which British and Foreign Orchids Are Fertilised by Insects, and on the Good Effects of Intercrossing*, John Murray, London 1862: from

1. Darwinian network

Although the debate on the philosophy of nature underwent a profound renewal with the publication of *Origin*, in 1859, European botany was still dominated by a solid tradition of classificatory studies and remained anchored to the primacy of the observational phenomenon, understood as an event to be explained and reconstructed in terms of analysis and description. Attempts at speculative generalization from which to deduce new natural laws that explained the greater number of observed facts were of lesser importance.

Three years later, Darwin published a study which apparently seemed entirely dedicated to the interpretation of the morphology and biomechanics of the flowers of the orchid family, through a meticulous work of morphological analysis and devoid of metaphors and the more theoretical aspects contained in *Origin*.

However, in reality, this was a flank movement⁷.

This small treatise, and other Darwinian publications on flowers, led to a close confrontation between different and opposing philosophies of nature, which implied, for those who adhered to them, a specific conception of the world that sometimes coexisted, but more often was in competition with, evolutionism in the attempt to interpret known and fresh plant phenomena.

This extraordinary and dynamic stage of scientific philosophical contention was also achieved thanks to the method and personality of the British naturalist, characterized by a multiplicity of interests that are not usual in a professional botanist and seemingly dispersive. However, it was precisely that multidisciplinary curiosity that led him to devour the treatises of horticulturists, to seek a fertile ground for comparison and to strengthen himself through daily correspondence with naturalists, geologists, botanists, physiologists, farmers, and hybridizers, who found in the author of *Orchids* the concrete capacity of amalgam and fusion: the theoretical focal point of an extensive process of protracted observations and experiments of crossing and dissections.

What seemed to converge towards a uniform traditional interpretation of the shape, colours, and smells of flowers coming from the sapiential patrimony of natural theology, in *Orchids* this well-established meaning shatters and disperses: some take possession of a philosophical-scientific aspect, others of another, and thus begin disputes on the correct interpretation of botanical case studies. The various meanings are radicalised, they enter conflict, they are

here on *Orchids*.

⁷ From Asa Gray to Darwin, 2-3 July 1862, Darwin Correspondence Project.

swallowed up into a clash of forces at times ideological, where new contrasts flourish or ancient arguments find space: chance or purpose? Spiritualism or materialism? Evolutionism or creationism? Speculative impetus or Victorian methodology? Amateur experiments or laboratory study? Descriptive or philosophical botany? Nature in balance or struggle for existence?

In this way, starting from the 60s of the nineteenth century, Charles Darwin became the beating heart of an international research network dedicated to the study of the ecology of flower pollination, which included Fritz Müller, Federico Delpino, Asa Gray, Friedrich Hildebrand, Joseph Dalton Hooker, Severin Axell, Herman Crüger, and Herman Müller.

Although the members of this working group adhered to the different philosophical and religious orientations underlying their interpretations, all drew inspiration from the works of Darwin, who, as conductor, undertook a project of encouraging publications, financing the translation and dissemination of more deserving works, and implementing the discussion and circulation of original interpretations within the scientific community.

Over the years, Darwin assumed the role of a scientific catalyst by resolving to respond with subsequent publications and countless letters not only to accredited critics and scholars, but also to enthusiasts belonging to the periphery of the scientific community, without engaging directly on the philosophical level, but preferring the analysis of observations and experimental confirmation.

In resonance with the first edition of *Orchids*, many authors published a series of monographs⁸ that Darwin read carefully and to which he replied with a second edition, fuelling a fruitful circle of progress in the evolutionary research of flowers that could then count on the other two Darwinian treatises⁹ and other articles entirely dedicated to the study of fertilisation mechanisms and the relationship between these mechanisms and the incredible structural variety and biodiversity offered by floral morphology.

Subsequently, hundreds of botanists based their research methodology on the contents and analysis tools that Darwin had dedicated to these topics¹⁰.

⁸ C. DARWIN, *The Various Contrivances by Which British and Foreign Orchids Are Fertilised by Insects, and on the Good Effects of Intercrossing*, 2nd edition, D. Appleton & Co., New York 1877, pp. vii-xi.

⁹ C. DARWIN, *The Effects of Crossing and Self-Fertilisation in the Vegetable Kingdom*, John Murray, London 1876; C. DARWIN, *The Different Forms of Flowers on Plants of the Same Species*, John Murray, London 1877.

¹⁰ Hermann Müller reports at least 814 later works (H. MÜLLER, *The Fertilisation of Flowers*, translated and edited by D'Arcy W. Thompson, Macmillan & Co., London 1883), while Knuth's more complete bibliography included 3748 publications (P. KNUTH, *Handbook of Flower Pollination*, Clarendon Press, Oxford 1906).

Darwinian schools of botany were founded in Germany and Italy¹¹, and even today the most recent results of various specialisations of plant science reflect or start from the conclusions that the English naturalist reached in his publications¹².

2. Natural system and classification

Linnaeus' sexual system was the reference point of 19th century floral botany. The Linnean school naturalist, who aspired to speak the language of nature correctly, had to first write the lexicon: it was thus that in the 18th and 19th centuries, naming and classifying became the fundamental tasks in the career of every scholar of living forms. Following in the footsteps of Adam in an earthly paradise, the scholar assigned a name to things and then made a classification, and in this way the correct positioning of living forms became a privileged scientific activity: it meant disclosing the rational model that God had conceived and in agreement with which reality itself was structured.

The idea that the description of the wonders of creation constituted the heart for the demonstration of the existence of God had been inherited from the scientific literature of the seventeenth and eighteenth centuries.

The constitutive elements of this intellectual habit were many. Firstly, the unmeasurable quantity of natural forms created, known only by the Creator, was the proof of his unlimited abilities and the fruitfulness of his wisdom and power¹³; an extraordinary and immense variety of organisms, like the variety found in their structures, functions, and behaviours, to mark the extent of its infinite power¹⁴; furthermore, sophisticated reciprocal adaptations of living

¹¹ D. KOHN, *Darwin's Garden: An Evolutionary Adventure*, The New York Botanical Garden, New York 2008, p. 29.

¹² G. CRISTOFOLINI, A. MANAGLIA (eds.), *Il giardino di Darwin, l'evoluzione delle piante*, Umberto Allemandi & Co., Torino 2009.

¹³ J. RAY, *Wisdom of God manifested in the works of Creation*, W. Innys, London 1743, pp. 17-19.

¹⁴ This correspondence between variety and divine power is illustrated also in Voltaire's *Zadig*: «But,» said Zadig, «what if there were only good and no evil at all?» «Then,» answered Jesrad, «this earth would be another world, the chain of events would be ordered by wisdom of another kind; and this order, which would be perfect, can only exist in the eternal abode of the Supreme Being, which evil cannot approach. He has created millions of worlds, not one of which can resemble another. This boundless variety is an attribute of His boundless power. There are not two leaves of a tree upon this earth, nor two globes in the infinite fields of heaven, which are alike, and everything that you see on this little atom where you have been born must fill its own place, and exist in its own fixed time, according to the immutable decrees of Him who embraces all». F. M. AROUET, *Zadig and other tales*, translated by R. B.

beings and organs to the functions that must be performed to guarantee the harmony of nature do not allow them to be reduced to an explanation that makes use of arid mechanism or chance, rather the finalism that they manifest legitimises the explicative recourse to a divine plan¹⁵.

Darwin from the beginning distanced himself from this explanatory mode, which found a flourishing development in the *Bridgewater Treatise*¹⁶: he intended,

to show that the study of organic beings may be as interesting to an observer who is fully convinced that the structure of each is due to secondary laws, as to one who views every trifling detail of structure as the result of the direct inter-position of the Creator¹⁷.

The recourse to the study of natural causes for the study of the history of life on earth requires methodological independence and explanatory autonomy with respect to metaphysics and religion. In the naturalist's work, the groupings in which orchids were placed were no longer the result of continuous acts of separate creation, but rather the result of a slow and gradual evolution in which natural selection was the main causal process, but not the only one. The species existed in nature, and their study produced a genealogical tree able to illustrate the descendent relations of the degrees of kinship between the current orchid species, which represented the result of a slow and gradual diversification, starting from extinct monocotyledonous ancestors.

This new way of conceiving organisms according to genealogical affinity also made it possible to overcome the problems related to the artificiality of the Linnean classification system¹⁸. The classification thus came to rely first on the historical knowledge of organisms and their genealogical relationships. However, there were other Darwinian reasons according to which it was not possible to conceive species as separated and immutable creations.

Boswell, George Bell and Sons, London 1907, p. 151.

¹⁵ A. LA VERGATA, *L'evoluzione biologica: da Linneo a Darwin*, Loescher Editore, Torino 1979, p. 55.

¹⁶ This is a series of volumes financed by the Earl of Bridgewater and published between 1833 and 1836, in which some of the foremost scientists in the United Kingdom, including William Whewell, set out to demonstrate existence, infinite wisdom and goodness of God based on natural wonders.

¹⁷ C. DARWIN, *On the Various Contrivances by Which British and Foreign Orchids Are Fertilised by Insects, and on the Good Effects of Intercrossing*, cit., p. 2.

¹⁸ J. ENDERSBY, *Orchids, A Cultural History*, The University of Chicago Press, Chicago 2016; L. KOERNER, *Carl Linnaeus in His Time and Place*, in N. JARDINE, J. A. SECORD, E. SPARY (eds.), *Cultures of Natural History*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

In the eighth chapter of *Origin*, Darwin recognised how much importance naturalists had attached to the role of sterility in maintaining precise boundaries in the separation of species¹⁹.

The principle of sterility of hybrids²⁰ supported a definition of species linked to the essentialist concept: species were real but had to be conceived as types and not as populations. Furthermore, the constancy and invariability of their characters closed the door to any explanation that proposed an evolutionary derivation of a species from a variety.

On the one hand, therefore, the fertility observable only in members of the same species, and on the other, the discontinuity found in nature between the species, led to the same result: the guarantee against the possibility of the derivation of an intermediate or entirely new essence in an offspring resulting from the hybridization of two distinct species.

The limits and conditions of sterility became the subject of Darwin's studies on plants, in particular on *Primula veris* and *Primula vulgaris*²¹. The flowers that Darwin analysed in his Down House garden, in his greenhouse but also in an open field and in a shady wood, led him to conclude that it was not a case of mere variability.

Despite the similar dimensions, the two forms of *Primula* exhibited considerable differences in the morphology of the stigma, pistils, stamens, corolla, and pollen grains, and, moreover, the author did not find any transitional grades between the two forms.

After experiments with a protective net and observing that all species secreted plenty of nectar, Darwin realised that *Primula veris* and *vulgaris* needed visits of insects for their fertilisation, but that one hermaphrodite form of *Primula*, to be perfectly fertile, must unite with the other hermaphrodite form.

If the meaning of the existence of two forms of *Primula*, with their contrivances and pollen adapted for reciprocal union, was to favour intercrossing and the fact that two individuals of the same species, when

¹⁹ C. DARWIN, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, cit., p. 245.

²⁰ According to Buffon the main criterion for discriminating the belonging of two organisms to distinct species was the recognition of the sterility of hybrids (G.-L. BUFFON, *Histoire naturelle*, IV: *Histoire des Quadrupèdes. L'âne*, in J. PIVETEAU (ed.), *Oeuvres Philosophiques*, Presses Universitaires de France, Paris 1954). The influence of this method will remain throughout the century and will flow into the next; however, it is good to remember not only that Buffon at the end of the eighteenth century had to recognise the existence of several exceptions, but also that his thinking is too complex to be defined as essentialist.

²¹ C. DARWIN, *On the Two Forms, or Dimorphic Condition, in the Species of Primula, and on their Remarkable Sexual Relations*, «Journal of the proceedings of the Linnean Society (botany)», 6, 22/1862, pp. 77-96.

homomorphically united, remained sterile in the same way that many distinct species when crossed convinced Darwin that sterility could no longer be conceived as a characteristic assigned by the Creator to keep species separated and distinct from the moment of their creation: rather, this case of dimorphism showed that sterility was slowly acquired to support a gradual evolutionary transition of *Primula* from the state of hermaphrodite to two distinct sexual forms.

It seemed therefore that sterility was not strictly linked to the specific divergence, and this convinced the naturalist to recognise once again the inexistence of a clear dividing line between species and variety²²: a shocking conclusion for the fixists of the time that left open the possibility of a reconciliation with the transformation of species.

Starting from this discovery, Darwin's research on heterostyly of *Linum*, *Lythrum*, and other genera became an integral part of a new monograph²³ with which Darwin definitively solved the evolutionary enigma of flower fertilisation, reaching one of the happiest moments of his scientific career²⁴.

3. Teleology

The field of botany that studied species in their ecological relationship was a field that had its origin in the studies of the second half of the 18th century²⁵. This orientation of thought between organisms gave birth to the work of Christian Sprengel²⁶, rediscovered by Robert Brown and then passed into the hands of Charles Darwin, Federico Delpino, Herman Müller, and many other botanists.

Thus, it was found that the research on the fertilisation of flowers, which grafted onto the philosophical tradition that had long been concerned with the methodology of teleological explanation in the natural sciences as it had been handed down on the Kantian tradition from the end of the previous century, gave rise to a philosophical and theological debate on finalism,

²² C. DARWIN, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, cit., p. 278.

²³ C. DARWIN, *The Different Forms of Flowers in Plants of the Same Species*, cit.

²⁴ F. DARWIN, *The Life and Letters of Charles Darwin, Including an Autobiographical Chapter*, John Murray, London 1887, p. 97.

²⁵ The concept of (Economia naturae studied and elaborated by Linnaeus and his school, spread among scholars and convinced them of the importance of studying the complexity of the relationships between the plant and animal kingdom as evidence of a finalistic order.

²⁶ C. K. SPRENGEL, *Das entdeckte Geheimniss der Natur im Bau und der Befruchtung der Blumen*, Friedrich Vieweg, Berlin 1793.

which could now rely on the contribution of new scientific observations and conclusions, such as evolutionism²⁷.

Speaking of finality in botany in the nineteenth century meant interpreting the unfolding of the history of life as a progress in form and function in the direction of perfectibility attainable thanks to the teleological relations internal and external to organisms. By engaging in the interpretation of floral case studies, Darwin initiated an inescapable action of eroding the consensus of botanists on the finalist model that informed Sprengel's conclusions.

Darwinian evolution occurs according to two contingent series of causal coordinates: an internal one, that is to say, the causal chain that gives rise to individual variations that will be scrutinized by selection, and an external one given by the historical contingency of the environmental events in which the organisms find themselves surviving. The sum of these coordinates guarantees a succession of events that leave no room for a preordained direction of evolution²⁸.

The *Coryanthes macrantha* orchid offers a clear case of the methodological inapplicability of the finalistic explanations underlying an external causality²⁹. The plant secretes a liquid similar to nectar, which is collected in a basin below the lip. The bees of the genus *Euglossa*, amid a confused gathering to feed on the cellular lining of the labellum, fall into the basin, involuntarily immersing themselves in the liquid that does not allow them to soar again in flight. Only by swimming a narrow passageway adjacent to the body of the flower can they come out and thus come into contact with the pollen masses that adhere to the insect's body. The insects thus freed can decide to get closer to the same labellum, then fall and this time release the mass on the stigma or fly towards a new flower³⁰.

If a fundamental event in the evolution of a species such as cross-fertilisation was based on a completely accidental bath, this strongly weakened the finalist concepts underlying the interpretations of many botanists such as Delpino³¹, to whom random or unintentional events could not explain the origin of floral

²⁷ G. PANCALDI, *Teleologia e Darwinismo. La corrispondenza tra Charles Darwin e Federico Delpino*, CLUEB, Bologna 1984, p. 42.

²⁸ D. PIEVANI, *Leggere L'origine delle specie di Darwin*, Ibis, Como 2015, pp. 76-77.

²⁹ This is a case study presented by Hermann Crüger (1818-1864), German naturalist, correspondent of Darwin and since 1857 director of the botanical garden of Trinidad.

³⁰ H. CRÜGER, *A few notes on the fecundation of orchids*, «Journal of the Linnean Society of London (Botany)», VIII/1864, pp. 127-135.

³¹ Delpino referred to the Kantian tradition of Naturphilosophie as it had been elaborated by Gottfried Reinhold Treviranus: consequently his finalistic conception of nature was based on an empirical research, on the use of a language, and on the reference to a theoretical basin in contrast with the Hegelian and Schellingian currents of the philosophy of nature.

organs perfected for the performance of precise and sophisticated functions: in his view, the fertilisation process in *Coryanthes* could not depend on an accidental phenomenon, and the purpose of the liquid produced in the basin was not reducible to favouring the immersion of insects in an involuntary bath. Instead, Darwin, adopting Crüger's remarks, admitted:

There cannot be the least doubt that the fertilisation of the flower absolutely depends on insects crawling out through the passage formed by the extremities of the labellum and the overarching column. If the large distal portion of the labellum or bucket had been dry, the bees could easily have escaped by flying away. Therefore, we must believe that the fluid is secreted by the appendages in such extraordinary quantities and is collected in the bucket, not as a palatable attraction for the bees, as these are known to gnaw the labellum, but for the sake of wetting their wings, and thus compelling them to crawl out through the passage³².

From the perspective of the English naturalist, cross-fertilisation is not the result of an intentional act on the part of insects: they complete their visits because they are driven by the need to feed, while the origin of contrivances such as the secretion of the liquid, under the labellum, the channel that acts as a path to the insect, the pollen masses, etc., they were determined by coevolutionary events in which chance played a role, presenting itself in the form of an accidental bath.

The internal teleological relations, on the other hand, were closely linked to the concept of variation, which lent itself to granting margins of legitimacy to the arguments of the supporters of finalism: if in fact Darwin recognised the unknown factor of the causes of the variation, then precisely in that dimension of indeterminacy it was conceivable a plan preordained by the Creator or a rational principle that would act as a source of variations to unfold all wonderful harmonies that occur between organisms in the natural world.

Going back to this position, Asa Gray affirmed that adaptation remained the product of «streams of beneficent variation»³³; the appearance of these variations was directed by a dynamic will that anticipated the selective mechanisms and gave an orientation to the evolutionary process³⁴.

³² C. DARWIN, *The Various Contrivances by Which British and Foreign Orchids Are Fertilised by Insects, and on the Good Effects of Intercrossing*, cit., p. 176.

³³ H. DUPREE, *Asa Gray: American botanist, friend of Darwin*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1988, p. 297.

³⁴ This position was part of a series of attempts by the American botanist to reconcile natural selection with finalism by highlighting the relationship between orchid flowers and teleology. Delpino also tried to bring the reception of *Orchids* back into a finalistic horizon trying to

However, Darwin's studies on *Pisum sativum* and *Digitalis purpurea* L. convinced him of the existence of a close link between the hereditary characteristics of an organism and the environmental context where it develops, to the extent that «inherited variations arise because of differences in environment during the development of different individuals»³⁵.

According to Darwin, therefore, the origin of the hereditary variation was still subject to infiltration of external accidentality due to the causality of environmental factors.

However, reflection on the homology of the floral organs contained in *Orchids* offered Darwin new ideas on internal teleological connections. Already in *Origin*, the author observed how an organ, structure, substance, or behaviour could be gradually co-opted or converted to a completely different function and form than that originally possessed or at a stage in the past³⁶, but in studies on orchid flowers these cases are multiplied, described in detail, and closely connected to the evolutionary analysis of homologies and common descent.

One of the examples presented in *Orchids* is the peduncles of *Catasetum*, which, unlike the other species of *Vandaeae*, are fixed in a curved position and, once released due to the bursting of the flaps of the disc into which they are inserted, they stretch with force to push the pollinia masses, the anther lodges, and the pollinium to a distance of two or three feet beyond the antennae. This is a case in which, according to Darwin, it is claimed that several modifications have been found in different species, changing structures and capabilities in a new species³⁷.

These phenomena defused the objections of design advocates that it is not possible to admit a gradual evolution of extraordinarily complex organs such as the vertebrate eye: how to justify a utility in terms of survival for the most primitive and partial evolutionary stages of a fully functional structure only in the final phase of its development? Yet, this Darwinian explanation of conversion allows us to conceive of the succession of several functions during the evolution of the same organ and determines a distinction between current utility and historical function. Darwinian co-optation guaranteed adaptation, a flexibility incompatible with the adaptationist fixism of the

bridge the methodological dissent that separated the two scientists (G. PANCALDI, *Darwin in Italia, Impresa scientifica e frontiere culturali*, il Mulino, Bologna 1983, p. 222).

³⁵ P. R. BELL (ed.), *Darwin's biological work, Some Aspects Reconsidered*, John Wiley & Sons, New York 1964, p. 210.

³⁶ C. DARWIN, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, cit., pp. 148-149.

³⁷ C. DARWIN, *The Various Contrivances by Which British and Foreign Orchids Are Fertilised by Insects, and on the Good Effects of Intercrossing*, cit., pp. 179-180.

creationists, which in the perfection of creation did not allow room for further adjustments. However, neither could it be reconciled with a rational principle that intervened to direct the variation once and for all: conceiving evolution in these strict and flawless terms would not have allowed the floral organs the possibility of converting to new adaptive configurations which, in the case of changed environmental conditions, would have safeguarded the survival and reproductive capacity of a species³⁸.

Another characteristic of the study of homology in *Orchids* consists in recognising the evolution of structures that, starting from a rudimentary state, have been reused for a new function.

The existence of structures devoid of any function represents a poser for the finalist philosopher and for the supporters of design: if each organ is to serve a specific purpose in the internal organisation of the organism and is the result of the sharp work of a creative force infinitely wise, how does one justify the traces of useless or now disused organs, residues of a past too distant to decipher their usefulness?

Tracing vestiges and rudiments to an ideal and common *Bauplan* was the theoretical conviction on which it relied on the finalistic arrangement suggested by Severin Axell and those who saw in the adaptation of *Phanerogamae* the traces of an intelligent design guiding the progressive path towards the improvement of the floral organs. However, for Darwin, researching the basic floral model meant reconstructing the lineage from a common ancestor of orchids, along which it was possible to trace the immense variety of species that evolved from divergent specialisations mainly due to natural selection. Furthermore, the concept of common descent allowed the doctrine of homology in *Orchids* to open the field to the evolutionary interpretation of the vestigial organs³⁹, which, in Darwin's eyes, did not represent only the remains of an ancient genealogical heritage, but precious clues to reconstructing and deciphering the ancestral forms of ancestors and their environmental conditions. Specifically, the study of flowers demonstrated that these organs could be reused and acquire a new function, as in the case of *Malaxis paludosa*, where there is a cup clinandrium that protects the pollen mass, composed of two membranes representing

³⁸ The Darwinian formulation was re-proposed by Mayr (E. MAYR, *The Growth of Biological Thought, Diversity, Evolution, and Inheritance*, The Belknap Press of Harvard University Press, London 1982, p. 562) and by Gould and Vrba (S. J. GOULD, E. S. VRBA, *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*, Bollati Boringhieri, Torino 2008).

³⁹ Vestiges are useless phenotypic features which, despite having lost their original adaptive function over time, many organisms inherit from their ancestors and which seem to exist as homologous counterparts functioning in other organisms.

the two upper anthers in the rudimentary state, therefore not working, but reused for a protection function⁴⁰.

Studies on flowers made it possible to reinterpret the useless parts of an organism, both in terms of usefulness for genealogical classification, and to understand the multiverse of evolution, where it was always possible to obtain a functional shift or a further adaptive refinement entirely unexpected or, more simply, a subtle link with history:

At a period not far distant, naturalists will hear with surprise, perhaps with derision, that grave and learned men formerly maintained that such useless organs were not remnants retained by the principle of inheritance at corresponding periods of early growth, but were specially created and arranged in their proper places like dishes on a table (this is the comparison of a distinguished naturalist)⁴¹ by an Omnipotent hand “to complete the scheme of nature”⁴².

The opportunistic aspect of Darwinian nature, which self-evidently showed itself capable of reusing purposeless or rudimentary organs for a new function, as in *Malaxis*, demonstrated to supporters of intelligent design a concept of evolution that could do without new creations *ex novo* or adaptive processes necessarily aimed at perfecting all living structures.

These alternative functionalities could not be the result of the intervention of a rationality that dominated variation, because they could be reactivated by an unfolding of new environmental factors marked by historical contingencies⁴³.

Darwin did not destroy what, starting with Kant and Schopenhauer, philosophers called «internal finality» and which, referring to the Aristotelian concept of purpose, form, and power, they analogically linked to the concept of instruction or project contained in the DNA and placed as an internal and programmatic engine of individual ontogenesis⁴⁴.

The formation of the individual is not a topic on which Darwin methodologically argues in his writings on botany; however, Darwin's flowers

⁴⁰ C. DARWIN, *The Various Contrivances by Which British and Foreign Orchids Are Fertilised by Insects, and on the Good Effects of Intercrossing*, cit., pp. 131-132.

⁴¹ He refers to Augustin-Pyramus de Candolle (T. HOQUET, *Darwin teleologist? Design in the Orchids*, «Comptes Rendus Biologie», 333/2010, pp. 119-128).

⁴² C. DARWIN, *On the Various Contrivances by Which British and Foreign Orchids Are Fertilised by Insects, and on the Good Effects of Intercrossing*, cit., p. 244.

⁴³ The case of *Malaxis* can be included in the so-called spandrels (S. J. GOULD, R. C. LEWONTIN, *The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme*, «Proc. R. Soc. Lond. B.», 205, 1161/1979, pp. 581-598).

⁴⁴ A. LA VERGATA, *Darwin e la filosofia*, in «Atti della Società dei Naturalisti e Matematici di Modena», 147/2016, p. 313.

allow the disclosure of a methodological approach in radical opposition to the explanations that resort to finalism: the study of the variety of forms and physiology of orchids in terms of coevolutionary selective processes that can emerge in the heart of random events constitutes the fundamental Ariadne's thread that Darwin extends to the naturalists and philosophers of nature willing to follow him to the centre of the adaptive labyrinth of flowers.

To get out of this labyrinth, it is now necessary to conceive contrivances according to a new conceptual framework where randomness, co-optation, and rudiments entail the replacement of teleological reasoning with a probabilistic approach in nature where the hypotheses are tested through the study of homologies and selective dynamics.

4. Nature

The evolutionary perspective turned by Darwin to flower species and pollinator societies has opened new theoretical spaces in which to imagine and reconsider the meaning of the term nature. The heart of this new concept beats in the concept of adaptation, which in Darwin, in addition to denoting a phenotypic trait, intends above all to connote a way of understanding the relationship between organisms and the environment⁴⁵.

Contrivance indicated the complex adaptations of flowers, and starting in 1860, the author of *Orchids* distanced himself from the traditional semantic domain of the term developed by Paley and the natural theologians, who engraved the mark of divine creation that the naturalist had to recognise and connect to a static reality of essence and ideal types without defects⁴⁶. The bright colours, scent, nectar, and countless floral biomechanisms now appeared to be adaptations to ensure cross-pollination by insects.

The concept of nature also slipped through osmosis into the semantic conversion of the term contrivance. The organic nature of Linnaeus' scholars did not admit gaps or breakages in the balance: each of its parts, each of its corners unfolded a luxuriant and infinite catalogue of life forms according to a *Scala naturae* that could be travelled from inorganic to organic without interruption. There was a solid and eternal relationship between living beings in which every little detail had a profound meaning and was designed to guarantee and preserve a balance that was founded in the mind of the Creator.

⁴⁵ A. LA VERGATA, *L'evoluzione biologica: da Linneo a Darwin*, cit., p. 191.

⁴⁶ M. GHISELIN, *Foreword to Charles Darwin's The Various Contrivances by Which Orchids Are Fertilised by Insects*, The University of Chicago Press, Chicago 1984.

Along the path that leads Darwin to re-elaborate the mechanisms of speciation, the complex concept of struggle for existence takes on ever more precise contours to determine a reinterpretation of the Linnean natural economy: if selection turns out to be the key process of Darwinian evolutionary theory, the concept of struggle for existence remains complementary, associated, and inextricably linked to that of natural selection⁴⁷.

In this formula, we find two main aspects: firstly, the apparent local balance between the forms of life emerges on a stage behind the scenes in which it lurks a story of extinction and destruction that projects a precarious future and ready to be disrupted again by new and fortuitous events. In this context, adaptation no longer appears as a gift bestowed by the Creator, but as a result to be won at the price of life.

However, that was not all, since the flowers exhibited a peculiar adaptation. In his works dedicated to flowers, Darwin reached the certainty that the ecological flower-pollinator relationship had reached a level of specialised interdependence due to small and gradual variations in the structure and physiology of the flower on the one hand and in the behaviour and anatomy of the pollinating insect on the other, which accumulated from selection along geological temporal dimensions brought about profound coevolutionary changes in species⁴⁸.

A selective mutualistic bond brings advantages to both parties and reveals the most important meaning of the struggle for existence: a set of ecological interdependencies between species, infinitely complex, variegated, hidden, and deep but complementary, an inextricable network of complex connections and reciprocal relationships among living beings that establishes constraints and balances of what we call ecosystem⁴⁹.

Through his studies on flowers and insects, Darwin has allowed posterity to interpret the natural economy in terms of networks of complex connections capable of connecting organisms belonging to distant and apparently unrelated kingdoms, thus opening a new phase in the history of ecological sensitivity where the relationships of the living form a dense hidden plot where the alteration of a minimal element can cause enormous ecosystemic imbalances.

This idea of nature contrasts with the organicistic image of nature, which from Plato's *Timaeus* is absorbed by the Renaissance and goes back through

⁴⁷ A. LA VERGATA, *L'equilibrio e la guerra della natura*, Morano Editore, Napoli 1990.

⁴⁸ C. DARWIN, *The Various Contrivances by Which British and Foreign Orchids Are Fertilised by Insects, and on the Good Effects of Intercrossing*, cit., pp. 165-166.

