



# Filosofia Morale / Moral Philosophy

vol. 3, 2023

# FILOSOFIA MORALE/MORAL PHILOSOPHY

La rivista della Società Italiana di Filosofia Morale



Direttore Responsabile

Adriano Fabris

Direzione Editoriale

Anna Donise, Roberto Mordacci

Redazione

Fabrizia Abbate, Mariafilomena Anzalone, Giulia Battistoni, Luca Bertolino, Stefano Biancu, Calogero Caltagirone, Alessandro Chiessi, Carlo Chiurco, Giovanni Cogliandro, Giovanna Costanzo, Michel Croce, Marco Deodati, Roberto Formisano, Simone Grigoletto, Stefania Lombardi, Fabio Mazzocchio, Claudia Navarini, Orietta Ombrosi, Annia Pia Ruoppo, Maria Russo, Simone Stancampiano

Comitato scientifico

Stefania Achella, Francesco Adorno, José Ángel Agejas Esteban, Andrea Aguti, Luigi Alici, Robert Audi, Roberto Celada Ballanti, Maria Cristina Bartolomei, Rossella Bonito Oliva, Angelo Campodonico, Giuseppe Cantillo, Giovanna Costanzo, Antonio Da Re, Mario De Caro, Adriano Fabris, Jean Marc Ferry, Luca Fonnesu, Rainer Forst, Marina Garcés Mascareñas, Benedetta Giovanola, Paolo Gomasasca, Vittorio Höhle, Irene Kajon, Sandro Mancini, Carmelo Meazza, Francesco Miano, Bruno Moroncini, Alessio Musio, Julian Nida-Rümelin, Riccardo Panattoni, Maria Teresa Pansera, Corinne Pelluchon, Adriano Pessina, Vallori Rasini, Paola Ricci Sindoni, Alfredo Rocha de la Torre, Maria Vita Romeo, Laura Santos, Giovanni Scarafile, Sally Sedgwick, Petr Urban, Maria Silvia Vaccarezza, Klaus Vieweg, Carmelo Vigna, Marcello Vitali Rosati, Linda Zagzebski

Tutti i saggi scientifici vengono sottoposti a double-blind peer review

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

<https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/MF/index>

Isbn: 9791222303239

© 2023 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

# Indice

5 Anna Donise e Roberto Mordacci, *Editoriale*

## Articoli

- 13 Marcelo de Araujo, *Elucidating the narrative structure of arguments for moral contractarianism*
- 37 Giovanna Costanzo, *Fra realismo e utopia della pace. Emmanuel Mounier e Martin Buber*
- 55 Maurizio Ferraris, *Archeologia dello spirito*
- 81 Leopoldo Sandonà, *Fratelli inermi, fratelli in armi. La Prima Guerra Mondiale come etica in uno scenario senza etica?*
- 95 Angelo Tumminelli, *L'etica materiale dei valori di Max Scheler. Tra gnoseologia e teoria dell'a-priori*

## Discussioni – Diseguaglianze

- 119 Stefania Achella, *Femminismi e antropocene. Paradigmi a confronto*
- 137 Benedetta Giovanola, *Giustizia sociale: eguaglianza, diseguaglianza, rispetto*
- 145 Daniela Grignoli e Danilo Boriati, *Sovrapposizioni di diseguaglianza e percorsi educativi. Un'esperienza nell'era del Covid*
- 159 Gianfranco Pellegrino, *Davvero le diseguaglianze sono un male? Due teorie che non funzionano*
- 173 Eugenia Stefanello, *Epistemic Injustice and Inequality: The Case of Epistemic Arrogance*
- 185 Simona Tiribelli, *Inequalities and artificial intelligence*

## Recensioni

- 199 Orietta Ombrosi, *Le bestiaire philosophique de Jacques Derrida*, PUF, Paris 2022 (Silvia Dadà)
- 205 Mathias Risse, *Political Theory of the Digital Age. Where Artificial Intelligence Might Take Us*, Cambridge University Press, Cambridge 2023 (Giuseppe De Ruvo)
- 211 Luigi Alici, *Liberi tutti. Il bene, la vita, i legami*, Vita e Pensiero, Milano 2022 (Camilla Domenella)
- 217 Gabriel Amengual, *La libertad en su realización. La filosofía del Derecho de Hegel*, Comares, Granada 2021 (Andrés Ortigosa)
- 223 Giuseppina De Simone e Roberto Formisano (a cura di), *La religione come fenomeno. Ricerche e studi a partire da Michel Henry*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022 (Lorenzo Palamara)
- 229 Francesco Paolo Ciglia, *La rosa e il perché. Per una fenomenologia del mistero*, ETS, Pisa 2021 (Paola Ricci Sindoni)

## **Editoriale**



*Anna Donise\*, Roberto Mordacci\*\**

## **Editoriale**

“Tutti gli animali sono uguali, ma alcuni sono più uguali degli altri” scriveva George Orwell nel 1945, e la sua polemica era rivolta contro i regimi totalitari, in particolare contro lo stalinismo. Un regime che, pur richiamandosi alla nobile aspirazione di costruire una reale uguaglianza tra gli esseri umani, mostrava tutta la sua strutturale incapacità a comprendere che la vera uguaglianza non può che nascere dal riconoscimento della complessità dell’umano nelle sue differenze, dandole voce.

Il tema che abbiamo scelto per la sezione “Discussioni” – la sezione tematica – del terzo numero della nostra Rivista è proprio quello delle *Diseguaglianze*, intese come l’insieme dei fenomeni della distribuzione ineguale o ingiusta delle risorse e delle opportunità tra i membri di una determinata società o, come oggi diviene sempre più evidente e urgente, dell’intero pianeta. Se negli ultimi anni assistiamo a una riduzione della disuguaglianza in termini di reddito tra i diversi paesi, cresce invece quella interna ai singoli paesi, aumentando il divario tra i pochi che possiedono grandi ricchezze e i molti con redditi insufficienti.

Il confronto con le disuguaglianze è passato in primo piano in molti dibattiti politici globali, poiché è punto di vista (abbastanza) condiviso che tutti dovrebbero godere di pari accesso alle opportunità. “Non lasciare indietro nessuno” è lo slogan presente nell’Agenda 2030 delle Nazioni Unite che sottolineano come le disuguaglianze non sono determinate e misurate solo dal reddito, ma anche da altri fattori: genere, età, origine, etnia, disabilità, orientamento sessuale, classe e religione.

Proprio la varietà delle disuguaglianze e dei problemi a esse connessi ci ha spinto ad aprire la Rivista anche a sguardi diversi sul tema, dando spazio a prospettive di natura teorica, di etica applicata e anche di taglio sociologico.

Per questo, nella sezione “Discussioni” si trovano l’analisi critica del dibattito femminista sull’antropocene di Stefania Achella, la proposta teorica sulla giustizia sociale di Benedetta Giovanola, la prospettiva socio-

\* Università degli Studi di Napoli Federico II

\*\* Università Vita-Salute San Raffaele, Milano

logica circa gli effetti del Covid sulle disuguaglianze di Daniela Grignoli e Danilo Boriati, i rilievi critici in ottica di filosofia politica di Gianfranco Pellegrino, la discussione sull'arroganza epistemica di Eugenia Stefanello e la riflessione etico-applicata sull'intelligenza artificiale di Simona Tiribelli. Le molteplici questioni sollevate dalle disuguaglianze in svariati ambiti della vita sociale non cessano di suscitare ricerche nelle diverse discipline, segnalando che questo tema è fra i più urgenti dell'età contemporanea.

La sezione Articoli che, come al solito, consente agli autori di presentare le loro ricerche senza doverle adattare a tematiche precostituite, tocca in questo numero argomenti molto vari. Se la sezione si apre con il Contrattualismo, difeso e sostenuto da Marcelo de Araujo, Giovanna Costanzo ci offre una riflessione sulla pace con uno sguardo attento alle teorie di Emmanuel Mounier e Martin Buber, mentre Leopoldo Sandonà si sofferma – in maniera speculare – sul tema della guerra, prendendo come spunto esemplare la Grande Guerra. Maurizio Ferraris ci propone la sua lettura *esternalista* dell'origine dello spirito e dell'umano, mentre, in conclusione, Angelo Tumminelli riflette sull'etica materiale dei valori di Max Scheler.

Il terzo numero segna, per la nostra rivista, l'inizio del secondo anno di attività. Salutiamo con favore un ulteriore incremento di contributi pervenuti all'attenzione della Redazione, a testimonianza della progressiva diffusione della rivista nel settore e non solo. Questo incremento testimonia, inoltre, della vivacità della produzione scientifica nella nostra disciplina. Anche per questo fascicolo, un numero significativo di contributi, sia per la sezione Articoli, sia per la sezione Discussioni, non ha superato la valutazione della Redazione e dei revisori, dimostrando un vaglio rigoroso, per una rivista che muove i suoi primi passi.

Un ringraziamento va ai membri della Redazione, per il complesso lavoro di gestione della valutazione, nonché agli autori che hanno inviato le loro proposte di articoli, anche quando non si è potuto accoglierli. Siamo fiduciosi che il flusso di contributi aumenterà, grazie al fatto che il tema libero della sezione Articoli consente agli autori di presentare le loro ricerche senza rispondere a una richiesta tematica.

La Redazione ha intanto definito il tema per la sezione Discussioni del prossimo numero:

### **Sostenibilità, cura e responsabilità**

Alla luce degli obiettivi definiti dalla Commissione Europea nell'ambito delle politiche ambientali elaborate nell'Agenda 2030 e di fronte agli

scarsi risultati finora conseguiti, è necessario aprire una discussione sul tema della responsabilità per la natura e le sue risorse, in vista di uno sviluppo umano consapevole e sostenibile.

Il tema può essere declinato, per esempio, secondo le seguenti domande:

1. Quale senso di responsabilità e di cura è veramente compatibile con la sostenibilità?
2. Fra le teorie della sostenibilità, qual è il ruolo di cura e responsabilità?
3. Si può declinare la sostenibilità attraverso concetti diversi, per esempio utilità, rispetto, temperanza?
4. Qual è il ruolo dei cittadini e dei consumatori rispetto alla sostenibilità? Si può definire un “dovere” di informarsi correttamente e di comportarsi di conseguenza? Su quali basi?
5. Si può sostenere un dovere di solidarietà intergenerazionale come fondamento di un comportamento responsabile?
6. Qual è il dovere delle istituzioni in relazione alla sostenibilità?
7. La responsabilità come cura è un principio etico valido per affrontare le sfide della sostenibilità?

\*\*\*

In conclusione, desideriamo ricordare in questo editoriale un amico, un collega, un maestro. Il 12 dicembre 2022 è mancato Bruno Moroncini (Napoli 1946) che è stato parte attiva e vivace della storia della Società Italiana di Filosofia Morale (è stato nel consiglio Direttivo fino al 2021) e di questa rivista. Tra i sostenitori più convinti della necessità di dar vita a una rivista, che desse spazio alle ricerche in ambito morale e desse voce alla pluralità delle posizioni che la Filosofia Morale esprime, Bruno ha contribuito partecipando alla sezione “Discussioni” del primo numero con un suo intervento sul tema: Dove va la filosofia Morale?

Alla sua memoria questo numero è dedicato.



**Articoli**



*Marcelo de Araujo\**

## **Elucidating the narrative structure of arguments for moral contractarianism**

### **Abstract**

If the nature of an agreement is such that it is binding upon the agreeing parties, then before an agreement is made the parties to the agreement have to share the common understanding that, by agreeing, they have an obligation to act as agreed. But where does that shared understanding come from? Does the shared understanding simply dawn on them the moment they agree to do something, or do they already share that understanding before they agree? The assumption that the very idea of an agreement cannot be established by means of an agreement and that, for this reason, social contract theories have to rely on at least some basic normative ideas for the establishment of less basic normative ideas has been a common line of criticism against moral contractarianism. It does not follow from this, though, that supporters of contractarianism cannot answer this objection. In this paper, I argue that contractarianism can, indeed, tackle this problem.

### **Keywords**

agreements; contractarianism; narratives; Adolf Reinach; social acts

### **Introduction**

If the nature of an agreement is such that it is binding upon the agreeing parties, then before an agreement is made the parties to the agreement have to share the common understanding that, by agreeing, they have an obligation to act as agreed. But where does that shared understanding come from? Does the shared understanding simply dawn on them the moment they agree to do something, or do they already share that understanding before they agree? The assumption that the very idea of an agreement cannot be established by means of an agreement and that, for this reason, social contract theories have to rely on at least some basic normative ideas for the establishment of less basic normative ideas

\* Federal University of Rio de Janeiro and State University of Rio de Janeiro.

has been a common line of criticism against moral contractarianism.<sup>1</sup> It does not follow from this, though, that supporters of contractarianism cannot answer this objection. In this paper, I argue that contractarianism can, indeed, tackle this problem.

I firstly advance three fictional situations depicting the gradual emergence of agreements among rational agents. Then I argue that the narrative structure underlying these fictional situations are not simple illustrations for the purpose of an inquiry into the concept of agreement. They constitute, rather, the method that guides the inquiry itself. We literally imagine a narrative in which the concept under scrutiny – the concept of agreement – did not yet exist and ask if, starting from there, we would have reasons to arrive where we are. In the last section of this paper, I show, then, that although the three fictional narratives I propose do not purport to be a historical account on the emergence of agreements, they are in line with a method of investigation that is not strange to other fields of inquiry. I argue, indeed, that the narrative structure of arguments for moral contractarianism must be at least compatible with all we know about our evolutionary history, or the history of human languages, and human institutions at large.

## 1. Before the Agreement

What are people doing when they say that they *agree* about something? Sometimes, they simply aim at avoiding the repetition of a sentence that has just been uttered by someone else. In these cases, *agree*, as a verb, plays the same role the adjective *true* often plays when applied to a sentence. If A makes a statement about something and B says he agrees with A, B gives to understand that he acknowledges that a sentence has been

<sup>1</sup> See Mapel, “The contractarian tradition and international ethics,” 183: “As critics outside the tradition have often pointed out, contractarians must rely on extra-contractarian assumptions in order to explain the moral force of the contract. For example, Locke’s social contract presupposes that individuals already possess certain natural rights. Those rights are not justified in contractarian terms; rather, they explain the moral force and scope of the contract itself.” See also Larmore, *The Morals of Modernity*, 130; Araujo, “Kontraktualismus”. In this paper, I am not concerned with *contractarianism* as a political theory, but as a moral theory. Neither am I concerned in this paper with *contractualism*, that is a kind of social contract theory that, unlike *moral contractarianism*, does not try to explain the normative force of basic concepts such as, for instance, “agreement”, “contract”, or “right” solely on contractual grounds. John Locke, John Rawls, and Thomas Scanlon, to name just three authors, can be seen as philosophers in the tradition of *contractualism*. David Gauthier and Peter Stemmer, on the other hand, can be seen as supporters of *moral contractarianism*.

uttered by A and that he, like A, accepts *that* sentence as true.<sup>2</sup> Sometimes, though, by agreeing to what one person A says, another person, B, commits himself to the enactment of an action, namely the action that has been proposed, or suggested, or recommended by person A. But what exactly is at stake when B *commits* himself to what A proposes, or suggests, or recommends remains to be explained. Consider, for instance, these three hypothetical situations depicting a sequence of interactions between persons A and B.

### 1.1. SITUATION 1

It is a sunny day. A and B go out on a hunt. A utters the proposition  $p$  “It’s a lovely day today”, to which B replies by simply repeating  $p$ . In saying that  $p$ , B shows that he, too, believes that  $p$ . But B might as well have reacted with one of these less repetitive utterances:

1. “Yes.”
2. “Indeed.”
3. “It is true.”
4. “I agree with you.”

In saying that he *agrees* with A, B does not commit himself to anything other than the recognition that A has uttered  $p$  and that he, like A, also believes that  $p$  is true. If B changes his mind ten minutes later and states  $\sim p$ , because he realizes now that he would actually prefer it were raining, he will give A to understand that he believes  $p$  is false. In this case, A would not be entitled to blame B for having changed his mind, that is for not sticking to what he had said ten minutes earlier, namely that  $p$ . B agreed with A about what was the case in the world, or how he felt about the world, as it seemed to him then, but upon reflection B may change his mind and come to believe that  $p$  is false, even while also admitting that  $p$  may remain true from A’s perspective. B may of course have those beliefs about the weather while failing to express them. If B remains silent, and yet unconsciously and unintentionally behaves in such a way that A can reasonably infer that B thinks it is a lovely day, A can reasonably assume – all thing being equal – that B is in *agreement* with A about the weather. We will see later, though, that an *agreement*, in the relevant sense of being binding on both A and B, cannot be inferred in a similar way.

It should be noted that I assume here, for the sake of the argument, that B did not utter  $p$  with the sole intent of being friendly towards A. In saying that  $p$ , and then ten minutes later  $\sim p$ , B is truthfully expressing his beliefs about the world, or how he feels about the world.

<sup>2</sup> Kirkham, *Theories of Truth*, 320-21.

Sometimes, though, maybe indeed on most occasions, when we utter a proposition like  $p$ , we do not really intend to express our opinion about the world, or our real feelings about the weather; we generally aim at things more prosaic such as, for instance, being friendly towards the person we are talking to regardless of our actual opinions about how things are in world.<sup>3</sup> The propositions uttered in the brief exchange between A and B, as depicted in situation 1, might be easily taken as an example of such non-declarative sentences. But as I have already explained, I assume here that, in saying that he agrees with A, B does not intend to be friendly towards A. B wants A to know that he too, like A, thinks it is a pleasant day today.

A and B have a long day ahead of them. The sky is gradually turning grey. It seems it is going to rain.

## 1.2. SITUATION 2

Two hours have elapsed since A and B have last talked about the weather. The rain is falling, and it is going to be dark soon. Neither B nor A want to get a cold while spending the night in the woods. A utters the proposition  $q$  to B:

“Let us build a shelter together.”

Unlike  $p$ ,  $q$  is not a declarative sentence. It is an imperative sentence, which A utters to make a proposal, or a suggestion, or a recommendation, or an exhortation to B. The nature of the relationship between A and B is such that neither of them is in a position to issue an order or a command to the other. And the nature of the task proposed by A is such that neither A nor B can build a shelter alone. They have to cooperate for the purpose of building a shelter together and, thus, avoid the nuisance of becoming wet and, possibly, ill. B replies to A’s proposal with  $r$ :

“*I like* this proposal.  $q$ .”

It is important to note now that although the sentence  $q$  can be neither true nor false (whether uttered by A or B), the sentence “I like this proposal” is a declarative sentence. It is a statement about what is going on in B’s mind, and it is true to the extent that B really appreciates the prospect of building a shelter with A. Thus, the sentence “I like this proposal” is not true because B decided to tell A that he likes the idea of building a shelter. It is rather the other way round: it is because the sentence is true that B decides to tell A this. If B were speaker of a romance language such as Portuguese, instead of saying that he *likes* A’s proposal, he might as

<sup>3</sup> One study from 2006, for instance, suggests that on average only 36 percent of propositions uttered in the course of a six-minute informal conversation are declarative sentences. See Jurafsky, “Pragmatics and computational linguistics.”

well have said: “This proposal *agrada-me. q*”. But let us suppose, alternatively, that B is a speaker of Middle English. Back in 1350, B might have reacted to A’s proposal by saying “This proposal *agree me. q*.” Three different sentences – one in modern English (“I like this proposal. *q*”), one in Portuguese (“This proposal *agrada-me. q*”), and one in Middle English (“This proposal *agree me. q*.”) – have the same function: they enable B to let A know that B appreciates A’s proposal, namely to build a shelter together. The first verb in the second and third sentences (*agrada* and *agree*) are etymologically related to each other. In using the verb *agree* to express his appreciation for A’s proposal in Middle English, B is not yet committing himself to join A in the cooperative effort to build a shelter. B is simply saying that A’s proposal is *agreeable* to him. The *Oxford English Dictionary* cites this line from Geoffrey Chaucer’s *Troilus & Criseyde* (ca. 1380) as the earliest known occurrence of the verb *agree*: “If harme agree me wher-to pleyne I þanne.”<sup>4</sup> This has been rendered in Modern English as “If harm is agreeable to me, why do I lament?”<sup>5</sup> Because B explicitly said that A’s proposal is agreeable, A is right in assuming that B will help A throughout the process of addressing a common problem, namely lack of protection against the rain during the night. But does it also mean that A has a legitimate claim, or has the right, or is entitled to require B to stick to what he has said, even if the task proves less agreeable to B later? What if B (again) changes his mind and then, ten minutes later, he realizes that the work does not please him, that building a shelter with A is not an agreeable task after all, and that he would rather endure the rain in his thick leather coat rather than having the trouble of building a shelter in the dark?

One might suggest that B is under an obligation to help A because in saying that he *liked* the prospect of building a shelter with A, B implicitly committed himself to the task of cooperating with A. According to this understanding of what is at stake in Situation 2, when B says that a joint undertaking is *agreeable* to him, he implicitly means something else, namely that he will stick to what he says by behaving in the future *as though* the prospect of cooperating with A will remain no less attractive or agreeable to him than it seemed at the beginning, when B first uttered *r*. According to this understanding of Situation 1, one might further suggest that there was an *implicit agreement* between A and B, binding on both of them, so that A is entitled to count on B’s help even if B later realizes that the task is less agreeable to him than he had initially thought.

<sup>4</sup> See “agree, *v.*” In *OED (Oxford English Dictionary) Online*. June 2021. Oxford University Press. See also Skeat, “Agree (*v.*)”, 11; Klein, “Agree (*Intr. v.*)”, 40.

<sup>5</sup> Chaucer, *Troilus and Criseyde*, 10.

However, it seems to me that this is a wrong understanding of what is at stake in Situation 2.

When A hears *r* from B, A has *prima facie* good reasons to assume that B will cooperate with him throughout the entire process of building a shelter. B makes a statement about what is going on in his own mind, and A (reasonably) accepts B's statement as true (call it *assumption 1*). But A has to rely on a further assumption for believing that B will cooperate throughout the entire process of building a shelter, namely that B will not change his mind about the attractiveness of their joint undertaking in the same way B changed his mind about the weather in Situation 1 (call it *assumption 2*). This is a reasonable assumption as well, for both A and B have an interest in not getting wet and, possibly, ill. As it happens, though, people do change their minds sometimes, especially due to incomplete information about projects they venture to undertake, whether on their own or in partnership with other people. If B later changes his mind about the attractiveness of the joint undertaking with A and, accordingly, decides not to cooperate with A any longer, all that A can do is to express his own disappointment towards B. Depending on how disappointed A is, A can make a step further and vent all his frustration and anger at B. But A's anger, disappointment, and frustration by themselves do not entitle him to require B to stick to *r*. The feelings A has towards B do not endow A with any special rights vis-à-vis B. Person A could only be entitled to require B to stick to *r*, if A had good reasons to rely on yet another assumption, namely that B will cooperate throughout the entire process of building a shelter whether or not this task becomes less agreeable to B later (call it *assumption 3*). But why would A make *assumption 3*? What if A and B had never engaged in the practice of behaving in the present *as though* their behaviour were driven by a motivation that they may not have anymore – a motivation that can be expressed in modern Portuguese and Middle English with sentences containing cognate verbs such as *agradar* and *agree* respectively? If A and B have never engaged in the practice of acting *as though* they had a motivation that, as a matter of fact, they may not have anymore, they have good reasons to give it a try and see what happens.