⁴⁹ C. DARWIN, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, cit., p. 84.

Naturphilosophie to today's New Age positions. However, it also differs from the mechanistic model that established itself in the scientific revolution of the seventeenth century and which is seen in the writings of Bacon, Galileo, Descartes, and Newton the foundation of a new way of understanding the relationship between man and nature.

The settings of various philosophical problems related to reflections on nature, even the most current perspectives with an ecological orientation, contract a speculative debt with Darwinian writings on flowers. If nature turns out to be an ecosystemic and articulated complex where the parts influence each other and the joints can prove to be more or less strong support elements because between necessity and chance, the conception of the harmony of nature created by the hands of God falls. And with this fall, a philosophical moral reflection is increasingly conditioned by an ambiguous and intricate image, not at all reassuring and unitary, of a nature of which human beings are part. Darwin's reader is prompted to interpret the lack of balance, now no longer guaranteed by the secular and unfathomable simplicity of a divine mind, as a state to be shared⁵⁰.

Darwin's flowers, once they leave the scene of the explanatory tradition of natural theology, also lose the providential meaning that creation had assigned them. There was good in the world if God was committed to designing the infinite variety and beauty of flowers and ingenious contrivances: this was the proof that God exists and that nature persisted in a rigid and continuous way in beatifying humanity, who contemplated it from the outside. The consolatory function of this conception did not escape the historians and philosophers of nature, who filled their descriptions with moral reflections. Moreover, through the traditional scientific transmission of floral adaptation, questioning oneself about the functions and beauty of creation also meant guaranteeing a moral and social substratum that not only directed the modalities of scientific research, but also built conceptual bridges and forms of cultural reflection that allowed a common and reciprocal understanding of the argumentative formulas even for those who were not directly concerned with classification, such as poets, theologians, or amateurs. Darwin's floral works thus help to erode this substratum, and amid the loss of the usual cultural connecting points, philosophers are forced to construct new cultural coordinates and new tools for reflection to reach

⁵⁰ P. ROSSI, *L'uomo di fronte alla natura: signoria o servitù*, in L. BATTAGLIA (ed.), *Filosofia ed Ecologia*, Abelardo Editrice, Tor san Lorenzo - Ardea 1994, pp. 19-38.

an overall reformulation of the theodicy⁵¹ and the relation between science and philosophy in their historical dimensions⁵².

There are other aspects of the struggle for life that are irreducible to a series of antagonistic behaviours and which form the basis of ecological insight⁵³. In all those scenes of plant and animal life that occurred under Darwin's eyes and that he paints with precision in *Orchids* and other publications where he gives advice to botanists, plant breeders, general readers, and horticulturists, it is possible to find cultural modalities through which to regain the relationship with environmental forces and ecosystem⁵⁴. The concept of coevolution, which Darwin explores through the understanding of orchids and pollinating insects' coadaptations, becomes a cultural tool to recognise our environmental interdependence and relationality and is repeatedly taken up and developed differently to address the ecological relationships we have with ourselves and other nonhuman subjects in the Anthropocene⁵⁵.

Finally, Darwinian floral contrivances have also been interpreted as signaling tools that guide insects to establish a cooperative relationship with plants⁵⁶: a modality of ecological interaction between plants and ecosystems no less complex and fascinating than animal adaptations. The definitions of intelligence provided by different disciplines throughout the history of philosophy have often presupposed the presence of a nervous system as a premise to a wide range of activities ranging from perception to conceptual knowledge, to the faculty of judgment, and so on.

⁵¹ A. LA VERGATA, *L'equilibrio e la guerra della natura*, cit.

⁵² L. KRUGER, *Why does history matter to philosophy and science?*, Selected Essays edited by T. Sturm, W. Carl and L. Daston, Walter de Gruyter, Berlin 2005.

⁵³ J. JUSTUS, *Darwin's Evolutionary Ecology*, in M. RUSE (ed.), *The Cambridge Encyclopedia of Darwin and Evolutionary Thought*, Cambridge University Press, New York 2013, pp. 383-390.

⁵⁴ C. DARWIN, *Humble-bees*, «Gardeners' Chronicle», 34/1841, p. 550; N. ELDRIDGE, *Extinction and Evolution*, Firefly Books Ltd., Richmond Hill 2014; D. QUAMMEN, *Spillover, Animal Infections and the Next Human Pandemic*, Norton & Co., New York 2012.

⁵⁵ Cf. the mutual aid or reciprocal advantage developed by Kropotkin (P. KROPOTKIN, *Mutual Aid, A Factor of Evolution*, Eleuthera, Milano 2020), and in position against Haeckel and Nietzsche's interpretation of struggle for existence. But also the most current readings of the coevolution between the plant world and human beings in the writings of Stefano Mancuso (S. MANCUSO, *Plant Revolution*, Giunti, Iolo 2017), and above all the literature relating to our interdependence and environmental fragility in relation to the spillover of zoonotic viruses (D. QUAMMEN, *Spillover, Animal Infections and the Next Human Pandemic*, Norton & Co., New York 2012) due to anthropic pressures as fragmented deforestation, which is closely related to the bushmeat and wildlife trade and air pollution.

⁵⁶ S. MANCUSO, *Plant Revolution*, cit., pp. 115-118.

However, from an evolutionary point of view, the nonexistence of a brain in plants is not a lack, but rather a strategic alternative for adaptation and survival. The intelligence of floral plants then becomes a subtle and flexible ability to interact with other organisms living in the same ecosystem context, through the evolutionary refinement of their morphological and physiological traits according to the dynamics of Darwinian explanatory pluralism and as a function of an adaptive resolution of complex and unprecedented problems related to reproduction and survival.

This gave way to the new physiological research of the psychological principles that govern the botanical world, of which exponents are Stefano Mancuso⁵⁷ and Umberto Castiello⁵⁸, which can help philosophy to clarify the meaning of intelligence.

Conclusion

The choice of flowers and the significance of evolutionary floral works for the history of philosophy still echoes in the words of the naturalist who wrote: «I am quite convinced (Hooker & Huxley took the same view some months ago) that a philosophic view of nature can solely be driven into naturalists by treating special subjects»⁵⁹.

The birth of evolutionary floral morphology remains an event closely connected to the historical philosophical developments that affected the speculations of botanists, natural philosophers, and theologians of the nineteenth century all over the world: it inherited the logical and metaphysical roots of ancient and medieval philosophy linked to the definition and classification of species, it became the battlefield for the philosophies of the XVIII and XIX centuries from whose clash methods and tools emerge to turn reflections on nature into the scientific branches of learning; it determined some conceptual coordinates that influenced the reformulation of the theoretical-practical connections between philosophy and science.

The founding act of this discipline constitutes at the same time a Darwinian strategy: in demonstrating the ability of natural selection to explain the evolution of sophisticated floral contrivances, there is also a formidable attack on creationism and teleology and the formulation of a concept of

⁵⁷ E. BRENNER, R. STAHLBERG, S. MANCUSO, J. VIVANCO, F. BALUSKA, E. VAN VOLKENBURGH, *Plant neurobiology: an integrated view of plant signaling*, «Trends Plant Sci.», 11(8)/2006, pp. 413-419.

⁵⁸ U. CASTIELLO, *La Mente delle Piante, Introduzione alla Psicologia Vegetale*, Il Mulino, Bologna 2019.

⁵⁹ From Darwin to Henry Walter Bates, 3 December 1861, Darwin correspondence Project.

coevolution and nature intended as a turning point for the foundation of a new ecological sensitivity that no longer neglects the relationship with rationality of plants.

References

- F. M. AROUET, *Zadig and other tales*, translated by R. B. Boswell, George Bell and Sons, London 1907
- P. AYERS, *The Aliveness of Plants: the Darwins at the Dawn of Plant Science*, Pickering & Chatto, London 2008
- N. BARLOW (ed.), *The autobiography of Charles Darwin*, Collins, London 1958
- P. R. BELL (ed.), *Darwin's Biological Work, Some Aspects Reconsidered*, John Wiley & Sons, New York 1964
- R. BELLON, *The Great Question in Agitation: George Bentham and the Origin of Species*, «Archives of Natural History», 30, 2/2003, pp. 282-297
- R. BELLON, *Charles Darwin Solves the 'Riddle of the Flower'; or Why Don't Historians of Biology Know about the Birds and Bees?*, «History of Science», 47, 4/2009, pp. 373-406
- R. BELLON, *Inspiration in the Harness of Daily Labor: Darwin, Botany and the Triumph of Evolution, 1859-1868*, «Isis», 102, 3/2011, pp. 392-420
- E. BRENNER, R. STAHLBERG, S. MANCUSO, J. VIVANCO, F. BALUSKA, E. VAN VOLKENBURGH, *Plant neurobiology: an integrated view of plant signaling*, «Trends Plant Sci.», 11(8)/2006, pp. 413-419
- G.-L. BUFFON, *Histoire naturelle*, IV: *Histoire des Quadrupèdes. L'âne*, in J. PIVETEAU (ed.), *Oeuvres philosophiques*, Presses Universitaires de France, Paris 1954
- U. CASTIELLO, *La Mente delle Piante, Introduzione alla Psicologia Vegetale*, Il Mulino, Bologna 2019
- S. de CHADAREVIAN, *Laboratory science versus country-house experiments. The controversy between Julius Sachs and Charles Darwin*, «The British Journal for the History of Science», 29/1996, pp. 17-41
- G. CRISTOFOLINI, A. MANAGLIA (eds.), *Il giardino di Darwin, l'evoluzione delle piante*, Umberto Allemandi & Co., Torino 2009
- H. CRÜGER, *A few notes on the fecundation of orchids*, «Journal of the Linnean Society of London (Botany)», VIII/1864, pp. 127-135
- C. DARWIN, *Humble-bees*, «Gardeners' Chronicle», 34/1841, p. 550

- C. DARWIN, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, John Murray, London 1859
- C. DARWIN, *On the Two Forms, or Dimorphic Condition, in the Species of Primula, and on their remarkable Sexual Relations*, «Journal of the proceedings of the Linnean Society (botany)», 6, 22/1862, pp. 77-96
- C. DARWIN, *On the three remarkable sexual forms of *Catasetum tridentatum*, an orchid in the possession of the Linnean Society*, «Journal of the proceedings of the Linnean Society (botany)», 6, 24/1862, pp. 151-157
- C. DARWIN, *On the Various Contrivances by Which British and Foreign Orchids Are Fertilised by Insects, and on the Good Effects of Intercrossing*, John Murray, London 1862
- C. DARWIN, *The Effects of Crossing and Self-Fertilisation in the Vegetable Kingdom*, John Murray, London 1876
- C. DARWIN, *The Various Contrivances by Which British and Foreign Orchids Are Fertilised by Insects, and on the Good Effects of Intercrossing*, 2nd edition, D. Appleton & Co., New York 1877
- C. DARWIN, *The Different Forms of Flowers in Plant of the Same Species*, John Murray, London 1877
- E. DARWIN, *The Botanic Garden. A poem in Two Parts; Containing The Economy of Vegetation and the Loves of the Plants*, Jones & Co., London 1825
- F. DARWIN, *The Life and Letters of Charles Darwin, Including an Autobiographical Chapter*, John Murray, London 1887
- F. DARWIN, *The botanical work of Darwin*, Annals of Botany, 13/1899, pp. ix-xix, <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?itemID=A261&viewtype=text&pageseq=1>
- F. DELPINO, *Ulteriori Osservazioni sulla Dicogamia nel Regno Vegetale*, Tipografia Giuseppe Bernardoni, Milano 1870
- J. DIAMOND, *Collapse: How societies choose to fail or succeed*, Penguin Putnam Inc., London 2004
- H. DUPREE, *Asa Gray: American botanist, friend of Darwin*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1988
- N. ELDRIDGE, *Extinction and Evolution*, Firefly Books Ltd., Richmond Hill 2014
- J. ENDERSBY, *Orchids, A Cultural History*, The University of Chicago Press, Chicago 2016

- M. GHISELIN, *Foreword to Charles Darwin's The Various Contrivances by Which Orchids Are Fertilised by Insects*, The University of Chicago Press, Chicago 1984
- S. J. GOULD, R. LEWONTIN, *The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme*, «Proc. R. Soc. Lond. B.», 205, 1161/1979, pp. 581-598
- S. J. GOULD, E. S. VRBA, *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*, Bollati Boringhieri, Torino 2008
- A. GRAY, *Review of Fertilisation of Orchids*, «American Journal of Science and Arts», 2, 34/1862, pp. 138-144
- J. JUSTUS, *Darwin's evolutionary ecology*, in M. RUSE (ed.), *The Cambridge Encyclopedia of Darwin and Evolutionary Thought*, University of Cambridge Press, Cambridge 2013, pp. 383-390
- P. KNUTH, *Handbook of Flower Pollination*, Clarendon Press, Oxford 1906
- L. KOERNER, *Carl Linnaeus in His Time and Place*, in N. JARDINE, J. A. SECORD, E. SPARY (eds.), *Cultures of Natural History*, Cambridge University Press, Cambridge 1996
- D. KOHN, *Darwin's Garden: An Evolutionary Adventure*, The New York Botanical Garden, New York 2008
- P. KROPOTKIN, *Mutual Aid, A Factor of Evolution*, Eleuthera, Milano 2020
- L. KRUGER, *Why does history matter to philosophy and science?*, Selected Essays edited by T. Sturm, W. Carl and L. Daston, Walter de Gruyter, Berlin 2005
- A. LA VERGATA, *L'evoluzione biologica: da Linneo a Darwin*, Loescher Editore, Torino 1979
- A. LA VERGATA, *L'equilibrio e la guerra della natura*, Morano Editore, Napoli 1990
- A. LA VERGATA, *Darwin e la filosofia*, «Atti della Società dei Naturalisti e Matematici di Modena», 147/2016, pp. 309-333
- C. LINNEAUS, *Species Plantarum*, L. Salvius, Stockholm 1753
- S. MANCUSO, *Plant Revolution*, Giunti, Iolo 2017
- H. MÜLLER, *The Fertilisation of Flowers*, translated and edited by D'Arcy W. Thompson, Macmillan & Co., London 1883
- G. PANCALDI, *Darwin in Italia, Impresa scientifica e frontiere culturali*, il Mulino, Bologna 1983
- G. PANCALDI, *Teleologia e Darwinismo. La corrispondenza tra Charles Darwin e Federico Delpino*, CLUEB, Bologna 1984

- D. PIEVANI, *Leggere L'origine delle specie di Darwin*, Ibis, Como 2015
- D. QUAMMEN, *Spillover, Animal Infections and the Next Human Pandemic*, Norton & Co., New York 2012
- J. RAY, *Wisdom of God manifested in the works of Creation*, W. Innys, London 1743
- R. RICHARDS, *The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe*, The University of Chicago Press, Chicago 2002
- P. ROSSI, *L'uomo di fronte alla natura: signoria o servitù*, in L. BATTAGLIA (ed.), *Filosofia ed Ecologia*, Abelardo Editrice, Tor san Lorenzo - Ardea 1994, pp. 19-38
- M. RUSE (ed.), *The Cambridge Encyclopedia of Darwin and Evolutionary Thought*, Cambridge University Press, New York 2013
- C. K. SPRENGEL, *Das entdeckte Geheimniss der Natur im Bau und der Befruchtung der Blumen*, Friedrich Vieweg, Berlin 1793
- W. T. THISELTON DYER, *Work in Botany*, «Nature Series: Charles Darwin, Memorial Notice», MacMillan & Co., London 1882, pp. 29-45

Prolegomeni hegeliani al pensare la vita

Perché è necessario guardare il mondo dialetticamente?

Alessandro Esposito

Is it possible to reduce the world to a set of laws? Can our view of reality be limited to pure observation? Starting from György Lukács' critique of the contemplative and alienated attitude of the human being in capitalist society, this article attempts to answer these questions through Hegel's analysis of the chapter of the *Phenomenology of Spirit* devoted to the figures of "force" and "understanding". To the limits that consciousness shows in reducing the world to a pure appearance governed by laws Hegel opposes the need to look at the totality of life and its contradictions.

Introduzione: uno spunto lukácsiano

C'è un filo diretto che collega quella condizione dell'essere umano contemporaneo, che György Lukács chiamava di "reificazione", con il modo immediato attraverso il quale guardiamo il mondo e attraverso il quale cerchiamo di comprenderlo. Proprio Lukács metteva in risalto questo connubio nel suo celebre *Storia e coscienza di classe*. Nel parlare della società borghese come di una società fondata sul principio della "calcolabilità", egli scriveva:

L'atteggiamento contemplativo di fronte ad un processo regolato secondo leggi meccaniche che si svolge indipendentemente dalla coscienza, sul quale l'attività umana non ha alcun influsso e che si manifesta perciò come un sistema definito e concluso, modifica anche

le categorie fondamentali del rapporto immediato dell'uomo con il mondo¹.

Il metodo scientifico moderno, fondato sull'osservazione e sul calcolo, rappresenta quindi per Lukács l'espressione di un atteggiamento puramente contemplativo rispetto al mondo. Come si lega tale modello fondato sul calcolo alla denuncia lukácsiana nei confronti della società capitalista? In che senso l'atteggiamento contemplativo rappresenta lo stato di alienazione del soggetto rispetto al proprio mondo? Tale atteggiamento è direttamente legato all'imporsi del modello calcolatorio?

Nella società capitalista la condizione di pura passività rispetto alle leggi del mondo esterno si riproduce all'interno del rapporto del proletariato rispetto al sistema di profitto. Il sistema capitalista - afferma Lukács - ha il proprio fondamento nella scarna razionalità del calcolo e nella legalità imposta dall'esterno su ogni evento: «Il movimento delle merci sul mercato, il sorgere del loro valore, in una parola l'ambito in cui opera ogni calcolo razionale non è soltanto sottoposto a leggi rigorose, ma presuppone come base del calcolo la rigorosa legalità di ogni accadimento»². Il soggetto contemporaneo, di fronte a una tale rappresentazione razionale del mondo, si trova quindi in un rapporto di alienazione ed è continuamente assorbito da una visione del mondo ridotta puramente a leggi e calcoli riguardanti il profitto e le merci. L'essere umano della società capitalista è intrappolato nella sua falsa convinzione di poter conoscere il mondo in modo assoluto e dall'esterno³.

A tale condizione di reificazione del rapporto intercorrente tra il soggetto e il proprio mondo, Lukács oppone con forza la necessità di uno sguardo dialettico sul mondo. Con sguardo dialettico egli intende uno sguardo capace di afferrare ogni accadimento non in base a uno schema di leggi precostituito e fondato sulla pura osservazione e descrizione del fatto singolo, ma in rapporto alla totalità nella quale esso è calato.

Sebbene enunci tale necessità e la colleghi al processo fondamentale di acquisizione della coscienza di classe da parte del proletariato, Lukács non giustifica fino in fondo la pretesa di una visione dialettica del mondo, fondata sulla comprensione della totalità. È tuttavia possibile collegare tale rivendicazione alla forte influenza esercitata dal pensiero hegeliano sul filosofo ungherese.

¹ G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, trad. it. G. Piana, Sugarco, Milano 1991, p. 116.

² Ivi, p. 119.

³ Per un approfondimento della critica lukácsiana allo sguardo scientifico moderno e, nello specifico, alla descrizione della natura di veda A. FEENBERG, *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukács, and the Frankfurt School*, Verso, London 2014.

In questo articolo cercherò di aggiungere elementi di solidità alla pretesa avanzata da Lukács a partire proprio da una parte specifica della filosofia di Hegel. Nel primo paragrafo presenterò brevemente il percorso che precede il darsi del momento *Forza e intelletto* all'interno della *Fenomenologia dello spirito*. Sulla base di questo riassunto preliminare potrò infatti analizzare l'esigenza dalla quale prende spunto la coscienza nel suo porsi rispetto al mondo percepito da un punto di vista esterno e puramente intellettuale.

Il secondo paragrafo proseguirà l'analisi del capitolo *Forza e intelletto*, mettendo in risalto come la nozione di "legge" divenga agli occhi della coscienza elemento centrale per la descrizione del mondo. Quanto risulta interessante ai fini della nostra analisi è la capacità hegeliana di mostrare la limitatezza dello sguardo intellettuale sul mondo. La legge non riesce infatti ad afferrare la molteplicità del mondo fenomenico e tende irrimediabilmente a ridurre tale molteplicità a un'unità astratta e incondizionata. L'attività dello "spiegare" diviene quindi l'emblema della critica hegeliana a un *modus operandi* convinto di cogliere, attraverso la pura descrizione scientifica e la formulazione di leggi, la complessità e contraddittorietà della realtà effettiva.

Il terzo paragrafo presenterà allora quell'inversione fondamentale interna alla coscienza che permette una frattura decisa rispetto al modello puramente descrittivo del mondo. Alla quiete statica del mondo delle leggi scientifiche Hegel fa seguire l'introduzione dell'elemento negativo agli occhi della coscienza. Il "mondo invertito" spinge verso una visione del mondo basata sul calcolo e sulla sua capacità di cogliere anche la contraddizione. Nonostante Hegel mostri come tale modello, fondato sul puro calcolo, non riesca comunque ad assolvere agli occhi della coscienza alla necessità di pensare la vita e il mondo, esso introduce comunque agli occhi dello spettatore fenomenologico l'elemento dell'infinito e del suo permeare le contraddizioni.

L'ultimo paragrafo analitico del contributo sarà allora dedicato a questo nuovo orizzonte aperto dalla coscienza. Il superamento del momento "intellettuale", la critica al modello descrittivo fondato sulla "legge" e l'introduzione del calcolo come tentativo di afferrare l'infinito e le sue contraddizioni conducono a un nuovo posizionamento della coscienza rispetto al mondo esterno. L'infinito viene ora mostrato da Hegel nella sua complessità inafferrabile in termini puramente scientifici e astratti. Al contrario, esso ci viene presentato come eccedente lo sguardo contemplativo del singolo essere umano e, in questo senso, fortemente orientato a una processualità dialettica e vivente ben più profonda.

Tale analisi permetterà anche di mostrare in modo più evidente come la posizione lukácsiana sia più o meno esplicitamente figlia del modello hegeliano. Le annotazioni del filosofo ungherese appena riportate non

solo sembrano pienamente in linea con la critica hegeliana al dualismo tra soggetto e oggetto, ma sviluppano tale critica esattamente a partire da quella posizione del soggetto puramente contemplativa ed estranea rispetto a quel mondo delle leggi che governa in modo astratto la realtà.

1. Pensare la realtà sensibile e pensare il suo concetto

In un articolo pubblicato sugli *Hegel-Studien* e intitolato *Vom Spiel der Kräfte zur Bewegung des Lebens* Annette Sell pone alla base della sua analisi delle figure hegeliane di “forza” e “intelletto” la domanda riguardante la possibilità di pensare una “cosa”, se si ritiene che essa si componga di un’unità, cioè la cosa stessa, e della sua molteplicità⁴. Ciò coglie nel segno il problema fondamentale alla base della riflessione hegeliana nel capitolo *Forza e intelletto* della *Fenomenologia dello spirito*. Allo stesso tempo, però, non pone l’accento in modo adeguato su quello che abbiamo già detto essere il nostro intento principale. Potremmo infatti modificare la domanda chiedendoci: «In che modo la coscienza pensa il mondo e la molteplicità che lo compone?». È infatti questa la traccia che segna tutto il percorso nel momento *Forza e intelletto*. La riflessione sulla cosa esterna si contamina ai nostri occhi – gli occhi dello spettatore – del divenire stesso della coscienza del soggetto. Non è un caso che Hegel ponga immediatamente in chiaro la questione nei primi passi del capitolo: «per noi, attraverso il movimento della coscienza, questo oggetto è ormai divenuto tale da coinvolgere la coscienza nell’intreccio del suo divenire»⁵.

Prima di dare inizio all’analisi del capitolo in questione, è però necessario un breve riepilogo di quelli che sono i primi momenti del percorso fenomenologico che la coscienza si trova ad affrontare. Come un bambino che muove i suoi primi passi nel mondo che lo circonda, così la coscienza naturale, ovvero la coscienza nella sua quotidianità, affronta il porsi dell’oggetto esterno senza alcuna mediazione. La singola cosa che essa osserva viene posta immediatamente come il lato essenziale della

⁴ Cfr. A. SELL, *Vom Spiel der Kräfte zur Bewegung des Lebens*, in *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums*, hrsg. von T. S. Hoffmann, «Hegel-Studien», Beiheft 50, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009, pp. 89-100.

⁵ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke in zwanzig Bänden*, auf der Grundlage der Werke von 1832-45 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer, K. M. Michel, Bd. 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, S. 108; trad. it. *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi Torino, 2008, p. 95. Da qui in avanti si utilizzerà l’abbreviazione *PhdG* seguita dal numero di pagina dell’edizione italiana e dal numero di pagina dell’edizione tedesca.

relazione tra il soggetto e l'oggetto. Tale cosa è presa nella sua immediatezza e semplicità come un semplice «questo». A partire da tale condizione naturale, la coscienza, durante tutto il capitolo *Certezza sensibile*, cerca di rendere ragione della certezza con la quale il suo oggetto le si pone. Ogni tentativo di descrizione della singolarità e semplicità dell'oggetto termina però inevitabilmente in un'affermazione della sua universalità, come totalità indistinta delle sue determinazioni immediate.

Nel momento successivo alla «certezza sensibile», proprio la modalità dell'oggetto di darsi come «universale sensibile» lo determina agli occhi della percezione come «cosa dalle molte proprietà». La coscienza non ha più un rapporto semplice e immediato con l'oggetto esterno, ma, al contrario, lo riceve come un'unica «cosalità» dalle molteplici proprietà. Ma proprio il rapporto tra molteplicità e unità diviene quanto la coscienza non comprende, ma, al contrario, scopre come contraddittorio. La cosa si scinde infatti nella singolarità – ovvero nelle proprietà particolari che la coscienza accidentalmente le associa – e nell'universalità – ovvero nella vuota assenza di determinazioni.

La coscienza ha compreso quindi con il momento della «percezione» quanto quest'ultima sia limitata e incapace di risolvere la contraddizione tra l'unità e la molteplicità senza cadere nella negazione assoluta e nell'astrazione vuota. Per questo motivo la coscienza si fa *Verstand*. Essa comincia così a comprendere come la contraddizione non possa essere risolta se non pensandola, ovvero riflettendo su un'unità a livello concettuale e intellegibile. Tale unità non le appare però come diretta espressione di se stessa. Sebbene l'oggetto sia ritornato in sé e si sia determinato come concettuale e universale, l'intelletto, nella sua limitatezza, lo vede ancora come qualcosa di separato: «al cospetto della coscienza l'oggetto, uscendo dalla relazione con un'alterità, è ritornato entro di sé ed è perciò divenuto *in sé* concetto; ma la coscienza non è ancora, per se stessa, il concetto e pertanto non si riconosce in quell'oggetto riflesso»⁶. In questo senso l'intelletto è, come ci spiega Chiereghin, «il protagonista della filosofia e delle scienze moderne ed è anche il più antico obiettivo polemico di Hegel, nei confronti del quale egli riporta le prime durevoli vittorie speculative»⁷. Nella misura in cui non è domato dalla ragione, esso è, infatti, la pura astrazione. È la tendenza della soggettività moderna alla separazione e alla dualità del soggetto rispetto a un oggetto puramente esterno da osservare.

⁶ Ibidem.

⁷ F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento 1980, pp. 332-333.

Che cosa è allora l'oggetto per l'intelletto? Il carattere sensibile e percettivo dell'oggetto non viene immediatamente abbandonato. Al contrario, quanto ispira nel profondo l'osservazione ancora passiva dell'intelletto è proprio la necessità di sussumere la relazione instabile tra il soggetto che percepisce e l'oggetto che viene percepito sotto l'unità concettuale di una «universalità incondizionata». La molteplicità delle materie reali deve trovare la possibilità di risolvere le sue differenze nell'unità del concetto puro. In questo senso dobbiamo quindi intendere le parole di Hegel quando scrive: «Si tratta di vedere in che modo questi momenti – l'essere per un altro e l'essere per sé – si presentino nell'universalità incondizionata, che è la loro essenza»⁸.

Il concetto, che l'intelletto pone come movimento del porsi delle differenze e del loro trapassare nell'unità, è quello di «forza». Analizzare il significato di esso implica analizzare la possibilità di comprensione della realtà materiale e sensibile in quanto espressione di un concetto universale e interno. Ma proprio per la sua necessità di presentarsi in questo doppio movimento la “forza” viene descritta da Hegel immediatamente come scissa in una duplicità di momenti:

uno dei momenti di essa, ossia la forza in quanto espansione delle materie autonome nel loro essere, è la sua *estrinsecazione*, mentre la forza intesa come l'essere-dileguato di tali materie è quella che dalla sua estrinsecazione viene *ricompressa* entro di sé, ossia la *forza vera e propria*⁹.

Proprio in quanto la forza ha la necessità di estrinsecarsi, ovvero non può essere solo l'interno, ciò che è alle spalle del mondo sensibile, ma deve trovare applicazione nella realtà esterna, l'intelletto, dal suo punto di vista, riconosce una seconda forza capace di sollecitare la prima ad estrinsecarsi. Così facendo quella che sembrava poter essere l'unità della forza vera e propria si scopre in realtà come divisa in una forza sollecitante e in una forza sollecitata: «Nel contempo però le forze presenti ora sono due; il concetto di entrambe è certamente lo stesso, ma esso è uscito dalla propria unità ed è passato nella dualità»¹⁰.

Lo sdoppiamento della forza in due forze autonome e in continua relazione sollecitante-sollecitato mostra però all'intelletto come sia tautologico pensare la realtà effettiva attraverso il loro alternarsi. L'analisi compiuta sino a questo punto ha condotto proprio all'identificazione del primo grande fallimento dell'intelletto: quello di imbrigliare le differenze proprie dei movimenti reali

⁸ *PhdG*, p. 97; S. 109.

⁹ *Ivi*, p. 97; S. 110.

¹⁰ *Ivi*, p. 99; S. 112.

in un concetto che mantenga contemporaneamente la sua intellegibilità, universalità e unità da una parte, e la sua capacità di estrinsecazione dall'altra. Nella loro realtà le due forze opposte si mostrano invece solo come «*poste-tramite-l'altro*» e per questo vanificantesi l'un l'altra. Quanto rimane ai *nostri occhi* è esclusivamente il concetto di «forza» come pensiero della forza stessa. Un concetto astratto rispetto alla realtà fenomenica che cerca di descrivere.

2. Pensare il mondo soprasensibile come quieto mondo delle leggi

L'intelletto comprende quindi come la relazione percettiva della molteplicità sia impossibile da considerare immediatamente come unità. Attraverso il porsi del *gioco delle forze* come medio, esso pensa allora il mondo sensibile come "apparenza fenomenica". In questo modo, lo relaziona al suo interno e ne determina il piano intellegibile.

Si può comprendere meglio il concetto di "apparenza fenomenica" attraverso le parole dello stesso Hegel:

Il termine medio che congiunge in una conclusione sillogistica i due estremi, l'intelletto e l'interno, è l'essere della forza che si è venuto sviluppando; essere che, per lo stesso intelletto, è ormai *dileguare*. È per questo che esso prende il nome di *apparenza fenomenica*¹¹.

È proprio attraverso la forma sillogistica che la funzione dell'apparenza fenomenica è più chiara ai nostri occhi di spettatorē. Se infatti consideriamo come estremi l'intelletto e l'interno del mondo, l'elemento che media – ovvero il gioco delle forze o l'apparenza fenomenica – permette la conclusione sillogistica nell'identità dei due estremi.

Il mondo interno è adesso anche agli occhi dell'intelletto qualcosa di "concettuale". Esso assume un carattere diverso a seconda della prospettiva fenomenologica dalla quale lo si intende. Agli occhi dell'intelletto esso è infatti *l'interno del mondo*, ovvero quanto si cela alle spalle dell'apparenza fenomenica e ne costituisce il carattere intellegibile. L'interno del mondo costituisce in altri termini quello schema razionale che come uno scheletro muove l'apparenza fenomenica senza essere palesemente visibile all'osservatore. Allo stesso tempo, questo «mondo interno» è anche, ai nostri occhi, *l'interno dello stesso intelletto*, ovvero l'espressione della costruzione intellettiva del mondo esterno che il soggetto ha. Lo scheletro

¹¹ Ivi, p. 102; S. 116.

che muove l'apparenza è quindi diretta proiezione e costruzione dell'attività dell'intelletto nella coscienza.

L'intelletto non riconosce quindi la natura di «mondo interno», ma si limita a pensarlo come il vero. È con questo passaggio che Hegel introduce il nuovo oggetto dell'intelletto nella sua determinazione universale, ed è questo oggetto che cercheremo di comprendere nella sua validità strutturale. Hegel scrive:

In questo *vero* che è *interno*, inteso come *l'assolutamente universale*, che è depurato dall'*antitesi* tra l'universale e il singolare e che è divenuto *per l'intelletto*, per la prima volta si dischiude ormai – al di là del *mondo sensibile*, in quanto *mondo dell'apparenza* – un mondo *soprasensibile* inteso come il mondo *vero*; oltre l'*aldiqua* dileguante, si dischiude cioè l'*aldilà* permanente; un in-sé che è la prima, e pertanto ancora imperfetta, manifestazione fenomenica della ragione, ossia che è soltanto l'elemento puro nel quale la verità ha la propria *essenza*¹².

Questo mondo *soprasensibile* è la forma sotto la quale viene pensato il mondo dall'intelletto. Se la contraddizione tra la molteplicità e l'unità non può essere risolta a livello di relazione con il sensibile, allora l'intelletto concentra la sua attenzione su l'unica cosa che può considerare in quanto vera e universale, poiché interna a se stesso. Ma quali implicazioni ha una tale posizione? Il mondo *soprasensibile* deve essere adesso interpretato come ciò che agli occhi dell'intelletto appare come il *mondo vero*. Il mondo percettivo non è stato negato, ma ha trovato la sua espressione in qualcosa che può essere considerato “alle sue spalle”. Questo movimento, però, porta con sé la dissoluzione stessa del medio dell'apparenza fenomenica, che si leva nell'universalità del concetto, ovvero nell'ordine della natura. Ma se il legame col sensibile, come è stato detto, è dissolto, che cosa resta di questo mondo vero? Quale struttura esso presenta che possa avanzare pretese di validità?

L'intelletto, arrivato a questo punto, si trova infatti con un oggetto che è puro *aldilà*. Il mondo *soprasensibile* ha perso il proprio contenuto levando l'apparenza fenomenica e l'intelletto si trova a pensare qualcosa di vero, ma del tutto vuoto nel suo interno. Ancora una volta, come già è accaduto nei momenti precedenti della *Fenomenologia*, il legame relazionale con il sensibile è insuperabile. Sebbene sia stato tolto attraverso il movimento sillogistico, esso incide nella formazione dello stesso mondo *soprasensibile*, in quanto «sorto» proprio dall'apparenza. «Il *soprasensibile* – scrive Hegel – è il sensibile e il percepito, posti come essi sono *in verità*; ma la *verità* del

¹² Ivi, p. 103; S. 117.

sensibile e del percepito è quella dell'*apparenza fenomenica*. Il soprasensibile è dunque il *fenomeno* in quanto *fenomeno*» (*PhdG*, 105; 118).

Come fa notare Harris, il discorso hegeliano spinge sempre di più verso una determinazione del carattere scientifico e moderno del metodo adoperato dall'intelletto per pensare il mondo. L'apparenza, nella sua concettualità, nel suo essere ormai del tutto teorica, lascia da parte l'attività pratica dello sperimentare in laboratorio. Harris nota come la moderna discussione del metodo scientifico solitamente enfatizzi il fatto che si possa tornare in laboratorio e ripetere l'esperimento¹³. Quanto però non è messo in evidenza è il fatto che, una volta conseguito un determinato risultato scientifico nella ricerca, non si torna nuovamente in laboratorio, ma, per il completamento dell'insieme delle evidenze, si utilizza esclusivamente la ripetizione delle stesse procedure, e non degli stessi esperimenti. Questo porterebbe, sempre secondo Harris, alla critica del metodo di Keplero, legato esclusivamente all'applicazione della teoria procedurale. In questo senso l'intelletto, che non è ancora ragione, ma solamente osservatore distaccato, sta pensando adesso il mondo attraverso un'apparenza che nella sua teoreticità si svincola dalla verifica della sua validità.

In funzione di una maggiore comprensione del discorso hegeliano rivolto all'apparenza fenomenica possiamo riferirci, come esempio, a Kant e alla sua teoria della percezione. L'intelletto infatti interpreta adesso i dati della sua percezione esclusivamente nell'apparenza e attraverso le categorie che esso possiede. È a questo punto che l'opposizione qualitativa presente nel gioco delle forze, ovvero l'opposizione tra una forza sollecitante e una sollecitata, lascia il posto all'imporsi del paradigma della "quantità". L'intelletto, nella sua osservazione dell'interno, scopre che l'opposizione tra le due forze particolari è soggetta allo scambio immediato. In tale opposizione non sussiste cioè alcuna differenza qualitativa, ma soltanto il puro scambio degli estremi. L'apparenza per questo motivo viene adesso osservata dall'intelletto in quanto "differenza universale". Quest'ultima è la negazione come «momento essenziale dell'universale» ed ha la sua espressione «nella *legge* intesa come immagine *costante* dell'instabile apparenza fenomenica»¹⁴.

È con questa affermazione che Hegel introduce il concetto fondamentale di «legge» in quanto tentativo intellettuale da parte della coscienza di mantenere nell'unità il distinto. La legge è *Bild*, e in quanto tale è solo una rappresentazione non veritiera dell'instabilità della molteplicità apparente. La legge è insomma lo stratagemma che l'intelletto applica per stabilire uno

¹³ Cfr. H.S. HARRIS, *Hegel's Ladder. I: The Pilgrimage of the Reason*, vol. I, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis/Cambridge 1997, pp. 276-278.

¹⁴ *PhdG*, p. 106; S. 120.

schema fisso per qualcosa che altrimenti si manterrebbe sempre nel continuo alternarsi delle differenze¹⁵.

Il mondo soprasensibile, in quanto «quieto regno delle leggi», è copia immediata e calma del mondo percepito. La singola legge necessita infatti di mantenere il suo riferimento al movimento caotico della realtà per poter essere legge di qualcosa. Essa deve essere insomma espressione statica e universale di una realtà, che, in quanto apparenza fenomenica, si mostra sempre come diversa ed eccedente. «La legge – scrive Hegel – è presente nel fenomeno, ma non costituisce la totalità della sua presenza; sotto condizioni sempre diverse, la legge ha una realtà effettiva sempre diversa»¹⁶. Non è difficile notare, per *noi* spettatorə, la rinnovata incapacità da parte della coscienza di pensare il proprio mondo interno come separato dal mondo della percezione sensibile, ricadendo così nella contraddizione tra molteplicità reale e unità concettuale.

Per poter risolvere nell'unità il presentarsi di una molteplicità indefinita di leggi, l'intelletto pone allora una legge unica sotto la quale sussumere l'intero insieme delle leggi particolari, che non si curi delle differenze che tra esse sussistono. Tale legge è pensata per questo motivo esclusivamente come «*mero concetto della legge stessa*»; essa è nello specifico l'«*attrazione universale*», che afferma che «*ogni cosa ha una costante differenza rispetto ad altro*». Allo stesso tempo, come ogni momento sino ad ora affrontato, anche questo concetto puro della legge rivendica il riferimento delle leggi alla realtà effettiva – «Ogni realtà effettiva è *in se stessa* conforme a legge»¹⁷.

Il passaggio cruciale dell'argomentazione hegeliana è quello immediatamente successivo. Poiché ogni legge descrive una determinazione della realtà attraverso il porsi di differenze, allora il concetto puro della legge supera la legge stessa, poiché esprime la necessità interna di ricondurre tali differenze all'unità semplice. Proprio come è accaduto precedentemente alla forza, anche la legge si trova adesso scissa: da una parte «come legge in cui le differenze sono espresse come momenti autonomi»; dall'altra «nella forma del *semplice* esser-ritornato entro di sé»¹⁸. Questi due momenti della legge assumono allora un senso particolare alla luce degli esempi che Hegel presenta immediatamente dopo.

¹⁵ Per un'analisi generale del concetto di "legge" all'interno della filosofia hegeliana della natura e della descrizione scientifica del mondo si veda L. ILLETTERATI, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento 1995; Id., *Il problema delle leggi di natura nella Naturphilosophie*, in *La legge di natura*, a cura di G. Boniolo e M. Dorato, McGraw-Hill, Milano 2001, pp. 155-180.

¹⁶ Ivi, p. 107; S. 121.

¹⁷ Ivi, p. 108; S. 121-122.

¹⁸ Ivi, p. 108; S. 122.

Questo concetto della legge ha infatti alle sue spalle l'intera tradizione scientifica moderna. I paradigmi, che Hegel prende in considerazione come espressione dell'attrazione universale, sono la gravità e l'elettricità. Attraverso la critica a essi Hegel non cerca una semplice dimostrazione della loro contraddittorietà. Al contrario, egli cerca di dimostrare la loro incapacità e inadeguatezza nel cogliere la totalità del mondo in quanto tale. Tali paradigmi sono la dimostrazione di come le categorie statiche e universali dell'intelletto, attraverso le quali esso cerca di afferrare il mondo, non siano capaci di 'pensare' realmente mondo. Ma quali sono nello specifico le insufficienze di tali leggi? In che modo esse si sottraggono al compito di render possibile la pensabilità unitaria del mondo?

Come abbiamo detto, la legge ha in sé due momenti. Essi costituiscono sia il fenomeno dell'elettricità, sia quello della gravità.

Così, per esempio, l'elettricità *semplice* è la *forza*, mentre l'espressione della differenza ricade *nella legge*; questa differenza è l'elettricità positiva e negativa. Nel caso del moto della caduta, la *forza* è il semplice, cioè la *gravità*, la cui *legge* è: le grandezze dei differenti momenti del moto di caduta – il *tempo* trascorso e lo *spazio* percorso – stanno nello stesso rapporto reciproco che sussiste tra la radice e il quadrato¹⁹.

Il duplicarsi delle forze è qui una «necessità» vuota, posta esclusivamente dalla legge. In quanto differenze basate sulla quantità, il *continuum* che cercano di spiegare, ovvero la forza semplice, è indifferente rispetto al porsi della loro legge.

Allo stesso tempo, i momenti differenti, come quelli del moto di caduta, sono indifferenti alla forza semplice. Essi sono infatti considerati, in quanto spazio e tempo, del tutto indipendenti tra loro – «lo spazio viene rappresentato come se potesse stare senza il tempo, il tempo senza lo spazio»²⁰. La critica hegeliana, per Harris, è ancora una volta indirizzata alla concezione newtoniana di spazio e tempo come dimensione assoluta dell'essere, e a quella kantiana di spazio e tempo come «forme dell'intuizione». In entrambe le posizioni criticate i due elementi sarebbero infatti logicamente non relazionati²¹.

Quanto Hegel ha esposto sino a questo momento ha un fine ben chiaro. Egli sta cercando di mostrare come l'intelletto, nel suo tentativo di pensare il mondo come unità intellegibile, sia portato al costruttivismo. Con costruttivismo si intende nello specifico la tendenza dell'intelletto all'astrazione e alla

¹⁹ Ivi, p. 109; S. 123.

²⁰ Ivi, p. 110; S. 124.

²¹ Cfr. H.S. HARRIS, *Hegel's Ladder*, cit. pp. 287-288.

strutturazione intenzionale non solo delle leggi, ma anche delle condizioni stesse che tali leggi dovrebbero poter risolvere nell'unità.

L'intelletto non riesce a pensare la dinamicità del mondo, ma al contrario cerca di fissarne il movimento relazionale e differenziale attraverso rapporti semplici. Dietro alla critica ai modelli newtoniano e kantiano si cela infatti una messa in discussione del matematismo moderno, convinto di poter misurare l'ordine naturale attraverso l'unità del quanto. Chiereghin fa notare come l'analisi che Hegel ha compiuto nella *Logica e metafisica di Jena* tra il 1804 e il 1805 del concetto di rapporto come quantità trovi la sua applicazione proprio nei passi che abbiamo considerato della *Fenomenologia*. Scrive Hegel nella *Logica e metafisica di Jena*: «la grandezza secondo la sua natura è un accidentale, un escludere che tuttavia in verità non esclude, un limite che tuttavia in verità non è alcun limite»²². La grandezza, insomma, è un accidentale che cerca di ergersi a misura non-accidentale della differenza, ma che ricade continuamente nella tautologia.

Scopriamo allora che i tentativi che l'intelletto ha compiuto di trovare un'universalità per la molteplicità accidentale della percezione sono stati continuamente viziati dall'intrinseca tendenza di esso alla valutazione quantitativa. L'intelletto ha la differenza in se stesso e stabilisce tale differenza come sua necessità, poiché essa non appartiene alla cosa. Per questo motivo egli cerca di «spiegare» (*erklären*) attraverso il porsi della legge i momenti della forza semplice, ma, facendo questo, revoca all'unità la differenza tra la forza e la legge stessa. In questo divenire tautologico della spiegazione scientifica essa dimostra di essere inadatta a cogliere il senso dell'attività del 'pensare' il mondo. La legge non può essere la modalità di comprensione della totalità differente, poiché le differenze che istituisce sono interne solo all'intelletto e svaniscono nella loro artificialità e astrattezza.

Lo "spiegare" rappresenta quindi l'atteggiamento del soggetto, chiuso nella sua necessità di dare uno schema fisso al mondo. Nello spiegare si concretizza la posizione della coscienza alienata rispetto alla totalità del mondo. La razionalità dell'intelletto si mostra da subito nel percorso fenomenologico come una razionalità rinchiusa nella sua gabbia astratta. Per essa il mondo si dà come un qualcosa da descrivere e da ridurre a uno schema di calcolo e di prevedibilità. Tale razionalità giunge ora, nell'esposizione hegeliana della genesi della coscienza, alla constatazione della sua insufficienza e della necessità di pensare le contraddizioni interne alla totalità del mondo.

²² G.W.F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe II*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 7, hrsg. von R.P. Horstmann und J.H. Trede, 1971, S. 18; trad. it. delle pp. 3-178, *Logica e Metafisica di Jena (1804/05)*, a cura di F. Chiereghin, traduzione e commento di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M. Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto e G. Perin Rossi, Quaderni di Verifiche 4, Trento 1982, p. 21.

3. Pensare il mondo invertito

Ai *nostri* occhi si palesa immediatamente come il movimento interno all'intelletto, questo continuo porre le differenze per toglierle, sia in realtà l'espressione stessa dello scambio assoluto. «Si dà qui anzi – scrive Hegel – questo movimento, tramite il quale *viene comunque stabilita una differenza, che però, non essendo davvero una differenza, viene a sua volta levata*»²³. Lo scambio puro diventa allora agli occhi dell'intelletto una seconda legge. Esso diventa la legge dell'interno in quanto espressione della rottura delle posizioni statiche di identità e differenza in favore dell'affermarsi del movimento come essenza della relazione tra l'intelletto e il suo mondo. Harris descrive efficacemente la legge della differenza e della repulsione come una legge della “permanenza dell'instabilità”²⁴.

L'intelletto sembra qui comprendere come la possibilità della conciliazione della molteplicità con l'unità dipenda proprio dalla libertà dello scambio tra questi due termini. La «legge dell'interno» viene enunciata nel modo seguente:

Si tratta così di una *seconda legge*, il cui contenuto è opposto a quanto in precedenza veniva chiamato legge, cioè alla differenza che rimane costantemente uguale a se stessa; infatti questa nuova legge esprime piuttosto il *divenire-diseguale dell'uguale*, e il *divenire-uguale del diseguale*²⁵.

In questo modo l'oggetto dell'intelletto diventa ora un «mondo invertito» che è il rovesciamento del primo mondo soprasensibile, ma che comprende quest'ultimo e la sua apparenza fenomenica all'interno. Ciò è quanto di più prezioso guadagna l'intelletto nella sua relazione con il mondo. Esso non osserva più quest'ultimo come qualcosa di esclusivamente positivo, ma pensa invece in esso la negazione e l'inversione. Se elettricità e gravità sono stati i paradigmi di riferimento della prima legge, questa seconda legge trova applicazione nel magnetismo. In esso, infatti, la differenza è pensata nell'attrazione dei poli contrari e nella repulsione di quelli uguali. Il rapporto non è più staticamente quantitativo, ma comprende in sé la possibilità della contraddizione.

Si può comprendere meglio la portata della critica hegeliana alla struttura della legge se si declinano i risultati dell'inversione appena descritta non solo sul piano naturale, ma anche su quello della discussione etica. Le mancanze

²³ *PhdG*, p. 112; S. 126.

²⁴ Cfr. H.S. HARRIS, *Hegel's Ladder*, cit., p. 292.

²⁵ *PhdG*, p. 112; S. 127.

del *Gesetz* non dipendono infatti solo da una mancanza di corrispondenza tra unità normativa e molteplicità apparente. Esse sono invece legate alla stessa struttura della legge, che dimostra, nella misura in cui si pone come *necessità*, la sua inadeguatezza nella varietà delle sue applicazioni, siano esse dirette all'ordine naturale o a quello etico.

In ragione di ciò, il mondo invertito è soprattutto il mondo della libertà. Se infatti il primo mondo soprasensibile è regolato dalla necessità, adesso è la *possibilità* a garantire la realizzazione del mutamento continuo. L'esempio che Hegel propone è quello della regolamentazione della punizione. Se con la prima legge al delitto si risponde immediatamente con la vendetta sul nemico e con l'infamia, nel mondo invertito la punizione acquisisce il carattere della possibilità della grazia e della restituzione all'onore. Scrive Hegel:

la punizione *effettiva*, infine, ha in sé l'*inversione* della propria realtà effettiva, perché essa dà effettuazione alla legge in modo tale per cui l'attività che la legge esercita, in quanto punizione, *leva se stessa*; la legge, da attiva, diviene nuovamente *quieta* e vigente: e il movimento dell'individualità contro la legge, e della legge contro l'individualità, è estinto²⁶.

Pensare il mondo invertito diventa allora per l'intelletto pensare il puro scambio in quanto differenza interna, abbandonare la rappresentazione sensibile per riflettere esclusivamente sul movimento interno. «Si tratta – scrive Hegel – di *pensare* il puro scambio, ossia l'*opposizione entro se stessa, la contraddizione*»²⁷.

La critica al matematismo moderno si riafferma come punto focale della riflessione hegeliana, attraverso il quale essere coscienti della portata del discorso sin qui condotto. Come in *Logica e metafisica*, anche nella *Fenomenologia* il paradigma del rapporto quantitativo è rotto dalla contraddizione. Quest'ultima ha luogo nel passaggio dall'uguale al diseguale e non nella possibilità di convivenza dei due termini. Allo stesso modo, in matematica il calcolo infinitesimale rappresenta la possibilità di un'unità di misura «né uguale né diversa da zero», ma che è in realtà «la contraddizione che consente l'esattezza del calcolo e della determinazione»²⁸.

Nel giungere alla concezione del “mondo invertito” e alla necessità di pensare le differenze rispetto alla totalità la coscienza supera la pura opposizione del soggetto al mondo esterno sensibile. Quest'ultimo non viene più considerato in un rapporto alienato rispetto al soggetto, ma apre

²⁶ Ivi, p. 115; S. 130.

²⁷ Ibidem.

²⁸ F. CHEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, cit., p. 345.

la strada alla necessità dell'autocomprensione della coscienza all'interno di una comprensione della totalità.

4. Pensare l'infinito e pensare la vita

Quanto Hegel sta qui introducendo come critica al paradigma moderno fondato sul calcolo è il concetto di infinito. Quest'ultimo è infatti proprio la differenza interna, in quanto movimento del togliersi del finito. Chiereghin vede nel presentarsi di questo concetto un modo, da parte dell'intelletto, di eliminare il pericolo di una cattiva infinità, nella quale la legge della differenza non sarebbe altro che un infinito succedersi di differenze particolari. La legge del differire che regola il mondo invertito è invece il continuo movimento di porsi della differenza e del suo levarsi²⁹.

L'analisi sin qui condotta si trova finalmente a poter considerare il pensare il mondo come una possibilità effettiva. Attraverso lo stabilirsi dell'infinito come differenza interna si trova infatti un modello capace di realizzare l'unità della totalità attraverso il suo movimento di porre e togliere la molteplicità delle differenze. L'infinità ha, nel mondo invertito, preso il posto che era della forza semplice nel primo mondo soprasensibile. Essa supera la stessa legge e si mostra a noi spettatorē come il concetto assoluto.

Questa infinità semplice – scrive Hegel –, ossia il concetto assoluto, deve essere chiamata l'essenza semplice delle vita, l'anima del mondo, il sangue universale, il quale, ovunque presente, non viene intorbidato né interrotto da alcuna differenza, e che anzi è esso stesso tutte le differenze, così come il loro essere-levate: il sangue universale, dunque, entro di sé pulsa senza movimento alcuno, trema senza alcuna inquietudine³⁰.

Il passo appena riportato, che può essere considerato a ragione uno dei picchi della prosa hegeliana, stabilisce l'identità dell'infinito con la vita stessa. In *Forza e intelletto* è ricostruita infatti la struttura stessa della vita come automovimento, ovvero come opposizione alla struttura statica del meccanismo. L'infinito è l'essenza concettuale di essa e ne esprime il carattere di fluidità, capace di comprendere in sé le relazioni differenziali e allo stesso tempo di dissolverle nell'unità del processo vitale³¹.

Ma che significato ha tutto ciò per l'intelletto? Quest'ultimo è adesso capace di pensare l'infinito in quanto concetto assoluto e in quanto vita? Sebbene

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 347.

³⁰ *PhdG*, pp. 116-117; S. 132.

³¹ Cfr. a riguardo A. SELL, *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G. W. F. Hegel*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2013.

l'infinito sia ormai l'oggetto privilegiato dell'intelletto, esso ha come risultato non quello di essere compreso come concetto assoluto, ma di permettere il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza.

Dato che oggetto della coscienza è questo concetto dell'infinità, essa è dunque coscienza della differenza, come d'una differenza nondimeno *immediatamente* levata; la coscienza è *per se stessa*, è *differenziare di ciò che è indifferenziato*, ossia *autocoscienza*. Io *mi differenzio da me stesso*, e mentre lo faccio, è *immediatamente per me che questo differenziato non è tale*³².

In questo modo l'intelletto ha perso di vista il suo ruolo di osservatore del mondo e si è invece rinchiuso nella sua dimensione interna. Se a *noi* è stato garantito, attraverso l'infinito, l'ingresso al mondo della verità, per la coscienza la totalità della vita reale è ancora qualcosa di diverso e separato.

È allora possibile pensare la vita? Hegel sembra volerci suggerire che è impossibile nella misura in cui il soggetto si ponga su un livello esclusivamente intellettuale. La vita non va pensata attraverso la legge, poiché in tal modo l'infinito, che ne è la struttura essenziale, non viene pensato come assoluto, ovvero come mondo della verità. Il mondo che sembra invece essere pensato è un mondo solo tautologico, incapace di fuggire dal circolo costruttivista dell'intelletto, che cerca di edificare lo schema delle differenze a partire da una unità concettuale. La critica a Schelling, che caratterizza tutto il percorso di scrittura della *Fenomenologia*, ha qui rinnovato senso, poiché dimostra ancora una volta la viziosità di una posizione che cerchi lo stabilirsi delle differenze a partire dall'unità indistinta. La vita, allo stesso tempo, non può essere pensata come meccanismo, ma deve essere automovimento di unità e molteplicità. Proprio come l'intero processo fenomenologico, anche la vita non può essere solamente 'costruita', ma, come direbbe Giuseppe Varnier, deve essere invece 'ricostruita' attraverso un processo che non può esimersi dalla relazione pratica che la coscienza intrattiene con il movimento infinito e fluido del mondo vivente³³.

Conclusioni: la necessità di guardare il mondo dialetticamente

Il rapporto tra il soggetto e il mondo assume rinnovata profondità alla luce delle riflessioni hegeliane analizzate. Hegel mostra infatti come la coscienza

³² *PhdG*, p. 119; S. 134-135.

³³ Cfr. G. VARNIER, *Ragione, negatività, autocoscienza. La genesi della dialettica hegeliana a Jena tra teoria della conoscenza e razionalità assoluta*, Guida, Napoli 1990.

si trovi in una condizione di sostanziale alienazione rispetto al proprio mondo fintantoché essa assume nei confronti di quest'ultimo un atteggiamento puramente osservativo e mirato alla spiegazione. Il puro calcolo razionale e la convinzione di poter ridurre il mondo a un insieme di leggi scava un solco profondo tra la coscienza e la comprensione delle contraddizioni che pervadono la totalità della vita.

Il mondo va invece pensato come vita, ovvero come totalità in continuo movimento, permeata da contraddizioni, non riducibili a un meccanismo astratto. Il superamento dell'alienazione del soggetto rispetto al proprio mondo può essere quindi letto, sulla base della riflessione hegeliana, come il superamento necessario dell'alienazione del soggetto rispetto alla vita in quanto totalità. Il pensare la vita diviene quindi il pensare dialetticamente il mondo in un rapporto non statico e passivo tra il soggetto e il proprio oggetto.

Per Lukács questo superamento equivale all'abbandono della condizione di reificazione dell'essere umano e alla lettura del mondo non più attraverso le lenti del calcolo astratto, ma attraverso una visione dialettica della totalità. La critica hegeliana all'intelletto e al suo modo di osservare il mondo offre quindi una base concettuale forte all'assunzione lukácsiana riguardante l'unilateralità della visione capitalista fondata sul calcolo del profitto e sulla riduzione del rapporto con il mondo a un puro rapporto governato da leggi astratte. Hegel ci mostra come il discorso scientifico sull'osservazione del mondo sia un discorso che va ben oltre la pura spiegazione di esso, ma che riguarda invece da vicino la totalità dei rapporti che l'essere umano intrattiene con la vita e con le sue contraddizioni interne.

Bibliografia

- F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento 1980
- A. FEENBERG, *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukács, and the Frankfurt School*, Verso, London 2014
- H.S. HARRIS, *Hegel's Ladder. I: The Pilgrimage of the Reason*, vol. I, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis/Cambridge 1997
- G.W.F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe II*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 7, hrsg. von R.P. Horstmann und J.H. Trede, 1971; trad. it. delle pp. 3-178, *Logica e Metafisica di Jena (1804/05)*, a cura di F. Chiereghin, traduzione e commento di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M.

- Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto e G. Perin Rossi, *Quaderni di Verifiche* 4, Trento 1982
- G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke in zwanzig Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832-45 neu edierte Ausgabe*, Redaktion E. Moldenhauer, K. M. Michel, Bd. 3, Surkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970; trad. it. *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008
- L. ILLETTERATI, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, *Verifiche*, Trento 1995
- L. ILLETTERATI, *Il problema delle leggi di natura nella Naturphilosophie*, in *La legge di natura*, a cura di G. Boniolo e M. Dorato, McGraw-Hill, Milano 2001, pp. 155-180
- G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, trad. it. G. Piana, Sugarco, Milano 1991
- A. SELL, *Vom Spiel der Kräfte zur Bewegung des Lebens*, in *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums*, hrsg. von T. S. Hoffmann, «Hegel-Studien», Beiheft 50, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009, pp. 89-100
- A. SELL, *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G. W. F. Hegel*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2013
- G. VARNIER, *Ragione, negatività, autoscienza. La genesi della dialettica hegeliana a Jena tra teoria della conoscenza e razionalità assoluta*, Guida, Napoli 1990

Scelta o scoperta?