It would be mutually advantageous for A and B, then, to engage in a practice like this: when B utters *r*, A is entitled to understand that B will behave accordingly in the future, even if the motivation that B had to utter *r* in the first place becomes weaker, or disappears later. Before the emergence of this new practice, A and B used the verb *agree* primarily to express what was *agreeable* to them. In the new practice, the verb retains its original meaning: B agrees to build a shelter with A because the prospect of doing that is agreeable or attractive to him, otherwise he would not agree in the first place. But in the new practice the verb would

acquire a nuance it did not have before. In saying that he *agrees* to build a shelter with A, B would not be expressing what he thinks is agreeable to him now. The sentence containing the verb *agree* would not be a statement about what is going on in B's mind. In saying that he *agrees* to build a shelter with A, B would be committing himself to the performance of an action. This means that B would give to understand that if the performance of that action fails to be agreeable to B later, B would perform it anyway, *as though* he felt that the prospect of building a shelter with A were no less attractive than it seemed before.

The existence of the new practice would be advantageous for A, for A needs B to build a shelter. But it would be equally advantageous for B, for B, too, is likely to feel disappointed, frustrated, and angry at A, if A changes his mind about the attractiveness of joint projects that B has already started to undertake under the assumption that A will cooperate with him. However, A's and B's implicit reasons to create and maintain the new practice, which would regulate their behaviour towards each other in the future, do not automatically give rise to implicit agreements in the minds of either A or B. Both A and B may have the implicit intention of co-creating and engaging in the new practice and acting accordingly. A (and it also holds for B) may even have some good reasons to believe that B has already figured out that it would be mutually advantageous for them to create the new practice. Yet, A cannot infer from this that there is an *implicit agreement* between him and B. The implicit intention of creating a new practice is not yet that practice and cannot produce the same effects of that practice. If B utters *r*, but does not act accordingly later, A cannot simply say that he knew that B knew perfectly well that it would be mutually advantageous for them if there were a binding agreement between them and that, for that reason, A is entitled to require B to act as *agreed*. B did not agree *about* anything other than this: that it would be mutually advantageous if the new practice existed. But from this A cannot infer that B implicitly agreed *to* the enactment of an action, namely: to build a shelter with A. Biding agreements must exist in the world before they can exist as implicit agreements in A's and B's minds.

B can privately *agree* with A about how things are in the world, or how he feels about the world, and yet refrain from stating this because, for instance, it would be too embarrassing for B to admit that he actually *agrees* with A. Maybe A has already figured out that B is actually in *agreement* with him, even though B will not state that explicitly. But B cannot have an *agreement* – a binding agreement – with A without addressing A and saying the relevant words – or making the relevant gestures – by means of which B *entitles* or *empowers* A to require something from B, in case B does not act *as agreed*. Implicit agreements can eventually come into

existence, but they are a further development of a practice that has yet to emerge between A and B. For now, though, this practice does not yet exist between A and B.

In order to see this point more clearly we can alternatively think of A and B as two powerful states eager to avoid a nuclear war between them. Both President A and President B have already figured out that it would be mutually advantageous not to strike first because one cannot strike and still reasonably expect that the other will not retaliate. President A knows that, and he knows that the President B knows that as well and, for this reason, President A thinks to himself: “Deep inside President B *agrees* with me that it is mutually advantageous not to strike first”. Then President A elaborates a bit further and thinks to himself: “Deep inside President B is in *agreement* with me as regards the truth of this sentence: ‘it is mutually advantageous not strike first’ for both of us will perish in the event of a nuclear war” (call this *agreement*<sub>1</sub>). Yet – all things being equal – there is no implicit *agreement* between A and B as regards committing themselves to the action of refraining from striking first (call this *agreement*<sub>2</sub>). *Agreement*<sub>1</sub> is an epistemic agreement: it is an agreement *about* how things are in the world, or how things are in other people’s minds. *Agreement*<sub>2</sub>, on the other hand, is a normative one: it is an agreement *to* the pursuit of peace rather than war.

Now, what if both President A and B *explicitly* manifest their intention to pursuit peace, rather than war? Has an *agreement*<sub>2</sub> arisen among them now? Appearances to the contrary, in this case, too, all things being equal, the sheer declaration of will does not yet constitute a commitment to the pursuit of peace rather than war. The declaration of will is primarily a statement about what one actually wills. It is not a commitment (or an *engagement*, as for instance H.A. Prichard uses the word).<sup>6</sup> Just in the same way a promise is not a statement about what one intends to do in the future, but a unilateral commitment of the promisor towards the promisee, an agreement, in like manner, is not a statement about how the agreeing parties intend to act, but a commitment to some specific kind of behaviour towards each other.

One philosopher who was particularly clear about this point is Adolf Reinach. As early as 1913, Adolf Reinach argued that acts such as commands, requests, promises and so on are not a “declaration of will” (*Willensäußerung*). These are “social acts” – or “speech acts”, as John Austin and John Searle would call them some fifty years later. *Agreement*<sub>1</sub> would not count as a “social act” because this kind of agreement can exist without one party B having to address the other party A in such a way that

<sup>6</sup> Prichard, ‘Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?’, 3.

A takes notice of what B is doing, namely *being in agreement*<sub>1</sub> with A. Indeed, we can imagine, as I have suggested earlier, that B may actually want to hide from A that B is in agreement with A. *Agreement*<sub>2</sub>, on the other hand, is a “social act” because it can only exist as a commitment if one party B addresses the other party A and makes sure that A understands the relevant words or, as the case may be, the relevant gestures by means of which things such as commands, requests promises etc are brought into existence. According to Reinach, “social acts” are, in this regard, necessarily “in need of being heard” (*vernehmungsbedürftig*).<sup>7</sup> If B does not succeed in making A to take notice of the relevant words, or the relevant gestures, B’s attempt to produce the relevant act “misfires”, that is B fails to bring about the relevant state of affairs, whether it is a command, a request, a promise etc. As Reinach aptly puts it: “It can of course happen that commands are given without being heard. Then they fail to fulfil their purpose. They are like thrown spears which fall to the ground without hitting their target.”<sup>8</sup> It is *in the performance itself* (*im Vollzug selbst*) of the act of addressing one party, and of making oneself noticed and understood by the other party, that one party produces the relevant social effect.<sup>9</sup> Now, it might be argued, then, that if A and B explicitly let each other know what is in their minds concerning their respective wills, they are producing a social act, namely a kind of *agreement*<sub>2</sub>. It seems to me though, that Reinach correctly realized that by explicitly revealing to one another what is in their respective minds, A and B are not yet agreeing to the performance of an action, they are rather *informing* each other what they intend to do. Although *informing* is, indeed, a “social act” it differs in some important respects from the social act of promising and,

<sup>7</sup> See Reinach, *The a priori Foundations of the Civil Law*, 19; Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, 707. The English verb *hear*, in John Crosby’s translation, is too restrictive, as the corresponding German verb *vernehmen* can also be used to denote *taking notice* of something by seeing it, or touching, or smelling etc.

<sup>8</sup> See Reinach, *The a priori Foundations of the Civil Law*, 19; Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, 707. The corresponding German text reads: “Der Befehl ist seinem Wesen nach *vernehmungsbedürftig*. Wohl kommt es vor, daß Befehle erteilt, aber nicht vernommen werden. Dann haben sie ihre Aufgabe verfehlt. Sie sind wie geschleuderte Speere, welche niederfallen, ohne ihr Ziel zu erreichen.” (Italicized in the original).

<sup>9</sup> See Reinach, *The a priori Foundations of the Civil Law*, 19-20: “What has been shown for commanding also holds for requesting, warning, questioning, informing, answering and for still many other acts. They are all social acts, which, by the one who performs them and *in the performance itself*, are as it were cast towards another person in order to fasten themselves in his soul.” The corresponding German text (p. 707) reads: “Was hier für den Befehl ausgeführt wurde, gilt auch für das Bitten, Ermahnen, Fragen, Mitteilen, Antworten und noch vieles andere. Sie alle sind soziale Akte, welche von dem, der sie vollzieht, *im Vollzuge selbst* einem anderen zugeworfen werden, um sich in seine Seele einzuhacken.” (Italicized in the original).

for the purpose of my investigation in this paper, from acts such as *agreements*<sub>2</sub>. Let me quote Reinach's point in full length:

We now see clearly how thoroughly mistaken and untenable is the usual conception of promising as an expressing of intention or of will. An expression of will runs like this: I intend. If it is directed to someone, then it is an informing, which is indeed a social act but no act of promising. And of course it does not become a promise by being directed to the one who will profit from the intended action. Promising is neither intending nor the expression of intending; it is rather an independent spontaneous act which in turning without, expresses itself.<sup>10</sup>

It seems to me that Reinach's insightful analysis of social acts such as commands, requests, promises etc. is valid for *agreement*<sub>2</sub> as well. If A figures out that deep inside B is in *agreement*<sub>1</sub> with A as to the advantages of *agreements*<sub>2</sub>, A is not thereby entitled to assume that B has agreed to do anything. But neither has B agreed to do anything if he explicitly says "I intend" (*Ich will*) to pursue this course of action because that is agreeable to me. There emerges the question, then, as to what makes the transition from a simple declaration of will to a *agreement*<sub>2</sub> possible. Something is missing and at this juncture my own analysis departs from that proposed by Reinach. While Reinach intends to spell out the *a priori* nature of normative concepts such as promises and contracts, regardless of the institutional framework in which they actually exist, I argue, instead, that it is the institutional framework in which they exist that endows concepts such promises, contracts and – more importantly – agreements with the normative force they have. What is missing is A's capacity to counteract with something disagreeable to B, if the prospect of building a shelter with A becomes less agreeable to B later.

In the end, A got ill due to the bad weather and B returned empty-handed from the woods, for A was too weak to help B to set up the traps. They would never go hunting together again.

<sup>10</sup> Reinach, 26. The original German text (p. 715) reads: "Wir sehen jetzt klar, wie gänzlich schief und unhaltbar die übliche Auffassung des Versprechens als einer Vorsatz- oder Willensäußerung ist. Eine Willensäußerung lautet: Ich will. Sie kann sich an jemanden wenden, dann ist sie eine Mitteilung, ein sozialer Akt zwar, aber kein Versprechen. Und auch dadurch wird sie natürlich nicht zum Versprechen, daß sie sich an denjenigen wendet, in dessen Interesse das vorgesezte Verhalten liegt. Das Versprechen ist weder Wille, noch Äußerung des Willens, sondern es ist ein selbständiger spontaner Akt, der nach außen sich wendend, in äußere Erscheinung tritt."

### 1.3. SITUATION 3

Three hundred years have elapsed since the early death of A and B. But their families have remained on good terms in spite of occasional rifts in the past. The weather, though, did not change much since Chaucer's days. A and B decide to go on a hunt, as some of their ancestors used to do. But then (again) it started to rain. They have now a wider range of tools to build a shelter, but the task still requires a lot of cooperative work. A (again) takes the lead and utters *q*: "Let us build a shelter." This time, though, instead of saying that A's proposal is *agreeable*, B replies with the sentence *s*:

"I *agree* with your proposal, my dear A. *q*."

But then, ten minutes later, B (again) changes his mind and realizes that building a shelter is too demanding a task. B wears a waterproof coat, much thicker than A's, and now realizes that getting a bit wet is a minor nuisance compared to the task of building a shelter in the dark. B does not care that A has already had the trouble to spot a suitable place and collected some logs for the shelter. Is A now entitled to blame B for not sticking to what he said earlier, namely *s*? In situations 1 and 2, B changed his mind but – apart from A's disappointment – the world remained the same. But now, in changing his mind, B also changed the world: B *broke* an agreement that existed between him and A.

In order to build shelters more effectively, successive generations of As and Bs devised new tools: sharper saws, stronger ropes, lighter nails and so on. But the tools by themselves did not enhance cooperation, which they gradually realized was equally important for the purpose of building a shelter – or maybe even more important than the other tools. Thus, the As and Bs gradually devised a cooperation-enhancing tool to enforce cooperation in the face of fading motivation: the institution of *agreements*, (henceforth simply agreements). Like other tools, agreements can be thought of as another kind of artefact that A and B have brought about *in the world*.<sup>11</sup> Now, in uttering *s*, B commits himself to cooperating with A. This means that B thus gives A to understand that he will act accordingly whether or not the motivation he has now becomes weaker or disappears later. And A understands this because, in uttering *s*, B is actually *empowering* A to exact the relevant behaviour from B, if B fails to act as agreed. There emerges the question, then, about what hap-

<sup>11</sup> See Reinach, 22: "If a command is given or a request is made, something is thereby changed in the world." The corresponding German text (p. 711) reads: "Ist ein Befehl oder eine Bitte vollzogen, so hat sich damit etwas geändert in der Welt." For an account of social norms as kinds of "artefacts", see e.g. Stemmer, *Handeln zugunsten anderer*, 201, 255; Stemmer, "Moralische Rechte als soziale Artefakte."

pens if the original motivation does indeed disappear in the future: what will prompt B to perform the action he gave to understand he would perform, if B does not feel like doing it anymore? This is a pressing question for A, for how can A be reasonably sure that B will stick to *s* in the face of fading motivation?

The cooperation-enhancing tool developed and tested by previous generations of As and Bs is activated when either A or B uses the verb *agree*, as it occurs in *s*. In order to activate the cooperation-enhancing tool, B has to *address* B and utter the relevant words: “I *agree* with your proposal, my dear A. *q*.” – one can of course drop the vocative. The cooperation-enhancing tool will not be activated if B just (privately) thinks the relevant words, or utters them in a language A cannot understand. B of course is not compelled to activate the cooperation-enhancing tool, if the prospect of cooperating with A does not appear agreeable to him. But there is a crucial difference now: If the prospect of cooperating with A seems agreeable to B now, and if for this reason B decides to activate the cooperation-enhancing tool, the prospect of *not* cooperating with A, after B has already activated the tool, will be very disagreeable to B later. B may fail to have the original motivation later, but he will still have a strong motivation to avoid some disagreeable things that may happen to him, if he fails to act as agreed. Both A and B are aware that the tool works according to this simple rule. The tool also admits of varying degrees of disagreeableness to those who activate it and do not act accordingly. Some of these quite disagreeable things may happen to B, if B does not act as agreed:

- Lack of reputation as a good co-operator before A and other people.
- Being subjected to ostracism by A and other people.
- Being excluded from future cooperative projects with A and other people.
- Being subjected to informal retaliation (e.g. other people will gossip about B).
- Being subjected to formal retaliation (e.g. B will have to pay a fine, or be hanged by the neck).

Of course, this is not an exhaustive list. And of course, as with other human tools, the cooperation-enhancing tool may sometimes fail to work as expected. B may still break the agreement and nonetheless, some way or other, manage to evade the disagreeable things he was supposed to experience if he fails to act as agreed. But as long as the cooperation-enhancing tool works more often than it fails, the As and Bs, in the course of generations, have more reasons to keep the tool than they have to throw it away.

The cooperation-enhancing tool shares with ordinary tools such as hammers, nails, and ropes another important feature. Some ordinary tools come into existence as the result of well-thought design and careful planning. They do not simply emerge – they are invented, created etc. Some tools, on the other hand, come into existence in a different way: we discover, more or less by chance, a useful function in an object that was not originally designed to fulfil that function – or that was not designed at all. A piece of bone, for instance, is not a weapon, but in casually figuring out that a piece of bone may work as a weapon, one may want to keep it for later use and see what happens.<sup>12</sup> By way of small incremental changes, and without much planning, weapons such as bludgeons, spears, and arrows will gradually *emerge*.<sup>13</sup> Sophisticated tools can also be repurposed to fulfil functions they had not been designed for. The substances behind contraceptive pills and Viagra, for example, were originally conceived to address menstrual disturbance and heart disorder, respectively. But researchers discovered, as they tentatively deployed the drugs, that these substances caused side effects that were quite desirable, even though the researchers did not aim at the side effects when they first designed the drugs. Thus, they kept the drugs and repurposed them to fulfil new functions.

Now, it is clear that that institutional tools, too, can be created as the result of well-thought design and careful planning, but they can also simply *emerge*. In this case, the rules that underlie the use of the tool may be an afterthought to the very practice of *using* the tool. The rules may be figured out on a tentative basis, so to speak, “as we go along”, in the same way the rules of a simple game may be established as the game gradually evolves.<sup>14</sup> The rules that underlie the use of the cooperation-enhancing tool are quite simple: B activates the tool by addressing A and uttering that he *agrees* to perform an action with A. B is aware that if the prospect of cooperating with A looks agreeable to B now, the prospect of *not* cooperating with A will be disagreeable to B later. Once B has activated the tool, B cannot deactivate it on his own. It takes both A and B to deacti-

<sup>12</sup> I have in mind here a scene from 1968 Stanley Kubrick’ *2001: A Space Odyssey*. The scene is available at: [https://www.youtube.com/watch?v=T0vkiBPWigg&ab\\_channel=FilmScout](https://www.youtube.com/watch?v=T0vkiBPWigg&ab_channel=FilmScout).

<sup>13</sup> The phenomenon of *emergence* constitutes a field of investigation in its own right. For the emergence of tools, see Morowitz, “Toolmaking”, 155-158. See also Fromm, *The Emergence of Complexity*. Bonabeau “Stigmergy.”

<sup>14</sup> See Wittgenstein, *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*, 39, §83: “And is there not also the case where we play and – make up the rules as we go along? And there is even one where we alter them – as we go along.” The corresponding German text (p. 39<sup>e</sup>) reads: “Und gibt es nicht auch den Fall, wo wir spielen und – ‘make up the rules as we go along?’ Ja auch den, in welchem wir sie abändern – as we go along.”

vate the tool, in which case B will not have to face anything disagreeable, which B knows would befall him, if he would not act as agreed. This also holds for A. The use of the cooperation-enhancing tool, thus, represents a step away from the kind of practice depicted in Situation 2, which consisted in using the verb *agree* – in sentences like “This proposal *agree me*” – to make a statement about what was going on in B’s mind. In that case, the sentence can be understood as an *expression* of what B had already in his mind before he decided to utter it. B, thus, *informs* A about what he has in mind, or how he feels about the prospect of building a shelter with A. But in Situation 3, when B addresses A and utters the sentence “I *agree* with your proposal”, he is not informing A about anything; neither is he expressing an agreement that was already in their minds before he uttered the sentence. By addressing A and uttering the sentence “I *agree* with your proposal”, B empowers A to exact the relevant behaviour from B, if B does not act as agreed.

The cooperation-enhancing tool may have gradually emerged thanks to the influence of factors other than the careful consideration of reasons. But the consideration of reasons do still play a crucial role among the As and Bs. Seeing that tool worked as a powerful cooperation-enhancer, and that enhanced cooperation yields results that are agreeable to all of them, the As and Bs had good reasons to keep the tool and see what happens. I keep adding “and see what happens” as a reminder that the practice of making agreements, as any other human artefacts, is kept on the condition that its benefits consistently offset its costs. If the As and Bs see that the costs are too high, they have either of two options: they can abandon the practice of making agreements altogether or else keep the practice and amend it as they go along. If they decide to keep it and improve its cooperation-enhancing features as they further interact with one another, they may eventually become so dependent on the cooperation-enhancing tool that they will not even entertain the thought of throwing it away. As they “go along”, they will constantly propose amendments, but they will never abandon the basic practice of making agreements.

## 2. The Role of Sanctions

I have affirmed at the outset of this paper that contractarianism has been often criticised on the grounds of the assumption that we cannot derive norms from agreements unless we can firstly rely on some form of pre-agreement normativity. But the pre-agreement normativity, one might argue, cannot ultimately be accounted for on the grounds of yet another agreement. Somewhere the buck has to stop. But where? Do we simply have the insight that agreements are binding upon the agreeing

parties, or that *pacta sunt servanda*, as though this insight were grounded in a “law of nature” or a “categorical imperative of reason”?<sup>15</sup> I have proposed that an agreement, at its most basic level, does not have to rely on some form of pre-agreement normativity because, ultimately, all that matters is the collective realization that something disagreeable will happen to A or B when one of them, after having activated the cooperation-enhancing tool, fails to act as agreed. No laws of nature, nor “categorical imperative of reason”, nor the assumption that persons are ends in themselves are required to understand why agreements are ultimately binding. Agreements ultimately require, as Peter Stemmer aptly puts it, a “system of sanctions.” In Stemmer’s account of moral contractarianism, sanctions play a crucial role. Consider for instance the following passage from his 2000 book-length account of moral contractarianism:

If a corresponding arrangement of interests and power obtains, one can reasonably achieve agreements about the establishment of moral norms through the creation of a system of sanctions. This approach is that of hypothetical contractualism.<sup>16</sup>

The account of agreements I have proposed above differs, though, from Stemmer’s in one important respect: how could the As and Bs possibly *agree* to the establishment of a system of sanctions before they had established what an agreement is? Previous generation of As and Bs may have established that when B activates the cooperation-enhancing tool, by addressing A and saying that he *agrees* to build a shelter with A, A will be entitled to impose something disagreeable on B, which B knows will befall him if B fails to act as agreed. But in doing so the As and Bs were not *agreeing* to establish a system of sanctions. It was, rather, the other way round: by engaging in a system of sanctions, the As and Bs were establishing what the act of *agreeing* is. They were thus changing the meaning words, as the verb *agree* came to mean now, primarily, what one commits oneself to, and not what one thinks is agreeable. It means

<sup>15</sup> See Kant, *The Metaphysics of Morals*, 48: “Obligation is the necessity of a free action under a categorical imperative of reason.” For the original German text see Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 6:222: “Verbindlichkeit ist die Nothwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft.”

<sup>16</sup> Stemmer, *Handeln zugunsten anderer*, 205. The original German text reads: “Ist eine entsprechende Konstellation von Interessen und Macht gegeben, kommt es vernünftigerweise zu Agreements über die Etablierung moralischer Normen durch die Errichtung eines Sanktionensystems. Diese Vorgehensweise ist die des hypothetischen Kontraktualismus.” In this passage, the term “Kontraktualismus” might as well be translated as “contractarianism”.

that the As and Bs could not yet count on the institution of agreements in order to create a system of sanctions, or to change the meaning of words. They had first to engage in the new practice – which was also a new linguistic practice – and see what happens. Whether the new practice was invented for the sake of reasons or – as Wittgenstein put it – emerged as a sort of *game*, the rules of which are established and changed as the As and Bs “go along”, that is not the main focus of a philosophical inquiry, even considering that a philosophical inquiry has much to gain from other disciplines such as philology, archaeology, anthropology, evolution theory and so on. Given all we know about human beings, it is reasonable to assume that the new practice may have simply *emerged*. Be that as it may, the important thing is that the new practice consists in enhancing the prospect of cooperation by using a simple tool, namely: by addressing the relevant parties and uttering “I agree with your proposal. Let us do *this*.” If the As and Bs see that the new practice does indeed promote cooperation and that the cooperation is mutually advantageous, in spite of occasional defections, the As and Bs will opt for maintaining the practice and introduce amendments as they “go along.” And as they “go along”, the practice will become increasingly more complex, so complex that although new generations of As and Bs are constantly engaged in implementing amendments to new forms of cooperative arrangements, they correctly reason that they will never abandon the original practice of making agreements, whether or not, at its origins, the practice emerged itself from the consideration of reasons.