Il problema dell'identità personale in Amartya Sen

Armando Manchisi

In the following paper I explore the consistency and efficacy of Amartya Sen's position in the light of the philosophical debate on personal identity. To this end, I examine the key concepts of the capability approach as well as the writings that Sen explicitly devotes to the topic of personal identity. Given some difficulties that will emerge as result of the analysis, I finally propose possible improvements.

Introduzione

Quello dell'identità personale rappresenta un tema filosofico di eccezionale importanza. Da un lato, infatti, ponendo le questioni cruciali di chi siamo e di come siamo fatti, costituisce un punto inaggirabile nel nostro tentativo di comprendere la forma di vita umana. Dall'altro, impegnando contemporaneamente ambiti disciplinari differenti, questo tema ci fornisce una piattaforma particolarmente utile per mettere alla prova molte delle nostre intuizioni e teorie, non solo sulle persone. La riflessione filosofica sull'identità personale, infatti, coinvolge tanto approcci di tipo marcatamente teoretico, ad esempio di stampo metafisico e ontologico (che tipo di entità sono le persone? Che posto occupano nel complesso della realtà?), quanto approcci di tipo pratico, ossia incentrati sulle implicazioni etiche e politiche dell'identità personale (come si determina lo status morale delle persone? Quali condizioni sociali possono stabilirne e preservarne la dignità?).

Nell'ambito degli approcci pratici degli ultimi vent'anni hanno giocato un ruolo di particolare rilievo gli studi dell'economista e filosofo Amartya Sen.

Pur raggiungendo raramente l'ampiezza e la profondità che contraddistingue il dibattito su questi temi, gli scritti di Sen hanno ciononostante il merito di aver sviluppato una concezione chiara e comprensiva dell'identità personale, che ne fa quindi un banco di prova non solo per teorie avversarie, ma anche, e soprattutto, per molte delle nostre intuizioni sul significato e la struttura della forma di vita umana.

Alla base della riflessione di Sen si trovano due assunti teorici generali. Il primo riguarda il nesso fra *libertà e razionalità*. Per Sen, infatti, ciò che rende una vita degna di essere vissuta non è determinabile *a priori* né in modo univoco, ma dipende dalle opportunità che ciascuna persona ha di realizzare liberamente sé stessa. Questa libertà non è da intendersi in termini di mero arbitrio (il "fare qualunque cosa si voglia"), ma come capacità di perseguire quei fini che si ha *motivo* di apprezzare. In questo senso, la libertà è autenticamente tale solo se legata alla razionalità, cioè solo se le proprie scelte sono il frutto di un esame ragionato. È alla luce di ciò che Sen mette al centro delle proprie riflessioni la possibilità concreta che una persona ha «di vivere il tipo di vita cui, *a ragion veduta*, dà valore»¹.

Tuttavia, non è solo la libertà a dipendere dalla razionalità, ma anche la razionalità a dipendere dalla libertà. Questo ci porta al secondo assunto teorico: la centralità della *scelta*. Per Sen, infatti, la ragione è autenticamente tale solo se si articola come valutazione fra alternative. In questo senso, l'esercizio della razionalità non si esaurisce nella individuazione meccanica di risultati ($2 + 2 = 4$), ma deve sempre implicare la possibilità di scegliere fra opzioni differenti. Allo stesso tempo, però, questa scelta dev'essere operata alla luce di uno scrutinio riflessivo: non è quindi la semplice espressione di una preferenza soggettiva, ma una decisione ponderata che deve tener conto delle circostanze reali².

Questi due assunti risultano di particolare importanza non solo per comprendere il quadro teorico generale delineato da Sen, ma anche per fissare i punti-chiave della sua riflessione filosofica sull'identità personale. In questo quadro, infatti, essere autenticamente libero significa poter scegliere non solo *cosa* fare, ma anche *chi* essere: la libertà e la scelta razionale sono quindi alla base della stessa determinazione dell'identità.

L'obiettivo del presente contributo è sondare la consistenza e l'efficacia di questa posizione. A tal fine, procedo come segue: presento innanzitutto alcune domande centrali per il dibattito filosofico sull'identità personale (2);

¹ A. SEN, *Lo sviluppo è libertà*, trad. it. di G. Rigamonti, Mondadori, Milano 2000, p. 92 (corsivo mio).

² Sul nesso fra libertà e scelta razionale si veda il saggio introduttivo a Id., *Razionalità e libertà*, trad. it. di C. Sandri, a cura di L. Zarri, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 7-66.

passo quindi ad analizzare la proposta di Sen, soffermandomi innanzitutto sul suo approccio delle capacità (3), per poi esaminare più nel dettaglio i suoi studi esplicitamente dedicati al tema dell'identità personale (4); in conclusione, cerco di mettere in luce i limiti di questa proposta e suggerire alcune integrazioni (5).

1. Quattro domande sull'identità personale

L'ampiezza del tema dell'identità personale ha prodotto una serie di complesse questioni filosofiche fra loro strettamente intrecciate. Nel tentativo di farvi chiarezza, il filosofo tedesco Michael Quante ha individuato quattro domande fondamentali cui è necessario prestare attenzione³:

- a. Quali caratteristiche o capacità un'entità *A* deve avere a propria disposizione per appartenere alla classe delle persone?
- b. Quali condizioni devono darsi affinché un'entità *A* sia esattamente una data persona a esattamente un dato tempo?
- c. Quali condizioni devono darsi affinché *A* in un dato tempo t_1 sia la stessa persona di *B* in un dato tempo t_2 ?
- d. Qual è la struttura fondamentale della personalità?

La *prima domanda* riguarda le proprietà e abilità (come la presenza di stati mentali o di una certa dotazione biologica) in virtù delle quali un'entità riceve legittimamente lo status di persona (*personhood*). Il problema in questione nasce, fra le altre cose, dalla possibilità di distinguere fra esseri umani e persone. Infatti, nonostante nelle nostre pratiche quotidiane tendiamo perlopiù a identificare questi termini, essi non sempre coincidono nelle loro occorrenze. Ad esempio, a neonatō o a malatō in stato vegetativo spesso non viene riconosciuto lo status giuridico di persone; ma per altro verso, possiamo immaginare entità provenienti da altri pianeti, e quindi non appartenenti alla specie *Homo sapiens*, che potrebbero essere definite in modo legittimo delle persone. Per affrontare questo tipo di problemi è necessario allora individuare un insieme di caratteristiche *person-making*, nel senso di quei tratti e quelle abilità che rendono tale una persona⁴.

La *seconda domanda* riguarda il problema dell'unità della persona. Nella vita di tutti i giorni noi presupponiamo l'identificazione fra un singolo

³ Cfr. M. QUANTE, *Antropologia pragmatista. Padova Lectures*, a cura di A. Manchisi, Padova University Press, Padova 2020, cap. 2, in part. pp. 56-60. Dello stesso autore cfr. anche *Person*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012².

⁴ Cfr. ad es. D. DENNETT, *Condizioni per essere una persona*, in Id., *Brainstorms. Saggi filosofici sulla mente e la psicologia*, trad. it. di L. Colasanti, Adelphi, Milano 1991, pp. 404-429.

essere umano e una singola persona. Questa intuizione, tuttavia, viene drasticamente messa in discussione quando ci si confronta con casi di disturbi da personalità multiple (o disturbi dissociativi dell'identità), cioè con quegli stati patologici in cui la continuità dell'esperienza cosciente subisce delle interruzioni dovute all'emergere di altre personalità. Questo tipo di sfide ci costringe a riflettere sulla relazione fra la nostra costituzione biologica e la continuità della nostra coscienza, spingendoci a mettere quindi in discussione molte delle nostre intuizioni prefilosofiche⁵.

Se la seconda domanda posta da Quante concerne il tema dell'"identità sincronica" delle persone, cioè delle condizioni in virtù delle quali un'entità è una data persona in un dato momento, la *terza domanda* riguarda invece il tema dell'"identità diacronica", cioè il problema della persistenza di una stessa persona in due momenti differenti. Se ci atteniamo alle nostre intuizioni più basilari, sembra ovvio concludere che io sono la stessa persona che ero ieri, il mese scorso o un anno fa; giustificare filosoficamente questa conclusione, tuttavia, può risultare più problematico. Ad esempio, se, a seguito di un grave incidente, venisse impiantata nel mio corpo una quantità di parti meccaniche tale da trasformare radicalmente la mia struttura biologica, sarebbe ancora possibile per me identificarmi con la persona che ero prima dell'intervento? O il mio nuovo stato bionico farebbe di me una persona differente (ammesso che io possa ancora reclamare lo status di persona)⁶?

La *quarta e ultima domanda* concerne infine la struttura della personalità. Essere una persona, infatti, significa essere dotato di un'interiorità e possedere quindi una biografia. È in virtù di ciò che una persona, a differenza di una cosa, è anche un *soggetto*, e non solo un oggetto, di esperienza: oltre a possedere una struttura materiale e a occupare una certa posizione nello spazio e nel tempo, infatti, una persona è anche un ente capace di stabilire relazioni di autoriferimento (autovalutazioni, autoidentificazioni, autogiustificazioni, ecc.). In questo senso, l'identità personale non si determina solo sulla base dell'individuazione di stati mentali in un organismo, ma richiede anche che tale organismo sia in grado di articolare una prospettiva in prima persona e fornire quindi un resoconto (una narrazione) di sé e del proprio vissuto⁷.

⁵ Cfr. K.W. WILKES, *Real People. Personal Identity without Thought Experiments*, Clarendon Press, Oxford 1988, cap. 4.

⁶ Com'è noto, il problema della persistenza della persona è stato posto per la prima volta da Locke nei suoi *Saggi sull'intelletto umano* (libro II, capitolo XXVII). Cfr. M. DI FRANCESCO, *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Raffaello Cortina, Milano 1998, cap. 2.

⁷ Cfr. L.R. BAKER, *Persone e corpi*, a cura di C. Conni, Bruno Mondadori, Milano 2007, cap. 3.

2. Approccio delle capacità e caratteristiche *person-making*

Chiariti i nodi centrali del dibattito filosofico sull'identità personale è possibile ora rivolgersi al pensiero di Amartya Sen. Rispetto al quadro delineato da Quante, Sen sembra ignorare del tutto la domanda sull'identità diacronica. Relativamente ai problemi delle condizioni per essere una persona, dell'identità sincronica e della struttura della personalità, la sua riflessione presenta invece delle tesi che meritano senz'altro di essere esaminate.

Prenderò in considerazione innanzitutto la risposta che Sen dà alla prima delle domande riportate sopra, ossia quella concernente le caratteristiche che determinano l'appartenenza di una certa entità alla classe delle persone (o caratteristiche *person-making*). A tal fine, è necessario fare riferimento innanzitutto ai concetti di *funzionamento* e *capacità*, cioè ai due nuclei centrali della proposta teorica di Sen che va sotto il nome di "approccio delle capacità"⁸.

2.1. Funzionamenti e capacità

Alla base dell'approccio delle capacità si trova l'esigenza di riflettere sulle opportunità concrete che le persone hanno di vivere il tipo di vita cui hanno motivo di dare valore. Sen usa il termine "funzionamenti" (*functionings*) per indicare «le varie cose che [una persona] riesce a fare o ad essere nel corso della sua vita»⁹. I funzionamenti sono quindi

[sia] attività (come mangiare, leggere o vedere), [che] stati di esistenza o di essere, ad esempio l'essere ben nutriti, il non essere affetti da malaria, il non vergognarsi della povertà dei propri vestiti o delle proprie scarpe¹⁰.

⁸ In quanto segue, non sono interessato a una ricostruzione dettagliata dell'approccio delle capacità; ciò che mi preme è semplicemente indagare la posizione di Sen rispetto al problema dell'identità personale (nelle sue varie declinazioni). Per tale ragione, non prenderò in considerazione il contributo, pur fondamentale, di Martha Nussbaum allo sviluppo di questa prospettiva filosofica. Per un'analisi generale si possono consultare I. ROBEYNS, *Wellbeing, Freedom and Social Justice. The Capability Approach Re-Examined*, Open Book Publishers, Cambridge 2017; E. CHIAPPERO-MARTINETTI, S. OSMANI, M. QIZILBASH (eds.), *The Cambridge Handbook of the Capability Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2021. In lingua italiana si veda S.F. MAGNI, *Etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, Il Mulino, Bologna 2006.

⁹ A. SEN, *Capacità e benessere*, in Id., *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, a cura di L. Piatti, Marsilio, Venezia 1993, pp. 91-132, qui p. 95.

¹⁰ Id., *Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984*, «The Journal of Philosophy», 82, 4/1985, pp. 169-221, qui pp. 197-198.

In altri termini, sono tutto ciò cui una persona fa ed è nella propria vita poiché ha buone ragioni di considerarlo significativo. Quest'ultima precisazione è importante per due motivi. Il primo è che mette in luce il ruolo della scelta e del ragionamento nella definizione delle cose che una persona può ritenere importanti; per Sen, infatti, non si danno modelli *a priori* di funzionamenti: i fini verso cui un essere umano orienta la propria vita dipendono in larga parte dalle circostanze in cui si trova e quindi dalle possibilità specifiche fra le quali può scegliere. Il secondo motivo è strettamente legato al primo e sottolinea la possibilità di operare una distinzione tra i funzionamenti rilevanti, cioè quelli che contano davvero, e i funzionamenti secondari. Nel valutare la qualità della vita di una persona, infatti, cioè nello stabilire se essa sta vivendo una vita realmente degna e appagante, non possiamo non considerare che, ad esempio, il nutrirsi ha molto più valore dell'acquistare delle lenzuola di un certo colore: entrambi sono funzionamenti, ma porli sullo stesso piano sarebbe un errore¹¹.

I funzionamenti costituiscono quindi la realizzazione di stati potenziali, cioè il conseguimento di opportunità concrete di vita. Sen parla a questo proposito di "capacità" (*capabilities*), indicando con questo termine ciò che una persona è in grado di fare e di essere. Le capacità, infatti, non sono altro che le attività e gli stati di esistenza – ossia i funzionamenti – che una persona *può* realizzare. Sen spiega la specificità del concetto mediante l'esempio di una persona disabile che non è in grado di muoversi da sola: se lasciata del tutto a sé stessa, questa persona non ha la capacità di uscire di casa; se invece riceve l'aiuto di qualcuno (ad es. di personale infermieristico), questa stessa persona è in grado di muoversi liberamente¹². In questo esempio, quindi, la capacità di uscire di casa rappresenta l'opportunità di conseguire un funzionamento (l'uscire di casa, appunto) cui viene conferito valore: la persona disabile, cioè, può fare qualcosa che ritiene importante e che contribuisce a garantirle una vita degna e appagante. Intesa in questo modo, la capacità

è dunque una sorta di libertà: la libertà sostanziale di realizzare più combinazioni alternative di funzionamenti (o, detto in modo meno formale, di mettere in atto più stili di vita alternativi)¹³.

¹¹ Sulla possibilità di valutare i funzionamenti si vedano le due *Tanner Lectures* di Sen: *Il tenore di vita: prima conferenza. Concetti e critiche e Il tenore di vita: seconda conferenza. Vita e capacità*, in Id., *Il tenore di vita*, cit., pp. 27-58 e 59-90. Cfr. anche i contributi raccolti in E. CHIAPPERO-MARTINETTI, S. OSMANI, M. QIZILBASH (eds.), *The Cambridge Handbook of the Capability Approach*, cit., parte 2.

¹² Cfr. A. SEN, *Reply*, in *Symposium on Amartya Sen's philosophy*, «Economics and Philosophy», 17, 1/2001, pp. 51-66, qui p. 54.

¹³ Id., *Lo sviluppo è libertà*, cit., p. 79 (trad. modificata).

Quella di cui parla Sen in queste righe è quindi una “libertà positiva”, nel senso di Isaiah Berlin: prima ancora che l’assenza di impedimenti o di controllo esterno, infatti, la nozione di “capacità” indica l’opportunità che una persona ha «di fare o essere ciò che ritiene valga la pena di fare o essere»¹⁴ e quindi di «conseguire i risultati che, sulla scorta di una valutazione ponderata, [essa] si prefigge»¹⁵.

2.2. Capacità come caratteristiche *person-making*

È possibile ora tornare alla questione dell’identità personale. Pur non affrontando esplicitamente questo tema, l’approccio delle capacità di Sen è ciononostante in grado di fornire una risposta al problema delle caratteristiche che determinano l’appartenenza di un’entità alla classe delle persone. Per fare chiarezza è possibile distinguere fra (a) *aspetti contenutistici* e (b) *aspetti metodologici* di questa risposta.

a) Innanzitutto, è importante sottolineare come le capacità analizzate da Sen rappresentino altrettante caratteristiche *person-making*. L’essere in grado di «sfuggire a certe privazioni – fame acuta, denutrizione, malattie evitabili, morte prematura», il saper «leggere, scrivere e far di conto», il diritto «di partecipazione politica e di parola (non soggetta a censura)»¹⁶ – ciascuna capacità costituisce un elemento centrale per la valutazione delle opportunità che un essere umano ha di vivere realmente la vita di una persona. In questo contesto, quindi, il concetto di “persona” viene utilizzato in senso *normativo*: indica cioè l’attribuzione di uno specifico status morale in virtù del quale si viene riconosciuta come libera e responsabile e perciò come degna di rispetto¹⁷.

Interpretare le capacità in questo modo ha due conseguenze rilevanti. La prima è che entriamo così in possesso di una lista di caratteristiche *person-making* a partire dalla quale è possibile esaminare più nel dettaglio la forma di vita delle persone umane; non è l’unica lista possibile, ovviamente, ma ci fornisce un punto di partenza molto promettente per sviluppare un criterio non formale e non aprioristico delle condizioni per essere una persona (tornerò a breve su questo punto). La seconda conseguenza è che ciò ci consente di ricorrere alle capacità come criterio per valutare contesti

¹⁴ Id., *L’idea di giustizia*, trad. it. di L. Vanni, Mondadori, Milano 2010, p. 241.

¹⁵ Ivi, p. 309.

¹⁶ Id., *Lo sviluppo è libertà*, cit., p. 41.

¹⁷ Sulla possibilità di distinguere fra uso descrittivo e uso normativo del concetto di “persona” e, più nello specifico, sul nesso fra caratteristiche *person-making* e status morale si veda M. QUANTE, *Antropologia pragmatista*, cit., cap. 3.

sociali e politici. Il concetto di “persona” può infatti essere adoperato per individuare le vite umane che si collocano al di sotto della soglia di dignità definita dalle capacità. Dire, ad esempio, che α immigrat α in Italia non vengono trattat α davvero come persone significa denunciare il fatto che a esseri umani provenienti da Paesi diversi dal nostro (di solito Paesi dalle condizioni economiche e politiche più svantaggiate) viene negata l’opportunità di vivere un’esistenza dignitosa. All’interno dell’approccio delle capacità, il concetto di “persona” può quindi costituire uno strumento normativo di critica sociale.

b) Una larga parte della filosofia moderna ha cercato di stabilire delle condizioni universali e necessarie sulla cui base definire in modo univoco l’appartenenza di un’entità alla classe delle persone. L’approccio delle capacità ci fornisce una solida alternativa a queste forme di proceduralismo. Il quadro sviluppato da Sen, infatti, permette di stilare una lista di caratteristiche *person-making* che, pur rispettando i requisiti razionali di coerenza, riflessività, pubblicità, ecc., ha la propria base ultima nell’osservazione delle nostre pratiche concrete. Ciò rende la lista un’impresa sempre aperta e rivedibile alla luce di nuove conoscenze e nuove valutazioni.

Agli occhi delle teorie proceduraliste ciò potrebbe apparire come un limite. Nella prospettiva di Sen, invece, è proprio questa incompletezza a rendere possibili analisi che, pur avanzando pretese legittime di validità e oggettività, riescono a tenere conto della diversità fisica e mentale degli esseri umani, nonché della disparità delle condizioni ambientali, culturali e istituzionali in cui essi si collocano. L’incompletezza dell’approccio delle capacità permette in questo modo di considerare le caratteristiche *person-making* come proprietà “elastiche”, cioè non definitive o univoche e quindi rivedibili alla luce di critiche adeguatamente fondate. È indubbio, ad esempio, che le nostre pratiche linguistiche quotidiane tendono a identificare le persone con gli esseri umani (nel senso di organismi appartenenti alla specie *Homo sapiens*); tuttavia, qualora in futuro ci trovassimo a dover interagire con abitanti di pianeti lontani o qualora i processi evolutivi o i cambiamenti tecnici portassero a una mutazione radicale della nostra stessa forma di vita, saremmo costrett α a rivedere il nostro concetto di “persona” e a modificare quindi la nostra lista di caratteristiche *person-making*. A differenza di approcci più formali, una teoria aperta e fallibilista quale quella di Sen riesce a dar ragione di tali cambiamenti della nostra forma di vita e delle nostre pratiche morali.

3. L'identità personale fra scelta e scoperta

L'approccio delle capacità sembra dunque fornirci una valida risposta alla prima delle domande sull'identità personale individuate sopra. Nella sua riflessione, tuttavia, Sen affronta anche i problemi relativi all'unità della persona e alla struttura della personalità. Se nel paragrafo precedente, data l'assenza di una trattazione esplicita, è stato necessario condurre l'analisi in modo perlopiù indiretto (estrapolando il tema della persona dal più ampio discorso sulle capacità), nelle pagine che seguono il lavoro risulterà più tematico. A partire dalle sue *Roman Lectures*, tenute nel 1998 e intitolate *Reason before Identity*¹⁸, Sen ha dedicato infatti molti scritti al problema dell'identità personale. Fra questi, di particolare importanza risulta soprattutto il suo volume del 2006, *Identity and Violence*, che per molti versi sintetizza e dà unità ai suoi precedenti lavori sul tema¹⁹. I primi due capitoli di questo testo, in particolare, rappresentano un'importante presa di posizione, che può essere compendiata nell'idea generale secondo cui le persone, avendo non una ma *molte* identità, possono *scegliere* chi essere. Questa idea viene sviluppata da Sen in aperta polemica con la concezione comunitarista. Per questo motivo, in quanto segue mi soffermo innanzitutto su questa concezione, per poi prendere in esame più nel dettaglio la proposta di Sen.

3.1. L'identità personale come scoperta

Sen riassume gran parte della sua riflessione sul tema dell'identità personale attraverso l'opposizione fra scelta e scoperta. Al centro della sua lettura, infatti, si radica la convinzione che sempre più studi, negli ultimi anni, abbiano interpretato l'identità come qualcosa che una persona *scopre*, cioè come un insieme di caratteri che un individuo non sceglie volontariamente, ma trova "fuori di sé". In questo senso, alla domanda "chi sono io?", la risposta che viene fornita da questi studi suona più o meno così: "guardati attorno, guarda le persone che ti circondano (la tua famiglia, ə tuə amicə, ə tuə colleghə), guarda il tuo ambiente di lavoro, i circoli che frequenti: sono questi contesti a definire chi sei veramente".

¹⁸ A. SEN, *La ragione prima dell'identità*, in Id., *La ricchezza della ragione. Denaro, valori, identità*, trad. it. di G.M. Mazzanti, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 3-29.

¹⁹ Id., *Identità e violenza*, trad. it. di F. Galimberti, Laterza, Roma-Bari 2006. Gli scritti più rilevanti che Sen ha dedicato al tema dell'identità personale dopo questo volume sono: *The Fog of Identity*, «Politics, Philosophy and Economics», 8, 3/2009, pp. 285-288, e *Justice and Identity*, «Economics and Philosophy», 30, 2014, pp. 1-10.

Sen attribuisce la teorizzazione di questa prospettiva soprattutto al pensiero comunitarista. Com'è noto, infatti, tra i temi fondanti del comunitarismo contemporaneo gioca un ruolo centrale la critica alla concezione dell'agente morale secondo cui, per usare una formula di John Rawls, «l'io [...] viene prima dei fini che persegue»²⁰. Secondo questa concezione, le relazioni e le pratiche (culturali, economiche, religiose, sessuali, ecc.) nelle quali siamo coinvolti non ci vincolano in modo perentorio e definitivo: essendo in grado di autodeterminarci, infatti, noi possiamo sempre sottoporre a scrutinio i fini verso cui indirizzare la nostra esistenza e, se necessario, modificarli. In questo senso, siamo noi a decidere quali relazioni e pratiche ritenere valide, non queste ultime a decretare la validità delle nostre decisioni.

Moltə comunitaristə hanno fortemente criticato tale concezione. Ai loro occhi, infatti, la formula di Rawls sembra fraintendere il modo in cui si articola concretamente l'identità personale²¹. Secondo Michael Sandel, ad esempio, l'idea secondo cui noi siamo «prima soggetti privi di possesso, e poi scegliamo i fini che possederemo»²² non tiene conto del fatto che la «comunità», cioè la rete di interazioni in cui le persone si trovano ad agire, non è solo qualcosa che gli individui

hanno come concittadini ma anche ciò che essi *sono*, non una relazione che scelgono (come in un'associazione volontaria) ma un attaccamento che scoprono, non semplicemente un attributo ma un elemento costitutivo della loro identità²³.

Per Sandel, dunque, l'io non si costituisce prima e a prescindere dalle sue relazioni con il mondo, ma solo in virtù di queste relazioni. Noi, cioè, determiniamo autenticamente la nostra identità solo attraverso l'interazione con altrə e, più in generale, con i contesti di azione in cui ci collochiamo.

Questa conclusione conduce direttamente a un secondo punto, altrettanto importante. Se si ammette, infatti, che l'io viene definito innanzitutto dalla comunità nella quale si colloca, si deve allora riconoscere che l'identità è la «premessa», e non il «prodotto»²⁴, dell'azione di una persona: non il risultato

²⁰ J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 2010, p. 524.

²¹ Per un'analisi di questo dibattito si veda W. KYMLICKA, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1996, cap. 6, in part. pp. 232-242.

²² M.J. SANDEL, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, trad. it. di S. D'Amico, Feltrinelli, Milano 1994, pp. 149.

²³ Ivi, p. 166. Sandel definisce quindi questa prospettiva «concezione costitutiva» della comunità.

²⁴ Ivi, p. 168.

di una scelta, ma il frutto di un lavoro di *autoconoscenza*. È questo che Sandel intende, perciò, quando scrive:

perché un soggetto possa svolgere un ruolo nel definire i contorni della sua identità esso ha bisogno di una certa facoltà di riflessione. La volontà da sola non basta. Ciò che ci vuole è una certa capacità di conoscenza di sé²⁵.

3.2. L'identità personale come scelta

La critica di Sen alla concezione comunitarista dell'identità personale si articola a partire da due tesi principali, che possiamo chiamare (a) la *tesi delle affiliazioni concorrenti* e (b) la *tesi della priorità della scelta*.

a) La prima tesi riassume l'idea, solo in apparenza semplice, secondo cui le persone non possiedono un'unica identità ma molte. Secondo questa tesi, infatti, noi definiamo noi stessi sulla scorta di una pluralità di affiliazioni che concorrono a determinare chi siamo e cosa vogliamo (e possiamo) fare. Sen spiega così questo punto:

Nella nostra vita quotidiana noi ci consideriamo membri di una serie di gruppi: facciamo parte di tutti questi gruppi. La stessa persona può essere, senza la minima contraddizione, di cittadinanza americana, di origine caraibica, con ascendenze africane, cristiana, progressista, donna, vegetariana, maratoneta, storica, insegnante, romanziera, femminista, eterosessuale, sostenitrice dei diritti dei gay e delle lesbiche, amante del teatro, militante ambientalista [...]. Ognuna di queste collettività, a cui questa persona appartiene simultaneamente, le conferisce una determinata identità. Nessuna di esse può essere considerata l'unica identità o l'unica categoria di appartenenza della persona²⁶.

Se il comunitarismo (perlomeno nella lettura seniana) sembra difendere l'idea secondo cui, alla domanda "chi sei?", deve poter essere data una risposta univoca, per Sen «l'inaggrabile natura plurale delle nostre identità»²⁷ rende impossibile una risposta del genere. Nella sua prospettiva, infatti, le persone non sono entità monolitiche e quindi riconducibili a un'unica comunità di appartenenza, ma possiedono molte identità, derivanti dalle loro molteplici affiliazioni. Una stessa persona, di conseguenza, può essere molte cose differenti a seconda delle circostanze: quando sono a lavoro, ad esempio, io posso essere innanzitutto e perlopiù un'impiegato della mia azienda, con certi obiettivi da raggiungere e un certo tipo di interessi in comune con

²⁵ Ibidem.

²⁶ A. SEN, *Identità e violenza*, cit., pp. VIII-IX.

²⁷ Ivi, p. IX.

ə miə colleghə; ma se invece sto facendo compere in un negozio, la mia identità di impiegatə ha poca rilevanza, mentre risulta ben più significativa quella di consumatorə o, nel caso io stia acquistando solo frutta e verdura, di vegetarianə, e così via. In questo senso, la pluralità di contesti e affiliazioni di cui facciamo esperienza ogni giorno concorre a definire chi siamo, senza con ciò ridurre il nostro vissuto, le nostre credenze, i nostri valori – in una parola: la nostra identità – a «un sistema artificiale di classificazione unico e predominante»²⁸.

Alla base di questa convinzione si colloca – è importante ricordarlo – un'esigenza *politica* più che metafisica (tornerò più avanti sui problemi che ciò comporta). Per Sen, infatti, ciò che davvero conta è opporsi a un modello concettuale che, identificando una persona con solo una delle sue affiliazioni, finisce per concepire il mondo come un sistema di gruppi in conflitto (e d'altronde, Samuel Huntington, il noto teorico dello "scontro delle civiltà", rappresenta il bersaglio polemico principale di *Identity and Violence*). Se da un lato, infatti, l'idea di comunità, nel suo richiamo alla possibilità di stabilire fini comuni e rapporti di solidarietà, ha un chiaro intento inclusivo, dall'altro può facilmente generare un effetto di distanziamento fra ə componenti di un gruppo e coloro che non vi appartengono. In questo senso, l'enfasi identitaria può dare adito – questo il timore di Sen – a una dinamica di mutua esclusione fra comunità differenti, riassunta dalla retorica gretta del "noi contro loro".

b) La tesi della priorità della scelta rappresenta «una diretta conseguenza del riconoscimento delle nostre identità plurali»²⁹. La constatazione del fatto che ciascuna persona è componente di diversi gruppi, infatti, porta Sen a insistere sulla necessità di decidere

se un particolare gruppo di cui facciamo parte sia importante o meno per noi. Due esercizi differenti, anche se correlati, entrano in gioco: 1) decidere quali sono le identità rilevanti, e 2) soppesare l'importanza relativa di queste diverse identità. Entrambi i compiti esigono il ricorso alla scelta razionale³⁰.

Contrariamente alla concezione comunitarista, dunque, per Sen è importante concepire l'identità non come una scoperta cui si perviene mediante autoconoscenza, ma come ciò che una persona *sceglie* di essere. Questa scelta non è il frutto di una mera preferenza, né avviene in modo arbitrario: si tratta infatti di prendere una decisione su basi *razionali*, il che comporta due vincoli fondamentali. Il primo vincolo richiede, come si è

²⁸ Ivi, p. 19.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ivi, p. 26.

vista già più volte, che la scelta prenda la forma di una «analisi approfondita [*scrutiny*]»³¹, cioè di un lavoro riflessivo e adeguatamente giustificato, sulla cui base valutare il peso delle diverse opzioni possibili. Il secondo vincolo è dato dall'importanza di prendere in considerazione il «contesto sociale» e, più in generale, le «influenze esterne»³² che agiscono sulla capacità di una persona di determinare la propria identità rilevante. In questo senso, dunque, la scelta non solo non è questione di gusti o preferenze, ma non è neanche limitata «alla sfera puramente intellettuale»³³: si tratta infatti di una pratica che deve mantenersi sensibile rispetto alla contingenza nella quale interviene.

Così compresa, risulta chiaro che la critica seniana al comunitarismo non implica un mero ripristino della concezione di Rawls. Anzi, nonostante i suoi attacchi, il quadro tracciato da Sen sembra presentare più di un punto in comune con quello di Sandel³⁴. In particolare, anche Sen riconosce l'importanza inaggrabile sia della riflessione che del contesto. In primo luogo, la scelta dell'identità rilevante, per essere realmente efficace (cioè appropriata alla circostanza), deve configurarsi come un'analisi che la persona conduce innanzitutto su di sé, sui propri talenti e su «ciò che [le] è stato insegnato»³⁵, al fine di valutare il peso delle possibilità a propria disposizione. In secondo luogo, anche per Sen, come per il comunitarista, l'identità personale non si definisce in uno spazio vuoto o *ex nihilo*, ma presuppone sempre un insieme di soggetti, pratiche e norme che le preesistono e la influenzano (pur non determinandola mai completamente). Entrambi questi aspetti sono compendati da quanto Sen scrive al termine dei due capitoli di *Identity and Violence* dedicati al problema dell'identità personale:

l'alternativa alla “scoperta” dell'identità non è una scelta effettuata da un punto di partenza *sgombro* [unencumbered] di ogni identità [...], ma una scelta che continua a esistere in qualsiasi posizione *ingombra* ci si trovi a occupare. Scegliere non significa saltare dal nulla per atterrare in un determinato “dove”, scegliere è ciò che può consentirti di passare da un posto a un altro³⁶.

³¹ Ivi, p. 31.

³² Ivi, p. 27.

³³ Ivi, p. 29.

³⁴ Sulle affinità fra la concezione dell'identità personale di Sen e quella comunitarista cfr. M. QIZILBASH, *Identity, community and justice: locating Amartya Sen's work on identity*, «Politics, Philosophy and Economics», 8, 3/2009, pp. 251-266; Id., *Identity, Reason and Choice*, «Economics and Philosophy», 30, 1/2014, pp. 11-33.

³⁵ A. SEN, *Identità e violenza*, cit., p. 37.

³⁶ Ivi, p. 38.

4. I limiti della concezione dell'identità come scelta

A questo punto è possibile esaminare più nel dettaglio l'efficacia della posizione di Sen nell'affrontare il dibattito filosofico sull'identità personale. Se torniamo alle domande sollevate da Quante, è possibile leggere le due tesi centrali della riflessione seniana – quella delle affiliazioni concorrenti e quella della priorità della scelta – alla luce, rispettivamente, dei problemi dell'identità sincronica e della struttura della personalità. Vorrei quindi dedicare queste ultime pagine a un'analisi di tali questioni.

4.1. Affiliazioni concorrenti e identità sincronica

Il problema dell'identità sincronica – lo ricordo brevemente – concerne la questione delle condizioni necessarie a una certa entità per essere esattamente una data persona a esattamente un dato tempo. A fronte di quanto considerato nelle pagine precedenti, risulta chiaro che la posizione seniana non fornisce (e probabilmente non intende fornire) una risposta plausibile a tale questione. Il quadro delineato da Sen, infatti, sembra ritrarre sotto molti aspetti una persona che in ambito psicologico verrebbe considerata affetta da disturbi dissociativi, cioè come un individuo in cui la continuità dell'esperienza cosciente viene interrotta dall'emergere di altre personalità. Ovviamente, questa diagnosi si applica a un soggetto patologico, mentre la concezione di Sen intende catturare il modo più comune e quotidiano che le persone hanno di manifestare la complessità della loro identità. Ciononostante, il suo fermo rifiuto di considerare l'identità personale come una struttura unitaria ha due importanti conseguenze, che è importante prendere in considerazione.

a) La prima conseguenza ha a che fare con l'autopercezione delle persone. Come è stato fatto notare da alcuni interpreti, infatti, pur riconoscendosi in una molteplicità di affiliazioni, le persone di norma concepiscono sé stesse non come soggetti plurali, ma come un'unica entità dotata di unità biografica³⁷. In questo senso, il tentativo di Sen di rendere ragione di un aspetto ovvio – il fatto che partecipiamo contemporaneamente a molti gruppi – finisce per distorcere quella che costituisce forse l'intuizione più semplice legata all'identità, ossia che, identificandoci con noi stessi, noi siamo sempre *una* e una sola persona.

L'origine principale di questo problema della prospettiva seniana dev'essere rintracciata nell'appiattimento dell'identità sull'affiliazione

³⁷ Cfr. M. TESCHL, L. DEROBERT, *Does identity matter? On the relevance of identity and interaction for capabilities*, in *The Capability Approach. Concepts, Measures and Applications*, ed. by F. Comim, M. Qizilbash, S. Alkire, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 125-156.

– un appiattimento che Sen riprende, nonostante l'intento polemico, dall'interpretazione comunitarista del problema. Proprio del comunitarismo, infatti, è considerare l'identità come una struttura riconducibile, in tutto o in larga parte, ai contesti sociali cui una persona è legata. Nella sua analisi, Sen riprende questa sovrapposizione fra identità e affiliazione, pur dimostrando l'impossibilità di declinare i termini al solo singolare. Tuttavia, parlare di identità significa fare riferimento non solo a "ciò" che una persona è («americana, di origine caraibica, con ascendenze africane, cristiana, progressista, donna, vegetariana, maratoneta»), ma anche – e innanzitutto – a "chi" essa è. E questo vuol dire che, nel porre il problema dell'identità di una persona, ci si interroga non solo sulla sua capacità (pur essenziale) di appartenere a uno o più gruppi, ma anche sulla possibilità che essa ha di riconoscere sé stessa come l'autrice delle proprie pratiche e poterne così fornire un resoconto unitario.

b) La seconda conseguenza è di natura più astratta. Il quadro tracciato da Sen presenta infatti alcune implicazioni metafisiche che non sembrano del tutto coerenti con il suo intento teorico generale. Concepire l'identità personale come una struttura radicalmente plurale sembra presupporre una forma di dualismo fra mente e corpo: l'idea secondo cui ciascuna persona possiede identità differenti sembra infatti radicarsi nella possibilità di separare la natura biologica da quella psicologica. Questo dualismo può condurre a due scenari alternativi.

In un primo scenario, Sen lega interamente la nozione di "persona" all'elemento corporeo, abbracciando quindi un criterio *biologico* dell'identità personale. In questo modo, il corpo verrebbe a costituire la base rigida di un nucleo psicologico che può invece assumere molteplici forme. Questo quadro, da un lato, ha il pregio di mantenere al contempo la pluralità delle identità e l'unità della persona, ma, dall'altro, entra in contraddizione non solo con la concezione dell'unità e irriducibilità personale difesa dall'approccio delle capacità³⁸, ma anche con l'idea seniana per cui le stesse caratteristiche biologiche di una persona (ad es. l'essere alto o l'aver le lentiggini) possono concorrere a definirne l'identità (o quantomeno *una* delle sue identità).

Nel secondo scenario, Sen abbraccia invece un criterio *psicologico*, in base al quale a definire l'identità di una persona non sono i suoi caratteri biologici ma la continuità dei suoi stati mentali. In questo modo, tuttavia, la sua concezione si trova a fronteggiare l'idea secondo cui ciascun essere

³⁸ Ciò diviene particolarmente importante se consideriamo l'identità personale come una capacità (inserendola quindi nella lista delle caratteristiche *person-making*). Cfr. A. KIRMAN, M. TESCHL, *Searching for identity in the capability space*, «Journal of Economic Methodology», 13, 3/2006, pp. 299-325.

umano, possedendo identità diverse, incarna anche *persone* diverse. L'effetto principale di questa soluzione è quindi il venir meno dei requisiti di unità e coerenza dell'identità e, di conseguenza, l'impossibilità per un individuo di fare riferimento a sé stesso mediante l'uso della prima persona singolare³⁹.

Sotto molti aspetti, si potrebbe dire che il mancato confronto di Sen con la portata metafisica del problema dell'identità personale ha delle importanti ripercussioni sulla coerenza della sua concezione. Queste ripercussioni, infatti, hanno rilevanza non solo sul piano teoretico, ma anche su quello etico e politico: la disgregazione dell'identità personale rende ad esempio ardua la definizione di pratiche quali l'attribuzione di responsabilità, l'autonomia morale o il riconoscimento di diritti che prevedono l'irriducibilità della persona. In questo senso, un esame più dettagliato delle problematiche metafisiche legate all'identità sincronica potrebbe rendere la prospettiva di Sen più robusta e coerente.

4.2. Priorità della scelta e struttura della personalità

La tesi della priorità della scelta può essere letta alla luce del problema della struttura della personalità. Come abbiamo visto, l'identità di una persona si articola per Sen sulla base di una scelta razionale, cioè di una decisione ponderata e sensibile ai contesti di riferimento. Alla base di questa dinamica, tuttavia, si collocano a mio parere alcuni presupposti non del tutto giustificati. In particolare, è possibile individuare due questioni che l'analisi di Sen non chiarisce in maniera adeguata: la prima riguarda la struttura della scelta razionale; la seconda l'influenza del contesto sull'identità.

a) Ho già accennato nelle pagine precedenti come la prospettiva seniana abbia più di un'affinità con quella comunitarista. Pur sostenendo che l'identità sia il risultato di una scelta – e quindi, possiamo aggiungere, della libertà di autodeterminazione di una persona –, Sen ammette la presenza di alcuni vincoli che “legano al suolo”, per così dire, il processo decisionale. Innanzitutto, la scelta, come è stato ripetuto più volte, non può funzionare in modo arbitrario, ma deve essere diretta dallo scrutinio della ragione: scegliere di essere un elefante, ad esempio, risulta una pretesa assurda e come tale non ha alcuna rilevanza per la definizione dell'identità. Qualsiasi decisione, infatti, prima di poter essere espressa, dev'essere sottoposta a test riflessivi di coerenza, intelligibilità ed efficacia, cioè deve risultare pubblicamente comprensibile e consistente con sé stessa oltre che con i fini che intende raggiungere. Per essere valido, quindi, lo scrutinio della ragione non deve

³⁹ Sulla distinzione fra criterio biologico e criterio psicologico dell'identità personale si veda M. DI FRANCESCO, *L'io e i suoi sé*, cit.

solo rivolgersi riflessivamente a sé e ai propri contenuti, ma anche osservare le circostanze esterne in grado di favorire o ostacolare il conseguimento degli obiettivi prefissati⁴⁰.

Questa caratterizzazione della scelta razionale sembra tuttavia allentare molto il confine tracciato da Sen fra la sua posizione e quella comunitarista. Il ruolo centrale assegnato alla riflessione e all'osservazione sembra infatti rendere l'identità personale, più che il risultato di una decisione pratica, il prodotto di un lavoro teoretico di comprensione di sé e del proprio contesto. Lo stesso Sen, d'altronde, scrive:

il fatto che questa scelta esista non vuol dire, naturalmente, che non sia sottoposta a limiti. Al contrario, le scelte vengono sempre effettuate all'interno dei limiti di ciò che è considerato fattibile. La fattibilità, nel caso delle identità, dipenderà dalle caratteristiche individuali e dalle circostanze che determinano le possibilità alternative che ci sono aperte⁴¹.

La scelta, dunque, è propriamente razionale per Sen solo se si esprime, da un lato, come capacità di una persona di prendere coscienza delle proprie «caratteristiche individuali» e, dall'altro, come interpretazione delle «circostanze». Sotto questo punto di vista, quindi, la prospettiva seniana risulta molto vicina al «cognitivismo» di Sandel. Ciò non significa, ovviamente, che Sen possa essere attestato fra le schiere del comunitarismo⁴². Ma ci dimostra, tuttavia, che la sua concezione dell'identità personale contiene nodi teorici ben più complessi di quanto lascino emergere l'intento critico e la forma divulgativa in cui viene espressa.

b) Il secondo problema che vorrei prendere in considerazione riguarda il rapporto che Sen stabilisce, anche se implicitamente, fra il sé e l'ambiente sociale. Al centro della tesi della priorità della scelta, infatti, si colloca l'idea che per una persona sia possibile decidere chi e cosa essere sulla scorta di una valutazione ponderata delle circostanze e quindi delle diverse opzioni possibili. Questa idea, tuttavia, sembra presupporre una «distanza metafisica», per così dire, fra l'identità e la realtà esterna: l'essere della persona, cioè, viene a collocarsi completamente al di qua di un confine oltre il quale si trova

⁴⁰ Sull'importanza della valutazione delle circostanze esterne per la correttezza della scelta si veda A. SEN, *Coerenza interna della scelta*, in Id., *Razionalità e libertà*, cit., pp. 109-143. Per un'analisi di questa posizione cfr. M.S. PEACOCK, *Amartya Sen and Rational Choice. The Concept of Commitment*, Routledge, London-New York 2020.

⁴¹ A. SEN, *Identità e violenza*, cit., p. 7.

⁴² Si veda a questo proposito S. MOCELLIN, *Ripartire dalla "vita buona"*, Cleup, Padova 2006, cap. 3, che presenta la posizione di Sen come un'alternativa sia al comunitarismo che al liberalismo.

invece il mondo. Anche nei numerosi passi in cui Sen parla di «influenze esterne»⁴³, il suo discorso implica che la pressione esercitata dal contesto sociale sull'identità sia da considerarsi come una forza che sopraggiunge *ex post* e perlopiù in maniera univoca.

Un tale irrigidimento del rapporto fra sé e ambiente ha due conseguenze principali. In primo luogo, questo quadro teorico entra in conflitto con quello difeso dall'approccio delle capacità. Il modello antropologico alla base di questo approccio, infatti, presuppone una relazione fluida fra ciò che una persona può fare ed essere (le sue capacità) e le condizioni naturali, sociali e politiche in cui si trova. Ciò implica, quindi, tanto un apporto della persona al suo contesto – ossia la possibilità di esercitare la propria libertà e modificare il proprio ambiente – quanto un apporto del contesto alla definizione della persona – ossia a ciò che essa è in grado di fare ed essere. Sen è molto chiaro in proposito:

Nella sua quintessenza la libertà individuale è un prodotto sociale, ed esiste una relazione bidirezionale fra gli assetti sociali destinati a espandere le libertà individuali e l'uso di queste libertà non solo per migliorare la propria vita, ma anche per rendere più adeguati ed efficienti gli stessi assetti sociali⁴⁴.

Nel suo approccio delle capacità, dunque, Sen caratterizza il rapporto fra persona e condizioni sociali come una «relazione bidirezionale». Nel riflettere sulla natura dell'identità personale questa caratterizzazione sembra invece perdersi a favore di un modello dualista e, in generale, più statico.

Questo ci porta a una seconda considerazione, di carattere più sistematico. La distanza che Sen pone fra la persona e la realtà esterna ha infatti delle conseguenze dirette sulla sua concezione dell'identità. In particolare, la tesi della priorità della scelta sembra sottovalutare il ruolo che l'ambiente in cui ci collochiamo ha nel definire non solo chi siamo (come sostiene ad esempio il comunitarismo) ma anche chi *possiamo* essere. Si tratta di una distinzione importante. Per quanto Sen, infatti, sottolinei più volte che le opzioni disponibili nella scelta siano limitate dal contesto, non sembra prendere adeguatamente in considerazione il fatto che la scelta stessa, nella misura in cui non rappresenta una decisione anonima ma la presa di posizione di una *persona in un contesto*, è saldamente legata all'ambiente in cui opera. Ciò vuol dire, in altre parole, che il processo di definizione dell'identità dev'essere inteso come una dinamica biunivoca, in virtù della

⁴³ Cfr. ad es. A. SEN, *Identità e violenza*, cit., p. 27.

⁴⁴ Id., *Lo sviluppo è libertà*, cit., p. 36. Sul modello antropologico alla base dell'approccio delle capacità cfr. B. GIOVANOLA, *Oltre l'homo œconomicus. Lineamenti di etica economica*, Orthotes, Napoli 2012.

quale non è solo la scelta a subire l'influenza delle circostanze esterne, ma sono anche queste ultime a essere modificate dalla scelta. In questo senso, il rapporto interattivo fra il sé e l'ambiente implica che la trasformazione dell'uno porti al mutamento dell'altro: compiendo una scelta, infatti, una persona modifica il contesto che la circonda; ma questa modifica produce a sua volta un cambiamento nell'influenza esterna che viene esercitata sulla persona (ad esempio nelle opzioni di volta in volta disponibili). Ricorrendo a un'immagine, potremmo dire che il quadro delineato da Sen è simile a quello in cui un individuo apre l'armadio per decidere quale vestito sia il più appropriato. Nel definire la nostra identità, tuttavia, non conta solo la possibilità di adeguarci alle circostanze esterne – cioè scegliere l'abito più conforme al *dress code* stabilito –, ma anche quella di adeguare le circostanze a noi – cioè impegnarsi individualmente e socialmente alla definizione del *dress code*. In questo senso, la scelta riguarda non solo sé stesso ma anche il mondo e ciò che è necessario fare per cambiarlo⁴⁵.

La tesi della priorità della scelta non riesce a tematizzare tale struttura interattiva. Questa mancanza non ha portata solo teoretica: intrappolando l'identità “dentro il sé”, infatti, Sen limita molto il raggio di libertà pratica delle persone, cioè la loro capacità di agire in modo da riconoscersi nelle proprie azioni e, in questo modo, realizzare sé stesse.

Conclusioni

Possiamo riassumere in conclusione l'analisi condotta in questo contributo.

In primo luogo, è stato esaminato l'approccio delle capacità di Sen alla luce del problema delle condizioni per essere una persona. L'esame ha individuato nel concetto di “capacità” un criterio adeguato a elaborare una lista di caratteristiche *person-making* che, pur rispettando i requisiti di razionalità, resti sempre ancorata alle pratiche concrete delle persone. La lista che ne emerge risulta così sufficientemente aperta da permettere revisioni alla luce di nuove osservazioni e di critiche adeguatamente fondate.

L'elasticità di questo approccio viene in parte smarrita negli scritti che Sen dedica esplicitamente al tema dell'identità personale. Al centro di questi scritti si trovano due tesi principali, che ho denominato, rispettivamente, “tesi delle affiliazioni concorrenti” e “tesi della priorità della scelta”. La prima afferma che le persone non possiedono un'unica identità ma molte.

⁴⁵ Su questo tema mi permetto di rimandare al mio *Vita buona e interazione con l'ambiente, in Etica e natura*, a cura di C. Chiurco, M. Deodati, Orthotes, Napoli-Salerno 2021 (in corso di stampa).

L'analisi ha mostrato che questa tesi risulta particolarmente problematica se posta alla luce del tema dell'identità sincronica: la moltiplicazione delle identità operata da Sen, infatti, non solo impedisce di rinvenire una struttura unitaria nella condotta delle persone (facendone quindi dei soggetti al limite della dissociazione patologica), ma elimina anche il fondamento necessario a rispondere a domande pratiche cruciali quali "chi ha compiuto questa azione?" o "la vita di chi dev'essere tutelata?".

La seconda tesi sostiene invece che la struttura della personalità si articola come una scelta razionale fra diverse opzioni, ossia fra diverse identità possibili. Pur considerando la scelta come un'operazione in grado di soppesare tanto le abilità della persona interessata quanto le circostanze in cui essa si colloca, questa tesi non tematizza adeguatamente il rapporto fra l'identità personale e il mondo esterno. In particolare, questo rapporto viene inteso come una struttura di influenza unidirezionale che va dal mondo alla persona. In polemica con questa prospettiva, è stato invece argomentato che nel definire chi siamo e chi vogliamo essere non conta solo la possibilità di adattare noi stessi al contesto, ma anche quella di adattare il contesto alle nostre esigenze.

Questa rappresenta una lezione dell'approccio delle capacità che dovrebbe essere adottata anche nell'analisi dell'identità personale. In particolare, questa analisi guadagnerebbe non solo in coerenza ma anche in profondità nello sposare una concezione *interazionista* dell'identità. Focalizzarsi sull'interazione e il reciproco adattamento fra una persona e il suo ambiente significa infatti comprendere la realizzazione di sé come una pratica che modifica tanto la persona quanto l'ambiente. In questo modo, la definizione dell'identità assume la forma di una scelta che non riguarda solo la persona che si vuole essere, ma anche e soprattutto il mondo che si vuole abitare.

Bibliografia

- L.R. BAKER, *Persone e corpi*, a cura di C. Conni, Bruno Mondadori, Milano 2007
- E. CHIAPPERO-MARTINETTI, S. OSMANI, M. QIZILBASH (eds.), *The Cambridge Handbook of the Capability Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2021
- D. DENNETT, *Condizioni per essere una persona*, in Id., *Brainstorms. Saggi filosofici sulla mente e la psicologia*, trad. it. di L. Colasanti, Adelphi, Milano 1991, pp. 404-429

- M. DI FRANCESCO, *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Raffaello Cortina, Milano 1998
- B. GIOVANOLA, *Oltre l'omo œconomicus. Lineamenti di etica economica*, Orthotes, Napoli 2012
- A. KIRMAN, M. TESCHL, *Searching for identity in the capability space*, «Journal of Economic Methodology», 13, 3/2006, pp. 299-325
- W. KYMLICKA, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1996
- S.F. MAGNI, *Etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, Il Mulino, Bologna 2006
- A. MANCHISI, *Vita buona e interazione con l'ambiente*, in *Etica e natura*, a cura di C. Chiurco, M. Deodati, Orthotes, Napoli-Salerno 2021 (in corso di stampa)
- S. MOCELLIN, *Ripartire dalla "vita buona"*, Cleup, Padova 2006
- M.S. PEACOCK, *Amartya Sen and Rational Choice. The Concept of Commitment*, Routledge, London-New York 2020
- M. QIZILBASH, *Identity, community and justice: locating Amartya Sen's work on identity*, «Politics, Philosophy and Economics», 8, 3/2009, pp. 251-266
- M. QIZILBASH, *Identity, Reason and Choice*, «Economics and Philosophy», 30, 1/2014, pp. 11-33
- M. QUANTE, *Person*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012²
- M. QUANTE, *Antropologia pragmatista. Padova Lectures*, a cura di A. Manchisi, Padova University Press, Padova 2020
- J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 2010
- I. ROBEYNS, *Wellbeing, Freedom and Social Justice. The Capability Approach Re-Examined*, Open Book Publishers, Cambridge 2017
- M.J. SANDEL, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, trad. it. di S. D'Amico, Feltrinelli, Milano 1994
- A. SEN, *Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984*, «The Journal of Philosophy», 82, 4/1985, pp. 169-221
- A. SEN, *Il tenore di vita: prima conferenza. Concetti e critiche*, in Id., *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, a cura di L. Piatti, Marsilio, Venezia 1993, pp. 27-58

- A. SEN, *Il tenore di vita: seconda conferenza. Vita e capacità*, in Id., *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, a cura di L. Piatti, Marsilio, Venezia 1993, pp. 59-90
- A. SEN, *Capacità e benessere*, in Id., *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, a cura di L. Piatti, Marsilio, Venezia 1993, pp. 91-132
- A. SEN, *Lo sviluppo è libertà*, trad. it. di G. Rigamonti, Mondadori, Milano 2000
- A. SEN, *Reply*, in *Symposium on Amartya Sen's philosophy*, «Economics and Philosophy», 17, 1/2001, pp. 51-66
- A. SEN, *Introduzione. Razionalità e libertà*, in Id., *Razionalità e libertà*, trad. it. di C. Sandri, a cura di L. Zarri, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 7-66
- A. SEN, *Coerenza interna della scelta*, in A. SEN, *Razionalità e libertà*, trad. it. di C. Sandri, a cura di L. Zarri, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 109-143
- A. SEN, *Identità e violenza*, trad. it. di F. Galimberti, Laterza, Roma-Bari 2006
- A. SEN, *The Fog of Identity*, «Politics, Philosophy and Economics», 8, 3/2009, pp. 285-288
- A. SEN, *L'idea di giustizia*, trad. it. di L. Vanni, Mondadori, Milano 2010
- A. SEN, *La ragione prima dell'identità*, in Id., *La ricchezza della ragione. Denaro, valori, identità*, trad. it. di G.M. Mazzanti, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 3-29
- A. SEN, *Justice and Identity*, «Economics and Philosophy», 30, 2014, pp. 1-10
- M. TESCHL, L. DEROBERT, *Does identity matter? On the relevance of identity and interaction for capabilities*, in *The Capability Approach. Concepts, Measures and Applications*, ed. by F. Comim, M. Qizilbash, S. Alkire, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 125-156
- K.W. WILKES, *Real People. Personal Identity without Thought Experiments*, Clarendon Press, Oxford 1988

‘Pencil’, ‘Water’, ‘Christianity’: Digging into Externalist Semantic Theories

Irene Olivero

‘Pencil’, ‘Tiger’, ‘Christianity’. What kind of reference (if any) do these terms have? Do they have the same semantics? In his celebrated *The Meaning of ‘Meaning’* (1975), Hilary Putnam suggests so when arguing that they have externalist semantics. However, this claim is highly controversial. A lengthy discussion has been going on the matter. So far, neither Putnam’s nor other defenses of Externalism proposed within this debate have actually succeeded in showing that the terms at stake (and their likes) are semantically on a par. Here I examine further options left to the externalist. I conclude that, still, none is a viable alternative for defending that Externalism applies to the mentioned terms (and their likes).

Introduction

Consider the following, not very popular, but interesting thought experiment by Hilary Putnam:

1. Imagine that somewhere in the galaxy there is a planet, Twin Earth, that is exactly like Earth, except that the things that appear to share all of the aspects of our pencils are not artifacts but a species of organisms.
2. These objects are called ‘pencils’ by the Twin Earthlings.
3. What would happen if a spaceship from Earth ever visited Twin Earth? The visitors’ initial supposition would be that ‘pencil’ on Twin Earth has the same meaning (and reference) as ‘pencil’ on Earth. However, that belief would be corrected once verified that ‘pencils’ on Twin Earth are not artifacts but organisms.

4. However, before this discovery, Twin Earth speakers would not have been aware of pencils' real nature. Moreover, Earthlings and Twin Earthlings would have had the same beliefs regarding the word 'pencil': namely, that this term refers to things that share (at least superficially) the same properties.
5. Nevertheless, before as well as after the stated discovery, the reference (or extension) of the word 'pencil' on Earth would be a set of artifacts, whereas, on Twin Earth, this term would refer to a set of organisms.
6. Hence, though Earthlings' and Twin Earthlings' beliefs were the same, they would have used 'pencil' with a different extension¹.

Moreover, Putnam adds:

7. What would happen if the pencil-organisms case were to be proven on Earth? In other words, what would happen if one were to find that all the pencils that exist and have always existed in our world are actually organisms? We would say: "*Pencils* (these objects) have turned out to be organisms".
8. Therefore, it is the nature of our local pencils (as opposed to our beliefs about this term) that actually establishes whether or not the extension associated with the term used in other possible worlds is correct.