As they go along, the As and Bs may gradually see, for instance, that the pronoun *he* had hitherto been used to refer to As and Bs quite irrespectively of their being men or women; the As and Bs often spoke of *men*, when they actually meant human beings at large, as though only the male As and Bs were in a position to activate the cooperation-enhancing tool. The As and Bs may come to agree, then, that some aspects of the old linguistic practice must be amended. They (or some of them) tentatively decide to address this issue by using the pronoun *they* as a singular epicene pronoun, then they see what happens.<sup>17</sup> The As and Bs who use other languages to communicate have to face a similar problem, as the female As and Bs grow increasingly dissatisfied with the current linguistic practice. They too, tentatively, start to implement amendments to old linguistic practices and see what happens. Thus, new generations of As and Bs may agree to change the agreements upon which their linguistic behaviour had been ruled, but they will not abolish the institution of agreement itself, for the practice of making agreements, at its most basic

<sup>17</sup> The Economist, “English has a traditional solution to gender-neutral pronouns.”

level, has taken roots in their daily lives, shaping the way they behave towards each other and think about themselves. They will sometimes, for instance, experience a *disagreeable* feeling of guilt even while not having been found guilty by other people. They will also, sometimes, feel *disagreeable* feelings, which they call remorse and shame on occasions they believe they have failed to behave as agreed, even if nobody imposed any sanctions on them. At this point, the institution of agreements will have become so powerful in their daily lives and in the very image they have of themselves as human beings, that they now may be easily led into thinking that an agreement has a force of its own, quite regardless of the institutions in which agreements exist and emerged in the first place. And because now the new As and Bs hardly ever perceive the binding force of agreements as a force of their own making, they may feel inclined to believe that agreements (and related forms of commitment) bind them *a priori*, as though it were grounded in a “law of nature”, or a “categorical imperative of reason.” Consider for instance the following passage from Charles Larmore’s 1996 *The Morals of Modernity*:

We cannot view these commitments as ones we choose, or would choose, were we to stand back and reflect upon them. They are so integral to our very conception of ourselves as moral beings that to imagine them as objects of choice would be to imagine ourselves as without any guiding sense of morality – and so not only ill-equipped to actually choose them, but also lacking the right sort of identification with them. Such commitments seem better understood as felt convictions, the role of which is to shape whatever choices we do make. Their value is properly grasped when they are seen as the inherited basis of choice, not as the objects of choice.<sup>18</sup>

The account of agreements I have advanced thus far does not reject the assumption that some forms of commitments are “integral to our very conception of ourselves as moral beings.” On the contrary, it takes it as a given, and tries to make sense of that conception. It is, indeed, possible that the new As and Bs cannot even imagine a world devoid of the commitments they have toward each other, but we, philosophers, can. And the

<sup>18</sup> Larmore, *The Morals of Modernity*, 130. See also Forst, ‘Moral Autonomy and the Autonomy of Morality: Toward a Theory of Normativity after Kant’, 58: “To paraphrase a famous remark by Heidegger on the ‘proof’ of the ‘external world’ one could say that it is not so much a scandal of philosophy that no answer has yet been found to the question concerning nonmoral interests in being moral that could convince the skeptic; rather, the scandal lies in the fact that an answer to this question is still being sought. For from the perspective of someone who understands himself as a moral being, from the perspective of moral ‘being-in-the-world’ so to speak, this question does not even arise; and someone who does not understand himself morally can never be brought to see the point of morality in this way. This is what is meant by the autonomy of morality.”

point of a philosophical investigation into the binding force of agreements is not to take agreements, or other forms of commitments, for granted, but, contrary to what Larmore suggests, “to stand back and reflect upon them.” I will return to this point in the last section of this paper.

### 3. The Problem of Legitimacy of Agreements

The account of how the As and Bs came to agree about building shelters and punishing defectors must face one important objection now. The objection is this: the individuals who are going to live under the sway of a system of sanctions have to agree with the establishment of the system of sanctions before the system is established in the first place, otherwise the system will not be *legitimate* to them. In other words, previous generations of As and Bs had to express their *consent*, either explicitly or implicitly, to the creation of a system of sanctions, if the system were to respect their *autonomy*. The account of agreements I have proposed above, apparently, cannot distinguish legitimate from illegitimate systems of sanctions. It seems to me, though, that this objection results from a misunderstanding.

If the As and Bs established the institution of agreements by engaging in a system of sanctions, they could not (strictly speaking) have agreed, or have given their consent, to the establishment of the system of sanctions. They had first to engage in the new practice and see what happens. If they realize that the cooperation-enhancing tool produces on average more harm than good, being too disagreeable to endure in the long run, they may prefer not to keep the tool. If the As and Bs, then, decide not to keep the tool, it is not because they have realized that the tool was illegitimate, nor because the tool represented a threat to their individual autonomy, but because they saw that, in the end, the tool did not enhance cooperation – it caused more harm than good. On the other hand, if they decide to keep the tool, because they see that on balance it does promote cooperation, they will also soon realize that the tool has some additional benefits: it enables them to build further (institutional) tools.

Once the As and Bs have mastered the practice of making agreements, the As and Bs will be in a position to speak not only of the things they have actually agreed to, but also of things they *would agree to* or *would not agree to*. New generations of As and Bs would probably not agree to the creation of new forms of cooperation that would rely on hanging people by the neck as forms of punishment for someone like B in Situation 3, simply because B failed to help A to build a shelter after having agreed to. They call a system of cooperation that they would not agree to create and support an *illegitimate* system. They can also speak of *legiti-*

*macy* and *illegitimacy* in order to refer to ongoing forms of cooperation. Thus, instead of saying that they are increasingly dissatisfied with the current linguistic practice, the female As and Bs might say that the current linguistic practice is not legitimate: they *would not agree* to create it because, in hindsight, they see now that the old linguistic practices has caused them more harm than good. From this it does not follow that the female As and Bs do actually have the power to change the current practice all at once. It only follows that their demand is *legitimate*.

If previous to the emergence of the original system of sanctions, by means of which the institution of agreements first came into existence, the As and Bs had to share an understanding about the legitimacy or illegitimacy of certain forms of human interaction, or about consent as a moral constraint on the pursuit of collective enterprises among autonomous human beings, then the critics of contractarianism would be right in saying that contractarianism must ultimately rely on some form of pre-agreement normativity related to ideas such as legitimacy, consent, and autonomy. But these ideas do not have to be taken for granted in the account of agreements I have proposed here. It does not follow from this, though, that concepts such as legitimacy, consent, and autonomy are devoid of meaning. On the contrary, these concepts constitute some of the most important conceptual tools we have created to regulate our interaction with each other. Yet, indispensable as they are, concepts such as legitimacy, consent, and autonomy must be ultimately comprehended as further developments of more basic forms of human interactions that unfold on the basis of agreements.

Shall we now agree that contractarianism does not have to rely on pre-agreement forms of normativity in order to derive norms from agreements? I fear some readers will remain unconvinced. They might argue that, in the end, I did not advance a good argument – or indeed, that I did not advance an argument at all. All I did was to tell a long fictional story about the successive generations of As and Bs who came to speak less and less about what was *agreeable* to them, speaking more and more about *agreements* among them. Why should a fictional story count as an argument in philosophy?

#### 4. History, Hypothesis, or Fiction?

Admittedly, the As and Bs have never existed. The account on the emergence of agreements provided here is not meant to be understood as a piece of history, even though it has been informed by some historical records on the use of the verb *agree* in English and of some of its cognate forms in other languages. But then, if that is not a historical ac-

count, what kind of account is that? One might suggest, as Kant did in a commentary to Hobbes' theory on the state of nature, that the kind of account proposed here "is just an idea of reason" (*es ist eine bloße Idee der Vernunft*).<sup>19</sup> John Rawls resumes Kant's understanding of the problem and suggests that the "original position" – Rawls' own theory on the state of nature – is a "hypothetical situation."<sup>20</sup> Each of the three situations I have depicted earlier might have been described as a "hypothetical situation" as well. With this move my account would be in line with a well-established tradition of social contract theories that have been often referred to as hypothetical contractualism or, as the case may be, hypothetical contractarianism.<sup>21</sup> But if the situations depicted earlier are hypothetical in nature, rather than accounts of facts, how do they stand relative to other kinds of hypotheses? After all, scientific accounts can be presented in the form of hypotheses as well. Given all the evidence available, one might confidently affirm, for example, that the best hypothesis concerning the geographical origins of human beings is that they firstly emerged in Africa and then spread throughout the world. In the face of new evidence, we may possibly have to abandon this otherwise plausible hypothesis, but for now that is the best account for the geographical origins of humanity.<sup>22</sup> Thus, the best account for the geographical origins of humanity that archaeology and anthropology provide is, indeed, a hypothesis, but that hypothesis purports to be more than a fictional narrative about our distant past. The narrative delivered by archaeology and anthropology purports to be true. The situations I have described earlier, on the other hand, do not purport to be true: they are fictional. There emerges the question, then, as to the role fictional narratives are supposed to play in a systematic enquiry into the concept of agreement.

Although the narratives depicted earlier do not purport to be true, they result from the application of a method that is not strange to other fields of inquiry.<sup>23</sup> Consider for instance how early modern scientists came to dis-

<sup>19</sup> Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 8:297.

<sup>20</sup> Rawls, *A Theory of Justice*, 12-13: "In justice as fairness the original position of equality corresponds to the state of nature in the traditional theory of the social contract. This original position is not, of course, thought of as an actual historical state of affairs, much less as a primitive condition of culture. It is understood as a purely hypothetical situation characterized so as to lead to a certain conception of justice" [...] "Our social situation is just if it is such that by this sequence of hypothetical agreements we would have contracted into the general system of rules which defines it."

<sup>21</sup> Gauthier, *Morals by Agreement*; Stemmer, *Handeln zugunsten anderer*; Scanlon, *What We Owe to Each Other*, 115, 176, 315; Moehler, "Contractarianism and climate change", 141; Williams, *Truth & Truthfulness*, 20-40.

<sup>22</sup> Chan et al., "Human origins in a Southern African Palaeo-Wetland and first migrations."

<sup>23</sup> Meuter, "Narration in Various Disciplines."

cover some important features of the air. The air, quite literally, permeates our physical environment and is indispensable to human life. The air is to our physical environment what agreements are to our institutional environment – it is everywhere, and we could not go very far without either of them. Pervasive as it is, though, the problem with air is that we cannot really touch or see or smell or taste it in order to have a clear picture of its main properties. Most of the time we do not even take notice of its existence. One idea that occurred to some early modern scientists, then, was to create an environment devoid of air – and see what happens. Once they managed to build a vacuum pump, they saw that some strange things happened in the absence of air: they saw, among other things, that neither birds nor insects could fly, and that an alarm clock within a vacuum chamber could not be heard from the outside. They realized, thus, that the sound propagates through the air. The first systematic work describing experiments designed to understand the properties of air by creating an environment devoid of air was a book by Robert Boyle, published in 1660. Hobbes was well aware of these experiments.<sup>24</sup> Whether or not Hobbes had a similar methodological procedure in mind in his account of the state of nature, that is an interesting question, which I will not, though, try to pursue here, but the analogy I am driving at should be clear. If one wants to understand the nature of air, one has first to create an environment where air does not exist and see what happens. If one wants to understand which properties one specific gene (or group of genes) expresses in a given genome, one should silence it and see what happens. If one wants to understand the function of a line of code in a piece of software, one should delete it and see what happens. If one wants to understand which parts of the human brain are involved in our moral behaviour, one should examine a brain in which those structures do not exist, or have been damaged by an accident, and see what happens.<sup>25</sup> In like manner, if one wants to understand the nature of some of our most basic normative concepts, one has to create an environment where they do not exist – and see what happens. The difference is that we cannot (and should not) carry out this experiment literally. An institutional vacuum pump does not exist. We can only *imagine* how such an environment might look like, and how the persons living there would interact with one another – and see what happens. Would they try to fill the void if they had an opportunity to?

The three fictional situations depicted earlier are not useful illustrations for the purpose of an inquiry into the concept of agreement – they constitute

<sup>24</sup> Horstmann, *Leviathan und die Erpumper: Erinnerungen an Thomas Hobbes in der Luftpumpe*; Shapin and Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*; West, “Robert Boyle’s Landmark Book of 1660 with the First Experiments on Rarified Air.”

<sup>25</sup> Damasio, *Descartes’ Error*.

the very method that guides the inquiry itself. We literally imagine a narrative in which the concept under scrutiny – the concept of agreement – did not yet exist and ask if, starting from there, we would have reasons to arrive where we are, if we had an opportunity to. We imagine ourselves “standing back”, re-building everything from the scratch. If we can imagine that we would come up with something very similar, or as Stemmer puts the problem, something that “is in conformity” (*übereinstimmt*) with what we have now, then we would have reasons to keep the institutions we have, otherwise we should abandon, or at least try to amend them. As Stemmer put it:

The morality, as it really is, is either in conformity with the rational morality thus reconstructed or it is not. If it is in conformity, and is, therefore, rational, it is such that it might have arisen out of agreements, as simply imagined in the of hypothetical contractarianism approach. It is unimportant [*es ist gleichgültig*], though, how the morality actually emerged. What matters is not that it actually arose out of agreements, but that it is such that it could have emerged from agreements among rational people.<sup>26</sup>

Fictional narratives, thus, play an important role for the purpose of a philosophical inquiry into the foundations of morality. They help us to establish a test for the legitimacy of our current social practices.<sup>27</sup> But contractarianism can only provide a reliable test for the legitimacy of our current practices if the fiction that guides the inquiry is at least informed by the best accounts available in other fields of knowledge such as philology, linguistics, archaeology, anthropology, evolution theory, ethnography and so on. Contrary to what Stemmer suggests in the passage above, I do not think that it is “indifferent” (*gleichgültig*) for the philosophical inquiry what other fields of investigation have to say about the factual origins of morality, or about the history of the words we use to convey normative ideas. Hypothetical contractarianism must be at least compatible with all we know about our evolutionary history, or with the history of human languages, and human institutions at large. Otherwise, the fictional account runs the risk of being just this – a piece of fiction.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Stemmer, *Handeln zugunsten anderer*, 205-6. The original German text reads: “Die Moral, wie sie wirklich ist, stimmt mit der so konstruierten rationalen Moral entweder überein oder nicht überein. Wenn sie übereinstimmt und deshalb rational ist, ist sie so beschaffen, daß sie aus Agreements, wie sie in den Überlegungen des hypothetischen Kontraktualismus nur imaginiert werden, hervorgegangen sein könnte. Dabei ist es ganz gleichgültig, wie sie tatsächlich entstanden ist. Es kommt nicht darauf an, daß sie faktisch aus Agreements hervorgegangen ist, sondern darauf, daß sie so beschaffen ist, daß sie aus Agreements rationaler Personen entstanden sein könnte.”

<sup>27</sup> See Gauthier, “Why Contractarianism?”, 101: “Hypothetical agreement thus provides a test of the justifiability of our existent moral practices.”

<sup>28</sup> The author thanks Peter Stemmer for the institutional support and fruitful discussions in

## References

- Araujo, Marcelo de. “Kontraktualismus”. In *Menschenrechte: Ein Interdisziplinäres Handbuch*, edited by Arnd Pollmann and Georg Lohmann, 193-98. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 2012.
- Bonabeau, E. (1999). Editor’s Introduction: Stigmergy. *Artificial Life*, 5(2), 95–96. <https://doi.org/10.1162/106454699568692>
- Chan, Eva K. F., Axel Timmermann, Benedetta F. Baldi, Andy E. Moore, Ruth J. Lyons, Sun-Seon Lee, Anton M. F. Kalsbeek, et al. “Human Origins in a Southern African Palaeo-Wetland and First Migrations”. *Nature* 575, no. 7781 (7 November 2019): 185-89. <https://doi.org/10.1038/s41586-019-1714-1>.
- Chaucer, Geoffrey. *Troilus and Criseyde*. Translated by B. A. Windeatt. Oxford World’s Classics. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.
- Damasio, Antonio R. *Descartes’ Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: Quill, 2004.
- Forst, Rainer. ‘Moral Autonomy and the Autonomy of Morality: Toward a Theory of Normativity after Kant’. In *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, translated by Jeffrey Flynn. New York: Columbia University Press 2012.
- Fromm, Jochen. *The Emergence of Complexity*. Kassel: Kassel University Press, 2004.
- Gauthier, David. *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- . “Why Contractarianism?” In *Contractarianism, Contractualism*, edited by Stephen Darwall. Malden: Blackwell, 2003.
- Horstmann, Frank. *Leviathan und die Erpumpe: Erinnerungen an Thomas Hobbes in der Luftpumpe*. Berlin: Mackensen, 2012.
- Jurafsky, Daniel. “Pragmatics and Computational Linguistics”. In *The Handbook of Pragmatics*, edited by Laurence R. Horn and Gregory Ward, 578-604. Oxford: Blackwell, 2006. <https://doi.org/10.1002/9780470756959.ch26>.
- Kant, Immanuel. *Die Metaphysik Der Sitten*. Akademieausgabe. Vol. 6. Berlin, 1793. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa06/Inhalt6.html>.
- . *The Metaphysics of Morals*. Texts in German Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- . *Über Den Gemeinspruch: Das Mag in Der Theorie Richtig Sein, Taugt Aber Nicht Für Die Praxis*. Akademieausgabe. Vol. 8. Berlin, 1793. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa08/273.html>.
- Kirkham, Richard L. *Theories of Truth: A Critical Introduction*. A Bradford Book. Cambridge: MIT Press, 1997.
- Klein, Ernest. “Agree (Intr. v)”. In *A Comprehensive Etymological Dictionary*

his research group at the University of Konstanz in 2021. Dario Teixeira, Pedro Fior Motta, and Daniel de Vasconcelos Costa also contributed with insightful comments. The author benefited from financial support provided by the Alexander-von-Humboldt Foundation (2021); FAPERJ (Research Support Foundation of the State of Rio de Janeiro, Brazil, Grant Nr. 202.643/2019); and CNPq (National Council for Scientific and Technological Development, Brazil, Grant No. 305050/2018-4). Last but not least, the author thanks two anonymous reviewers for their very insightful comments and suggestions.

- of the English Language, Dealing with the Origin of Words and Their Sense Development Thus Illustrating the History of Civilization and Culture*, Vol. 1. Amsterdam, London, New York: Elsevier, 1966.
- Larmore, Charles. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Mapel, David. "The Contractarian Tradition and International Ethics". In *Traditions of International Ethics*, edited by Terry Nardin and David Mapel, 180-200. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Meuter, Norbert. "Narration in Various Disciplines". In *Handbook of Narratology*, edited by Peter Hühn, John Pier, Wolf Schmid, and Jörg Schönert. Narratologia 242-262. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2009.
- Moehler, Michael. "Contractarianism and Climate Change". In *Moral Theory and Climate Change: Ethical Perspectives on a Warming Planet*, edited by Dale E Miller and Ben Eggleston, 139-56. New York and London: Routledge, 2020.
- Morowitz, H. J. (2004). *The Emergence of Everything: How the World Became Complex*. Oxford University Press.
- Prichard, H. A. (1949). Does moral philosophy rest on a mistake? In *Moral Obligation Essays and Lectures* (pp. 1–17). At Clarendon Press.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1971.
- Reinach, Adolf. *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, 1913.
- . *The a priori Foundations of the Civil Law. Along with the Lecture "Concerning Phenomenology"*. Translated by John Crosby. Texas: Aletheia, 1983.
- Scanlon, Thomas. *What We Owe to Each Other*. Cambridge (Mass.) and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000.
- Shapin, Steven, and Simon Schaffer. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton Paperbacks. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Skeat, Walter W. "Agree (v.)". In *An Etymological Dictionary of the English Language*, 11. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Stemmer, Peter. *Handeln zugunsten anderer: Eine Moralphilosophische Untersuchung*. Berlin; New York: W. de Gruyter, 2000.
- . "Moralische Rechte als soziale Artefakte". *Zeitschrift Für Philosophie* 50 (2002): 673-91.
- The Economist. "English Has a Traditional Solution to Gender-Neutral Pronouns". *The Economist*, 1 April 2017. <https://www.economist.com/books-and-arts/2017/03/31/english-has-a-traditional-solution-to-gender-neutral-pronouns>.
- West, John B. "Robert Boyle's Landmark Book of 1660 with the First Experiments on Rarified Air". *Journal of Applied Physiology* 98, no. 1 (January 2005): 31-39. <https://doi.org/10.1152/jappphysiol.00759.2004>.
- Williams, Bernard. *Truth & Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations / Philosophische Untersuchungen*. Translated by G. E. M. Anscombe. Cambridge, Mass: Blackwell, 1999.

*Giovanna Costanzo\**

## **Fra realismo e utopia della pace. Emmanuel Mounier e Martin Buber**

### **Abstract**

Putin's Russia's war against Ukraine has left the world in suspense with fear of a possible global and atomic conflict. Faced with the question of whether peace or atomic war, it is perhaps necessary to rediscover the profound meaning of the word "peace", but to ask other questions: is there a reasonableness in the choice of sending arms or should we insist on a denial of weapons at the cost of a brutal end to war? And does peace contain in itself a utopian matrix or a healthy realism? If these are questions to which it is difficult to give a clear and exhaustive answer, they nevertheless push us to rediscover the wise reflections of thinkers who lived during the barbarism of totalitarianism, such as Emmanuel Mounier and Martin Buber. With the two philosophers it is possible to find the motivations for a realism or for a utopian vision of peace: different positions but if brought back into our daily life, they can re-question our faiths and promote concrete actions.

### **Keywords**

peace, utopia, realism, Mounier, Buber

## **1. Sulla pace e sulla guerra**

La guerra di invasione scatenata dalla Russia di Putin nei confronti dell'Ucraina, oramai più di un anno fa, ha lasciato il mondo con il fiato sospeso di fronte al palesarsi di una minaccia globale di conflitto e dell'uso di armi atomiche. Se la situazione in tutti questi mesi non è per nulla mutata, palesandosi lo scenario sempre più desolato di città distrutte, di popolazione impaurite, di resistenza e di barbarie senza fine, ciò ci ha proiettato in un tempo oramai dimenticato se non in qualche pagina di storia, quel Novecento teso drammaticamente fra recessione e rivendicazioni, fra guerre mondiali, così come alle tante riflessioni di filosofi e intellettuali che hanno vissuto in prima persona le contraddizioni del loro tempo.

\* Università degli Studi di Messina

Certo ciò che più di ogni altra cosa emerge dalla situazione attuale è l'impossibilità di far dialogare proficuamente le ragioni della politica con le urgenze di una pace in nome soprattutto di una cittadinanza oramai stremata da una lunga guerra. Non si è riusciti a permeare le resistenze di chi governa i due popoli in conflitto, mentre il dibattito nei Paesi europei si è sempre più spostato sulla possibile questione dell'invio o meno di altre armi in Ucraina, portando avanti le ragioni di un pacifismo sempre più sconfitto e sempre più lontano dalla situazione tragica del conflitto, come di un dibattito politico diventato oramai sterile perché incapace di fare passi in avanti nella ricomposizione del conflitto. Se, infatti, la pace è una aspirazione di tutti, tuttavia spesso le motivazioni di un pacifismo nonviolento<sup>1</sup> che rifiuta qualunque compromesso, cozzano con le ragioni di una politica comunitaria che sin da subito si è mossa inviando armi per la difesa del Paese, finendo per creare in realtà nuovi stalli, invece che avanzare assieme dentro le ragioni dell'uno e dell'altro con nuovi passi verso una proposta concreta di pace. Anche la società civile, la quale ha promosso all'inizio del conflitto azioni di carità e di testimonianza solidale, sembra infiacchita e stanca.