Putnam modeled the described thought experiment on his celebrated Twin Earth one about 'water'², which is considered quite successful in showing that terms for natural substances and species (such as 'water', 'gold', 'tiger', etc.) have an externalist reference. By both thought experiments, in his celebrated article of 1975³, Putnam tries to show that the previous, traditional semantic theory does not explain how the semantics of the terms at stake works. The traditional view, also known as *Descriptivism*, holds that a term's reference is determined by the set of properties commonly associated with that term⁴. Putnam claims that both artifactual (e.g., 'pencil')

¹ This argument is meant to be formulated in the exact same way of the celebrated Twin Earth one about 'water' (cf. H. PUTNAM, *The Meaning of 'Meaning'*, in *Mind, Language and Reality*, «Philosophical Papers», II, Cambridge University Press, Cambridge 1975, pp. 215-271). By both arguments Putnam tries to show that if we apply to our (kind) terms a descriptivist theory, namely, the previous, traditional theory that holds that a term's reference is determined by the set of properties commonly associated with that term, we reach an absurd conclusion (cf. on this my, I. OLIVERO, *Putnam on Artifactual Kind Terms*, «Review of Philosophy and Psychology», 9/2018, pp. 197-212, §1, 2).

² H. PUTNAM, *The Meaning of 'Meaning'*, cit.

³ Ivi.

⁴ Traditionally, the opposition is between *externalism* and *internalism* and between *referentialism* and *descriptivism*. However, the traditional theory under attack here is usually regarded as holding that the reference of our terms is given by a description (or a cluster of descriptions) specifying the properties associated with their alleged referents. I will then henceforth refer to this account simply as *Descriptivism*.

and natural kind terms share a common semantics: an externalist semantics. The reference of artifactual as well as of natural kind terms is determined by an objective relationship between the term and the world. All speakers (even fully competent or *expert* speakers) may be ignorant of or mistaken about this relationship⁵.

Putnam's semantic theory, also known as *Physical Externalism*, holds that meaning is a variable, the value of which is established by the physical environment (by the nature of the referents). This variable's value can be mistaken by or utterly unknown to all speakers (even the fully competent or expert ones)⁶. To this extent, meaning has an *indexical* component. Putnam shows that terms such as the natural kind ones are indexical because they refer to sets of things that share the *same nature* of some particular sets of objects that serve as paradigms (in the *actual* world) for the relevant extension. In this respect, the notion of indexicality is also defined in terms of rigidity, in the sense that once the relevant object or set of objects are picked out in the actual world, the reference of a given term no longer shifts from possible world to possible world⁷. The word is constant in meaning; it always *rigidly* refers to the same set of objects, with a certain nature, even though we may be mistaken about the properties that individuate that set of things (about their nature).

This semantic picture seems quite convincing when thinking about natural kind terms. Think about 'tiger'. Putnam argues that we would not refer to a lookalike tiger with a reptile DNA with the word 'tiger'. That we would not do that is because it seems convincing that 'tiger' and the like terms refer *rigidly* (in all possible worlds in which that set of objects exists) to whatever

⁵ Putnam notoriously holds that there is *division of linguistic labor*, which rests upon and presupposes the division of labor *tout court* (cf. H. PUTNAM, *The Meaning of 'Meaning'*, cit., pp. 227-229). This phenomenon – Putnam explains – accounts for the fact that «the "average" speaker who acquires [a certain term] does not acquire anything that fixes its extension» (ivi, p. 229). Putnam explains that common speakers have to acquire words like 'gold', 'tiger', 'water', etc., but not the method of recognizing that the things to which they apply these terms are really gold, tigers, water, etc. *Non expert speakers* can rely on a special subclass of speakers: the *experts*, whose judgment they can trust in case of doubt. So, ultimately, this knowledge (the criteria for recognizing a term's extension) is possessed by the collective linguistic body, even though it is not possessed by each individual member of the body.

⁶ Note that by "expert speakers" is intended whoever or whatever can embody the semantic norm: lexicographers, experts in the fields, dictionaries, etc.

⁷ Putnam's is not the traditional notion of "indexicality", for which a word's extension changes depending on the context of usage (cf. D. KAPLAN, *Demonstratives*, in J. ALMOG, J. PERRY, H. WETTSTEIN (eds.), *Themes from Kaplan*, Oxford University Press, New York 1989, pp. 481-563). However, this peculiar notion of indexicality is crucial to Putnam's theory (cf. my, I. OLIVERO, *Function is Not Enough: An Externalist Defeat for Artifactual and Social Kind Terms*, «Grazer Philosophische Studien», 96/2019, pp. 105-129). I dedicated another paper to spell out this difference and its importance.

set of objects shares the exact same nature (i.e., the same DNA) with the set of things we have paradigmatically called with that term, independently of our epistemic knowledge about that nature⁸.

As anticipated, the pencil-organisms scenario is conceived to show the resemblance between artifactual and natural kind terms. It aims to indicate (passages 1-6) that we would not refer to lookalike pencils that are not artifacts with the word 'pencil'. Therefore, Putnam concludes: 'Pencil' is just as *rigid* and *indexical* as 'tiger' or 'water'. Actually, Putnam extends this idea even to terms such as 'Christianity' and the likes, the so-called social kind terms (e.g., 'pediatrician', 'money', 'university', etc.). He does so by resorting to another fictional scenario, suggesting that if we can conceive that the referents of social kind terms may turn out not to have the nature we thought them to have, these terms also must have externalist semantics⁹.

These last two claims about artifactual and social kind terms have been highly debated. Some authors have argued that it seems more plausible that the extension of cultural kind terms (i.e., artifactual and social) is given not by a nature, as Putnam suggests. Their reference is determined by conjunction or cluster of properties (e.g., that of being an object with the purpose of writing, marking, drawing, etc.), in accordance with the traditional semantic view¹⁰. Moreover, since cultural kinds are human products, dependent on

⁸ Putnam claims that (natural kind) words are *rigid* and *indexical*: *rigid*, because they refer to the same set of objects in every possible world in which that set of objects exists; *indexical*, because they designate whatever set of objects shares the same nature with what we have paradigmatically called by those terms. This is the core of his semantic externalism (cf. H. PUTNAM, *The Meaning of 'Meaning'*, cit.).

⁹ Specifically, Putnam imagines: «Couldn't it turn out that pediatricians aren't doctors but actually Martian spies? Answer 'yes', and you have abandoned the synonym of 'pediatrician' and "doctor specializing in the care of children"» (ivi, p. 244).

¹⁰ The main authors engaged in the mentioned debate include: H. PUTNAM, *The Meaning of 'Meaning'*, cit.; S. SCHWARTZ, *Putnam on Artifacts*, «Philosophical Review», 87/1978, pp. 566-574, *Natural Kinds and Nominal Kinds*, «Mind», 89/1980, pp. 182-195, and *Reply to Kornblith and Nelson*, «The Southern Journal of Philosophy», 21/1983, pp. 475-479; H. KORNBLITH, *Referring to Artifacts*, «Philosophical Review», 89/1980, pp. 109-114, and *How to Refer to Artifacts*, in E. MARGOLIS, S. LAURENCE (eds.), *Creations of the Mind: Theories of Artifacts and Their Representation*, Oxford University Press, New York 2007, pp. 138-149; J. NELSON, *Schwartz on Reference*, «The Southern Journal of Philosophy», 20/1982, pp. 359-365; D. PUTMAN, *Natural Kinds and Human Artifacts*, «Mind», 91/1982, pp. 418-419; B. ABBOTT, *Nondescriptibility and Natural Kind Terms*, «Linguistics and Philosophy», 12/1989, pp. 269-291; C. ELDER, *Realism, Naturalism, and Culturally Generated Kinds*, «The Philosophical Quarterly», 39/1989, pp. 425-444, and *On the Place of Artifacts in Ontology*, in E. MARGOLIS and S. LAURENCE (eds.), *Creations of the Mind: Essays on Artifacts and their Representation*, Oxford University Press, New York 2007, pp. 33-51; A. L. THOMASSON, *Realism and Human Kinds*, «Philosophy and Phenomenological Research», 67/2003, pp. 580-609, *Artifacts and Human Concepts*, in E. MARGOLIS, S. LAURENCE (eds.), *Creations of the Mind: Theories of Artifacts and Their Representation*, Oxford University Press, New York 2007, pp. 52-73, and

humans for their existence, it does not seem plausible to be utterly ignorant or entirely mistaken about their identification properties¹¹. Nonetheless, other authors have tried to defend that 'pencil' or 'Christianity' and the like terms have, indeed, externalist semantics¹². None of them, though – as my *Putnam on Artifactual Kind Terms* (2018)¹³ and my *Function is not Enough* (2019)¹⁴ point out – succeeds or may succeed in this respect. This lack of success is because none of the arguments provided – not even the one by Putnam – meets (or can meet) two fundamental requirements for a defense to be a persuasive and genuinely externalist one.

A genuine externalist argument must show:

PER 1. that the referents of the terms belonging to each category of terms at stake (natural, artifactual, social) share a "nature" (i.e., a common essence possessed only by all the members of the term's extension); and

PER 2. that linguistically competent speakers can be ignorant of or mistaken about such nature¹⁵.

The requirements above come from the two conditions that any given term needs to fulfill to have an externalist semantics:

Public Artifacts, Intentions, and Norms, in M. FRANSEN et al. (eds.), *Artefact Kinds. Ontology and the Human-Made World*, Springer 2014, Dordrecht, pp. 45-62; D. MARCONI, *Pencils Have a Point: Against General externalism About Artifactual Words*, «Review of Philosophy and Psychology», 4/2013, pp. 497-513, and *Externalism about Artifactual Words and the Taxonomy of Artifacts*, «Grazer Philosophische Studien», 96/2019, pp. 130-153; and my own, I. OLIVERO, *Putnam on Artifactual Kind Terms*, cit., and *Function is Not Enough*, cit.

¹¹ An ongoing debate about what is an artifact or an artifactual kind is in place. I cannot discuss this matter at length here. For a brief overview, see M. CARRARA, D. MINGARDO, *Artifact Categorization. Trends and problems*, «The Review of Philosophy and Psychology», 2013, pp. 351-373. I will here take for granted the broad definition according to which an artifactual kind is one designed and manufactured by humans, which depends on human intentions and actions. For the same reason, I will not consider the dispute about whether beaver dams, anthills, beehives, and so on, are also artifactual kinds.

¹² In particular, H. KORNBLITH, *Referring to Artifacts, and How to Refer to Artifacts*, cit.; J. NELSON, *Schwartz on Reference*, cit.; D. PUTMAN, *Natural Kinds and Human Artifacts*, cit.; C. ELDER, *Realism, Naturalism, and Culturally Generated Kinds*, and *On the Place of Artifacts in Ontology*, cit. For a discussion of their arguments cf. D. MARCONI, *Pencils Have a Point: Against General externalism About Artifactual Words*, cit., and my own, I. OLIVERO, *Putnam on Artifactual Kind Terms*, cit., §4.

¹³ I. OLIVERO, *Putnam on Artifactual Kind Terms*, cit., §4.

¹⁴ I. OLIVERO, *Function is Not Enough*, cit., §1.

¹⁵ Cf. my own, I. OLIVERO, *Putnam on Artifactual Kind Terms*, cit., p. 206. Specifically, it has to be shown that possession of such a common nature determines the term's reference independently of whether the linguistic community is aware of that nature (ignorance) or is able to describe it (error).

- ER 1. its referents must be characterized by a “nature” (i.e., a common essence possessed only by all the members of the term’s extension) shared among all members of that extension; and
- ER 2. all speakers (including fully competent ones) may be ignorant of or mistaken about such nature.

In other words, if one aims to prove that ‘pencil’ or ‘Christianity’ has the same semantics as ‘water’, one must propose a valid candidate to represent the “nature” of pencils and Christianity. Moreover, one ought to show that we could be ignorant of or mistaken about this “nature”.

Meeting this challenge is far from easy; arguably, it is untenable to do so – as Diego Marconi’s *Externalism about Artifactual Words and the Taxonomy of Artifacts* (cit.) and my *Function is Not Enough* (cit.) point out. Nevertheless, one may still be convinced that other ways to defend that Putnam’s Externalism applies across the board exist. These are strategies to preserve that Putnam’s Physical Externalism applies both to natural and cultural kind terms. Here I will sketch three tactics to defend this *Global Externalism* while arguing that they all run into problems. In Section 1, I will illustrate (and refute) the first strategy: that of arguing that to have externalist reference, a given term only needs to be *originally believed* to refer to a set of things that *purportedly* share a common structure, whereas it refers to something else. Section 2 points to a second approach’s problems. This stratagem underlines the importance of the linguistic norm over the indexical component of the meaning. That is a strategy that claims that what counts is only that meaning determination is external and not that it depends on the referents’ nature. Lastly, in section 3, I criticize a third tactic, which maintains that reference must be secured through the connection to a historical paradigm rather than to a nature or hidden structure. Reference determination depends on the paradigm, historically chosen, the referents of a certain term are pegged to, independently of whether the paradigm has a nature (in the physical sense).

1. Purported Externalism: Theory and Problems

1.1. Purported Externalism (PE)

From Putnam’s thought experiment about pencil-organisms described above (cf. *Intro*), it can be derived that an artifactual kind term can either be:

- a. one that *refers* to artifacts, or

b. one that is *originally regarded as* referring to members of an artifactual kind¹⁶.

Putnam's thought experiment plays with this ambivalence. In steps 1 to 6 of the pencil-organisms thought experiment, 'pencil' refers rigidly to artifactual pencils, i.e., to pencils designed and manufactured by humans. On the other hand, in steps 7 to 8, it is *presumed* that 'pencil' refers to artifacts, whereas *in fact* refers rigidly to organisms. This ambiguity is precisely why Putnam's thought experiment fails in arguing that 'pencil' and the like terms have externalist semantics – as I showed in my *Putnam on Artifactual Kind Terms*¹⁷. If a., namely, if an artifactual kind term is one that refers to artifacts (i.e., to objects designed and manufactured by humans), Putnam's argument tells us nothing about the semantics of our well-functioning artifactual kind terms – i.e., when 'pencil' as an artifactual kind term *does* refer to artifacts. The argument only tells us something about a situation in which we thought that 'pencil' referred to artifacts, whereas, in fact, it designates organisms (i.e., a natural kind). If b., namely, if we take artifactual kind words to be terms that are only *presumed* to be referring to artifacts, Putnam's argument does not prove what it was meant to prove either. It does not tell us what semantics a term has when it is *intended* to refer to artifacts, and such an intention is not frustrated. Either way, Putnam's argument shows, at most, that we could be mistaken regarding the category (natural or artifactual) to which a given term is supposed to belong¹⁸.

Nevertheless, one might object that this is just what is needed. That if we loosen the two requirements for a term to be genuinely externalist (cf. *Intro*: ER1, ER2), we get evidence that Global Externalism is true. One can even extend this view to social kind terms¹⁹. Following this suggestion of loosening the mentioned requirements, for any word to have an externalist reference, it would be sufficient that:

¹⁶ Cf. *ivi*, p. 205.

¹⁷ I argued that Putnam's argument is logically faulty – it is an *ignoratio elenchi*, that is, it does not prove what it is meant to prove, for it rather proves something else. The argument suggests that it can turn out that an artifactual term (e.g., 'pencil') refers in fact to a species of organism. This «only proves that we could be wrong about whether a term is artifactual or a natural kind term [for it refers to natural kinds]» (I. OLIVERO, *Putnam on Artifactual Kind Terms*, cit., p. 209). However, it does not say anything about whether an artifactual term that actually refers to artifacts has externalist reference.

¹⁸ Cf. *ivi*.

¹⁹ Recalling Putnam's claim: «...the points we have made apply to many other kinds of words as well. They apply to the great majority of all nouns, and to other parts of speech as well» (H. PUTNAM, *The Meaning of 'Meaning'*, cit., p. 242).

PER 1. it refers to sets of things that we think/believe to belong to a certain kind (natural, artifactual, or social) supposedly identified by a certain nature; and

PER 2. linguistically competent speakers may be ignorant of or mistaken that the term at stake refers to that certain kind.

This loose interpretation, which I label *Purported Externalism*, differs from Physical Externalism in the following respect. According to the former, but not to the latter, terms have externalist reference if it can be discovered that they refer to something to which they were not originally believed to refer. According to Purported Externalism, then, we only need to *presuppose* that the extensions of our kind terms belong to the kind with which we formerly associated them. It can always turn out that any category term has not referred to what we initially thought it to be designating. If this were the case, this would show that the word has externalist semantics.

Consider a further fictional case reported by Putnam²⁰. He holds that if we were to discover that *all* the cats on Earth are and have always been robots (remotely controlled from Mars), we would claim: “*Cats* (these objects) have turned out to *be* robots”. Accordingly, we would keep the term ‘cat’ for all the objects to which we have always applied it, provided that they share the same “nature” as the paradigmatic robotic cats. From this scenario, one can conclude that the following is sufficient for the word ‘cat’ to have externalist reference: ‘cat’, i.e., a word that *allegedly* designates a natural species, turns out to be referring to an artifactual kind.

Following this strategy, one may claim that in arguing for his thesis Putnam is only committed to showing that words like ‘tiger’, ‘pencil’, or ‘Christianity’ do not refer to what we *originally thought* them to refer to. If this were the case, Putnam or any defender of Externalism would not really need to outline arguments from ignorance and error about any alleged artifactual or social “nature” – as EAR2 instead affirms. One would only have the burden of proving that we could be in error about the category of objects to which belong most of the referents of the terms we normally use (as indeed PER2 states). As such, Externalism can be applied to natural and cultural terms, as long as they fulfill the two fundamental (loosen) requirements (PER1, PER2) mentioned above²¹.

²⁰ Cf. H. PUTNAM, *The Meaning of ‘Meaning’*, cit.

²¹ This version of externalism can be further grounded on a semantic corollary of Putnam’s theory: the idea of “semantic markers”. Putnam grants that we intuitively tend to associate certain words with certain categories of objects, as well as that some inferential associations seem to be more central and irrevocable than others. In his own words: «It seems to me reasonable that, just as in syntax we use such markers as “noun”, “adjective”, and, more

1.2. Objections to Purported Externalism

The core of Putnam’s Physical Externalism is, ultimately, subsumable in the following claim: «The extension of our terms depends upon the *actual* [italics mine] nature of the particular things that serve as paradigms, and this actual nature is not, in general, fully known to the speakers»²². What matters in reference determination is the *actual* nature of the things that serve as paradigms. Thus, what matters is not that we could be mistaken about the category of objects to which the term at stake refers. In this respect, Purported Externalism is too vague of a semantic theory.

For the same reason, it is also untenable. Within Purported Externalism, we can only aspire to vaguely suppose to which category of entities a given term refers. Something that we can confirm only through empirical research. But this seems to lead to a too underdetermined of a theory. It would lead to a semantic approach for which the semantics of the terms at stake will always be opaque, for we cannot have any *a priori* criterion to determine the term’s semantics. This approach does not seem desirable or even feasible. Moreover, Purported Externalism runs into the same objection that Putnam’s argument about pencil-organisms faces. It does not tell us what semantics a kind term has when it is *intended* to refer to a given kind and when such an intention is not frustrated.

2. Social Externalism: Theory and Problems

2.1. Social Externalism (SE)

One of the most famous arguments in favor of Global Externalism, i.e., Externalism applied to both natural and artifactual kind terms, is that of Hilary Kornblith. He spells out this argument in his *How to Refer to Artifacts* (cit.).

narrowly, “concrete noun”, “verb taking a person as a subject and a abstract object”, so in semantics these category indicators [such as “natural kind”, “artifactual kind”, and, more narrowly, “animal”, “utensil”, ...] should be used as markers» (ivi, p. 268). However, Putnam specifies that those semantic markers never provide necessary and sufficient conditions for membership in a kind, nor do they provide any analytic specification of the meaning of the terms they are associated with. Although – Putnam admits – it is hard to imagine, it can always turn out that we were wrong, and that cats *are* robots or that pencils *are* organisms. The fact that we could discover that their designators do not refer to the category of objects they were initially purported to refer, does not invalidate their having an externalist semantics. It rather confirms that.

²² Ivi, p. 245.

Kornblith's main move consists of stressing the importance of the social component of meaning over the indexical one. Kornblith underlines that there are some kinds of artifacts (e.g., pencils, tables, chairs, etc.) that competent speakers can characterize by a description (or a cluster of descriptions). Yet, this does not pertain to all kinds (e.g., in the case of rheostats, Chippendale furniture, etc.).²³ Still – Kornblith notices – «the fact that a speaker does not know a uniquely individuating description does not seem to prevent the speaker from referring»²⁴. Think about complex artifacts such as high-tech equipment or artifacts specific to a certain field or discipline. If I am not a chef, I may not know any description that distinguishes a blast chiller from a regular freezer. I may even be unable to tell the difference even in the presence of the two objects. Yet, I can still use those terms and succeed in referring (granted that I have some minimal competence about using these terms). My correct referring is ensured by the phenomenon of linguistic labor.

The *division of linguistic labor* – introduced by Putnam for natural kind terms (cf. *Intro*, footnote 5) – explains why a speaker can correctly refer to something without precisely knowing all its individuating properties. The division of linguistic labor rests upon and presupposes the division of labor *tout court* and explains how ordinary speakers can rely on a particular subclass of speakers, the *experts*, in case of doubt in applying certain words. It is the deference to these experts that secures our correct referring. Deference suffices – Kornblith believes – to hold that Externalism applies to both kinds of words. «For artifactual kind terms are just as susceptible to the phenomenon of the division of linguistic labor as are natural kind terms»²⁵.

As I pointed out elsewhere, Kornblith's is not a genuinely externalist argument²⁶. However, since most authors take this reading of Externalism for granted, I believe it warrants further examination.

Kornblith states that «the division of linguistic labor is just as much a part of the world of artifacts as it is a part of the world of natural kinds and individuals»²⁷. Following Putnam's line of reasoning, Kornblith affirms that what fixes the references of both kinds of terms is not a uniquely individuating description a single speaker has in mind, but rather whatever in a given linguistic community embodies the semantic norm. The semantic

²³ I will here focus on Kornblith's argument about artifactual kinds. However, similar points can be shown also about social kinds.

²⁴ Ivi, p.139.

²⁵ Ivi, p.148.

²⁶ Cf. my own, I. OLIVERO, *Putnam on Artifactual Kind Terms*, cit., §4.

²⁷ H. KORNBLITH, *How to Refer to Artifacts*, cit., p. 144.

norm established in a linguistic community secures our terms' extension, for it can discriminate between correct and improper uses of these words.

As anticipated, this argument seems to work perfectly for a defender of Global Externalism. Such a defender, as Kornblith is, may in fact try to argue that this is what Putnam intends in his article of 1975, basing such a conclusion on the fact that Putnam states several times that the reference of our terms is *socially determined*²⁸. To this respect, let us not forget that Putnam's main aim is to prove that – contrary to what the previous, traditional account held – «the extension of our terms is not fixed by a concept that the individual speaker has in his head»²⁹. One may get the stated impression for Putnam even designs some of the examples he sketches with the precise aim of showing that «it is *only* [italics mine] the sociolinguistic state of the collective linguistic body to which the speaker belongs that fixes the extension»³⁰. A famous example in this respect is the argument from ignorance that Putnam addresses about the words 'elm' and 'beech'. Putnam – as he confesses – cannot distinguish elm trees from beech trees; nevertheless, the term 'elm' and the word 'beech' refer respectively to elms and beeches. We would not say that they refer to the same set of objects only because one cannot distinguish the two sets of things. Putnam stresses that these terms' reference is determined by the objective relation between him and the world, not by his mental states. Commenting further on this example, Putnam remarks: «the reason my individual “grasp” of 'elm tree' does not fix the extension of 'elm' [...] is rather that the extension of 'elm tree' in my dialect is not fixed by what the average speaker “grasps” or doesn't “grasp” at all; it is fixed by the community, including the experts, through a complex cooperative process»³¹. Following this reasoning, it seems sound to think, like Kornblith does, that Putnam endorses, ultimately, the importance of the social component of the meaning. The elm and beech example appears to show indeed that what matters for a word to have externalist reference is only the objective relationship between the term and the *social* environment in which it is uttered; that the experts play a crucial and reference-determining role³².

²⁸ In Putnam's own words: «We have now seen that the extension of a term is not fixed by a concept that the individual speaker has in his head, and this is true both because extension is, in general, determined *socially* – there is a division of linguistic labor as much as of “real” labor – and because extension is, in part, determined *indexically*. The extension of our terms depends upon the actual nature of the particular things that serves as paradigms» (H. PUTNAM, *The Meaning of 'Meaning'*, cit., p. 245).

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ivi, p. 229.

³¹ Ivi, p. 263.

³² Quoting Putnam: «in many cases, extension is determined socially and not individually,

2.2. Problems of Social Externalism

The reading of Externalism sketched above is not only independent from but even incompatible with the form of Physical Externalism that Putnam defends in *The Meaning of 'Meaning'* (cit.). The version of Externalism described above, which can be classified as *Social Externalism*, is, in fact, a form of "masked" Descriptivism. In this semantic view, what matters in determining our words' extension is exclusively the linguistic norm established in a given linguistic community³³. Every linguistic community adopts a certain semantic norm. Speakers belonging to a particular linguistic community acquire the terms they use according to the semantic norm conventional to that linguistic community. They acquire words in the way they are used in their social environment and apply those terms to whatever their linguistic community members apply them. Thus, the same word could be applied to different kinds of entities in different linguistic communities when the semantic norms respectively adopted by these linguistic communities say so.

This form of Externalism is not what Putnam's argument implies, even implicitly. Putnam claims that what really matters in determining a given word's reference is the indexical component, i.e., the nature of the things that serve as paradigms for that term³⁴. The nature of the paradigmatic sample originally dubbed by a certain term governs the term's extension, independently of anyone's concepts or beliefs.³⁵ As already remarked (cf. *Intro*, ER1, ER2), even expert speakers may be massively mistaken about, if not even utterly ignorant of, what this nature could be – as Putnam's real and fictional examples are meant to show. Think about the celebrated thought experiment about the word 'water' – his famous Twin Earth scenario. Putnam conceived this thought experiment to show that we would not call 'water'

owing to the division of linguistic labor» (ivi, p. 226).

³³ Social Externalism is the semantic account commonly attributed to Burge and his *Individualism and the mental* (T. BURGE, *Individualism and the Mental*, «Midwest Studies In Philosophy» 4/1979, pp. 73-121). According to this view, what determines the meaning and the reference of our words is solely the semantic norm adopted by the linguistic community in which these words are employed – no empirical fact or discovery is to be taken into account. In cases of error or ignorance, layman speakers of a certain linguistic community accept the experts' corrections or directions, and revise their previous beliefs in accordance with those corrections and directions. For, the expert speakers of that community fix the terms' reference used in that community. Here I argue that Kornblith extends this form of Externalism to artifactual kind terms.

³⁴ In Putnam's own words: «The extension of our terms depends upon the actual nature of the particular things that serves as paradigms» (H. PUTNAM, *The Meaning of 'Meaning'*, cit., p. 226).

³⁵ Cf. my own, I. OLIVERO, *Putnam on Artifactual Kind Terms*, cit.; and *Function is Not Enough*, cit.

something that resembles water for its superficial characteristics if it does not share the same nature of what we have paradigmatically dubbed as such (i.e., H₂O). This hypothesis, Putnam endorses, also applies to the time in which we did not know that water had a chemical structure. We would not refer with the same term 'water' to both the H₂O-liquid and a superficially similar compound, not even when (as it was before the discovery of chemistry) we had no epistemological access to their respective nature (i.e., their chemical structure). This scenario and other similar cases are conceived to attest that we could be ignorant or entirely wrong about all the properties associated with a specific term's extension. Yet, these properties that constitute the nature of the relevant extension establish that term's reference.

Contrary to what Kornblith affirms, ignorance and error do not arise solely because of the division of linguistic labor³⁶. Putnam's Physical Externalism presupposes that we might never come to know the *real* individuating properties of the referents of our terms. Yet, these individuating properties fix our terms' reference. As Putnam puts it: «if there is a hidden structure, then generally it determines what it is to be a member of the natural kind, not only in the actual world, but in all possible worlds. Put another way, it determines what we can and cannot counterfactually suppose about the natural kind»^{37,38}. What Putnam is endorsing is not a form of cluster-descriptivism, for which we may be ignorant of or wrong about *some* of the properties associated with a given term. Rather, he claims that the individuating properties (i.e., the nature) that characterize a given term's extension are entirely *independent* of anyone's beliefs and knowledge about that extension. Nonetheless, these properties are what determine that term's reference.

The role of the expert in Putnam's Externalism is *pragmatic* and never semantic³⁹. Indeed, suppose we found out that we were wrong about the properties typically associated with a given term's extension. In that case,

³⁶ In Kornblith's own words: «And this point by itself is sufficient to ground Arguments from Ignorance and Error in the case of artifacts which are exactly parallel to those which underwrite the new theory of reference for names and natural kind terms» (H. KORNBLITH, *How to Refer to Artifacts*, cit., p. 144).

³⁷ H. PUTNAM, *The Meaning of 'Meaning'*, cit., p.241.

³⁸ This is exactly what Putnam means when he talks about rigid designations. It is because we refer to the nature of water, to its chemical formula, which is the reference-determining property of water, that we can imagine and describe counterfactual cases about *water* (that very substance).

³⁹ From Putnam's standpoint, semantics and pragmatics are very distinct. He admits, for instance, that the nature of the required minimum competence depends heavily upon the culture and the topic; however, this has nothing to do with the way our terms' extension is determined. Grounding a term's reference is one thing; practical purposes of communications are another.

we will be immediately willing to give them up in favor of the discovered ones – as the fictional case of pencil-organisms is supposed to show (cf. *Intro*). By contrast, in a social externalist view, the expert speakers' role is always *semantic*: the reference of our kind terms is governed by the linguistic norm adopted by a certain community and does not vary on empirical factors. If the definition associated with 'pencil' is "a sharpened *artifact* with the purpose of writing, drawing, marking, ...", then 'pencil' could never apply to the organisms of Putnam's thought experiment. The role of the experts is *prescriptive* rather than purely descriptive.