Di fronte a posizioni, azioni solidali di fatto i grandi protagonisti della politica si sono mostrati nel tempo sempre meno capaci di incidere nella storia, nonostante le sanzioni iniziali e la messa al bando della Russia di Putin. Tutt'oggi è davvero difficile comprendere cosa accadrà, ma è certo che la pace dovrebbe essere ripensata come l'urgenza e la priorità per porre un freno a così tante e ripetute barbarie, a nuovi e più terribili crimini.

Di fronte alla drammaticità della domanda se pace o guerra atomica, per riprendere una la questione posta già da Karl Jaspers durante gli anni della guerra fredda<sup>2</sup>, occorre forse riscoprire il senso profondo della parola "pace", per proporla come una azione politica possibile. Interrogarsi sulla superiorità della pace sulla guerra significa porre altre domande: esiste una ragionevolezza nella scelta dell'invio di armi o invece occorre insistere su una negazione delle armi a costo di una fine brutale della guerra? E la pace contiene in sé una matrice utopica o un sano realismo?

Se sono queste delle domande a cui è difficile dare una risposta chiara e esaustiva, non si possono non ricordare le riflessioni e le azioni di tanti pensatori che hanno vissuto durante le barbarie dei totalitarismi e che

<sup>1</sup> Sul pensiero della nonviolenza: A. Capitini, *Le tecniche della nonviolenza*, Feltrinelli, Milano 1967; Id, *Scritti sulla nonviolenza*, a cura di L. Schippa, Protagon, Perugia 1992; L. Del Vasto, *Che cos'è la non violenza*, Jaca Book, Milano 1979; M.K. Gandhi, *La resistenza nonviolenta*, Newton Compton Editori, 2007. Cfr: Sul pacifismo e contro il nucleare: A. Heller-F. Feher, *Né rossi né morti, ma armati per restare liberi*, in "Mondoperaio", 6/1985, pp. 58-62.

<sup>2</sup> K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, PGreco, Milano 2013, pp. 246-263.

per questo ci hanno consegnato le loro riflessioni sulla pace, come Emmanuel Mounier a ridosso del Congresso di Monaco, o pensatori come Martin Buber che si sono spesi nella loro vita per promuovere azioni di pace, facendo diventare la riflessione filosofica una trama vitale. Riprendere le loro riflessioni è ritrovare la testimonianza e l'impegno di chi ha denunciato la crisi di una civiltà e di una umanità chiusa dentro egoistiche rivendicazioni, mostrando come così si è smarrita la strada della costruzione di un mondo in comune, ritrovandosi sul baratro dell'orrore. Con le parole dei due filosofi è possibile ritrovare le motivazioni per un realismo o per una visione utopica della pace. Posizioni diverse perché motivate da urgenze storiche diverse, ma entro cui è possibile ancora riflettere, anche prendendo se è necessario le distanze, per riportare la pace dentro il nostro vissuto quotidiano, interrogare le nostre fedi e promuovere azioni concrete<sup>3</sup>.

## 2. Emmanuel Mounier: le ragioni per un realismo della pace

Quando nel 1939 Mounier scrive *I Cristiani e la pace*<sup>4</sup> si muove polemicamente nei confronti degli accordi che un anno prima erano stati presi alla Conferenza di Monaco, ponendosi il problema di come reagire al male che si era espresso in quella occasione. La Conferenza si era conclusa con il benessere delle potenze democratiche per un accordo di annessione di vasti territori cecoslovacchi alla Germania, grazie alla politica di *appeasement*, secondo cui le democrazie europee credettero di aver raggiunto un compromesso per una pace duratura, accontentando le mire espansionistiche di Hitler. Se da una parte era chiaro l'intento perseguito dalle democrazie europee, ovvero difendere ad ogni costo la pace per impedire una nuova guerra, dall'altro questi obiettivi consentivano che un Paese si potesse annettere territori impunemente. La domanda che era sorta nell'animo sensibile di Emmanuel Mounier era se questa posizione sarebbe stata in grado di frenare gli appetiti di Hitler o si sarebbe mostrata miope nell'essere poco attenta alle esigenze di altri popoli.

Se di fatto la storia ha dato ragione al pensatore, le questioni poste restano drammaticamente vere: si può difendere la pace facendola coincidere con il benessere solo di alcuni Stati? L'opporsi alla guerra può coincidere con l'arrendersi alle ragioni del più forte e del più arrogante?

<sup>3</sup> S. Ceccanti, *La crisi ucraina e l'attualità di Emmanuel Mounier anche per una lettura fondata dell'articolo 11 della Costituzione*, in E. Mounier, *I cristiani e la pace*, Castelveccchi, Roma 2022.

<sup>4</sup> E. Mounier, *I cristiani e la pace*, cit., pp. 51-52.

Bisogna, infatti, distinguere fra la difesa di una prospettiva di pace e l'assenza di una guerra armata: le ragioni sostenute dalle democrazie occidentali a Monaco sembravano essere state dettate da una sorta di "pacifismo dei tranquilli", "una utopia dei sedentari"<sup>5</sup> che non avrebbe inciso in profondità nella realtà della violenza che sarebbe sfociata ben presto in una guerra fratricida.

Sicuramente gli accordi raggiunti furono per il pensatore inaccettabili perché incapaci di prevedere la catastrofe e inadatti a fronteggiare la situazione fortemente permeata da una crisi epocale. Una crisi preoccupante soprattutto perché presso le giovani generazioni serpeggiava da tempo la convinzione che la guerra non era il peggiore dei mali, ma una soluzione necessaria per risolvere inquietudini politiche e crisi sociali. Per questo Mounier, in consonanza con quanto sosteneva anche Jacques Maritain<sup>6</sup>, riteneva necessario intervenire nello spazio pubblico con una nuova proposta di "civiltà". Una proposta che non si muovesse né verso il marxismo, né verso l'individualismo, visti come i mali del tempo, né verso l'esistenzialismo né verso lo spiritualismo<sup>7</sup>, incapaci a suo dire di contrastare l'ideologia della guerra e della violenza, bensì fosse guidata dal movimento personalista<sup>8</sup> – di cui Mounier e Maritain sono illustri esponenti e che ruota attorno alla rivista *Esprit* – perché l'unico a mantenere una visione unitaria e organica dell'uomo e in cui la categoria di spirito potesse dare il senso della dimensione integrale dell'uomo e potesse dar forza alla speranza come forma alternativa alla rassegnazione e alla dimensione dell'avere<sup>9</sup>. Solo una concezione antropologica unitaria integrale, che difende la centralità della persona quale attività vissuta, auto-creazione, comunicazione e adesione, può consentire quella rivoluzione personalista e comunitaria che il pensatore auspicava<sup>10</sup>. In nome di tale profondità della visione integrale dell'uomo si può e si deve affrontare la questione della pace, cogliendola all'interno della complessa trama interpersonale in cui ogni uomo è immerso, quella trama che quotidianamente fronteggia la forza, trasformandola a volte in una affermazione del diritto.

<sup>5</sup> J. Maritain, *La persona e il bene comune*, Morcellina, Brescia 2022.

<sup>6</sup> J. Maritain- E. Mounier, *Jacques Maritain-Emmanuel Mounier: corrispondenza 1929-1939*, Editrice Morcelliana, Brescia 1976.

<sup>7</sup> A. Danese, *Emmanuel Mounier e la crisi del personalismo*, in G. Galeazzi (a cura di), *Dall'eclissi della ragione alla volontà di potenza*, Boni, Bologna 1993, pp. 71-93.

<sup>8</sup> E. Mounier, *Che cos'è il personalismo?*, Einaudi, Torino 1948; Id. *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Edizioni di Comunità, Milano 1949.

<sup>9</sup> Cfr. G. Marcel, *Essere e Avere*, tr. it. I. Poma, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999,

<sup>10</sup> E. Mounier, *Comunismo, anarchia e personalismo*, Ecumenica Editrice, Bari 1976; Id., *Personalismo e cristianesimo*, Bari, Ecumenica Editrice, 1977; Id., *Il personalismo*, a cura di G. Campanini e M. Pesenti, Editrice AVE, Roma 2004.

Non esiste un diritto che non sia plasmato dalla forza, non esiste un regime democratico che non si confronti con la violenza delle rivendicazioni da parte di esponenti di alcuni gruppi sociali o politici<sup>11</sup>. Basti pensare alle tappe di crescita delle democrazie liberali<sup>12</sup> in cui i diritti civili sono stati imposti con la forza dalla borghesia, così come i diritti degli operai sono stati possibili grazie all'ascesa, anche violenta, delle classi proletarie. Nessuno può negare la mobilitazione delle idee, la capacità dei giuristi, i buoni sentimenti necessari a rendere solide le trame interpersonali, ma senza l'organizzazione della forza, questi elementi non sarebbero stati sufficienti a sostenere le trame e le inquietudini che si muovono dentro una sana e vivace vita democratica.

il diritto, con la sua sola affermazione, provoca la forza e deve poi da questa proteggere la sua libertà di passaggio.<sup>13</sup>

Partire da questa affermazione consente anche ai credenti, a cui Mounier si rivolge in maniera particolare, di comprendersi come cittadini a pieno titolo di un mondo fortemente contrassegnato dalla violenza. Se da una parte il cristianesimo punta a far sedimentare la giustizia e la carità dentro le democrazie liberali, tuttavia questo non sarebbe possibile senza l'organizzazione della forza il cui compito è anche quello di trattenere le insidie del male<sup>14</sup>. Occorre lavorare strettamente sulle trasformazioni delle istituzioni e sugli individui così da far sì che anche il cristiano possa dare il suo contributo alla società civile. In tal senso Mounier critica la Chiesa cattolica per essersi tenuta ai margini della Società delle Nazioni, in polemica con i socialismi e con il comunismo, considerati un male della modernità.

Difendere il diritto si accompagna alla negazione del bellicismo e della violenza della guerra, ma occorre prendere le distanze anche da una certa ideologia pacifista, ovvero quella che ricerca la pace ad ogni costo senza cogliere gli elementi preoccupanti che si annidano in questa posizione. Per questo occorre propugnare una visione di un realismo spirituale, una visione volta a guardare la realtà per quello che è e cercando di portare in essa i segni del Vangelo. Questo è un chiaro invito a rinnovare da parte dei cristiani l'impegno per i valori cristiani e per la pace non solo sul piano della teoria ma anche su quella dell'azione. Impegnarsi, allo-

<sup>11</sup> Jacques Maritain-Emmanuel Mounier: *corrispondenza 1929-1939*, Brescia, Editrice Morcelliana, 1976.

<sup>12</sup> Cfr. K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., pp. 370-386.

<sup>13</sup> E. Mounier, *I cristiani e la pace*, cit., p. 65; N. Bombaci, *I cristiani e la pace di Emmanuel Mounier: la pace come trasfigurazione della forza* in "Dialeghestai" <https://mondodomani.org/dialeghestai/articoli/nunzio-bombaci-03>

<sup>14</sup> E. Mounier, *I cristiani e la pace*, cit., pp. 66-69.

ra, è prendere posizione per qualcosa ritenuto più grande di noi, come quando si ha cura dell'altro «non per un ordine astratto di valori, ma per un ordine che reclama un compito».<sup>15</sup> Ciò muove la convinzione della persona,<sup>16</sup> intesa come attitudine,<sup>17</sup> come risposta alla crisi del tempo, come sollecitudine e cura nei confronti del prossimo<sup>18</sup> e della collettività. Muoversi all'intero di quest'ottica significa comprendere anche che dopo aver esperito tutti i mezzi possibili per realizzare la pace e non averla ottenuta, bisogna realisticamente difendere la legittima necessità della forza.

Quando per forza non si intende la violenza, bensì il non rassegnarsi alla violenza sui più deboli e la ricerca di una pace giusta dentro una visione realistica delle esigenze dei popoli.

Anche questo è un modo per difendere il primato dell'uomo per contrapporsi all'asservimento e all'anonimato<sup>19</sup> guadagnando una posizione autentica nella storia. Solo riconquistando l'armonia tra spirito e natura si può liberare l'uomo dalle gabbie dell'obbedienza e del dominio proprie delle democrazie di massa<sup>20</sup> e dalle esigenze della guerra o della pace a tutti i costi.

La pace diventa allora un'occasione per mettere alla prova il difficile mestiere dell'uomo, quando si relaziona agli altri e alla situazione drammatica e contingente in cui si trova, un compito che chiama in causa in maniera attiva e consapevole sia laici che cristiani. Certamente il problema della pace e della guerra chiama in causa i credenti se è vero che per questi le ragioni della prima devono avere sempre la meglio sulla seconda, eppure pretendere questo non significa pretendere la pace ad ogni costo, ovvero quando ciò che è messo in gioco è la perdita del valore persona.

Porre il problema della pace in relazione al compito dei cristiani consente a Mounier di riflettere su alcuni elementi che connotano l'identità del cristiano e sul suo ruolo all'interno della comunità. Se nei regimi totalitari la pace è negata da una generazione che vede nella guerra la possibile risoluzione di ogni conflitto e di ogni problema sociale, l'impegno del pensatore è stato volto a dar conto della crisi del suo tempo e dell'urgenza di difendere il valore persona non solo dalle tendenze belliciste, ma anche dalle insidie di una certa concezione della pace. Ciò che infatti occorre fare è difendere la propria comunità non solo dal bellicismo, ma anche da una certa concezione ideologica che non difende la pace né la persona.

<sup>15</sup> P. Ricœur, *Muore il personalismo, ritorna la persona...*, in Id., *La Persona*, Morcelliana Brescia, 1997, p. 28.

<sup>16</sup> P. Ricœur, *La critica e la convinzione*, tr. it. D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1997.

<sup>17</sup> P. Ricœur, *Della persona*, in Id., *La Persona*, cit., p. 41.

<sup>18</sup> P. Ricœur, *Etica e morale*, in Id., *Etica e morale*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 47.

<sup>19</sup> Cfr. K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, ed Jouvence, Milano 1982.

<sup>20</sup> E. Mounier, *I cristiani e la pace*, cit., p. 55 e p. 71.

È facile contrapporsi alla guerra, ma nella pace vi è qualcosa di più profondo. Innanzitutto, questa non è la moratoria di una catastrofe, non è la continuazione di una guerra con l'impiego di altri mezzi, non è assenza di guerra armata. La guerra per un cristiano non è solo data dai morti e dalla violenza fisica, ma si inserisce dentro una dimensione interiore che va cercata a dispetto della violenza e all'odio del mondo di fuori.

Preoccupato dal clima crescente di odio, Mounier denuncia con forza gli spiriti guerrafondai ma anche quel clima di finta pace che prepara la guerra: la pace non può essere mai solamente una questione di apparenza, perché non ha a che fare con l'assenza dei conflitti all'esterno, poiché questa visione può essere un male spirituale grande tanto quanto il male della guerra<sup>21</sup>.

Per questo bisogna ribadire come nella concezione cristiana la pace sia frutto di un'opera di pacificazione che scaturisce dall'ordine interiore dell'uomo. In questa distanza tra due idee di pace, da una parte quella basata sull'apparenza e sulla esteriorità e dall'altro quella che chiama in causa la realtà profonda spirituale interiore, si comprende come questa non possa essere concepita come un ordine esteriore estraneo alla vita personale di tutti i cittadini che unisce dall'esterno con le istituzioni<sup>22</sup>. Al contrario la pace deve essere concepita come frutto di un personalismo che valorizza l'uomo in quanto persona e la cui pienezza è ciò che si deve chiamare autenticamente pace. Questa non deve avere un carattere distraente, non deve essere un pericoloso annebbiamento, un pacifismo sognatore e fragile, una utopia di sedentari, poiché per la pace si deve essere in grado di combattere dall'interno l'urgenza della guerra. Bellicismo egemonico e pacifismo utopistico devono essere entrambi messi da parte in nome di una dimensione spirituale che ispiratasi al Vangelo consente gesti eroici virili e combattivi.

Per l'esattezza vi sono tre modalità del darsi della pace: la "spiritualità della pace" di cui si occupano gli studiosi di teologia; la "tecnica della pace" che dipende dalla inventiva degli uomini; e la dottrina cattolica comune, che è la riflessione sui problemi concreti dell'uomo sviluppata dal Magistero cattolico<sup>23</sup>. Su questa ultima linea si pone la riflessione di Mounier.

Secondo il magistero la pace non è solo l'assenza di guerra armata o sinonimo di tranquillità soddisfatta, ma è ciò che scaturisce dall'inquie-

<sup>21</sup> *Ivi*, pp. 57-58.

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 60-70.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 73. Cfr.: *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa, La legittima difesa n. 500* [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_it.html); G. Campanini, Jacques Maritain. *Per un nuovo umanesimo*, Studium, Roma 2022; V. Possenti, *Il personalismo e la pace: il contributo di Maritain, Mounier e La Pira*, in G. Galeazzi (a cura di), *Il contributo culturale dei cattolici al problema della pace nel secolo XX*, ed. Massimo, Milano 1986, pp. 55-93.

tudine a non acquietarsi alle cose così come stanno, a non cedere alla mediocrità e alla viltà. A queste tensioni prudenti e vili occorre con forza contrapporre la città eroica del cristiano, di cui parla anche Agostino, la cui vocazione e il cui impegno quotidiano sono i soli in grado di ravvivare i rapporti interpersonali così come quelli tra gli Stati.

La pace, infatti, non può essere fatta oggetto di tre culture: quella dell'aver che la concepisce come una proprietà, quella del divenire che la concepisce come una conquista, quella dell'essere che la vede come vitalismo e forza. La pace cristiana è propria di chi non l'ha conquistata tra le ricchezze, né mediante un patto di non aggressione con il mondo né in nome di un non intervento di fronte alle miserie e alle ingiustizie. Solo allontanandosi da una pace intesa come compromesso, come alienazione e come evasione si può cogliere quell'autentico realismo che evita sia il pessimismo catastrofico che l'ottimismo che poggia sul vuoto. Difendere il realismo cristiano è far luce sull'impegno di ogni persona per la pace, quando non vede nella guerra una fatalità necessaria e quando comprende l'uso di una forza necessaria, ma una forza come sinonimo di fermezza, di temperanza, di giustizia. Solo in nome di un rapporto tra pace, giustizia e carità per forza si intende tutto ciò che non si ripiega sull'odio, sulla menzogna, sul ricatto, sulla brutalità. La virtù della resistenza come vigore e come forza richiede il massimo sforzo e il massimo rischio per mantenere la vocazione cristiana se la pace è il frutto del perfezionamento della persona sia in senso individuale sia in senso sociale. Solo così si contribuisce a trasformare uomini e istituzioni, nella convinzione che una vita in pace non è un effetto automatico della scienza del diritto, ma un organismo fatto di atti d'amore personali in seno ad un amore ancor più personale rivolto a Dio.

In questa visione non esiste una contrapposizione tra cristiani e laici, ma invece la richiesta di uno sforzo e di un impegno condiviso nella e per la pace. Tale visione ricerca la giustizia per ciascuno e per tutti, non solo per alcuni, in una concezione in cui la giustizia non è ridotta ad una concezione amministrativa né ricondotta al solo equilibrio degli interessi, è invece un'opera di autentica giustizia. Al punto che si può affermare che esiste un paradosso cristiano nella pace che poggia nel fatto che bisogna riconoscere la necessità della forza della giustizia insieme al superamento della forza e della giustizia<sup>24</sup>.

Alla luce di quanto detto il sistema della guerra per forza e il sistema della pace ad ogni costo sono in modo diverso contro la persona: una perché è insolente, l'altro perché è avvilito<sup>25</sup>. Per andare oltre questa

<sup>24</sup> Cfr. G. Galeazzi, *Mounier e la questione della pace* in E. Mounier, *I cristiani e la pace*, cit., p.15-44.

<sup>25</sup> E. Mounier, *I cristiani e la pace*, cit., p. 62.

sterile contrapposizione occorre affermare con decisione che tutti gli aspetti della pace convergono verso la forza e verso la generosità e verso una pace che è amore, quando l'amore è un rapporto di persone e un atto di carità<sup>26</sup>.

Per questo tali questioni non possono essere trattate come problemi impersonali alla maniera dei problemi scientifici, se è vero che la pace è un appello rivolto ad ognuno per la costruzione di un mondo e di un'umanità migliore. Nella concezione di Mounier convergono un atteggiamento etico e sapienziale che si rivela nel suo invito a rafforzare dentro ognuno un atteggiamento nuovo dell'animo, opposto all'egoismo, alla rivendicazione, ai sentimenti chiusi<sup>27</sup>.

Se la guerra è una catastrofe spirituale totale, il cristiano deve opporsi al bellicismo riduttore e a quella forma di pacifismo che è l'altra forma della violenza, quando sono il silenzio di fronte alla paura della morte ed esprimono la viltà: «troppi pacifisti, troppe anime belle, troppi buoni nobili hanno ridotto il mondo dello spirito a un'assicurazione contro le difficoltà e i malanni a cui li espone»<sup>28</sup>.

L'esistenza di un tale pacifismo è un tentativo di legalizzare l'indolenza dei mediocri, la vigliaccheria. La non violenza è legittima solo se si tratta di autentica santità, altrimenti rimaniamo sempre nella evasione dalla realtà. Da sempre attento ai movimenti pacifisti del suo tempo, Mounier ha distinto fra pacifismo e pacifismo: se è favorevole al pacifismo di coloro che combattono con forza per la pace pagando di persona, è dubbioso nei confronti del pacifismo di opinione e soprattutto sul pacifismo ogni ad ogni costo che alimenta lo spirito di sottomissione. Per questo il pensatore avverte l'esigenza di distinguere fra forme diverse di pace, prendendo le distanze dall'inetto e vile atteggiamento che si era rassegnato troppo facilmente alle ingiustizie perpetrate su singoli e popoli. Un pacifismo pago e sterile, se aveva consentito al movimento degli Stati totalitari di farsi avanti, di inglobare popoli, di opprimere ciechi e polacchi.

Il suo personalismo non può avvolgersi in un inerme pacifismo o in una debole utopia, per evitare la guerra al prezzo di una totale sconfessione di tutti i valori, al punto da giustificare la forza come componente costante dei rapporti umani e collegata alle rivendicazioni del diritto di una sana e vivace vita democratica. Ciò implica che si può ricorrere alla forza per restaurare il diritto e per attuare una politica di pace, a condizione che la violenza si trasformi in forza spirituale. E ciò per la concezione cristiana della pace è l'invito alla realizzazione del Regno della giustizia

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 87 e p. 115.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>28</sup> M. Montani, *Persona e società. Il messaggio di Emmanuel Mounier*, Elledici, Torino 1978, p.135.

nel quale è legittimo l'uso della forza, ma solo se questa è al servizio della giustizia. In questo senso il filosofo si pronuncia a favore della liceità della guerra difensiva. Se occorre andare oltre i dilemmi bellicisti o pacifisti, il rifiuto della guerra non è il rifiuto della rivoluzione e la rivendicazione della pace non è la rivendicazione dell'inettitudine, la posizione assunta da Mounier non è né di attivismo né di inerzia: le azioni rivoluzionarie in quanto sono un appello allo spirito fanno ristabilire il senso rivoluzionario dei valori spirituali. Se la pace è un fatto essenzialmente spirituale per cui è doveroso lottare per la pace, sotto l'urto dei totalitarismi il pensatore riterrà sempre più la lotta non solo spirituale ma anche materiale, perché occorre difendere con forza i valori umani essenziali<sup>29</sup>.

Ed è per questo che il testo del 1939 resta un interessante documento del clima che avrebbe portato al secondo conflitto mondiale, ma rivela altresì la lucidità di un pensatore che riflettendo sul nesso tra antropologia e politica, tra personalismo e cristianesimo mostra il suo grande impegno nei confronti della forza rivoluzionaria del suo personalismo, contro ogni sterile bellicismo e contro ogni pacifismo annacquato e inerme<sup>30</sup>.

### 3. Martin Buber: realismo fiducioso e utopia della pace

Quando nel 1952 alla Carnegie Hall pronuncia il suo discorso dal titolo *Speranza per quest'ora*<sup>31</sup>, Martin Buber ritorna alle questioni centrali del suo pensiero etico e antropologico per descrivere la sua profetica visione della speranza, una speranza che può squarciare la storia nel restituire un futuro a quell'umanità dell'Occidente, destinata a soccombere se reitera gli errori fatali e che ne hanno decretato la crisi. Quella visione disincantata e narcisistica che già Nietzsche aveva elaborato della decadenza della civiltà occidentale sembrava essere ancora viva, nonostante due guerre mondiali, nello scontro fra Est e Ovest del mondo, nello scontro fra israeliani e arabi, fra israeliani e palestinesi.

Per il filosofo tedesco una simile situazione attesta l'oblio del principio dialogico e della fratellanza, decisivo a suo avviso nel temperare i possibili eccessi della libertà in senso individualistico e dalla uguaglianza in senso collettivistico. Solo attraverso la difesa del principio dialogico e della fratellanza fra i popoli è possibile costruire una pace duratura.

In *Io e tu*, opera del 1923, Martin Buber aveva scoperto la centralità

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>30</sup> Cfr. G. Campanini, *Il pensiero politico di Mounier*, Morcelliana, Brescia 1983; M. Montani, *Persona e società. Il messaggio di Emmanuel Mounier*, cit.

<sup>31</sup> M. Buber, *Speranza per quest'ora*, in M. Buber, *Umanesimo ebraico*, a cura di F. Ferrari, il Melangolo, Genova 2015, p. 95.

di un soggetto che si dispone e si predispone all'incontro perché è da sempre aperto ad esso, per questo la coppia di parole della riflessione filosofica è quell'*io-tu* che fonda il mondo delle relazioni. Di fronte al tu, all'altro, ipso facto vi è una parola rivolta a me e che esige risposta. "Colui che non dà più risposta non avverte più la parola"<sup>32</sup>. È impossibile restare spettatori davanti al Tu, perché la sua esistenza di Tu è la parola che egli mi rivolge ed è questa apertura attenta e responsabile che consente il dialogo nel quale si compie l'incontro. L'impossibilità di restare spettatori si configura come la necessità di dare risposta alla parola: "non si cerchi di svigorire il significato della relazione: relazione è reciprocità"<sup>33</sup>. La relazione se non è mai riduzione dell'altro all'oggetto, non è nemmeno riduzione dell'altro all'io:

il tu mi incontra. Ma io entro con lui nella relazione immediata. Così la relazione è al tempo stesso essere scelti e scegliere. Patire e agire. Allo stesso modo un agire dell'intero essere deve diventare simile al patire, quando si sospende ogni agire particolare e insieme ad esso ogni sensazione attiva che si fonda nei limiti di quell'agire.<sup>34</sup>

Il rapporto fra persone non ha come spazio e orizzonte il mondo, cioè il rapporto fra la natura e le cose, ma lo spazio interpersonale. Questo spazio interpersonale appare come categoria originaria della realtà umana, che trascende l'io e il tu e garantisce l'autenticità del loro incontro. La vera realtà, il vero essere dell'uomo non è la soggettività generica e impersonale, (come quella dell'idealismo) ma l'incontro fra persone: una intersoggettività che si costruisce nell'incontro fra l'io e il tu.

Tutta la riflessione del filosofo si concentra allora non sull'uomo come individuo ma sul "tra", sulla relazione, perché solo in essa si costituisce anche l'uomo, non come individuo isolato ma come persona, come "io" per un "tu" o come "un tu" per "un io". In quanto la relazione o è incontro o è una relazione data dalla modalità dello stare nel mondo.

L'uomo può entrare in relazione con Dio in una relazione Io-Tu, anzi, proprio con il Tu eterno l'uomo *non può* non entrare in una relazione Io-Tu, poiché «l'eterno Tu non può mai divenire Esso»<sup>35</sup>.

Se è vero che Martin Buber avendo accentuato la distinzione e la differenza fra il rapporto Io-Tu e Io-esso, aveva collocato l'uomo quasi

<sup>32</sup> E. Levinas, *Buber*, Castelvechi, Roma 2014, p. 21.

<sup>33</sup> M. Buber, *Io e tu*, in Id., *Il Principio dialogico e altri saggi* a cura di Andrea Poma, tr. Anna Maria Pastore, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, p. 63; S. Zucal, *Lineamenti del pensiero dialogico*, Morcelliana, Brescia 2004; P. Ricci Sindoni (a cura di), *La filosofia ebraica del Novecento*, Spazio, Roma 2007.

<sup>34</sup> M. Buber, *Io e tu*, cit., p. 66.

<sup>35</sup> A. Poma, *La filosofia dialogica di Martin Buber*, Rosenberg&Sellier, Milano 1988, p. 56.

esclusivamente nel rapporto intersoggettivo, nelle opere della maturità si interessa al rapporto del singolo e della comunità. In questo rapporto fra singolo e comunità Buber sottolinea lo spazio dell'interumano, come quello che consente di incontrarsi come autenticamente uomini, quello in cui ogni parola parla di questo legame indissolubile fra gli uomini e fra gli uomini e la natura.

L'interumano non è allora lo spazio sociale in cui l'“individuo è vicino ad individuo” ma è quel luogo che consente ad un insieme di uomini di costituire quella “comunità in divenire, che non consiste semplicemente nello stare uno vicino all'altro, ma nell'essere uno presso l'altro di una molteplicità di persone che, anche se si muove verso un fine comune, ovunque fa esperienza di reciprocità, di un dinamico essere di fronte, di un flusso dall'io verso il tu: «comunità dove la comunità avviene»<sup>36</sup>.

Per Buber l'esperienza dialogica è al contempo esperienza di unità e di comunità, in quanto l'io che incontra non si sottrae affatto all'individuazione, non si aliena ma nella comunità trova la propria realtà in una dimensione condivisa.

Per questo ritiene nel testo del 1952 che il futuro della umanità dipende dalla ripresa e della riscoperta del dialogo autentico, quello che consente di superare la «sfiducia universale del nostro tempo»<sup>37</sup> e permette agli «uomini di riconoscere il loro compagno di dialogo nella realtà della sua essenza»<sup>38</sup>. Ogni volta che lo fanno non parlano più a nome loro, ma a nome dello spirito<sup>39</sup>.

Ricostruire la fiducia fra gli uomini è provare a costruire rapporti fra gli uomini al di là del legame sociale; è partecipare a politiche di inclusione; è favorire il dialogo interculturale e incontri capaci di dissolvere pregiudizi e immagini stereotipati degli altri. Del resto, il desiderio di essere apprezzato e di apprezzare gli altri si annida nel cuore di ogni uomo. Anzi più siamo avvelenati da divisioni e fratture, più ci si scopre abitati dalla nostalgia verso la riconciliazione e l'unità, la nostalgia dell'infranto. È coltivando questo desiderio di nostalgia – come proprio di quel messianismo ebraico e di quell'utopia anarchica espressi dal pensatore in *Sentieri di utopia*<sup>40</sup> - che si sente la tensione all'unità, anche se a volte abbiamo bisogno che qualcuno si faccia promotore per noi di gesti di ri-

<sup>36</sup> M. Buber, *Elementi dell'interumano*, in M. Buber, *Il Principio dialogico e altri saggi*, cit., p. 298.

<sup>37</sup> M. Buber, *Speranza per quest'ora*, in M. Buber, *Umanesimo ebraico*, cit., p. 102.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> M. Buber, *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, Marietti 1820, Genova-Milano 2009.

conciliazione, di gesti fraterni in grado di suscitare il desiderio dell'unità e della comunità.

la vera comunità non nasce dal fatto che le persone nutrono sentimenti reciproci (anche se non senza questi), ma da queste due cose: che tutti siano in reciproca relazione con un centro vivente e che siano fra di loro in una vivente relazione reciproca...la comunità si costruisce a partire dalla vivente relazione reciproca, ma il costruttore è l'operante centro vivente...I raggi che tutti i punti dell'io convergono al centro costruiscono un cerchio. Prima non è la periferia, la comunità, prima sono i raggi, primo è il fatto che la relazione ha in comune una tensione verso il centro.<sup>41</sup>

La comunità esiste solo se vi è tra gli uomini fiducia, dialogo autentico, solidarietà. E questo provoca la rinascita della speranza, intesa come desiderio dell'avvento del regno di Dio e della comunità fraterna che se non si costruisce dall'oggi non sarà possibile realizzare nel domani. L'incontro con il Divino è vissuto ed interpretato all'interno della tradizione ebraica ma nella libertà di spirito, non nella passiva osservanza di una religione. «La speranza per quest'ora si rivolge ad un rinnovamento dell'immediatezza dialogica fra gli uomini» e che apre il passo a Dio: «nel nucleo più intimo del conflitto fra sfiducia e fiducia nei confronti dell'uomo si cela il conflitto fra la sfiducia e la fiducia nei confronti della eternità»<sup>42</sup>.

Solo la strada per la riconciliazione con Dio opera tante piccole e grandi riconciliazioni: «la riconciliazione opera riconciliazione»<sup>43</sup> e questo sconfigge la sfiducia fra gli uomini e consente politiche sociali meno asfittiche e politiche economiche più inclusive nei confronti dei più fragili e indifesi

Incamminandosi in una strada di riconciliazione, l'impegno di Buber negli anni dell'immediato dopoguerra rivela questo convincimento, quando insiste più di ogni altro intellettuale ebraico sulla necessità di una giusta alleanza per vivere gli uni con gli altri, e quindi a favore di una riconciliazione fra gli ebrei e gli arabi, come fra ebrei e tedeschi o fra i neri sudafricani e i bianchi. Il suo impegno per la pace è stato determinato dalla paura che lo strapotere della tecnica potesse condurre all'annientamento del genere umano e del pianeta attraverso una guerra nucleare, ma anche per sensibilizzare i politici e gli uomini di potere a prendere decisioni responsabili per i cittadini coinvolti. Per creare condizioni di vita meno drammatiche e difficili. Impegni che si concretizzano anche con la partecipazione ai Colloqui mediterranei del 1960 con Giorgio La

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

Pira<sup>44</sup> e con gli impegni con Martin Luther King e con una menzione per il Nobel per la pace nel 1959<sup>45</sup>.

Se l'impegno che coinvolge il filosofo tedesco, nel secondo dopoguerra è rivolto alla costruzione di una pace duratura nelle zone in conflitto, questo deve essere preceduto da una attenta opera di ricostruzione dei legami e delle relazioni interumane. Le ostilità manifeste nascondono questo profondo disinteresse nei confronti dell'essere umano e della possibilità restaurative del dialogo. Infatti, nella esperienza concreta di Buber la teoria del dialogo, con tutti i presupposti di natura metafisica, si traduce in uno stile vivente che incontra il mondo nella forma del "realismo fiducioso"<sup>46</sup>, che si contrappone alla *realpolitik* e si esprime nella capacità di incontrare il diverso accogliendone tutta l'alterità e facendosi da questa trasformare. La presenza di così tanti interlocutori nella sua lunga attività politica e per la pace dimostra la convinzione del filosofo.

In particolare, nell'ambito del dialogo politico per il quale il filosofo si è sempre speso, Buber ha ritenuto importante un atteggiamento di umile ascolto, poiché «posso mostrare ciò che ho in mente solo in avvenimenti che trasformandosi autenticamente da comunicazione in comunicazione, sfociano in una incarnazione della parola dialogica»<sup>47</sup>.

Così la necessità di promuovere incontri personali nasce dalla convinzione che solo questi possano instaurare una apertura reciproca fra io- tu e quindi una apertura fra tutti, perché la modulazione della voce, gli sguardi, i gesti, il silenzio comunicativo, gli abbracci fraterni consentono di interrompere uno stallo nella comunicazione e compiere piccoli miracoli. È infatti in ogni agire morale che si compie il "sacramento della parola"<sup>48</sup>: l'incontro parlante che istituisce tanto la realtà dell'io che quella del tu.

Dalla reciproca differenza di ciascuno degli interlocutori è possibile giungere ad un incontro frutto del desiderio dell'unità e della compartecipazione. E questo è tanto più vero per il dialogo interreligioso<sup>49</sup> in cui a partire dalla verità delle proprie fedi ci si può incontrare sul piano dell'umano e nel luogo del reciproco rispetto. Un dialogo che non incide sulla verità della fede, sulle verità teologiche ma sul piano dell'impegno

<sup>44</sup> A. Tuminelli, *Martin Buber a Firenze*, Studium, Roma 2020.

<sup>45</sup> Cfr. M. Buber, *Il dialogo autentico e le possibilità della pace* (1953), in M. Buber, *Umanesimo ebraico*, cit., p. 106.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> M. Buber, *Dialogo* in M. Buber, *Il principio dialogico*, cit., p. 189.

<sup>48</sup> M. Buber, *La parola che viene detta*, a cura di D. Vinci e N. Bombaci, PFTS, Cagliari 2015; Id., *Logos. Due discorsi sul linguaggio*, tr. D. Di Cesare, Città nuova, Roma 2003; Id., *Le parole di un incontro*, a cura di Stefan Liesenfeld, tr. L. Velardi, Città nuova, Roma 2000; F. Rosenzweig, M. Buber, *Amicizia nella parola*, Carteggio, Morcelliana, Brescia 2011.

<sup>49</sup> M. Buber, *La passione credente dell'ebreo*, a cura di N. Bombaci, Morcelliana, Brescia 2007; M. Buber, *Religione come presenza*, a cura di F. Ferrari, Morcelliana, Brescia 2012.

per il mondo e per la pace fra i popoli, per questo deve coinvolgere i cittadini come gli esponenti politici: «la grande pace comincerà con la pace dell'opera comune, e sarà allora una pace piena, attiva, creatrice»<sup>50</sup>.

La pace in tal senso – come ha fatto tutta la tradizione filosofica occidentale – non va collocata con la fine della guerra o la cessazione dei combattimenti, magari per l'estinzione dei combattenti o la sconfitta degli uni e la vittoria degli altri. «La pace non è la pace perpetua dei morti, fondata sui cimiteri, eretta dai futuri imperi globali»<sup>51</sup>. Non è questo l'ideale da raggiungere, specie dove gli individui si accordano su alcune ragioni con cui mettere da parte le asce di guerra, in nome di sicurezza e benessere: questa sarebbe una pace dettata dalla guerra, dal *polemos*. Le ostilità manifeste nascondono un profondo disinteresse nei confronti dell'essere umano e della possibilità restaurative del dialogo.

L'urgenza per una società più umana è per un rinnovamento dell'uomo, che può avvenire attraverso uno scambio reciproco di esperienze condivise, la rinascita di una vita comunitaria e dialogica. Sua convinzione è che l'uomo non sia una isola<sup>52</sup>, poiché dentro ognuno vi è un medesimo desiderio di pace, una medesima sete di giustizia, una tensione ad una fratellanza universale.

Ed è in nome di una fratellanza che va cercata la pace fra i popoli. Pace che non può essere definita sul modello di Kant<sup>53</sup> a partire da una «in-socievole socievolezza dell'uomo» che può essere normata solo, anche se mai fino in fondo, dalla ragione<sup>54</sup>, per cui la «pace perpetua» è sempre attraversata dal conflitto, da una fine mai definitiva delle ostilità: «sconfitta temporanea della guerra, rivalsa provvisoria della morale sulla politica, la pace appare così l'esito fugace e caduco di un equilibrio precario»<sup>55</sup>.

Invece ciò a cui crede Buber è che la pace sia possibile se intesa come un percorso verso la riparazione di ogni frattura e l'impegno di ciascuno verso la comprensione delle ragioni dell'altro. Certo è indubbio che a questo impegno, seppur ispirato dallo spirito<sup>56</sup> e istruito dalla presenza divina, non sempre corrisponde il successo. Anzi è più probabile il fallimento. Guardare la storia significa fare i conti più con gli insuccessi che con i successi. Lo stesso Buber si rese conto che l'ipotesi binazionale era impossibile e che per questo doveva affrontare il fallimento della sua linea politica. Ma non per questo smise di lottare per rendere più vivibile la vita in Israele, ad esempio continuò a cercare piccole rivendicazioni,

<sup>50</sup> «Testimonianze» III (1960), 28, p. 650.

<sup>51</sup> E. Levinas, *Totalità e infinito*, Jaka Book, Milano 1997, p. 314.

<sup>52</sup> A. J. Heschel, *Grandezza morale e audacia di spirito*, ECIG, Genova 2000.

<sup>53</sup> I. Kant, *La pace perpetua*, tr.it. R. Bordiga, a cura di S. Vega, Feltrinelli, Milano 2018.

<sup>54</sup> D. Di Cesare, *Israele. Terra, Ritorno, Anarchia*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, p. 91.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>56</sup> M. Buber, *La potenza dello spirito* (1934), in M. Buber, *Umanesimo ebraico*, cit., pp. 65-74.

come l'iniziativa di insediare di nuovo i rifugiati arabi, porre fine alla legge marziale nelle zone palestinesi<sup>57</sup>. Se è vero che si vive patendo a volte la cruda opacità della storia<sup>58</sup>, tuttavia tenere lo sguardo rivolto all'altrove consente di potersi adoperare per un mondo pacificato: è questo resta l'insegnamento imperituro del suo impegno politico e intellettuale.

Se pensiamo, del resto, alla parola "pace" in ebraico, *shalom*, questa rimanda a *Shalem*, che vuol dire integro, compiuto, perfetto. Rimanda così a quel perfezionarsi che, sin dai testi rabbinici, appare come un obbligo etico alla pace con se stessi, una trasformazione radicale del sé, quando si cerca di trasformare il livore che lo abita in qualcosa di altro, quando cerca di porre un argine al risentimento e alla violenta recriminazione. Ma il termine è anche uno degli attributi del Tu eterno, la trascendenza che irrompe nella storia<sup>59</sup>. Per questo la pace non è l'opposto della guerra bensì è l'opposto del male e per imporsi non ha bisogno del conflitto bensì del riconoscimento dell'istanza che proviene dall'Altro, dalla sua presenza: «nelle esperienze della vita noi siamo appellati, pensando, dicendo, agendo, influenzando riusciamo a diventare esseri che rispondono»<sup>60</sup>, all'appello del Tu. La pace è ciò che si dà nella relazione fra io e altri ed è la fine della violenza dell'uno sull'altro e che richiede un continuo cammino di conversione.

#### 4. Testimoniare la pace

Attraverso le parole di due pensatori in un tempo fortemente contrassegnato dalla brutalità della guerra e dalla oscurità di una umanità senza Dio, si riscopre l'urgenza della pace come impegno di ciascuno, come perenne opera di pacificazione. Impegno che non impedisce la considerazione realistica che a volte dobbiamo accettare anche la forza per realizzare un regno di pace o le ragioni della politica. Realismo spirituale e realismo fiducioso sono gli atteggiamenti dei due filosofi, intesi come un ponte fra storia e il mondo, fra la storia e le sue ricadute fallimentari.

<sup>57</sup> P. Ricci Sindoni, *Martin Buber. La freccia e il turcasso*, in P. Ricci Sindoni (a cura di), *La sentinella di Seir. Intellettuali nel Novecento*, Edizioni Studium, Roma 2004, p. 280; P. Mendes-Flohr, *Glaube und Politik im Werk Martin Bubers*, in W. LICHAZ (a cura di), *Dialog mit Martin Buber*, Haag und Herchen, Frankfurt am Main 1982; P. Mendes-Flohr, *Introduzione*, in *Una terra e due popoli*, Giuntina, Firenze 2008; P. Mendes-Flohr, *Premesse*, in *Una terra e due popoli*, Giuntina, Firenze 2008; C. Vercelli, *Israele: storia dello stato. Dal sogno alla realtà (1881-2007)*, Giuntina, Firenze 2007.

<sup>58</sup> T.G. Fraser, *Il conflitto arabo-israeliano*, Il Mulino, Bologna 2009.

<sup>59</sup> D. Di Cesare, *Israele. Terra, Ritorno, Anarchia*, cit., p. 103.

<sup>60</sup> M. Buber, *Sull'educativo*, in M. Buber, *Il pensiero dialogico*, cit. p. 171.

In entrambi una riflessione nutrita della sapienza biblica riesce a scorgere nel superamento dell'individualismo e del collettivismo, come degli atteggiamenti vili e acquiescenti, l'unica possibilità per sconfiggere ideologia e bellicismo, attraverso una fede vissuta come impegno e una riflessione filosofica intesa come lavoro per salvare l'umanità dalla sua stessa rovina, attraverso un ripensamento delle trame relazionali pacificate alla presenza di Dio. Solo così la pace non è intesa come appannaggio dei più pavidì, come la fine dei conflitti, ma come la costruzione di una dimensione interiore pacificata e per questo capace di rivolgersi al mondo senza cadere nelle sue insidie e senza farsi infiacchire dai suoi fallimenti.

Certo questo spinge Mounier a criticare quei pacifismi di facciata e indolenti, quella "utopia dei sedentari", quel pacifismo rivolto a conservare l'esistente e a non combattere per un mondo e una umanità insidiata dalla violenza fino al punto da considerare la giustizia di una guerra di difesa. In Buber diventa la difesa del principio dialogico come promotore di rapporti pacificati fra popoli e stati e della pace come predisposizione verso l'altrove, come visione da realizzare. Una visione che riporta la nostalgia di ciò che è giusto come tensione verso un mondo migliore: se non vi fosse questa tensione utopica non ci si potrebbe predisporre ad una speranza di pace come costruzione di ciò che ancora si deve realizzare e che non passa attraverso la lotta e la forza.

Da una parte il realismo della pace, che accetta anche il compromesso della guerra, dall'altro l'utopia della pace intesa come spinta verso l'altrove nella ricerca di rapporti pacificati fra gli uomini. Eppure, fra diversità e prossimità di posizioni per entrambi la pace è il valore verso cui tendere non solo nei rapporti fra gli Stati, ma fra gli uomini, quando la pace è l'ordine di un amore, di una intesa capace finalmente di cambiare le sorti della storia e i destini degli uomini. Ecco perché di questo appello ad una pace intesa non solo come fine della guerra, ma come l'istanza etica del ricucire i rapporti fra popoli nemici si dovrebbe far carico una giusta politica quando intraprende la via, nell'interesse di tutti e non solo di alcuni, per un mondo finalmente liberato dalla violenza e per questo pronto ad essere consegnato nelle mani delle generazioni future. Ed è forse in nome di un futuro da dare a chi verrà dopo di noi, l'impegno per la pace dovrebbe diventare il monito con cui vincere la sfida sulla inedia, sugli egoismi come su una guerra che sembra non finire mai.