In Putnam's Externalism, the indexical component "dominates" the social one in determining the reference. This "dominance" explains why his account is independent of and even incompatible with the other *alleged* form of Externalism described in this section. Kornblith's claim that «there are interesting metaphysical differences between artifactual and natural kinds, but these metaphysical differences play no role in the semantics for terms which refer to these kinds»⁴⁰ is misleading. In sum, this form of disguised Descriptivism cannot be a valid strategy to defend Global Externalism.

3. Historical Externalism: Theory and Problems

3.1. Historical Externalism (HE)

According to Simon Evnine, «Essentially contested terms and natural kind terms both, then, apply to something now just in case it has a certain relation to an original sample or an historical exemplar»⁴¹. We may construe this defense of Externalism as one that takes as central the fact that reference is determined by the word at stake bearing the same objective relation to a certain group of objects that serve as the *paradigm* of the kind to which that word is meant to refer⁴². No nature individuation is required, as long as this paradigm can be singled out. Such a theory holds that «current uses of [a given] term continue to be connected to the original sample [...] through the (causal) historical connection between the sample baptism and current

⁴⁰ H. KORNBLITH, *How to Refer to Artifacts*, cit., p. 149.

⁴¹ S. EVNINE, *Essentially Contested Concepts and Semantic Externalism*, «Journal of the Philosophy of History», 8/2014, p. 128.

⁴² The idea for this defense of Externalism is inspired by Simon Evnine's *Essentially Contested Concepts and Semantic Externalism*, cit.. However, the one reported is not faithfully the theory that Evnine argues for.

usage»⁴³. In this view, in grounding a term's reference, it matters that the term «bears a certain kind of relation to samples or exemplars that have played a historical role in the use of the term»⁴⁴.

This view may be considered an attempt to defend Global Externalism. For, to pin a certain term to a particular sample is to reject the idea that the meaning of essentially contested terms or, in general, social and artifactual kind terms is given by some descriptive content that constitutes their definition. Consider the term 'Christianity': if its meaning were given by some descriptions constituting its definition, there could be no genuine dispute between what may be called "the Christian Right" and "the Christian Left". On the contrary, the dispute is legit. Moreover, the debate is still going on because there is a historical phenomenon, an exemplar, «and each of the contesting parties claims for itself a certain relation to that historical phenomenon, a relation such that if it obtains in one case, it cannot obtain in the other»^{45,46}.

For the parallelism with natural kind terms to hold, such a defense of Externalism needs to maintain that a given word has an externalist semantics iff:

HER 1. it refers to things that are in the same objective relation to a certain exemplar that serves as their paradigm; and

HER 2. linguistically competent speakers may be ignorant of or mistaken about what constitutes such a paradigm.

Following this view, «Natural kind terms and essentially contested terms are two species of the same semantic genus»⁴⁷, for an objective relation occurring between the speakers and the world (intended as a natural or cultural environment) is what gives their meaning. Even though there are clear metaphysical differences between both exemplars, the analogy between the semantics of their designating terms still stands.

3.2. Objections to Historical Externalism

The defense of Externalism described above, which can be labeled *Historical Externalism*, seems persuasive when it comes to securing that both natural

⁴³ Ivi, pp. 126-127.

⁴⁴ Ivi, p. 127.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Specifically, the objective relation in this case is "being the heir of" that phenomenon. Leaving aside this notion, which may be problematic to define, we may simply construe such a theory as one according to which essentially contested terms refers to whatever bears the same objective relation to a paradigmatic exemplar.

⁴⁷ Ivi, p. 119.

and artifactual kind terms refer externalistically. A paradigmatic exemplar to refer to in grounding a kind term's reference exists – a standard with which all the referents of that designating term are in an objective relation. Following Historical Externalism, then, natural kind words have externalist reference because they share a certain sameness relation with the inner structure (or nature) of the things that serve as paradigms. Artifactual kind terms have externalist reference because they share an objective connection with some things or phenomena regarded as paradigmatic for these kinds.

In this semantic view, the category of entities to which the terms refer is fixed *a priori*. This represents an advantage over Purported Externalism. What it takes to belong to the same kind as the paradigmatic exemplars is left for empirical discovery. No other description plays a semantic role. This makes Historical Externalism a more viable defense compared to Social Externalism. To this extent, Historical Externalism seems to represent a desirable defense of Global Externalism.

However, an important question arises: what does it take to resemble artifactual and social kinds' selected paradigmatic exemplars? No "nature" in Putnam's sense (cf. *Intro*: ER1) is specified. The first requirement for being an effective, genuine externalist defense is not fulfilled. Nor is it clearly specified what it takes to be "part of" the same kind. Moreover, it seems that – as it happens for Social Externalism – it cannot be the case that *all* speakers (including fully competent or expert speakers) may be utterly ignorant of or mistaken about the referents of the terms at stake. Whoever defined the paradigmatic historical exemplars will know their main individuating features. EAR2, namely, the second requirement for being a genuine externalist argument, is not satisfied either.

Historical Externalism inherits the difficulties faced by its stronger and weaker alternatives. By ignoring Putnam's notion of indexicality, it proves to be a form of "masked" Descriptivism. By not providing a clear criterion that fixes our kind terms' reference runs into the same problems that Purported Externalism confronts.

Conclusion

A given term has an externalist semantics iff:

- ER 1. its referents must be characterized by a "nature" (i.e., a common essence possessed only by all the members of the term's extension) shared among all members of that extension; and

- ER 2. all speakers (including fully competent ones) may be ignorant of or mistaken about such nature.

Elsewhere, it has been pointed out that none of the (alleged) externalist arguments advanced in the literature has actually succeeded in proving that words like 'pencil', 'tiger', 'Christianity', and the like terms *all* fulfill these two fundamental requirements. That is to state that it has not been shown that Putnam's Physical Externalism can unitedly explain the semantics of all the kinds of terms at stake. In this paper, I designed (as with PE) or reconstructed (as with SE) or reshaped (as with HE) and discussed further externalism versions – a strong, a weak, and a moderate theory – modulated on Putnam's original semantic view. Each form – I concluded – runs into problems, leaving us, once again, without a tenable, genuine externalist argument for all the terms in question.

References

- B. ABBOTT, *Nondescriptionality and Natural Kind Terms*, «Linguistics and Philosophy», 12/1989, pp. 269-291
- T. BURGE, *Individualism and the Mental*, «Midwest Studies In Philosophy», 4/1979, pp. 73-121
- M. CARRARA, D. MINGARDO, *Artifact Categorization. Trends and problems*, «The Review of Philosophy and Psychology», 2013, pp. 351-373
- C. ELDER, *Realism, Naturalism, and Culturally Generated Kinds*, «The Philosophical Quarterly», 39/1989, pp. 425-444
- C. ELDER, *On the Place of Artifacts in Ontology*, in E. MARGOLIS and S. LAURENCE (eds.), *Creations of the Mind: Essays on Artifacts and their Representation*, Oxford University Press, New York 2007, pp. 33-51
- S. EVNINE, *Essentially Contested Concepts and Semantic Externalism*, «Journal of the Philosophy of History», 8/2014, pp. 118-140
- D. KAPLAN, *Demonstratives*, in J. ALMOG, J. PERRY, H. WETTSTEIN (eds.), *Themes from Kaplan*, Oxford University Press, New York 1989, pp. 481-563
- H. KORNBLITH, *Referring to Artifacts*, «Philosophical Review», 89/1980, pp. 109-114
- H. KORNBLITH, *How to Refer to Artifacts*, in E. MARGOLIS, S. LAURENCE (eds.), *Creations of the Mind: Theories of Artifacts and Their Representation*, Oxford University Press, New York 2007, pp. 138-149

- D. MARCONI, *Pencils Have a Point: Against General externalism About Artifactual Words*, «Review of Philosophy and Psychology», 4/2013, pp. 497-513
- D. MARCONI, *Externalism about Artifactual Words and the Taxonomy of Artifacts*, «Grazer Philosophische Studien», 96/2019, pp. 130-153
- J. NELSON, *Schwartz on Reference*, «The Southern Journal of Philosophy», 20/1982, pp. 359-365
- I. OLIVERO, *Putnam on Artifactual Kind Terms*, «Review of Philosophy and Psychology», 9/2018, pp. 197-212
- I. OLIVERO, *Function is Not Enough: An Externalist Defeat for Artifactual and Social Kind Terms*, «Grazer Philosophische Studien», 96/2019, pp. 105-129
- D. PUTMAN, *Natural kinds and human artifacts*, «Mind», 91/1982, pp. 418-419
- H. PUTNAM, *The Meaning of 'Meaning'*, in *Mind, Language and Reality*, «Philosophical Papers», II, Cambridge University Press, Cambridge 1975, pp. 215-271
- S. SCHWARTZ, *Putnam on Artifacts*, «Philosophical Review», 87/1978, pp. 566-574
- S. SCHWARTZ, *Natural Kinds and Nominal Kinds*, «Mind», 89/1980, pp. 182-195
- S. SCHWARTZ, *Reply to Kornblith and Nelson*, «The Southern Journal of Philosophy», 21/1983, pp. 475-479
- A. L. THOMASSON, *Realism and Human Kinds*, «Philosophy and Phenomenological Research», 67/2003, pp. 580-609
- A. L. THOMASSON, *Artifacts and Human Concepts*, in E. MARGOLIS, S. LAURENCE (eds.), *Creations of the Mind: Theories of Artifacts and Their Representation*, Oxford University Press, New York 2007, pp. 52-73
- A. L. THOMASSON, *Public Artifacts, Intentions, and Norms*, in M. FRANSSSEN et al. (eds.), *Artefact Kinds. Ontology and the Human-Made World*, Springer 2014, Dordrecht, pp. 45-62

A sketch of a Kripkean theory of consciousness

Federico Zilio

In this paper, I will propose a provisional blueprint of the notion of consciousness. I will start an analysis of the notion from the way we generally use the term “consciousness” in our ordinary language. In this regard, I will use Saul Kripke’s direct reference theory to define the term “consciousness” in a non-descriptive way, that is, interpreting it as a rigid designator. Then, I will critically discuss the idea of a necessary a posteriori relationship between consciousness and brain activity, arguing instead that consciousness is intrinsically related to the concept of subjectivity.

1. Consciousness is said “in many ways”

The concept of consciousness is ambiguous and complex, composed of variable meanings but devoid of precise definitions; nevertheless, at the same time, we have a natural and pragmatic acquaintance with it. Apart from the use of the notion as an umbrella concept in the philosophy of mind and, more recently, in neuroscience, “consciousness” refers *prima facie* to the simple «states of sentience or awareness that typically begin when we wake up in the morning from a dreamless sleep and continue throughout the day until we fall asleep again»¹. The word “consciousness” represents both the most familiar sensation of being aware of the surrounding world and one of the most evanescent and opaque conceptual issues of contemporary philosophy and science. In the words of David Chalmers: «[t]here is nothing that we know more intimately than conscious experience, but there is nothing that is

¹ J. R. SEARLE, *Mind, language and society: philosophy in the real world*, Weidenfeld & Nicolson, London 1999, pp. 40-41.

harder to explain»². That recalls the problem of time presented by Augustine: «What then is time? If no one asks me, I know; if I want to explain it to a questioner, I do not know»³.

Consciousness does not have a univocal definition, indeed the notion refers to a broad set of meanings⁴: sentience, i.e. the ability to sense and respond to the environment; wakefulness, i.e. the awake and alert state in contrast to sleep, coma or other abnormal states; interaction with the external and inner world; self-consciousness, i.e. the epistemic state of being aware that we are aware; the “what it is like to be” of the experience and the phenomenal content, i.e. those specific subjective characters of being in a particular conscious state⁵; intentionality or transitive consciousness, i.e. the fact that consciousness is always and necessarily “consciousness of something”; awareness of surrounding objects and reportable contents. These are only some of the meanings of this notion. Ram Vimal describes and lists forty distinguishable and non-exhaustive meanings attributed to “consciousness” from the literature and various cultural traditions⁶.

For a long time, the study of consciousness has been the exclusive concern of philosophy; however, what had long been an exclusive matter for the theoretical and conceptual analysis of philosophy has progressively become an object of experimentation and empirical consideration. For this reason, consciousness seems to be also a potential subject of scientific study, thanks to new methodologies, disciplines, and technologies. The enormous increase in neuroscientific research about consciousness can be taken to support this⁷; in the last decades, besides focusing on perceptual and cognitive abilities – and impairments – of the brain, neuroscientists also began to deal with the concept of consciousness, trying new quantitative measurements within the empirical and experimental domain of cognitive sciences. Consequently, new concepts have emerged, such as visual consciousness, perceptual consciousness, level and content of consciousness, arousal and cortical

² D. J. CHALMERS, *Facing up to the problem of consciousness*, «Journal of Consciousness Studies», 2, 3/1995, p. 200.

³ AUGUSTINE, *The confessions*, in *Masterpieces of Philosophical Literature*, edited by T. L. Cooksey, Greenwood Press, Westport 2006, p. 242.

⁴ R. VAN GULICK, *Consciousness*, in E. N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University 2018.

⁵ T. NAGEL, *What Is It Like to Be a Bat?*, «The Philosophical Review», 83, 4, 1974, p. 435. N. BLOCK, *On a confusion about a function of consciousness*, «Behavioral and Brain Sciences», 28, 2/1995, pp. 227-247.

⁶ R. VIMAL, *Meanings Attributed to the Term «Consciousness»: An Overview*, «Journal of Consciousness Studies», 26, 5/2009, pp. 9-27.

⁷ Medline trend for the term “Consciousness” (year: number of citations): 1998: 814; 2008: 1426; 2018: 2510.

awareness, altered forms of waking consciousness (trance, absorption, hypnosis, dissociation, meditative states, drug states, and out-of-body experiences), REM and dreaming versus slow-wave/deep sleep states, etc.⁸

1.1 What starting definition for consciousness?

Is there a definition that can be used as a starting point for a theory of consciousness? It seems quite problematic to give a univocal answer to this question, for many reasons. First, there are various perspectives (first-, second-, third-person perspectives) and approaches (methodological, ontological, epistemological, phenomenological, etc.), on which the theories of consciousness are based. Second, each theory of consciousness refers to an ontological and metaphysical commitment about what consciousness is, which can compromise any attempt to offer a complete description of its nature; at the same time, it seems impossible to avoid any – at least provisional – ontological commitment. Third, even within any single approach, there are sub-categories of definition, depending on the kind of method used (as in cognitive sciences) or on the variability of the meanings (as in phenomenology, e.g. for-me-ness, me-ishness, me-ness, myness or mineness, etc.⁹). Fourth, almost all of the definitions above-mentioned can be considered analytic a priori propositions of the concept of consciousness, i.e. they give us some detailed descriptions of how the term “consciousness” is used, without however offering any information not already contained in the term, producing a sort of circularity¹⁰.

So, how can we build a theory of consciousness without too many presuppositions? Of course, this does not mean that we cannot start with a description or a set of descriptions of what we believe consciousness is, we have to start somewhere; nevertheless, any possible description does not work as the synonym of the word “consciousness”, that is, the meaning of “consciousness” does not seem to lie in a set of descriptions. So far, I have talked about consciousness in many ways, without giving a description that fixes univocally the reference of the term. In our daily life, we competently

⁸ B. FAW, *Cutting «Consciousness» at its Joints*, «Journal of Consciousness Studies», 26, 5/2009, pp. 54-67. S. LAUREYS, G. TONONI, *The Neurology of Consciousness*, Academic Press, San Diego 2009. G. NORTHOFF, V. LAMME, *Neural signs and mechanisms of consciousness: Is there a potential convergence of theories of consciousness in sight?*, «Neuroscience & Biobehavioral Reviews», 118, 2020, pp. 568-587.

⁹ M. GUILLOT, *I Me Mine: on a Confusion Concerning the Subjective Character of Experience*, «Review of Philosophy and Psychology», 8, 2017, pp. 23-53.

¹⁰ E. SCHWITZGEBEL, *Do you have constant tactile experience of your feet in your shoes? Or is experience limited to what's in attention?*, «Journal of Consciousness Studies», 24, 3/2007, pp. 5-35.

mention and understand a lot of words without the complete knowledge of their conditions or with only a partial description of the referent¹¹. Moreover, it seems difficult to describe the meaning of consciousness and avoid any circularity, e.g. consciousness = phenomenal = qualia = what it is like = experience = consciousness. Epistemically speaking, we do not need the knowledge of a complete descriptive content of consciousness to understand the word *per se*. Therefore – and this may seem quite obvious – in order to be acquainted with the referent of the word “consciousness”, to refer to consciousness itself, or to be competent users of the word “consciousness” and consequently start an analysis of its conditions and features, we do not need to provide any set of descriptions beforehand, nor we need a descriptive identifying content associated with the word.

Accordingly, rather than introducing an empirical or phenomenological account of consciousness, I would begin with our ordinary language as a provisional starting point for the discussion about its nature. In order to do this, I need to make use of Saul Kripke’s direct reference theory, taken from *Naming and Necessity*.

2. Kripke’s direct reference theory

Kripke argues that names and natural kinds are not synonymous with the descriptions associated with them. A description can initially fix the reference of a name or kind, but it does not give us the meaning of the term and we do not need to know it to understand that meaning (as often happens within our everyday vocabulary); for example, the description “the clear, thirst-quenching liquid” does not indicate the meaning of the term “water”. Instead, some terms designate an object without the need for a mediating meaning between the language and the object. According to Kripke, a term designates *x* rigidly if the term designates *x* in every possible world in which *x* exists and does not designate anything else with respect to worlds in which *x* does not exist.¹² Kripke principally holds that proper nouns are rigid designators, for example, “Aristotle” designates the same person in every possible world, while the description “Aristotle is the most important Greek philosopher” is not an analytic statement related to Aristotle – as the descriptivists would sustain (Frege, Russell, Wittgenstein) – rather it is a

¹¹ See, for instance, Kripke’s example of Cicero and Feynman. S. KRIPKE, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge 1980.

¹² N. SALMON, *Are General Terms Rigid?*, «Linguistics and Philosophy», 28, 1/2005, pp. 117-134.

contingent one. Therefore, “the most important Greek philosopher” is not a synonym of Aristotle, because it is not necessary in every possible world, e.g. in some possible world, Aristotle could have been a farmer.

Also, certain general terms – including natural-kind terms, like “water”, phenomenon terms, like “heat”, and biological taxa, like “tiger” – are rigid designators, e.g. the propositions “water = H₂O” and “heat = molecular motion” are necessary in every possible world¹³. These identifications may be mistaken, e.g. perhaps scientists will discover that water is made of a new chemical element, in fact, the statement “water is H₂O” cannot be determined a priori; however, this would not affect Kripke’s theory, which states that *if* “water is H₂O” is true, then water is necessarily H₂O. Thus, although our knowledge about water may not be complete, this will not change the fact that, if it is true, water is necessarily H₂O.

Kripke also gives an example with gold: if it will turn out that gold – perhaps due to a sort of hallucination – is not actually yellow but blue, this will not mean that gold never existed, but simply that gold has turned out not to be yellow, but blue. This is because the description “being yellow” is not rigidly applied to gold, e.g. in another possible world it might not apply to gold but to other things, therefore, the property “being yellow” for gold is not necessary in every possible world, so it can only represent a contingent identity in this world¹⁴. Instead, Kripke argues that “gold is the element with atomic number 79” represents a theoretical – i.e. not merely contingent – identity, involving two rigid designators of two different kinds, respectively the term “gold” from the common-sense and “atomic number 79” from the scientific natural kind. This means that the statement “gold = element with atomic number 79”, if true, is necessary in every possible world, i.e. we cannot conceive the term “gold” referring to something different from that metal with atomic number 79, just as “water” with “H₂O” or “heat” with “molecular motion”. Hence, if we find a metal that looks exactly like gold but is a different substance – e.g. iron pyrite – it would not represent a variance of gold, but a completely different thing.¹⁵

Now, we can consider another possible world similar to the actual one but different in respect of how some things are, like gold or heat. In this possible world, we can imagine that gold turned out to have an atomic number different from 79 (or that heat turned out not to be molecular motion).

¹³ Note that here the metaphysical concept of “necessity” is not the same as the gnoseological concept of “a priori”. Stating that “x is necessarily true” means that x is true in every possible world, while stating that “x is true a priori” means that x is true independently from experience. See S. KRIPKE, *Naming and Necessity*, cit., p. 38.

¹⁴ S. KRIPKE, *Naming and Necessity*, cit., p. 118.

¹⁵ Ivi, pp. 118-119, 124-125.

However, according to Kripke, these theoretical identities, if they are true, are always necessarily true, even a posteriori, i.e. derived from empirical discovery. Therefore, a proposition that seemed to be conceivable – e.g. “gold is a compound rather than an element with atomic number 79” – turns out to be impossible on closer inspection. As Kripke claims, it «should be replaced (roughly) by the statement that it is logically possible that there should have been a compound with all the properties originally known to hold of gold»¹⁶. The term “gold” has been initially baptised as “the metal with the atomic number 79” and is a rigid designation, that is, it designates the same object in all possible worlds, just like the proper noun “Aristotle” refers to the same person in every possible world, regardless of the possibility that Aristotle might have been a farmer, a king or a philosopher. This implies the existence of “necessary a posteriori” statements¹⁷; for example, if true, the proposition “gold has the atomic number 79” is a necessary statement and it is also a posteriori, as it comes from the empirical findings concerning the substance we initially baptised as “gold”.

To sum up, Kripke argues that the semantic content of a term is nothing more than its referent. This does not imply that any set of descriptions of the term is useless or wrong, but that it does not indicate the meaning of the term. On the contrary, the term *per se* designates the object, and the semantic content of the object is revealed by the referring term or expression, without the need for any supplementary description.

2.1 A Kripkean-like definition of consciousness

What about the term “consciousness”? Can we apply the direct reference theory to this notion? Consciousness is not a proper noun, but someone, like Searle, might consider it as a natural kind or a biological phenomenon, like digestion, photosynthesis, mitosis, etc.¹⁸ For the aim of this paper, it seems reasonable to interpret it as a general term¹⁹. As said, it is problematic to start the analysis of consciousness through a set of descriptions from the empirical or conceptual domains, so the point here is: can we say something about consciousness in a Kripkean-like way? I say “Kripkean-like” because I do not mean to apply *verbatim* Kripke’s direct reference theory, but to use it as a heuristic tool for avoiding the murky waters of the ontological and epistemological debates between dualism and monism, first- and third-

¹⁶ Ivi, pp. 142-143.

¹⁷ Ivi, p. 140.

¹⁸ J. R. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge 1992. J. R. SEARLE, *Il mistero della realtà*, Raffaello Cortina, Milano 2019.

¹⁹ N. SALMON, *Are General Terms Rigid?*, cit.

person perspective, a priori and a posteriori, etc. Moreover, instead of interpreting the direct reference theory as a rigorous foundation of scientific essentialism²⁰, I rather use it as an attempt to define the concept of reference in an intuitive, pre-theoretic way; in other words, as a way to explain how names work according to common-sense. This would be a useful starting point from which one can go through with the investigation of the concept of consciousness, refining it with various approaches (phenomenological, neuroscientific, etc.).

The first questions are: Is the term “consciousness” a rigid designator? Can this term rigidly designate something with respect to every possible world? Generally, we use “consciousness” to refer to some behavioural and psychological state; for example, taking the expression from Searle, we refer to those states «of sentience or awareness that typically begin when we wake up in the morning from a dreamless sleep and continue throughout the day until we fall asleep again»²¹. We can determine if someone is conscious or has lost consciousness and we can do it pragmatically, without possessing specific philosophical, psychological, or medical knowledge. Of course, we can be wrong in some of our determinations, e.g. in case someone is pretending to be asleep, or in severe situations in which it is necessary to use clinical scales to assess the level of consciousness (coma, unresponsive wakefulness syndrome, minimally conscious state, etc.). Nevertheless, it seems impossible to be deceived about our own conscious state when I refer to myself as “conscious” at a given moment; I can be deceived about the notebook in front of me which I am conscious of, but not about the fact that I am conscious of something, even in virtual reality or during a hallucination²². Moreover, some situations superficially resemble a conscious-like state but they are not related to consciousness, and, conversely, other situations superficially resemble a non-conscious state, but they effectively represent a conscious state. So, following the analogy with natural kinds, consciousness may present some superficial features that are contingent, just like gold being yellow (as well as iron pyrite) or water being colourless (as well as vodka).

So far, I have discussed the notion of consciousness in a very general way; now, we need to go deeper into what the term consciousness means to us. In our daily life, we do not deal with an empty and abstract concept of consciousness, but with a full-fledged and lived experience of the world.

²⁰ The position that some internal structures are the ontological and necessary conditions for an object to be part of a given natural kind.

²¹ J. R. SEARLE, *Mind, language and society*, cit., pp. 40-41.

²² D. J. CHALMERS, *The virtual and the real*, «Disputatio», 9, 46/2017, pp. 309-352.

First of all, there is never consciousness as such, rather consciousness is always and intrinsically “consciousness of something”; if I am aware, I must be aware of something, and this “something” can possess different epistemic forms, e.g. it can be an object of perception or imagination, a pure sensation or an abstract thought, etc. This intrinsic aboutness or directedness towards an object that characterises consciousness is called “intentionality” (from the Latin *tendere*: directedness towards, attending to, referring to something²³). Thus, when we perceive, believe, think, imagine, etc. we are perceiving, believing, thinking, imagining “something”.

There is a very large debate about this concept, in particular, whether intentionality could be considered the essential “mark of the mental” or only a necessary condition for mental states/events²⁴, whether conscious states are intrinsically intentional²⁵ or some of them can be non-intentional (like nervousness or anxiety²⁶), or even whether intentionality as the typical element of mental states²⁷ or as a feature of phenomenal consciousness²⁸ should be rejected in contemporary philosophy of mind. I cannot address here these issues about the nature and legitimacy of the concept of intentionality. For the moment, it should be sufficient to acknowledge that our conscious states are characterised by different experienced objects, so that it seems reasonable to say that our consciousness, in a broad sense, consists of a variety of “consciousness of something”, at least in the way we commonly intend the term consciousness, e.g., “I have consciousness of this chair”, “I am (consciously) perceiving an apple”, “I am conscious of the consequences of my act”, etc. To use an analogy, we may argue that in our phenomenal life we instantiate forms of “consciousness-of-something” that fall under the class of consciousness, just as the terms “Siberian tiger”, “white Bengal tiger” and even the “Bali tiger” (extinct) represent subspecies that refer to the same species of the tiger (*Felis Tigris*).

²³ P. JACOB, *Intentionality*, in E. N. ZALTA (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University 2019.

²⁴ T. CRANE, *Intentionalism*, in A. BECKERMANN, B. P. MCLAUGHLIN, S. WALTER (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, Oxford University Press, New York 2009, pp. 474-493.

²⁵ J.-P. SARTRE, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionalité*, «La Nouvelle Revue française», 304/1939, pp. 129-131.

²⁶ J. R. SEARLE, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

²⁷ A. VOLTOLINI, *The Mark of the Mental*, «Phenomenology and Mind», IV, 2013, pp. 124-136.

²⁸ H. ROBINSON, *Why phenomenal content is not intentional*, «European Journal of Analytic Philosophy», V, 2/2009, pp. 79-93.

This last example may be helpful to analyze another issue concerning the potential use of the word “consciousness” as a rigid designator. The term “tiger” refers to different species and instances of tiger, regardless of some contingent variations, e.g. colours, anatomical defects, different sizes and weights, etc. For instance, we could see a white pet tiger, deprived of the tail or a leg, but none of these characteristics would induce us not to refer to it as a tiger. This because the term “tiger” rigidly refers to its internal structure as the mark of the species of tigers, e.g. the DNA, and not merely to the appearances of the tiger as a big cat. Interestingly, we also are keen to say that an animal that apparently differs from a tiger, but that has the same internal structure of a tiger, actually is a tiger, while a seeming tiger with the internal structure of a reptile is likely to be considered a reptile.²⁹ This does not mean that the old appearance-based concept of a tiger has to be replaced by the scientific one, but we may suppose that the internal structure of the tiger can determine the criterion for the natural kind of “tiger”; also, the determination of the natural kind by scientific knowledge is an a posteriori investigation. So, “tiger” is a rigid designator, which means that we do not understand it based on some identifying definition or a cluster of descriptions, rather on the internal structure of the tiger. Thus, we can track tigers across counterfactual situations, completely independent of any contingent characteristics, e.g. tigers without legs or tail, or strangely coloured tigers. Moreover, some other species could have had the external appearance of tigers, e.g. some other cat-like animal with orange fur and black stripes, etc., however, our term “tiger” picks animals out as they are in the actual world, and this is what fixes the species across possible worlds.

If the analogy holds, we understand the meaning of “consciousness” not necessarily through any cluster of descriptions; rather we can use “consciousness” across extremely different situations (consciousness of pain, of pleasure, of a red apple) without fixing any particular definition of “being conscious”. When we say “consciousness” we directly refer to the act of intentionality towards an object, i.e. directedness towards something. Moreover, it seems that our general term “consciousness” can pick instances of consciousness in the actual world, working as a referent in every possible world, but we can even conceive a possible world in which, for example, consciousness is revealed through a different cluster of behaviours (closed eyes, little movements, no observable reactions) or different physical activities (neural activity in the cerebellum, without any significant activity in the cerebrum, activity in other organs, like the liver, or even activity in an electronic circuit board), in which, nevertheless, we would still necessarily

²⁹ S. KRIPKE, *Naming and Necessity*, cit., p. 121.

refer to consciousness as that process of intentionality/directedness towards something. Following the analogy, as “tiger” refers to those animals with the DNA of the *Felis Tigris* species (with its intraspecies differentiation), similarly “consciousness” refers to those acts of intentionality towards objects, i.e. to bear a relationship with some object (with its phenomenal differentiation, e.g. perceived, imagined, hallucinated objects, etc.). Taken together, I would consider “consciousness” as a rigid designator because, in every possible world where consciousness exists, it necessarily refers to the act of being directed towards – or being about – something. In other words, if true, the proposition “consciousness = being directed towards something” is necessary a priori in every possible world.