*Maurizio Ferraris\**  
**Archeologia dello spirito**

**Abstract**

According to a famous saying, the deepest, in the human, is the surface, the skin; in my view, the deepest and most decisive is the interaction between that skin and a technical apparatus, be it a stick or a smartwatch, and the sense of that interaction generates the archaeology of what, later, may be described and understood as the phenomenology of spirit. In this article I trace the genetic stages of the process by proposing a radical externalism that stems from the conception of the human as an organism systematically connected with techno-social mechanisms.

**Keywords**

Externalism, Emergentism, Technology, Phenomenology, Archaeology

**1. Esternalismo**

Una scorsa alla peraltro affidabile voce “esternalismo” di Wikipedia può permettere al lettore di prendere coscienza dello stato dell’arte circa il dibattito in corso (da decenni, ma più esattamente da millenni) circa l’origine delle nostre idee, dei nostri valori, della coscienza e del pensiero. Si tratta di un processo che, con una origine più o meno semplice, si produce del pensiero, oppure è il risultato della interazione fra un organismo, quello umano, non solo con il mondo esterno (ciò è caratteristico di qualunque organismo, dalla ameba alla zecca in su o in giù a seconda delle preferenze dell’interprete umano del processo), ma con un mondo tecnico, sociale e storico, che è caratteristico esclusivamente dell’animale umano.

In quanto segue prendo risolutamente partito per la seconda opzione: mente e coscienza, quello che un tempo si chiamava “spirito” non sono il frutto di una discesa dello spirito santo durante la Pentecoste né (ipotesi apparentemente più ragionevole ma in realtà molto più ardita) il

\* Università degli Studi di Torino

marchio di fabbrica che il creatore ha lasciato nelle creature (come vuole Cartesio), né, infine, un insieme di facoltà deposte in noi da una natura che, apparentemente, non aveva nulla di meglio da fare che provvederci di neuroni del linguaggio, della lettura, della socialità, della cordialità, oltre che del bernoccolo della matematica, come suggeriscono le scienze cognitive da Chomsky in avanti.

Si tratta invece di un processo emergenziale che non ubbidiva ad alcuno scopo, e che semplicemente derivava dalla straordinaria abbondanza di materiale, tempo e assenza di fini caratteristici di ciò che (con una abbreviazione antropologica, tanto per intenderci) chiamiamo “universo”. A un certo punto, degli organismi, che per puro caso erano diventati tali, ossia viventi, sono usciti dall’acqua, ciò che li ha resi molto più adatti a fabbricare e maneggiare apparati tecnici; e poi, con un susseguirsi di processi di preadattamento (il dominio del fuoco, l’acquisizione della stazione eretta, la conseguente nascita prematura dei cuccioli e dunque il crescente bisogno di accudimento e di supplementi tecnici) ha dato luogo a forme di vita che, da non si sa quante migliaia di anni, si può chiamare umana.

Con un diritto sempre contestato dal fatto – giacché, non dimentichiamolo, la soglia dell’inumano è insieme molto lontana e molto vicina, e può riemergere in un qualunque alterco familiare o accademico – forme di vita precedenti, e che comprendevano, per esempio, l’antropofagia e l’incesto, si sono avvicinate alla forma di vita umana quale la pratichiamo oggi, in modi diversissimi a seconda delle persone e delle culture, e che, possiamo esserne certi, non è che un palinsesto imperfetto di ciò che sarà la vita umana nel giudizio delle generazioni future. (Sia detto di passaggio, la crescita immanente al processo di ominizzazione fa sì che queste trasformazioni divengano sempre più veloci, e dunque più scioccanti culturalmente).

Se dunque il processo internalistico della fenomenologia dello spirito di Hegel partiva da una coscienza già formata, sebbene rozza e credulona, il processo esternalistico dell’archeologia dello spirito che propongo nelle pagine che seguono risponde a un semplice principio: ciò che noi siamo, la nostra interiorità, dipende molto meno dal nostro interno (per esempio dal nostro cervello, che ha molti equivalenti e concorrenti nel mondo animale), ma dal nostro esterno: la società, e prima di tutto quella enorme alterità che sono i nostri genitori e poi gli educatori che vengono dopo di loro; la tecnica, in quanto protoforma della società e condizione di possibilità dello spirito (provate a coltivare una vita spirituale e sociale nella savana e in assenza di qualunque apparato tecnico e capirete a cosa mi riferisco); e tutto quello che sta di fronte a noi, in un futuro indefinito anche se non infinito, ma che, sin da ora, cospira, come avrebbe detto Leibniz, per preparare le nostre attese, le nostre speranze, la nostra spontanea anche se spesso denegata filosofia della storia.

Se dunque dovessi concentrare in una sentenza lo scopo di queste pagine è questo: secondo un detto famoso, il più profondo, nell'umano, è la superficie, la pelle; secondo me, il più profondo e il più decisivo è l'interazione tra quella pelle e un apparato tecnico, sia esso un bastone o uno smartwatch, e il senso di quella interazione genera l'archeologia di ciò che, più avanti, potrà essere descritta e compresa come fenomenologia dello spirito.

## 2. ἦθος

ἦθος significa “comportamento”, “indole”, “costume”. Il suo fondamento primo è la nozione di “vita”, anzitutto come funzione organica e come ambito in cui si esercitano dei comportamenti, e solo in un secondo momento come seconda natura, fenomenologia dello spirito o vita della mente. Ecco perché, ad esempio, quando si parla di “etica dell'intelligenza artificiale” non ci si propone di moralizzare le macchine, ma di illuminare eticamente gli umani che le programmano. Così, una buona vita e una cattiva vita, una vita giusta o ingiusta, virtuosa o scellerata, sono espressioni nelle quali è impossibile distinguere tra “etica” e “vita”. Questo vale persino quando, uscendo dal vocabolario etico, si parla di “vita vera”, “vita autentica”, “vita inautentica”: queste espressioni comportano sempre un apprezzamento morale, che si spinge sino ad ambiti apparentemente neutri. Perché è difficile negare che in espressioni come “vita normale”, “vita anormale”, “organismo geneticamente modificato”, “esistenza subalterna” affiori un retrogusto etico.

Questo retrogusto si fa decisamente troppo forte là dove, apparentemente contro l'etica, si rivendicano i diritti della vita, ossia si trasforma la vita in un principio morale assoluto, come tale autorizzato a erigere a norma morale fondamentale la presunta immoralità (cioè a ben vedere la categoricità morale) della vita insofferente dei lacci e laccioli della morale. O, inversamente, la morale, la “triste scienza”, trae aspirazione proprio dalla vita offesa, che reclama un risarcimento o almeno compassione, deplorando la decadenza dei costumi sotto le spoglie dell'incremento dei consumi<sup>1</sup>. Una volta riconosciuto questo, ci rendiamo conto

<sup>1</sup> T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1994, p. 3: “La triste scienza, di cui presento alcune briciole all'amico, si riferisce ad un campo che passò per tempo immemorabile come il campo proprio della filosofia, ma che, dopo la trasformazione dei metodi di quest'ultima, è caduto in preda al disprezzo intellettuale, all'arbitrio sentenzioso, e infine all'oblio: la dottrina della retta vita. Quella che un tempo i filosofi chiamavano vita, si è ridotta alla sfera del privato, e poi del puro e semplice consumo, che non è più se non un'appendice del processo materiale della produzione, senza autonomia e senza sostanza propria”.

che una frase come “vorrei imparare a vivere”, lo scopo e la promessa di una fenomenologia dello spirito, esprime un bisogno etico fondamentale. Sto già vivendo, tanto è vero che manifesto una aspirazione, eppure mi sembra di non star vivendo davvero, o in forma autentica, o in forma giusta (come abbiamo appena visto, non c'è differenza) e dunque vorrei imparare a vivere. Perché non a tutti è dato di ricevere la perfezione morale come una grazia che ci permetta di esclamare, ad esempio, “adesso incomincio a vivere!”. I più passano il loro tempo a cercare, o a subire (“adesso ti insegno io a vivere!”), o ad aspettare che si levi il vento che ci permetterà, se non di vivere, almeno di provarci<sup>2</sup>.

Ma quali sono i passi che precedono la fenomenologia? Quali sono le condizioni necessarie e sufficienti perché una coscienza possa interrogarsi sulla propria esperienza e, prima di tutto, perché sorga qualcosa come una coscienza? Mai come oggi, all'epoca dell'intelligenza artificiale, siamo stati in condizioni altrettanto buone per rispondere a questo interrogativo, e questo non perché l'intelligenza artificiale costituisca un modello attendibile per comprendere l'intelligenza naturale, come si pensava nel secolo scorso, ma, proprio al contrario, perché mai come di fronte a una intelligenza artificiale potente e sofisticata come quella che si sta sviluppando sotto i nostri occhi risultano chiare le differenze tra l'automa e l'anima, tra l'intelligenza artificiale e l'intelligenza naturale, e tra i processi inorganici delle macchine e i processi organici che, in cooperazione con i più disparati apparati tecnici e sociali, definiscono la specificità della forma di vita umana. In considerazione di questo, in quel che segue cercherò di disegnare una archeologia dello spirito che, diversamente dalla fenomenologia dello spirito, non si presenta come la scienza della esperienza della coscienza, ma traccia il percorso che dalla natura può (anche se non necessariamente deve) condurre allo spirito, alla determinazione morale, alla vita buona, e questo attraverso quella mediazione costitutiva della forma di vita umana che è la tecnologia.

### 3. Che cosa è l'umano?

Una volta che abbiamo riconosciuto che l'umano non è stato creato a immagine e somiglianza di Dio, o che le anime siano entrate nei corpi discendendo dall'iperuranio, come si spiega che l'animale umano sia così diverso dagli altri organismi? Si può risolvere il problema negando l'evidenza: gli animali umani sono animali come tutti gli altri. Scartato questo “*todos caballos*”, versione contemporanea del “*todos caballeros*”, occorre

<sup>2</sup> P. Valéry, *Le cimetière marin*, Emile Paul Frères, Paris 1920, strophe XXIV, v. 139: “Le vent se lève!... il faut tenter de vivre!”.

dunque motivare la differenza tra *caballos* e *caballeros*, e la risposta (sulla scia di Kant) è molto semplice: l'umano è il solo animale che possa essere educato, invece che seguire le leggi di quello che così oscuramente chiamiamo "istinto", o subire un addestramento che trasforma, poniamo, un cavallo in una attrazione da circo.

La differenza si manifesta molto presto. Come ogni altro organismo, l'umano è dotato all'inizio soltanto di finalità interne, ossia risponde ai bisogni del proprio metabolismo. Non è poca cosa, rispetto all'impassibilità di un meccanismo. Il termostato non ha alcuna intenzione di regolare la temperatura, mentre il cucciolo di qualunque mammifero ha intenzione di nutrirsi del latte materno, vuole farlo, ne ha bisogno, così come ha bisogno di dormire o di respirare. È questo il motivo per cui l'intelligenza artificiale non sarà mai come l'intelligenza naturale, anche se, per diventare intelligente o almeno umano, l'animale umano deve passare attraverso prove difficilissime, stressanti e dall'esito non sempre garantito, che hanno sistematicamente a che fare con l'artificio, la tecnica, l'imitazione.

Pensiamo ai primi anni di vita di un bambino. L'età felice e oziosa è in realtà un percorso a ostacoli, visto che se siamo nati per mangiare e per dormire non siamo nati per adottare la stazione eretta, o per parlare, per star composti a tavola, e figuriamoci poi per leggere, scrivere e far di conto. Sono tutte capacità che si acquisiscono (più o meno bene, e talvolta malissimo o per niente) attraverso dei processi di addestramento defaticanti rispetto ai quali la formazione di un militare prussiano è una passeggiata. E questo processo di "disciplina e allevamento", come avrebbe detto Nietzsche, si spinge sin nei dettagli della sensibilità: l'educazione sentimentale, per esempio, non è un modo di dire. Il modo in cui viviamo i nostri affetti dipende dai lunghi anni vissuti con i genitori (difficile immaginare un gatto edipico), e da una quantità di eventi, libri letti, canzoni ascoltate, esempi e variazioni culturali che rendono difficile raccogliere sotto lo stesso titolo, poniamo, il matrimonio nella Roma antica, l'amor cortese e i dispiaceri di Anna Karenina.

Ma, tanto nell'acquisizione delle buone maniere a tavola quanto nell'educazione sentimentale, e insomma in quella impresa insieme inevitabile e mai pienamente realizzabile che è "imparare a vivere", si tratta di imitare, ripetere, mandare a memoria, incorporare dei movimenti, ossia generare una seconda natura, quella dell'animale dotato di linguaggio e di ragione, che è definitoria dell'umano, ma non è iscritta nel nostro DNA se non nella forma di una serie di difetti che sono accresciuti, invece che mitigati, dalla evoluzione culturale. Perché se non avessimo acquisito la stazione eretta, condizione imprescindibile per adoperare le mani per maneggiare strumenti tecnici permettendo che la bocca, non più adibita alla prensione, potesse perfezionarsi per l'espressione, i cuccioli dell'animale umano non sarebbero nati così prematuri (un animale in stazione

eretta non può sopportare il peso di un cucciolo pienamente sviluppato), e dunque così bisognosi di cure parentali e, in generale, così dipendenti. Dunque, per esempio, capaci, unici tra gli animali, di desiderare la libertà. Il cane che cerca di liberarsi dalla catena è uguale a un umano che cerca di liberarsi dalla catena, ma, diversamente dall'umano, non sentirà mai l'esigenza di manifestazioni per la libertà d'espressione.

#### 4. Il preadattamento

Dunque, perché siamo umani? La risposta “perché abbiamo tanta materia grigia” non è di per sé diversa dalla risposta “perché ci è stata infusa un'anima immortale”. La materia grigia, anche abbondante, non è affatto l'esclusiva dell'organismo umano. Ci sono tantissimi organismi dotati di materia grigia, e magari con cervelli più grossi e performanti dei nostri. Per esempio, i delfini, i quali non solo dispongono di una massa cerebrale maggiore della nostra, ma sono anche capaci di prestazioni invidiabili e a noi inaccessibili. Per esempio, vegliare con un emisfero cerebrale e dormire con l'altro. Chi non desidererebbe fare qualcosa del genere? Eppure, per noi umani non è possibile. Ma se non sono l'efficienza e la dimensione della materia grigia a determinare lo sviluppo di quelle proprietà tipicamente umane che vi sto descrivendo, e che difettano tanto agli animali non umani quanto agli automi, ci si deve chiedere perché mai ciò sia avvenuto. In altri termini, perché i delfini non fanno conferenze sugli umani e gli umani possono parlare di delfini in un'aula o in un caffè? La risposta è molto semplice. Perché i delfini sono rimasti in acqua, e in acqua è difficile accendere un fuoco, avviare qualche conversazione intorno al fuoco, iniziare una qualche forma di vita comunitaria che fornisce un preadattamento alla forma di vita umana, cioè che prelude remotamente a quell'immane accumulo di archivi, registri, strumenti e supplementi che permettono all'umano di essere così diverso e così specifico rispetto all'animale non umano. Perché la forma di vita umana potesse prendere le dimensioni che ora le sono specifiche, è stato necessario il crearsi di condizioni che prefigurino uno sviluppo culturale, tecnologico, simbolico altrimenti irrealizzabile. Ecco perché in questo momento io sto scrivendo dei delfini su una rivista di filosofia morale con la certezza che nessun delfino mi leggerà, né meno che mai sottoporrà un articolo alla rivista.

In questo quadro, lo stadio genetico del diventare umano è acquisire la stazione eretta, prima ancora che il linguaggio, che ne è una conseguenza (difficile dialogare stando a quattro zampe). Bisognerebbe pensarci di più, perché l'abbandono della stazione eretta costituisce la rottura fondamentale con l'umanità. L'anno scorso i giornali di tutto il mondo

hanno riportato la notizia secondo cui gli studenti cinesi, come forma di protesta, hanno incominciato a gattonare in circolo nei prati dei campus universitari. Ci sono i video e immagino che molti li abbiano visti. Le motivazioni di questo comportamento sono controverse: si tratta di un nuovo culto sessuale? È una protesta contro le restrizioni anticovid? Oppure dietro a questo gattonare ci sono delle forze oscure, probabilmente un complotto internazionale, almeno se vogliamo credere al post di un commentatore nazionalista?

Non ho strumenti per spiegare che cosa stia dietro al gattonamento degli studenti cinesi, ma ho delle ipotesi credo abbastanza fondate sul perché una attività così apparentemente innocua come il camminare a quattro zampe sembri urtare i caratteri più profondi della umanità. È una storia vecchia, perché quando nel 1755 Voltaire accusò ricevuta della dissertazione di Rousseau sull'origine della disuguaglianza tra gli umani, scrisse che “mai tanto ingegno era stato profuso per farci sembrare tutti quanti delle bestie, e, notate bene, aggiungeva “leggendo il vostro libro vien voglia di camminare a quattro zampe”, ma che avendo perso questa abitudine da sessant'anni non se la sentiva di riprenderla<sup>3</sup>.

C'è insomma qualcosa che sembra, letteralmente e figuratamente, volgere le terga all'umanità, nell'innocuo camminare a quattro zampe, che in età adulta si riprende perlopiù solo quando dei figli piccoli ci chiedono di andare a cavalluccio, provocando talora danni e dolori alla spina dorsale, e comunque riconducendoci, sia pure per gioco, all'animalità. Di qui una circostanza su cui vale la pena di riflettere. Camminare a quattro zampe è un tirarsi fuori dall'umanità, giacché quest'ultima è definita essenzialmente da una scelta irreversibile per la stazione eretta, e dunque anche per l'eventualità dell'ernia del disco che negli anni potrà conseguirne.

È da questa scelta (ripetuta chissà quante volte nella preistoria prima di diventare definitiva) che derivano tutte le caratteristiche fondamentali dell'umanità, a partire dall'adozione di strumenti tecnici, distintiva dell'animale umano rispetto all'animale non umano. Pensiamo all'indovinnello che la sfinge pone a Edipo: qual è l'animale che alla mattina cammina a quattro zampe, a mezzogiorno con due, e alla sera con tre? La risposta è, ovviamente, l'uomo. Ma implica che, nella propria essenza, l'animale umano deve prevedere l'uso del supplemento tecnico, e nella fattispecie del bastone, per supplire agli inconvenienti che con gli anni derivano

<sup>3</sup> Voltaire a Rousseau, 30 agosto 1755: “ho ricevuto, Signore, il vostro nuovo libro contro il genere umano [...]. Non si è mai adoperato tanto spirito per renderci delle bestie. Quando si legge la vostra opera, vien voglia di camminare a quattro zampe. Tuttavia, poiché ne ho persa l'abitudine da più di sessant'anni, sento purtroppo che mi è impossibile recuperarla. E lascio questa andatura naturale a coloro che, più di me e voi, ne sono degni”, *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*, a cura di T. Dufour, Armand Colin, Paris 1924, tomo II, p. 203.

dalla stazione eretta. Non vedremo mai una grande scimmia usare un bastone come supporto locomotorio, sebbene accidentalmente possa servirsene per far cadere dei frutti da un albero, e questo perché alla grande scimmia è sempre consentito di ritornare a camminare a quattro zampe. All'uomo no.

Perché? Dopotutto gli studenti cinesi tornano a gattonare. Ma lo fanno per protesta, in forma transitoria e dimostrativa, e sicuramente tutte le pratiche, i comportamenti e le riflessioni che hanno preceduto la decisione di gattonare presuppongono la stazione eretta. Stare in piedi, parlare, vestirci, cibarci a orari regolari e seguendo qualche forma di ritualità, e poi ancora leggere e scrivere: sono tutte cose che si imparano con fatica nei primi anni di vita, per opera di adulti che a loro volta le hanno apprese quando erano bambini. Dunque, di per sé, non hanno nulla di naturale; tanto è vero che, visto che non a tutti i bambini si insegna a suonare uno strumento e a leggere le note musicali, appare in quel caso del tutto evidente che non rientra nelle dotazioni naturali dell'umano suonare il flauto, mentre ci si forma la convinzione erronea che l'umano sia naturalmente provvisto di linguaggio e di stazione eretta.

Ovviamente non è così, e il motivo per cui l'animale umano è sottoposto a processi educativi faticosi, frustranti, e anche discriminanti (perché non tutti ce la fanno allo stesso modo), deriva in larghissima misura dalla adozione della stazione eretta. Pensiamo per un momento a una umanità a quattro zampe. Ogni spazio sociale – piazze, abitazioni, ristoranti – dovrebbe essere grande almeno il doppio. Los Angeles si estenderebbe sino a Las Vegas, Phoenix e Tijuana, senza per questo diventare una megalopoli, anzi riducendosi a un ammasso di villaggi, perché non si capisce come si possa guidare un'automobile stando a quattro zampe. Quanto dire che se camminassimo a quattro zampe né Los Angeles né qualunque altra città sarebbe mai sorta, e figuriamoci i grattacieli. Come costruirli senza usare le mani? E quanto grandi dovrebbero gli esseri gli ascensori? e soprattutto, come schiacciare la pulsantiera se l'unico nostro strumento a disposizione è il naso? Per i piani più bassi forse ce la si fa, ma come raggiungere l'ottantesimo piano? Con le scale? A quattro zampe?

Tuttavia, non è per queste scomodità forse ovviabili che un'umanità a quattro zampe non vivrebbe in città; semplicemente, gliene mancherebbe il motivo. Una delle ragioni del vivere sociale è lo scambio linguistico e simbolico, e invito chiunque a fare la prova di come possano funzionare una serata al pub, una lezione universitaria o un'opera lirica a quattro zampe. Oltre alle dimensioni grottesche necessarie per accogliere un'umanità di quadrupedi, le ragioni per cui ci si trova in quei luoghi verrebbero completamente meno. Perché un quadrupede non dispone di mani per afferrare oggetti, e, quel che è peggio, deve afferra-

re quel che può con la bocca, che è poi quello che facciamo anche noi con un biglietto o una penna quando abbiamo le mani occupate. Ma se non avessimo le mani, ci sarebbe toccato in sorte il destino dei cavalli, per cui, come osservava nel quarto secolo Clemente Alessandrino per lodare la saggezza divina che ce ne aveva provvisti, saremmo costretti a usare la lingua per tutte le mansioni a cui sono adibite le mani. E come le mani possono diventar callose, così diviene la lingua del cavallo, che però, a questo punto, non è più in grado di andare, nell'articolazione dei suoni, al di là del nitrito<sup>4</sup>.

Suonare uno strumento, scrivere una lettera, afferrare un bicchiere o una posata, parlare, star seduti, e purtroppo anche manovrare dei droni, come si dice curiosamente, "kamikaze", o premere sul grilletto di un fucile, tutto questo richiede la tecnica che ha fabbricato gli strumenti e la mano che è in grado di usarli. Immagino l'obiezione: qui sto descrivendo una causalità retrograda, descrivo il mondo delle forme di vita umana in quanto incontro tra bisogni fisiologici e supplementi tecnologici, e poi concludo, del tutto ovviamente, che se non avessimo mani non ci sarebbero maniglie e forse persino che se non ci fossero nasi non ci sarebbero occhiali. Ma non è questo che intendo. Quello su cui volevo portare l'attenzione è che tutti i comportamenti umani presi in esame, e tutti gli apparati tecnici a essi correlati, richiedono la stazione eretta. Ed è proprio questo ciò che rende così umiliante ridurre un uomo a camminare a quattro zampe, come fecero i nazisti con gli ebrei subito dopo l'annessione dell'Austria, e così radicale la protesta degli studenti cinesi.

## 5. Il supplemento

Raggiunta la stazione eretta, e liberate le mani per la manipolazione di oggetti, ciò che prelude, anche, alla liberazione della bocca per la emissione di suoni, l'umano incomincia a diventare tale. In questo cammino, il secondo passo decisivo è costituito dall'adozione sistematica di strumenti tecnici. Cerchiamo anzitutto di definire i confini che separano l'animale (umano e non umano) e lo strumento tecnico, ossia il servitore muto che fa sì che gli animali umani siano così diversi dagli altri animali. Una catena è *fatta per* legare un cane o un galeotto, ma non lo fa per cattività, è fatta così; un orologio è *fatto per* misurare il tempo, e sarebbe a dir poco singolare se si preoccupasse del tempo che passa. Si tratta della caratteristica propria di tutti gli apparati tecnici,

<sup>4</sup> M.C. Corballis, *Dalla mano alla bocca*, a cura di S. Romano, Raffaello Cortina, Milano 2008.

quella di disporre di una finalità (di ciò che, con un calco greco, i filosofi chiamano “teleologia”) esterna: martelli fatti per picchiare, lampadine fatte per illuminare, telefoni fatti per comunicare, computer fatti per calcolare (o, se preferiamo, e non c’è nulla di scandaloso, fatti per pensare). Questa teleologia esterna, il possedere un fine fuori di sé, è completamente estranea a qualunque organismo: la rosa non è fatta per fiorire, le pecore non sono fatte per produrre lana, il naso non è fatto per sorreggere gli occhiali. Ovviamente, una volta che siamo posti di fronte a un organismo, possiamo cercare di spiegare le funzioni degli organi che lo compongono *come se* si trattasse di strumenti tecnici (il cuore è fatto per pompare sangue, e se ne possono sostituire delle parti con protesi tecniche, ad esempio i bypass coronarici, gli occhi sono fatti per vedere e se ne possono migliorare le prestazioni con altre protesi, ad esempio gli occhiali).

Solo se concepissimo l’universo e ogni sua parte come la creazione di un Dio potremmo estendere agli organismi (che in quel caso sarebbero creature) le finalità esterne degli apparati tecnici. Ma l’idea di una creazione divina del mondo ha oggi pochi credenti, almeno espliciti, sebbene un creazionismo incoerente sopravviva in tante convinzioni che fanno parte dello strumentario concettuale dell’umanità contemporanea: che esista la natura e che possieda delle finalità che, qualora contrastate, ne scatenano la vendetta, o che gli organismi non abbiano solo una finalità interna (vivere fino a che possono) ma anche una finalità esterna (riprodurre la specie o magari realizzare un qualche destino storico, tornerò tra un istante su questo punto). La progressiva consapevolezza del fatto che, per esempio, gli organismi umani non sono creati né destinati alla realizzazione di un destino storico ha generato nell’Ottocento il nichilismo che, se considerato spassionatamente, non è la morte di Dio o la crisi dei valori, ma la frustrazione di uno pneumatico che scoprisse che non c’è alcun disegno trascendente dietro alla invenzione dell’automobile. Sebbene con tonalità spirituali diverse, le preoccupazioni intorno alla intelligenza artificiale creano una concorrenza implausibile tra una macchina *fatta per* pensare e un organo (il cervello, o l’organismo di cui è parte) che viceversa non ha come fine precipuo il pensiero.

Come ho accennato poche righe più sopra, l’idea che esista una teleologia esterna anche per gli organismi in quanto parte della natura, che a rigore dovrebbe cadere insieme al creazionismo, è ancora parte integrante dell’evoluzionismo.

Ogni vivente, credono molti filosofi seguiti dal senso comune, avrebbe per fine la continuazione della vita. Dunque, possederebbe una finalità esterna e potentissima, una teleologia aristotelica per cui il singolo vive in funzione della specie e della sua continuazione. Ora, si tratta di una idea

fuorviante tanto per riconoscere il carattere specifico degli organismi, quanto per differenziarli dai meccanismi. Questa affermazione può apparire massiccia, ma la colpa non è mia. Vi ricordate Pangloss?

È dimostrato – diceva – che le cose non possono essere in altro modo; infatti, tutto essendo stato fatto per un fine, tutto è necessariamente per il migliore dei fini. Notate che i nasi sono stati fatti per portare le lenti; perciò noi abbiamo le lenti. Le gambe sono state chiaramente inventate per essere calzate, e noi portiamo calzature.<sup>5</sup>

L'iperbole teleologica di Pangloss, come si vede benissimo in queste parole, consiste nell'attribuire agli organismi le finalità dei meccanismi, invertendo l'ordine dei fattori. I nasi non sono stati fatti per respirare, e a maggior ragione per portare gli occhiali, più di quanto le gambe siano state fatte per camminare, e a maggior ragione per portare calzature. D'accordo con Kant, se vogliamo spiegare i nasi e le gambe dobbiamo attribuire loro, *epistemologicamente e non ontologicamente*, la funzione di respirare e di camminare, trattandoli come strumenti. In effetti, però, sono solo parti di un organismo che non è stato fatto da nessuno e non ha altro scopo che vivere e poi morire, ossia possiede soltanto una finalità interna. Nel corso della vita, questo organismo potrà trovarsi ad adoperare il naso e le gambe, e – in tempi antichissimi nel caso delle calzature, a partire dal Medio Evo per gli occhiali – a fabbricare delle scarpe *al fine* di facilitare la deambulazione e degli occhiali *al fine* di correggere difetti della vista. In generale, dunque, il teleologismo forte, quello che attribuisce una finalità ontologica esterna a ogni ente, nasce dal confondere gli organismi, che hanno solo finalità interne, con i meccanismi, che viceversa sono fabbricati in modo tale da poter soddisfare delle finalità esterne. Questa confusione era naturalissima in un orizzonte creazionistico, visto che il mondo intero era un artefatto creato da Dio, dunque il mondo intero, e ogni sua parte, possedeva una finalità esterna. Dopo Darwin questa visione sembra superata, e in effetti, come abbiamo visto, lo era già del tutto evidentemente in Kant, ma in effetti non è così, e se guardiamo alla scena contemporanea vediamo che il teleologismo forte, l'attribuzione di finalità esterne, in particolare quello che vede gli organismi come mezzi per la continuazione della specie, ha ancora i suoi cultori.

Si possono infatti distinguere almeno due schieramenti interni al paradigma neodarwiniano<sup>6</sup>, gli ultradarwinisti (per esempio Richard Dawkins)

<sup>5</sup> Voltaire, *Candide o l'ottimismo*, in *Tutti i romanzi e i racconti e Dizionario filosofico*, a cura di V. Parlato, Newton Compton, Roma 1995, p. 238.

<sup>6</sup> Seguendo N. Eldredge, *Ripensare Darwin. Il dibattito alla tavola alta dell'evoluzione*, a cura di S. Frediani, Einaudi, Torino 1999.

e i cosiddetti “naturalisti” (per esempio Stephen J. Gould), ma nessuno dei due può dirsi del tutto indenne dal teleologismo forte. L’oggetto del contendere fondamentale è la selezione naturale, ma quello che fa riflettere è che tanto i primi quanto i secondi manifestano la tendenza, ovviamente non consapevole, ad attribuire una finalità esterna al vivente. Gli ultradarwinisti considerano infatti la competizione come la base della selezione naturale, e interpretano ogni competizione, per esempio quella per le risorse come un epifenomeno della vera e fondamentale competizione: quella per il successo riproduttivo, *che costituirebbe dunque la finalità esterna dell’organismo, che si presenta come uno strumento per la sopravvivenza della specie*. Quanto ai naturalisti, invece, la competizione fondamentale verte sulle risorse, dunque sul soddisfacimento dei bisogni dell’organismo. Si direbbe dunque che i naturalisti, come Kant, considerano gli organismi come portatori di una finalità interna, ma in effetti anche il naturalista reintroduce un finalismo esterno. Per un naturalista<sup>7</sup>, una volpe è una macchina per il trasferimento di materia ed energia che ha bisogno di catturare e mangiare un coniglio per continuare a esistere; dunque, come si vede, la finalità esterna ha già fatto ingresso, sia pure metaforicamente, *nel definire un organismo nei termini di un meccanismo, ossia di un ente che per definizione possiede una finalità esterna*. Ciò detto, per il naturalista la riproduzione è un “lusso fisiologico”: se la vita economica della volpe va bene, può permettersi di riprodursi, mentre per l’ultradarwinista, che, come abbiamo visto, attribuisce agli organismi una potentissima teleologia esterna, la volpe mangia un coniglio *per* crescere e poi riprodursi trasmettendo i suoi geni alla generazione successiva, ossia è un veicolo (uno strumento, un meccanismo) del desiderio di riproduzione dei propri geni. Ora, i naturalisti amano criticare il paradigma panglossiano insito nella tendenza a spiegare i tratti degli esseri viventi come prodotti di un’evoluzione finalizzata all’adattamento, ovvero di una selezione dal potere ottimizzante<sup>8</sup>. Ma trattare gli organismi come macchine per il trasferimento di materia e di energia non è già considerarli come portatori di una finalità esterna (cioè per l’apunto il trasferimento di materia e di energia)? Ossia commettere, bello e buono, l’errore di Pangloss, che considerava nasi e gambe come strumenti accessori di altri strumenti, gli occhiali e le scarpe?

Va poi aggiunta una circostanza. Se c’è una cosa che le macchine, oggi, fanno benissimo è realizzare copie perfette di sé stesse: chi ha trasferito tutti i dati e le app del proprio telefonino in un altro telefonino capisce bene l’efficienza di questa riproduzione che si risparmia lo svezzamento, l’educazione, i conflitti generazionali. Si aggiunga poi che, diversamente

<sup>7</sup> È un esempio fornito da Eldredge.

<sup>8</sup> S.J. Gould, R.C. Lewontin, *I pennacchi di San Marco e il paradigma panglossiano: una critica del programma adattamentista*, a cura di M. Ferraguti, Einaudi, Torino 2001.

che ai tempi di Kant, il Newton capace di spiegare la crescita di un filo d'erba la biologia lo ha scoperto da decenni: è il DNA nella versione formulata da Watson, Crick e Wilkins, premi Nobel per la medicina nel 1962 e grandi ispiratori dell'insistenza della biologia successiva<sup>9</sup> sul "codice" e il "programma" che assimilano il meccanismo all'organismo. Quest'ultimo condivide dunque con il meccanismo tanto la crescita quanto la riproduzione. Sono davvero differenti o dobbiamo aspettarci un Golem che comanderà gli alchimisti che lo hanno prodotto? No. Rimane una differenza enorme e insuperabile. Quale? La specificità della intelligenza naturale non sta nella mente che, come sapeva Platone, funziona né più né meno come l'intelligenza artificiale, rappresentata ai suoi tempi dalle tavolette scritte di cera, bensì nel corpo, dominato dalle esigenze metaboliche e dunque capace di sentimenti, noia, speranza, temporalità, bisogni e, alla fine, è il caso di dirlo, destinato alla fine, alla finalità ultima, insensata e irrimediabile della morte. Quanto dire che, diversamente dagli automi, che manifestano una evidente teleologia esterna, ossia sono mezzi per dei fini, ogni vivente, come ci ha insegnato in Kant<sup>10</sup>, possiede una teleologia interna, ossia non ha altro fine che sé stesso. E visto che questa finalità interna si risolve immancabilmente con la morte si può dire, con Nietzsche, che il vivo non è che una specie del morto<sup>11</sup>.

Questa fine insuperabile è il carattere costitutivo di ogni organismo, ma nella vita umana riceve una particolare luce dalla connessione con i meccanismi. "Or tempo più non v'è". È l'annuncio, del Commendatore, l'automa, a Don Giovanni, l'anima nera ma pur sempre l'anima, dotata di un corpo, dunque di bisogni, di metabolismo, e destinata alla morte. Ci si chiede, infatti, che cosa potrebbe essere il tempo per un computer. È il tempo di un orologio, ma quel tempo ha significato solo per colui che porta al polso l'orologio, che può essere in ritardo, in anticipo, in ansia o in attesa. Perché per un meccanismo il tempo non ha senso. Una sveglia non ha il senso del tempo, un computer non si annoia. Quanto dire che per un meccanismo c'è sempre tempo, e sostenere che il tempo è scaduto, in un quiz, vale per il concorrente, non per il cronometro.

<sup>9</sup> F. Jacob, *La logica del vivente*, a cura di A. Serafini e S. Serafini, Einaudi, Torino 1971.

<sup>10</sup> I. Kant, *Critica del giudizio*, a cura di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 1978, § 75, p. 279: "Difatti, è assolutamente certo che noi non possiamo imparare a conoscere sufficientemente, e tantomeno a spiegare gli esseri organizzati e la loro possibilità interna, secondo i principii puramente meccanici della natura; è così certo che si potrebbe dire arditamente che è umanamente assurdo anche soltanto il concepire qualcosa di simile, o lo sperare che un giorno possa sorgere un Newton, che faccia comprendere sia pure la produzione di un filo d'erba per via di leggi naturali non ordinate da alcun fine: assolutamente bisogna negare agli uomini questa veduta".

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 2017, aforisma 109, p. 148: "Guardiamoci dal dire che la morte sarebbe ciò che si contrappone alla vita. Il vivente è solo una varietà dell'inanimato e una varietà alquanto rara".

Ciò dipende forse da una qualche dimensione qualitativa del tempo? No, il tempo è lo stesso, nell'anima come nell'automa, solo che per l'anima questo tempo ha un senso, mentre per l'automa non ne ha alcuno. Così come probabilmente non ha nemmeno senso per un Dio. Dunque, l'organismo umano può dire che non c'è più tempo, mentre il meccanismo (orologio, clessidra, cronometro...) può al massimo informare l'organismo umano del fatto che il tempo è scaduto. Questo vale anche per un organismo non umano, per esempio per un gatto, per un delfino o per un'ameba? No. A parte l'impedimento linguistico, c'è da dubitare che il tempo abbia per loro un significato anche minimamente comparabile a quello che ha per noi, e questo non per un qualche difetto intellettuale (almeno per i delfini, ci ritornerò), ma perché non hanno orologi o altri strumenti di misurazione del tempo. Immaginare un leone che dice "ci vediamo mercoledì alle 17.30" è una delle cose più inverosimili che si possano proporre.

Altrettanto inverosimile, però, non dimentichiamolo, è immaginare che quando Siri ci dice "ci vediamo mercoledì alle 17.30" stia davvero prendendo un impegno o che quando AlphaGo vince una partita sappia di star vincendo e si rallegri del risultato. I computer, quando pensano, pensano esattamente come gli umani, e se ai computer manca il senso di quello che pensano (il che è vero, e l'ho appena detto), questo dipende dal fatto che non difettano di una qualche misteriosa comprensione o intenzionalità<sup>12</sup>, ma dal fatto che non possiedono un corpo. Inversamente, gli organismi sono perfettamente in grado di dar senso a moltissime azioni, ma in molti altri casi, come quello, centrale, del tempo, non possono farlo, appunto perché si tratta di un senso che emerge solo dall'interazione fra un organismo e un meccanismo che è esclusiva dell'umano.

## 6. Il fondamento

In questa interazione, malgrado l'ideologia autoassolutoria che vuole l'umano schiavo della tecnica, gli automi sono sistematicamente subordinati alle anime, i meccanismi esistono solo in vista degli organismi. Dalla membrana esterna degli organismi unicellulari sono derivate sia la pelle sia la materia grigia. Ecco perché non c'è niente di più profondamente superficiale della pelle. E, malgrado le apparenze, gli ambienti virtuali in cui spesso ci immergiamo non sono la mortificazione della pelle, ne sono l'apoteosi, perché, mentre noi, come anime viventi e senzienti, ci immergiamo per poco o tanto tempo in un mondo apparente, l'automa,

<sup>12</sup> Come suggerisce John Searle seguito da molti altri autori. Per un confronto, mi permetto di rinviare a M. Ferraris-J.R. Searle, *Il denaro e i suoi inganni*, Einaudi, Torino 2018.

l'apparato che genera quel mondo, si nutre della nostra pelle, sia esterna sia interna, e acquisisce ciò che una macchina può soltanto imitare, più o meno goffamente ma mai in modo perfetto: la forma di vita umana. In altri termini, che il più profondo, anzitutto nel senso del "più fondamentale", sia la pelle, non è semplicemente un detto famoso<sup>13</sup>. È, in effetti, la pura e semplice verità. Possiamo immaginare organismi senza occhi, senza nasi, senza orecchie, ma non riusciamo a immaginare un organismo senza pelle, cioè anche senza tatto, giacché "senza il tatto non può esserci animale"<sup>14</sup>. Ma per fortuna non siamo costretti semplicemente a ripetere osservazioni vecchie di duemilacinquecento anni, e gli ultimi decenni hanno aggiunto qualcosa che i greci e i romani non avrebbero potuto vaticinare, e cioè che è proprio verso la pelle che si dirige la tecnica, quanto più diviene sofisticata. Consideriamo infatti una serie di fasi evolutive della tecnologia apicale dell'ultimo mezzo secolo.

In un primo tempo, il computer era un oggetto ingombrante e intrasportabile. Questo comportava che le eventuali raccolte di dati che piattforme ai tempi non ancora esistenti avrebbero potuto ricavare da questi computer erano molto modeste giacché riguardavano soltanto alcuni momenti della vita di una persona, e, normalmente, della sua vita lavorativa. L'introduzione dei computer portatili e dei social ha trasformato la situazione facendo sì che gli umani si trovassero connessi per tempi e spazi molto più ampi di quelli concessi dai vecchi computer, e soprattutto che le interazioni andassero sempre di meno a insistere sull'attività lavorativa, riferendosi piuttosto all'insieme delle attività sociali.

Si ponevano qui le basi per la circostanza capitale del rapporto tra umano e macchina nella nostra epoca, ossia la trasformazione per cui gli umani sono attualmente interessanti non più come portatori di capacità lavorativa (forza, pazienza, precisione...), in gran parte incorporata dal computer, bensì in quanto espressione puramente umana di che cosa significa la nostra forma di vita. Questa espressione puramente umana è

<sup>13</sup> "Ce qu'il y a de plus profond dans l'homme c'est la peau", P. Valéry, *L'idée fixe*, in *Œuvres*, Gallimard, Paris, II, 1960, p. 215.

<sup>14</sup> Aristotele, *De Anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2021, 434 b, pp. 243-245: "poiché l'animale è un corpo animato, ed ogni corpo è tangibile, e tangibile è ciò che è percepibile per il contatto, il corpo dell'animale deve avere la capacità tattile, se l'animale deve conservarsi. In effetti gli altri sensi, come l'olfatto, la vista e l'udito, percepiscono attraverso altre cose, mentre ciò che entra in contatto con gli oggetti, se non possiede la sensazione, non potrà evitarne alcuni e prenderne altri. Ma se è così, sarà impossibile che l'animale si conservi. Per questo il gusto è una specie di tatto, poiché il suo oggetto è l'alimento, e l'alimento è un corpo tangibile. Invece il suono, il colore e l'odore non nutrono e non producono né accrescimento né decadimento, e di conseguenza il gusto dev'essere una specie di tatto, per il fatto che è il senso di ciò che è tangibile e capace di nutrire. Questi sensi sono dunque necessari all'animale, ed è evidente che senza il tatto non è possibile che l'animale esista".

ciò che attrae le piattaforme, perché le macchine non sanno come funzionano gli umani e devono impararlo da loro: lo imparano registrandone i comportamenti. Come sempre, la tecnica, come in una processione, porta alla ribalta cose antichissime, e in questo caso rivela l'essenza, il fatto cioè che il valore dei valori, il fondamento di ogni valore, tanto venale quanto morale, è la vita da intendersi specificamente come forma di vita umana. In questo quadro, l'introduzione dello smartphone ha costituito un ulteriore passo in avanti, dal momento che dotava ogni singolo essere umano di un computer portatile che ne consentiva la geolocalizzazione, l'archiviazione di tutte le comunicazioni, la sostituzione tendenziale di qualunque apparato di registrazione o di consumo, come vedere la televisione, fare delle fotografie, sentire musica; tutto questo all'interno di un apparato che è nelle tasche di ognuno.

Che il bisogno fondamentale dell'apparato di registrazione consista nel registrare comportamenti e attività specifiche della forma di vita umana, è provato anche da un'altra circostanza che ritengo più significativa di quanto non si pensi immediatamente. La crescente offerta di assistenti vocali, che risultano ai più, o almeno a me, non necessari e malevoli, deriva dalla necessità di raccogliere non solo delle tracce scritte, ma anche delle tracce vocali. L'internet delle cose, ossia l'automazione, spesso guidata da comandi vocali, di funzioni che riguardano la gestione di apparati tecnici, ha come finalità primaria proprio l'accumulo di ulteriori documenti vocali che altrimenti sarebbero dispersi. Un'ultima, o meglio penultima trasformazione, è precisamente l'avvicinamento al corpo dell'apparato meccanico di registrazione, costituita dagli smartwatch: il fatto che lo smartwatch sia al nostro polso, cioè sia già a contatto con la nostra pelle, fa sì che risulti molto più facile riconoscere dei processi fisiologici, dei comportamenti antropologici e delle forme di vita che aumentano il monte di dati che ogni singolo essere umano connesso fornisce alle piattaforme di registrazione e di capitalizzazione. Questo ovviamente vale anche per la possibilità offerta da occhiali capaci di farci accedere a delle realtà aumentate o di fotografare le altre persone attraverso il semplice uso di questi occhiali.

La logica soggiacente a questa evoluzione è molto chiara e si risolve nell'affermazione della necessità di apparati sempre più immersivi. Dove "immersivi" va interpretato come *ciò in cui si immerge un corpo umano per lasciare tracce di sé che potranno venire elaborate e modificate per scopi di conoscenza e di capitalizzazione*. In questo senso è profondamente futile la preoccupazione secondo cui la crescita degli ambienti immersivi coinciderebbe con il nostro progressivo transito verso un mondo immaginario o una realtà virtuale. Niente di tutto questo: è un incremento della capitalizzazione del mondo reale, che poggia sul suo valore istitutivo e insurrogabile, la vita umana. È dunque proprio per emulare i bisogni e i

fini degli umani, non per pensare meglio di loro (per farlo ci vuole molto di meno, un abaco o una matita sono più che sufficienti) che le piattaforme cercano di intercettare quanti più dati possibili, e in particolare quei dati fisiologici come il battito del polso, i movimenti dello sguardo, le preferenze e le intolleranze, di cui i computer non hanno idea. Cercano, insomma, quella specializzazione della morte così rara e pregiata che è la vita, e in particolare quella vita sistematicamente connessa con la tecnica. Dopo aver depositi tutti i loro averi i romani chiesero a Brenno cosa restasse loro e questi rispose ironicamente “la vita”; un Brenno aggiornato avrebbe preso la vita e lasciato tutto il resto, perché nulla vale più della vita e del suo correlato necessario, la morte, nel mondo dell’automazione, che è un immane apparato di mezzi (di finalità esterne) senza altro fine che i bisogni di un organismo, l’umano, che ha per unico e insuperabile fine la propria fine, e dunque determina il senso, il valore e l’utilità di ogni apparato tecnico, dal filo per tagliare il burro alle piattaforme.