To prove this point, we can imagine a situation similar to that presented by Kripke concerning the difference between gold and iron pyrite. Suppose that it turns out that our experience is nothing but a deceptive illusion, as some illusionists argue³⁰, that our phenomenal world is not full of sounds, colours, sensations, and fluxes of thought, and also that our conscious memories are completely fake a posteriori reconstructions; does it mean that there is no consciousness? We would say that, due to our deceptive intuitions, consciousness is not what we think it is, but we would not say that consciousness *per se* does not exist; indeed, consciousness as intentionality, is preserved despite the illusory content of consciousness. Now, on the contrary, suppose that in a possible world there is a subject who, though having all external appearances of a conscious being (e.g. behaviour), has a completely different structure from the human one (e.g. a synthetic skeleton with synthetic organs, or even better a metal skeleton with gears, pumps and electronic devices). In this case, the assignment of consciousness might be questioned; however, if the android was actually conscious (in some way), then we would refer to it as a being with intentionality (as we would refer to a reptile in front of that seeming tiger with the internal structure of a reptile). Thus, in both imaginary scenarios, the term “consciousness” rigidly refers to the intentional act towards something.

3. A Necessary a posteriori Statement for Consciousness?

So far, I have presented a Kripkean-like direct reference theory, understanding the very general term “consciousness” as a general term, and I claimed that it directly refers in every possible world to the act of

³⁰ K. FRANKISH, *Illusionism as a Theory of Consciousness*, «Journal of Consciousness Studies», 23, 11-12/2016, pp. 11-39.

being directed towards something, i.e. intentionality. At this point, one may argue that this is only a synonym that simply paraphrases the supposed description of consciousness, while I should offer a reliable statement about consciousness that is at the same time necessary and a posteriori (like H₂O for the notion “water”). This criticism partially misses the point, given that the preliminary understanding of “being directed towards something” is only the semantic extension of the direct reference of consciousness; indeed, this extension is composed of concrete instances of conscious acts towards objects (in the world or imagined), in the same way as the term “water” does not merely refer to the abstract H₂O chemical definition, but to “this” or “that” instance of H₂O, e.g. a glass of water or the water of a river, etc. In other words, saying that “consciousness” refers to being directed towards something does not mean anything if we do not complete it – in an ostensive way – with instances of experience. For example, pain-consciousness directly refers to “that” pain state, as the consciousness of red directly refers to “that” red object (imagined or presented). Thus, “consciousness” does not refer to some general consciousness act, as well as when we mention “tiger”, “gold”, “water”, we refer to instances of tiger, gold and water. So, our general understanding of the meaning of “consciousness” is not directly due to a set of descriptions of the phenomenon, rather it is pragmatically given by the reference to our experiential examples³¹.

Now, it must be said that the level of knowledge we possess about water, tiger and gold is more detailed and deeper than about consciousness. Of course, we have a direct acquaintance with what it is like to be conscious, but I mean the set of knowledge about what Kripke calls the “internal structure”³², e.g. H₂O for “water”, the atomic number 79 for “gold”, or molecular motion for “heat”. I sustain that the internal structure of consciousness is intentionality, but we should also specify what this internal structure is concretely and

³¹ «The crucial point is that the word “consciousness,” as pretty much everyone uses it, is defined largely by reference to our own example. We don’t have access to some separate, human-independent definition of consciousness, which would allow us even to frame the question of whether it’s possible that toasters are conscious whereas humans are not. By analogy, imagine 19th-century scientists built a thermometer that delivered the result that boiling water was colder than ice. The possibility that that was true wouldn’t even merit discussion—it would be immediately rejected in favor of an obvious alternative, that the thermometer was simply a bad thermometer, since it failed to capture our pre-theoretic notion of what temperature is even supposed to mean, which concept includes boiling water having a higher temperature than ice» S. AARONSON, *Why I Am Not An Integrated Information Theorist (or, The Unconscious Expander)*, retrieved November 20, 2020, from: <https://www.scottaaronson.com/blog/?p=1799>.

³² S. KRIPKE, *Naming and Necessity*, cit., p. 120.

empirically made of. In other words, the question now is: can we find a necessary a posteriori statement for consciousness?

First of all, instead of “internal structure”, which implicitly suggests the idea of something embedded inside, I would prefer using the terms “intrinsic” or “constitutive”, that is, something necessary and fundamental, as opposed to something extrinsic, contingent and not essentially related to something. Therefore, I will use the “intrinsic or constitutive structure of consciousness” as those conditions that are necessary for consciousness in all possible worlds.

Following Kripke’s theory, if we want to define the intrinsic structure of consciousness, we should not settle for a mere analytic definition of consciousness, but we should consider the possibility of a necessary a posteriori statement, like “water is H₂O”. The statement “consciousness is being directed towards something” is not sufficient for this aim, and constantly needs to be fulfilled by instances of conscious states. In this respect, we would need to identify those elements that are necessary for the existence of these various instances of consciousness, in a similar way as H₂O is fundamental for the existence of any instance of water (the water in the cup, the water from the river, etc.). Now, the first question is whether it is possible to find a necessary a posteriori statement for consciousness. Then, the second question will be about the kind of necessary a posteriori truth we can find for consciousness.

3.1 The Consciousness-Brain Relation

The crucial question is: what is the intrinsic structure of consciousness? The proposition “consciousness is being directed towards something” is necessary a priori but is vague, poorly informative, and needs empirical and phenomenological improvement to be considered as a proper necessary a posteriori statement. One might claim that not the whole body but the brain or even a particular neural network can be considered as the rigid designator that is necessary and a posteriori related to consciousness; as “water” is “H₂O”, then “consciousness” could be “brain activity *x*”. The fundamental presupposition here is that the brain is the necessary and sufficient condition for the emergence of any experiential state, that is, the minimal neural activations that are sufficient for specific contents of consciousness, e.g. the so-called “neural correlate of consciousness”, i.e. those neural correlates that mark the difference between presence, absence and alteration of consciousness³³. However, the strong correlation between specific brain

³³ D. J. CHALMERS, *What is a neural correlate of consciousness?* in T. METZINGER (ed.), *Neural Correlates of Consciousness*, MIT Press, Cambridge 2000, pp. 17-39.

activity and the presence of consciousness does not necessarily imply an identity relation. For example, the statement “consciousness = brain activity x ” could represent a case of “contingent identity”, i.e. two terms differing in sense but identical in reference (we can imagine some possible world in which one side of the identity exists without the other)³⁴. Kripke argues against the supposed validity of contingent identity³⁵, arguing that identity can be only a necessary relation, using the converse of Leibniz’s Law, i.e. if $a = b$, then a and b must share all their properties, otherwise there would be a difference³⁶.

To explain this, Kripke uses the example of “pain = C-fibers stimulation”. According to the physicalist view, this identity is supposed to work in the same way as the proposition “heat = molecular motion”. All the terms – “pain”, “C-fibers stimulation”, “heat” and “molecular motion” – seem to be rigid designators, i.e. they refer to the same phenomenon in every possible world, so, if true, the identity of pain with C-fibers stimulation and heat with molecular motion must be necessary³⁷; however, the two pairs of elements behave differently.

The example of the “heat-molecular motion” dyad is clear. Heat cannot exist without necessarily being molecular motion; nevertheless, the molecular motion can exist without producing the accidental property of “sensation of heat”, which is a mediating element between heat and molecular motion, i.e. our consciousness of the heat³⁸. In other words, the term “heat” directly refers to the molecular motion, nevertheless, the latter could exist without producing the sensation of heat, for example, when part of my skin is anesthetised; on the other side, there could be the sensation of heat without presence of heat/molecular motion, e.g. when we get freezer burns. Therefore, “heat” is theoretically (necessarily) identical with “molecular motion”, while it is only

³⁴ A clear example of contingent identity is given by A. GIBBARD, *Contingent identity*, «Journal of Philosophical Logic», 4, 2/1975, pp. 191. «There is a statue, Goliath, and the clay, Lump1, from which it is composed. If Lump1 and Goliath coincide spatiotemporally, it is reasonable to say that they are identical. But they might not have been. «For suppose I had brought Lump1 into existence as Goliath, just as I actually did, but before the clay had a chance to dry, I squeezed it into a ball. At that point, according to the persistence criteria I have given, the statue Goliath would have ceased to exist, but the piece of clay Lump1 would still exist in a new shape. Hence Lump1 would not be Goliath, even though both existed». Thus, the identity of Lump1 and Goliath seems merely contingent.

³⁵ S. KRIPKE, *Naming and Necessity*, cit., p. 4, pp. 97-105.

³⁶ S. KRIPKE, *Identity and Necessity*, in S. KRIPKE, *Philosophical Troubles: Collected Papers*, Volume 1, Oxford University Press, New York 2011, pp. 1-26.

³⁷ Ivi, pp. 148-149.

³⁸ Similarly, “water” can also be picked out either by its internal structure H_2O or by the combined sensations of wetness, transparency, tastelessness, etc.; however, only “water = H_2O ” is necessarily true, while the combination of sensations is an accidental property.

contingently identical with the sensation of heat. This is not the case for “pain” and “C-fibers stimulation”. Indeed, there is no accidental intermediate between the two, i.e. there is no difference between “pain” and “sensation of pain”; to be in the situation of having pain means only that I have a pain, i.e. the sensation of pain is a pain as such³⁹. Moreover, the relationship between “pain” and “C-fibers stimulation” (or, more generally, “brain activity x ”) is not the same as the “heat-molecular motion” dyad; indeed, we can imagine a situation in which a particular pain sensation exists without neural activity x and vice versa. Note that Kripke is not arguing for some ontological mind-body dualism between pain sensations and physical-biological activities of the body; he is just showing how “C-fibers stimulation” and “pain” cannot be a theoretical identity, i.e. a necessary identity, but rather a correlation, correspondence or co-occurrence. Thus, following Kripke, the “C-fibers stimulation-pain” relationship is not an identity at all, while for others like Gibbard or Schwarz is a case of contingent identity⁴⁰.

3.2 The intrinsic relationship between consciousness and subjectivity

Now, we need to focus again on the relationship between “consciousness” and “brain activity x ” to see whether it represents a theoretical identity – as “heat = molecular motion” – an empirical covariation/correlation or, at best, a contingent identity – as “pain” and “C-fibers stimulation”. First, I introduce the terms “consciousness” and “brain activity x ” respectively for “heat” and “molecular motion”, for “pain” and “C-fibers stimulation”, and also for “water” and “H₂O”. Then, I would introduce the subjective character as the intermediate element for the “consciousness-brain activity

³⁹ «In the case of the identity of heat with molecular motion the important consideration was that although “heat” is a rigid designator, the reference of that designator was determined by an accidental property of the referent, namely the property of producing in us the sensation S. It is thus possible that a phenomenon should have been rigidly designated in the same way as a phenomenon of heat, with its reference also picked out by means of the sensation S, without that phenomenon being heat and therefore without its being molecular motion. Pain, on the other hand, is not picked out by one of its accidental properties; rather it is picked out by the property of being pain itself, by its immediate phenomenological quality. Thus pain, unlike heat, is not only rigidly designated by “pain” but the reference of the designator is determined by an essential property of the referent» S. KRIPKE, *Naming and Necessity*, cit., p. 4, 152-153. Interestingly, this is quite similar to what Sartre means with “consciousness (of) pleasure”, which also works with the notion of pain: «Pleasure can not be distinguished – even logically – from consciousness of pleasure. Consciousness (of) pleasure is constitutive of the pleasure as the very mode of its own existence, as the material of which it is made, and not as a form which is imposed by a blow upon a hedonistic material» J.-P. SARTRE, *Being and Nothingness*, Philosophical Library, New York 1956, p. liv.

⁴⁰ A. GIBBARD, *Contingent identity*, cit. W. SCHWARZ, *Contingent Identity*, «Philosophy Compass», 8, 5/2013, pp. 486-495.

x ” dyad. “Subjectivity” means that when I am conscious of something, there is something it is like for me to be conscious; in other words, when I am conscious of some particular content, I am also conscious of myself being in that particular condition. This subjective character works here as the analogue term for “sensation of heat”, “sensation of pain” and “colourless liquid”. Now, we have four triads of terms: “heat-sensation of heat-molecular motion”, “pain-sensation of pain-C-fibers stimulation”, “water-colourless liquid-H₂O” and “consciousness-subjectivity-brain activity x ” (see figure below).

“Heat”	“Water”	“Pain”	“Consciousness”
Sensation of heat	Colourless liquid	Sensation of pain	Subjectivity
Molecular motion	H ₂ O	C-fibers stimulation	Brain activity x

According to Kripke, the intermediate element named “sensation of heat” is an accidental property of the “heat-molecular motion” identity and this is even more evident with the intermediate element “colourless liquid” concerning the “water-H₂O” necessary a posteriori identity. On the other side, pain can only be picked out by the sensation of pain, because being in “that” pain is not an accidental property of pain, rather an essential, intrinsic one. Regarding consciousness and the brain, given a particular brain activation – just for the sake of argument – we need to understand whether the “consciousness-subjectivity-brain activation” triad is similar to “pain-sensation of pain-C-fiber stimulation” one or to “heat-sensation of heat-molecular motion” and “water-colourless liquid-H₂O” ones. One might state that since the feeling of pain is an instance of a conscious state, the relation between consciousness and that brain activity is contingent as well. This is true, however, I will test it also in another way, first through the Cartesian and Zombie intuitions⁴¹, then by analysing the nature of subjectivity.

The so-called “Cartesian intuition” refers to Part IV of the *Discourse of the Method*, where Descartes addresses the possibility that our experience might not cohere with the physical world as it actually is, as in the movie *The Matrix*. The “Zombie intuition”, instead, derives from Robert Kirk’s argument in 1974, later developed by Chalmers’ thought-experiment about the so-called “philosophical zombie”⁴²; the intuition suggests that, in some possible

⁴¹ E. DIETRICH, V. G. HARDCASTLE, *Sisyphus’s Boulder*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2005.

⁴² R. KIRK, *Zombies*, in E. N. ZALTA (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics

world, there might be creatures perfectly identical to us who behave in a perfectly normal way, but who completely lack subjective consciousness, i.e. there is “nothing it is like” to be a zombie, they do not have any phenomenal sensation. To sum up, the Zombie intuition claims that consciousness may vary while the world remains the same, while the Cartesian intuition claims that the world may vary while consciousness remains the same⁴³.

Transposing this mind-world relationship into our “consciousness-brain activity x ” relation, we can conceive some possible world in which consciousness exists without the particular brain activation (Cartesian intuition) and, at the same time, we can conceive the activation of that neural network without the necessary presence of consciousness (Zombie intuition). Therefore, the relation between “consciousness” and “brain activity x ” is not necessary. This is far from saying that consciousness and the brain are not related, but that we need to be careful about the distinction between necessary and contingent identities. For this reason, the intrinsic structure of consciousness is not identical to some part of the brain, and consequently “consciousness” does not rigidly refer to some brain activity, although it depends in part on the brain.

We need to discuss also the nature of the intermediate element named the “subjective character” of consciousness. The intentional content of consciousness (“I am conscious of something”) also has a subjective character that implicitly refers to the intentional act itself (“I am conscious that I am conscious of something”). Is the subjective character an accidental property like “sensation of heat” for “heat” or “colourless liquid” for “water” or is it an intrinsic property like “feeling of pain”, whereby “pain” is rigidly designated by the feeling of “that” pain? I would argue that consciousness is not picked out by some accidental property, but rather that subjectivity is an intrinsic property of consciousness. Indeed, we cannot conceive the separability of the act of “being conscious of something” and the act of “being conscious of

Research Lab, Stanford University 2019. Actually, this intuition also derives from a Cartesian argument we can find in the VI *Metaphysical Meditation* (it is not the same, though): «if I consider the body of a man as being a sort of machine so built up and composed of nerves, muscles, veins, blood and skin, that though there were no mind in it at all, it would not cease to have the same motions as at present, exception being made of those movements which are due to the direction of the will, and in consequence depend upon the mind (as opposed to those which operate by the disposition of its organs)» R. DESCARTES, *Discourse on Method and Meditations*, Dover Publications, Mineola, New York 2003, p. 117.

⁴³ E. DIETRICH, V. G. HARDCASTLE, *Sisyphus's Boulder*, cit., p. 28. Note that it is not my intention to use these as strong ontological arguments against any physicalist theory of consciousness; indeed there are some concerns about the validity of these intuitions, e.g. regarding the logico-ontological passage from “conceiving” zombie to the “possibility” of them. I am using the two intuitions just to put into question the alleged necessary identity between consciousness and some particular brain activity.

being conscious of something”, i.e. the awareness of being in that intentional state.

In the same way, we cannot conceive the separability of pain and the feeling of pain. We cannot imagine the possibility of being intentionally directed towards something (being conscious of an object) without necessarily implying being conscious of this act. So, while the relationship between the sensation of heat and the “heat-molecular motion” dyad is contingent, i.e. “heat-molecular motion” can exist without anyone experiencing the sensation of heat, the relationship between “consciousness” and “subjective character” is necessary. Once we remove the latter, there is no consciousness at all; still, this intrinsic relationship between “consciousness” and subjectivity is necessary a priori, while the alleged necessary a posteriori relationship with some brain activity has proven to be false.

Conclusions

In this paper, I tried to identify the peculiar features of consciousness, starting from the very use of the notion of “consciousness”. I based the analysis on a Kripkean-like framework, treating the term “consciousness” as a general term. I have argued that this term rigidly refers to the act of being directed towards something (intentionality) and, following Kripke’s argument concerning “pain” and “C-fibers stimulation”, I discussed and criticized the supposed identity between consciousness and brain activity. It does not seem possible to develop a necessary a posteriori statement that relates consciousness and brain activity, as happens in the proposition “heat is molecular motion”; nevertheless, neuroscientific findings show that the brain remains a fundamental element for consciousness, and, perhaps, it will be possible to define a necessary a posteriori statement by shifting the perspective from a brain-centred to a neuro-ecological approach, so that the brain will be conceived as a part of a broader and holistic body-environment relational system, which is related to the presence of consciousness⁴⁴. For the moment, through this Kripkean approach, it seems possible to define subjectivity as the intrinsic property of the notion of consciousness; when we directly refer to the intentional act towards something, we cannot separate it from the subjective character of the act itself, that is, the fact that we are conscious of being conscious. Against this idea, one may argue that in our daily experience we are always aware of every detail and, in some case, we

⁴⁴ G. NORTHOFF, *The Spontaneous Brain: From the Mind–Body to the World–Brain Problem*, The MIT Press, Cambridge 2018.

could perceive something unconsciously that still has a significant impact on later behaviour and thought, such as during the so-called “unconscious perception”⁴⁵. For example, one might say that people with blindsight – but also healthy subjects during visual masking – can perceive something without being conscious of it. This is an interesting issue that, I believe, rests on misconceptions of consciousness and awareness that are often interpreted as higher-order cognitive acts, instead of pre-reflective, non-cognitive acts⁴⁶. Thus, to give a provisional answer, we may consider blindsight not as a genuine case of perception without subjectivity, but rather as an abnormal or degraded – nonetheless conscious – case of perception⁴⁷. In order to avoid these misinterpretations, a further phenomenological investigation is necessary, which may start from the provisional concept of consciousness presented here⁴⁸.

References

- S. AARONSON, *Why I Am Not An Integrated Information Theorist (or, The Unconscious Expander)*, Retrieved November 20, 2020, from: <https://www.scottaaronson.com/blog/?p=1799>
- AUGUSTINE, *The confessions*, in *Masterpieces of Philosophical Literature*, edited by T. L. Cooksey, Greenwood Press, Westport 2006
- N. BLOCK, *On a confusion about a function of consciousness*, «Behavioral and Brain Sciences», 28, 2/1995, pp. 227-247
- D. J. CHALMERS, *Facing up to the problem of consciousness*, «Journal of Consciousness Studies», 2, 3/1995, pp. 200-219
- D. J. CHALMERS, *What is a neural correlate of consciousness?* in T. METZINGER (ed.), *Neural Correlates of Consciousness*, MIT Press, Cambridge 2000, pp. 17-39
- D. J. CHALMERS, *The virtual and the real*, «Disputatio», 9, 46/2017, pp. 309-352

⁴⁵ J. PRINZ, *Unconscious Perception*, in M. MATTHEN (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Perception*, Oxford University Press, New York 2015.

⁴⁶ F. ZILIO, *Consciousness and World. A Neurophilosophical and Neuroethical Account*, Edizioni ETS, Pisa 2020.

⁴⁷ M. PERSUH, *The Fata Morgana of Unconscious Perception*, «Frontiers in Human Neuroscience», 12, 120/2018. I. PHILLIPS, *Consciousness and Criterion: On Block's Case for Unconscious Seeing*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 93, 2/2016, pp. 419-451.

⁴⁸ I thank the anonymous reviewer for useful suggestions that improved this manuscript.

- T. CRANE, *Intentionalism*, in A. BECKERMANN, B. P. MCLAUGHLIN, S. WALTER (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, Oxford University Press, New York 2009, pp. 474-493
- R. DESCARTES, *Discourse on Method and Meditations*, Dover Publications, Mineola, New York 2003
- E. DIETRICH, V. G. HARDCASTLE, *Sisyphus's Boulder*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 2005
- B. FAW, *Cutting «Consciousness» at its Joints*, «Journal of Consciousness Studies», 26, 5/2009, pp. 54-67
- K. FRANKISH, *Illusionism as a Theory of Consciousness*, «Journal of Consciousness Studies», 23, 11-12/2016, pp. 11-39
- A. GIBBARD, *Contingent identity*, «Journal of Philosophical Logic», 4, 2/1975, pp. 187-222
- M. GUILLOT, *I Me Mine: on a Confusion Concerning the Subjective Character of Experience*, «Review of Philosophy and Psychology», 8, 2017, pp. 23-53
- P. JACOB, *Intentionality*, in E. N. ZALTA (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University 2019
- R. KIRK, *Zombies*, in E. N. ZALTA (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University 2019
- S. KRIPKE, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge 1980
- S. KRIPKE, *Identity and Necessity*, in S. KRIPKE, *Philosophical Troubles: Collected Papers, Volume 1*, Oxford University Press, New York 2011, pp. 1-26
- S. LAUREYS & G. TONONI, *The Neurology of Consciousness*, Academic Press, San Diego 2009
- T. NAGEL, *What Is It Like to Be a Bat?*, «The Philosophical Review», 83, 4, 1974, pp. 435-450
- G. NORTHOFF, *The Spontaneous Brain: From the Mind-Body to the World-Brain Problem*, The MIT Press, Cambridge, 2018
- G. NORTHOFF, V. LAMME, *Neural signs and mechanisms of consciousness: Is there a potential convergence of theories of consciousness in sight?*, «Neuroscience & Biobehavioral Reviews», 118, 2020, pp. 568-587
- H. ROBINSON, *Why phenomenal content is not intentional*, «European Journal of Analytic Philosophy», V, 2/2009, pp. 79-93
- M. PERSUH, *The Fata Morgana of Unconscious Perception*, «Frontiers in Human Neuroscience», 12, 120/2018

- I. PHILLIPS, *Consciousness and Criterion: On Block's Case for Unconscious Seeing*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 93, 2/2016, pp. 419-451
- J. PRINZ, *Unconscious Perception*, in M. MATTHEN (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Perception*, Oxford University Press, New York 2015
- J.-P. SARTRE, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, «La Nouvelle Revue française», 304/1939, pp. 129-131
- J.-P. SARTRE, *Being and Nothingness*, Philosophical Library, New York 1956
- J. R. SEARLE, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1983
- J. R. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge 1992
- J. R. SEARLE, *Mind, language and society: philosophy in the real world*, Weidenfeld & Nicolson, London 1999, pp. 40-41
- J. R. SEARLE, *Il mistero della realtà*, Raffaello Cortina, Milano 2019
- R. VANGULICK, *Consciousness*, in E. N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University 2018
- R. VIMAL, *Meanings Attributed to the Term «Consciousness»: An Overview*, «Journal of Consciousness Studies», 26, 5/2009, pp. 9-27
- A. VOLTOLINI, *The Mark of the Mental*, «Phenomenology and Mind», IV, 2013, pp. 124-136
- N. SALMON, *Are General Terms Rigid?*, «Linguistics and Philosophy», 28, 1/2005, pp. 117-134
- W. SCHWARZ, *Contingent Identity*, «Philosophy Compass», 8, 5/2013, pp. 486-495
- E. SCHWITZGEBEL, *Do you have constant tactile experience of your feet in your shoes? Or is experience limited to what's in attention?*, «Journal of Consciousness Studies», 24, 3/2007, pp. 5-35
- F. ZILIO, *Consciousness and World. A Neurophilosophical and Neuroethical Account*, Edizioni ETS, Pisa 2020

Un augurio

La rivista di recensioni filosofiche “Universa” costituisce per varie ragioni uno dei punti di forza del Corso di Dottorato in Filosofia dell’Università di Padova.

Se cerco di enumerare queste ragioni in ordine di importanza, devo mettere al primo posto il suo essere il prodotto scientifico dell’attività degli iscritti al dottorato, che partecipano a tutte le fasi di progettazione e redazione di una rivista: dall’organizzazione delle tempistiche, alla scelta dei materiali da pubblicare, alla stesura dei testi, alla loro revisione mediante doppio referaggio cieco, al controllo linguistico esterno nel caso di contributi in inglese. In ciascuna di queste fasi i dottorandi si organizzano in autonomia. Ho avuto modo di constatare in prima persona come, nel corso degli anni, questa collaborazione ha fatto sì che tra di loro, al di là degli interessi di ricerca specifici di ciascuno, diversi per contenuti e metodi, si sia instaurata una consuetudine di lavoro in comune che nessun’altra tra le molte attività formative organizzate dal Corso di Dottorato è riuscita a conseguire.

Non meno significativa è la seconda ragione, che fa della rivista lo specchio fedele delle molte anime che convivono nel Dottorato in Filosofia dell’Università di Padova. Basta scorrere l’Indice delle diverse annate, per vedere come, a partire da studi recentissimi, oggetto delle recensioni, sono coinvolti tutti i settori del sapere filosofico: estetica, etica, logica, filosofia teoretica, filosofia politica, nonché la storia della filosofia in tutte le sue articolazioni, dall’antichità ai giorni nostri, passando per lo snodo della filosofia classica tedesca.

La terza ragione è legata alla natura online della rivista, accessibile gratuitamente. La sua ampia diffusione offre a lettori specialisti e non specialisti una panoramica ampia e aggiornata sulle pubblicazioni più recenti in materia di saperi filosofici. Non va sottaciuto l’*unicum* rappresentato da questa rivista nel panorama delle riviste filosofiche italiane, che riservano per lo più uno spazio marginale alle recensioni, confinate in uno spazio ridotto per dimensione e importanza. “Universa” si presenta invece come rivista esclusivamente dedicata alle recensioni filosofiche. Chi la consulta, trova in essa un utilissimo aggiornamento sugli studi filosofici più recenti, fatto da chi è tra i maggiori competenti in materia, perché si sta occupando proprio di quel preciso ambito di ricerca. Non è inoltre infrequente che gli autori dei saggi recensiti inviino un *feedback* al recensore, offrendo a giovani ricercatori *in fieri* la possibilità di instaurare un confronto costruttivo e un

dialogo a distanza, che favorisce il loro inserimento nella comunità scientifica internazionale.

Tornando indietro con la memoria negli anni, ricordo come, al momento di inserire “Universa” tra le attività formative del Dottorato, non erano molti coloro che erano disposti a scommettere sulla riuscita di questa iniziativa e, soprattutto, sulla sua durata nel tempo. Oggi possiamo dire che quella scommessa è stata vinta e dobbiamo essere grati a Luca Illetterati, che ha ideato, pianificato e proposto questa iniziativa e continua a seguirla con passione.

A “Universa. Recensioni di filosofia” va l’augurio più vivo di continuare a crescere nella diffusione e nei consensi nella comunità scientifica e di accompagnare ancora molte generazioni di dottorandi in Filosofia dell’Università di Padova.

Francesca Menegoni

La parola 'comunità' denota la profonda relazione di crescita collettiva interna a un gruppo, mirata al perseguimento di un bene comune: quest'ultimo non può in alcun modo essere considerato come qualcosa di puramente esterno e passeggero, ma costituisce le stesse pratiche di crescita insite nel raggruppamento.

Dieci anni di *Universa. Recensioni di filosofia* hanno contribuito alla nascita, allo sviluppo e alla sedimentazione di una comunità di ricerca, capace di raccogliere al proprio interno diverse linee di studio: tutte hanno contribuito a rendere *Universa* uno spazio editoriale fondamentale, basato sul confronto, sul dialogo e sulla discussione continua.

L'obbiettivo di questo volume è quello di fornire una panoramica dell'orizzonte comunitario interno al Dottorato di Ricerca in Filosofia dell'Università di Padova, attraverso i contributi di ricercatrici che hanno preso parte in questi anni alla crescita di *Universa*.

Speriamo che questo volume possa essere non solo testimonianza di quanto il progetto dedicato alla rivista *Universa* sia stato capace di creare una comunità coesa sempre disposta al confronto, ma di come esso dimostri l'importanza fondamentale dell'editoria accademica autogestita, collettiva e indipendente, che ha sempre nuove sfide da affrontare dinnanzi a sé.

ISSN 2240-4902

ISBN 978-88-6938-249-9



9

788869

382499

€ 16,00