## 7. La volontà

Dunque, che cosa è la vita? L’ombra di un sogno fuggente<sup>15</sup> o la lotta del metabolismo contro l’entropia<sup>16</sup>? Entrambe le cose: sia un principio essenziale, il vivo per contrapposto al morto, la ζωή, sia ciò che si vive soggettivamente, come una esperienza diretta, la vita che viviamo, il βίος, l’esistenza. E, in entrambi i casi, la caratteristica fondamentale sta nel fatto che questa vita si caratterizza per l’irreversibilità di un metabolismo, un on/off assoluto che si differenzia radicalmente dall’on/off, on/off seriale di un meccanismo. Ecco un modo molto semplice per evitare di fare della vita qualcosa come una entità insieme metafisica e tautologica, una forza che spinge, uno slancio vitale, come è appunto avvenuto nelle filosofie della vita tra Otto e Novecento. Si tratta semplicemente di osservare che l’anima, ossia il portatore della vita organica, ha un termine assoluto e insuperabile, che siamo soliti chiamare “morte”, che non si dà nella vita inorganica, sia essa quella della materia non vivente che costituisce la componente preponderante dell’universo, sia quella dei meccanismi onnipresenti nella forma di vita umana, in quanto vita organica sistematicamente connessa con la vita meccanica, che imitano prestazioni caratteristiche della vita organica ma lo fanno in modo seriale, senza che ci sia un effettivo sviluppo né, soprattutto, una fine radicale. C’è dunque una

<sup>15</sup> G. Carducci, *Jaufré Rudel*: “Contessa, che è mai la vita? / È l’ombra d’un sogno fuggente. / La favola breve è finita, / il vero immortale è l’amor.”

<sup>16</sup> E. Schrödinger, *Che cos’è la vita? La cellula vivente dal punto di vista fisico*, a cura di M. Ageno, Adelphi, Milano 1995.

qualità unica nella vita che prevale sul meccanismo, per quanto spesso siamo portati, a torto, a considerarci come schiavi delle macchine. Il fatto è che la volontà, e dunque ciò che conferisce un senso qualsiasi alla azione morale, rendendola possibile, trova il suo fondamento proprio nella nostra base organica di animali non umani, e dalla sua articolazione non con un regno dei fini, ma con i supplementi meccanici che ci definiscono come animali umani.

Ecco il punto: che cosa fa sì che un organismo abbia delle intenzioni, mentre un meccanismo si limita a riceverle? Banalmente, il fatto che quando un meccanismo smette di funzionare può essere riparato, mentre quando un organismo si ferma è per sempre, e questo fa sì che gli organismi, diversamente dai meccanismi, abbiano delle urgenze, delle volontà, delle emozioni. Immaginare un computer che si annoia, o che ha paura, è impossibile non solo perché il computer non sa di annoiarsi o di aver paura (a volte succede anche a noi) ma perché se lo sapesse saprebbe anche che questi sentimenti sono immotivati: ha di fronte a sé tutto il tempo del mondo, basta che aggiornino il programma. Questa differenza tra acceso e spento (l'organismo) e la serie acceso/spento, acceso/spento, acceso/spento (il meccanismo) si applica dunque a tutti gli animali, umani e non umani. Ma nel mondo umano gli organismi si articolano, come abbiamo visto, con il sistema dei meccanismi, e con quella grandissima macchina che è la società, e retroagiscono sull'umano, appunto attraverso l'educazione, generando nell'animale umano, diversamente che in quello non umano e proprio come in un apparato tecnico, delle finalità esterne.

La differenza tra intelligenza naturale e intelligenza artificiale, in altri termini, non sta nella intelligenza (lo sono entrambe) ma nella volontà, sistematicamente presente nella prima, totalmente assente nella seconda. DeepL Translate è un eccellente sistema intelligenza artificiale, ma ci sono persone che riescono a parlare una dozzina di lingue senza dover ricorrere a traduttori automatici, e c'è chi, come Nabokov, è riuscito a scrivere dei capolavori in inglese, che non era la sua lingua. Ma se li leggo è perché cerco uno stile che, miracolosamente, sopravvive in parte anche nelle traduzioni italiane, essendo l'espressione di un carattere. Che è proprio ciò che non potremmo trovare in una macchina, non perché sia impossibile creare una macchina che scriva come Nabokov proprio come se ne è creata una che dipinge come Rembrandt, ma perché, mentre l'intelligenza artificiale è intelligenza a tutti gli effetti, un carattere artificiale non è affatto un carattere, bensì l'imitazione di un carattere, cioè di una mente, certo, ma situata in un corpo con certi bisogni, una certa storia, e un destino, purtroppo, certo.

Ecco il punto. Mentre l'intelligenza naturale possiede al proprio interno molta intelligenza artificiale (regole, tabelline, abitudini) e può servirsi di altra intelligenza artificiale (computer, libri, penne), all'intelligenza ar-

tificiale manca la circostanza, decisiva, di essere posta in un organismo, cioè in un portatore di bisogni, timori, odi e amori. Ossia di tutte quelle componenti che fanno sì che una persona abbia un carattere mentre un computer possa solo far finta di averne uno. Che io sappia nessuno ha programmato un computer per renderlo collerico, ma di certo ChatGPT è conciliante e Siri paziente solo perché li (o le: sono senza sesso, altra componente del carattere) hanno disegnati così. E quando ChatGPT confessa di provare la nostalgia di un corpo non è in buona fede: non può avere la nostalgia di un bel niente, perché per avere nostalgia bisogna avere un corpo. Ecco perché quando un computer vi dice che Parigi è la capitale della Francia non sta fingendo di essere intelligente, mentre quando dice che detesta lo champagne sta solo fingendo di avere un carattere.

Insomma, ancora una volta, se le macchine non muoiono, non hanno nemmeno bisogni, preferenze o volontà; magari si rivolgeranno a noi, ma come Siri, cioè perché glielo hanno insegnato, non come un neonato che si rivolge al seno materno o un parlamentare che fa una interrogazione. In altri termini, l'intelligenza artificiale è stata sintetizzata da tempo: le tabelline pitagoriche o una grammatica del latino sono intelligenza artificiale. Questa intelligenza è in noi, se abbiamo studiato le tabelline o il latino, come può essere in una macchina. Ma in più noi siamo bisogni, e dunque emozioni, speranze, timori, che, unendosi all'artificiale, a quello che ci hanno insegnato, crea la coscienza. Una coscienza senza intenzioni ed emozioni non è una coscienza, tanto è vero che spesso compiamo atti meccanici senza accorgercene o pensarci, e se interrogati in proposito diciamo che non ci pensavamo, il che significa che non ne eravamo coscienti.

## 8. Il significato

In questo quadro, l'universo morale è interamente derivante dall'incontro fra la natura (l'ambito delle pulsioni e delle motivazioni) e la seconda natura, che risulta dall'incrocio fra l'anima e l'automa. Che nella esteriorità della pelle possa manifestarsi l'espressione dell'interiorità più profonda è una esperienza comune, che ci è assicurata dai rossori, dalle chiazze rosse, dagli sbiancamenti, dai sudori, da tutti quegli atti che lasciano trasparire l'interiorità più profonda nella superficialità più evidente, la nuda pelle. Ovviamente si potrà osservare che per avere la manifestazione di una interiorità occorre possederla, l'interiorità. E che quindi quello che stiamo dicendo della pelle vale soltanto per *quel meraviglioso essere che è riuscito a trasformare la membrana esterna della cellula nella materia grigia che ne definisce le capacità di pensiero*. Tuttavia, come abbiamo visto, nulla garantisce della bontà di questo apoftegma. Più sensatamente,

abbiamo a che fare con *un organismo sistematicamente connesso con dei meccanismi che ne trasformano la natura in seconda natura, e garantiscono un raddoppiamento del naturale nello spirituale.*

Hegel ha scritto che senso è una parola meravigliosa<sup>17</sup> perché indica al tempo stesso la presenza immediata e il significato, l'idea, lo scopo ultimo. Questo raddoppiamento del materiale nello spirituale, del sensibile nell'intelligibile, riguarda in effetti tutti i sensi. Avere occhio non significa semplicemente possedere un organo destinato alla visione, significa anche disporre di un qualche peculiare acume sociale e culturale. Ugualmente, avere orecchio non significa semplicemente possedere delle orecchie, ma comporta il possesso di doti musicali speciali, come per esempio l'orecchio assoluto, o comunque disporre di una sensibilità artistica particolarmente sviluppata. Non stupirà a questo punto che avere fiuto non significhi semplicemente disporre di un naso, ma significhi anche possedere delle doti di ricerca e di interpretazione che vanno al di là della media degli altri esseri umani.

Non c'è dubbio che Maigret ha fiuto per le indagini, e Simenon insiste precisamente su questo fiuto come dote naturale che non abbisogna di alcun incremento metodico o culturale. Lo stesso vale per il gusto, che non è soltanto la capacità di cogliere i sapori dei cibi, ma è la dote di giudicare con particolare competenza in questioni estetiche, o comportamentali, tanto da essere considerati delle persone di buon gusto. Inoltre, nel caso specifico del gusto, abbiamo l'espressione avere gusto come avere piacere, avere inclinazione, essere orientati verso un qualche scopo, quanto dire che abbiamo delle finalità orientate attivamente, e non solo passivamente, come a rigore dovrebbe essere se si trattasse semplicemente della applicazione di una disposizione sensibile.

Non c'è nulla di stupefacente a questo punto nel constatare che anche nel caso del tatto abbiamo un raddoppiamento, e che questo raddoppiamento è forse il più polarizzato fra quelli che abbiamo esaminato sinora. Aristotele, con una considerazione di buon senso, considera che il tatto è il senso minimale, il più fondamentale per ogni vivente perché in assenza di tatto un vivente non potrebbe che essere distrutto. Possiamo infatti immaginare viventi senza occhi, senza orecchie, senza odorato, ma è molto difficile pensare che un vivente sia privo del tatto e questo per un motivo fondamentale e cioè che in assenza di tatto ossia in assenza di quell'intermediario che ci mette in contatto con il mondo esterno, potremmo avere una qualche forma di esistenza e soprattutto una forma di sopravvivenza. Non è infatti per nulla difficile immaginare un animale che muore bruciato proprio per assenza di tatto.

<sup>17</sup> G.W.F. Hegel, *Estetica*, a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1972, vol. I, p. 148.

Tuttavia, per contrapposto a questo dato triviale, a questo senso cieco e tutt'altro che spirituale, si trova che il tatto viene a incarnare la quintessenza delle capacità e delle doti umane. Una persona dotata di tatto, e si noti che solo una persona può avere tatto, non un animale né una macchina, ebbene questa persona è in grado di comportarsi con la sensibilità e l'acume sociale adatto alla circostanza. Di nuovo è qualcosa che, come dicevo un momento fa, è difficile da immaginarsi nel caso dell'animale e della macchina, e che tuttavia trova il proprio fondamento all'interno di un sistema della sensibilità. In questa rassegna di sensi non dovrebbe a rigore mancare nemmeno il sesto senso, che nella tradizione aristotelica indicava la *koinè aisthesis*, ossia un certo senso comune che mette insieme tutti gli aspetti di un'esperienza che per esempio è visiva e uditiva. È a questo punto particolarmente illuminante, a mio avviso, considerare come questi elementi che si riferiscono semplicemente a un sensorio che coordina insieme i differenti organi di senso abbia potuto dar luogo sia alla ordinarietà del senso comune, inteso come il buon senso che dovrebbe caratterizzare gli esseri umani educati, e come la capacità straordinaria costituita dal sesto senso, cioè da quella dote sovremenente che va al di là delle semplici capacità dell'uomo di buon senso.

Se dovessimo spiegare il motivo per cui queste parole legate a funzioni sensibili si raddoppiano con tanta sistematicità, e nella maggior parte delle lingue, come delle parole spirituali, ciò dipende proprio dalla circolarità fondamentale che stiamo prendendo in esame. La circolarità cioè di un organismo, quello umano, che connesso con altri meccanismi riceve delle finalità esterne, e queste finalità non sono più materiali, ma sono spirituali. Quanto dire che la lettera è la condizione di possibilità dello spirito. Senza un qualche cosa di tecnico è molto difficile che un animale umano possa accedere al livello spirituale. Siamo quello che siamo prima di tutto perché siamo quello che ereditiamo dall'apprendimento e dalla cultura, che a loro volta non sono che la sedimentazione di pratiche tecniche.

## 9. Il valore

Proprio come dalla membrana esterna degli organismi unicellulari si è sviluppata la materia grigia, sede delle nostre valutazioni morali, così c'è un filo ininterrotto che dalla pelle conduce alla vita, e di qui al mondo delle deliberazioni morali. Quanto dire che la separazione kantiana tra il mondo morale come ambito della causalità attraverso la libertà e il mondo naturale come ambito della necessità non ha luogo di porsi, e poggia su un equivoco non diverso da quello che, in sede teoretica, ha spinto Kant a distinguere tra un mondo dei fenomeni e un mondo dei noumeni. Dire questo non significa in alcun modo abbracciare un naturalismo

ingenuo; è, al contrario, cercare di riconoscere il carattere specifico della forma di vita umana come incontro tra un organismo, in quanto tale portatore di volontà, e un sistema di meccanismi, che conferiscono a questa volontà una dimensione intellettuale e morale.

La mia tesi<sup>18</sup> è che il fondamento del valore tanto in senso economico quanto in senso morale è la *forma di vita umana*, ossia un processo organico sistematicamente connesso con dei supplementi meccanici (apparati tecnici, consuetudini, sistemi istituzionali, culturali, artistici) che ci differenzia, da una parte, dagli animali non umani e, dall'altra, dagli automi, per sofisticati che possano risultare. Questo è diventato particolarmente evidente negli ultimi dieci anni, grazie all'esplosione della economia dei dati. Ma, di nuovo, la tecnica porta in primo piano delle cose antichissime, e rivela l'essenza. Perché nulla ha valore se non per un fruitore umano, e questo fruitore è tale in quanto è vivo, i morti non consumano né giudicano, gli animali non umani consumano, certo, ma non creano il tessuto economico e morale in cui sorge il valore. È la capitalizzazione che dà origine al tempo e che gli conferisce valore. Il tempo è denaro non tanto per il vecchio motivo che era tempo di lavoro, quanto piuttosto per il nuovo motivo per cui la registrazione della forma di vita umana ne consente la capitalizzazione.

Che la vita sia il valore dei valori è provato dal fatto che gli esseri umani sono sistematicamente perseguitati da una sorta di spettro, quello della "vita vera", contrapposta alla vita semplicemente vissuta e magari inautentica. Qui si traccia una differenza fondamentale tra l'animale umano che ha raggiunto un grado sufficiente di evoluzione tecnologica e l'animale non umano. È difficile immaginare un castoro in preda a dilemmi morali, così come è arduo immaginare quel medesimo castoro o qualunque altro animale non umano impegnato nel lamentarsi di quanto di inautentico c'è nella sua vita e nel riproporsi come l'obiettivo fondamentale degli anni a venire il conseguimento di una vita autentica, pena l'aver mancato il senso della propria vita. Ovviamente l'umanità ha sempre fantasticato sull'astuzia del serpente e sulla purezza della colomba, sulla previdenza delle formiche e sulla irresponsabilità delle cicale, e magari si è spinta anche a vedere nella medesima specie animale dei caratteri diversi, come nella favola dei tre porcellini. Ma, è chiaro, si tratta o di giochi o di fantasie. Già gli egizi, con i loro dei teriomorfi, sapevano che la superiorità dell'animale non umano rispetto a noi altri è proprio l'impersonale astrattezza dell'individuo che incarna la specie e attraversa il tempo con una costanza che prende il profu-

<sup>18</sup> Che ha ovviamente innumerevoli precedenti in Feuerbach, Dühring, Nietzsche e nella filosofia della vita, che però non era capace di dare una definizione soddisfacente della nozione di "vita" e che quindi risultava inconcludente e lacunosa.

mo dell'eternità. Per gli umani le cose vanno altrimenti. La sola vita, la vita vissuta, è percepita più o meno consapevolmente come la vita di un bruto, ossia appunto di un animale non umano. A questo punto l'imperativo categorico diviene quello di accedere ad una seconda vita, attraverso l'intermediazione degli insiemi di apparati tecnici che costituiscono la seconda natura. La morale di quanto ho appena detto riguarda per l'appunto la morale, e suggerisce che per l'animale umano la vita possiede sempre un doppio senso, quello dell'essere, della vita naturale, è quello del dover essere.

## 10. Lo spirito

L'animale umano, inserito in un contesto sociotecnico, viene così investito di finalità esterne: diventa membro di un clan, è chiamato a coltivare la terra, o a combattere, o a celebrare dei riti, esattamente come se fosse un meccanismo (ciò è tanto più evidente oggi, nel momento in cui un numero sempre crescente di queste attività vengono automatizzate). Queste finalità determinano scopi e valori, perché nessuno potrebbe concepire l'idea di diventare panettiere o ammiraglio al di fuori di un contesto sociale. Ed è proprio qui che si stabilisce una differenza insuperabile tra l'animale umano e gli altri animali, che dipende molto meno da ciò che l'umano è come natura che non da ciò che è come seconda natura.

Questo intreccio di anima e di automa è costitutivo dell'umanità in ogni sua funzione. Come ogni altro organismo, l'umano è dotato all'inizio soltanto di finalità interne, ossia risponde ai bisogni del proprio metabolismo. Non è poca cosa, rispetto all'impassibilità di un meccanismo. Come ho detto, il termostato non ha alcuna intenzione di regolare la temperatura, mentre il cucciolo di qualunque mammifero ha intenzione di nutrirsi del latte materno, vuole farlo, ne ha bisogno, così come ha bisogno di dormire o di respirare. È questo il motivo per cui l'intelligenza artificiale non sarà mai come l'intelligenza naturale, anche se, per diventare intelligente o almeno umano, l'animale umano deve passare attraverso prove difficilissime, stressanti e dall'esito non sempre garantito, che hanno sistematicamente a che fare con l'artificio, la tecnica, l'imitazione.

Assistiamo così alla creazione di un circolo caratteristico della forma di vita umana. All'inizio, come organismi, siamo dotati di robuste finalità legate al soddisfacimento dei nostri bisogni. Poco alla volta, queste finalità interne si intersecano con le finalità esterne che vengono dal mondo circostante, in particolare da quegli oggetti che sin dai primi mesi di vita si danno ai bambini. Sonagli, animali di pezza, oggetti colorati, e poi storie, cartoni animati. Accanto a quegli oggetti i bambini vengono inoltre

addestrati a corrispondere a delle finalità esterne che non hanno niente a che fare con la loro natura, ma che vengono imposte per far sì che l'animale non umano diventi un animale umano, ossia un ingranaggio del meccanismo sociale.

La stazione eretta, il linguaggio, le buone maniere a tavola, il vestirsi appropriatamente sono altrettante finalità esterne che si sovrappongono all'animale non umano e lo trasformano in un animale umano. Questo animale prenderà così l'abitudine di muoversi seguendo una grande quantità di finalità esterne, e dunque di conferire un senso a ciò che non necessariamente è sensato. Affermarsi professionalmente, avere amori romantici, compiere viaggi esotici, vestirsi alla moda, sono tutte aspirazioni inconcepibili in un castoro, e invece del tutto concepibili, e anzi definitive, di un umano. Di questa circostanza abbiamo delle testimonianze nella retorica del linguaggio che vuole per esempio, o almeno che voleva, che un uomo, da intendersi come maschio, dovesse necessariamente avere il desiderio di affermarsi professionalmente, e che la donna trovasse il senso della propria vita nel generare ed educare dei figli. Ovviamente né l'una né l'altra cosa rientravano propriamente nella natura umana, ma la cultura in quanto sistema delle finalità esterne aveva creato questi campi di senso che oggi per fortuna appaiono obsoleti senza che per questo uomini e donne cessino di esistere. Semplicemente, fanno il possibile per trovare qualche nuovo campo di senso, ma nulla garantisce sul fatto che ci riescano, tanto è vero che spesso preferiscono regredire ai campi di senso anteriori e decaduti, con la mossa tipica del conservatorismo che illustra come meglio non si potrebbe la validità del principio secondo cui un senso qualsiasi è da preferirsi all'assenza di senso.

La morale di tutto questo è abbastanza semplice: a vivere non si impara, ci si abitua, con l'aiuto di una seconda natura che retroagisce sulla prima. Il passaggio dalla natura alla seconda natura, dalla vita vissuta alla vita pensata, costituisce non solo il tratto caratteristico dell'animale umano, ma anche la quintessenza di quel processo *esclusivamente umano* che è l'educazione. In effetti, le istruzioni che una gatta impartisce ai gattini o le lezioni di volo di una gazza non sono educazione, bensì addestramento, perché incontrano molto presto la loro soglia superiore, ossia non possiedono il carattere di sviluppo infinito immanente all'educazione del genere umano. Si pensi alla differenza che intercorre tra la lettura di un romanzo o di un saggio storico, e quella delle istruzioni di uno scaldabagno. Finita la lettura delle istruzioni d'uso, non c'è nient'altro da fare che applicare quanto si è appreso, e qui siamo anche noi nella posizione dei gatti o delle gazze. Ci è dato però qualcosa che appare esclusivamente umano. La lettura di un saggio di un romanzo, infatti, prima che a una applicazione rinvia alla lettura di altri saggi e di altri romanzi, con un processo che superficialmente si definisce "infinito", ma che più appro-

priatamente appare *indefinito*, proprio perché non sta scritto da nessuna parte che quando un libro è finito non si abbia più ragione di leggerne un altro, ma è altrettanto certo che verrà un giorno in cui smetteremo di leggere perché saremo morti.

Si noti bene: “seconda natura” non è affatto una versione aggiornata dell’anima. Anzi, la cooperazione tra umani e strumenti tecnici pone una serissima obiezione al principio kantiano del trattare tutti gli umani come fini e non come mezzi. Nella maggior parte dei casi, a parte il rispetto che si deve a ogni essere umano, la stragrande maggioranza dei nostri rapporti con gli umani sono strumentali, tanto è vero che l’automazione ha progressivamente sostituito gli umani in una serie di funzioni mostrando come, nello svolgerle, l’umano fungesse da strumento: il cassiere viene sostituito da una macchina, il che significa che, nella sua mansione, era una macchina. Era anche un essere umano, beninteso, giacché le conseguenze giuridiche del prendere a calci un distributore di caffè sono molto diverse da quelle legate al prendere a calci un barista. Ma non era in quanto fine, bensì in quanto mezzo, che mi rivolgevo al cassiere e a un barista.

Senza assomigliare in alcun modo a uno spirito che cala sul mondo come nella Pentecoste, la seconda natura, l’interazione sistematica tra umani e meccanismi, non solo pone le condizioni per la nostra vita materiale, ma fa sì che gli umani siano capaci, diversamente dagli animali non umani, di costruire un sistema di fini, ossia di campi di senso, che va molto al di là del semplice bisogno organico, segnando un’altra differenza tra l’animale umano e quello non umano. Se Kant esagerava nella pretesa di considerare un fine e non un mezzo il suo fornitore di Bordeaux, coglieva perfettamente l’essenza della natura umana quando sostituiva il Regno dei Cieli con il Regno dei Fini. Introducendo nella scena filosofica il nichilismo come assenza di fini, ossia come alternativa mondana all’Inferno, Nietzsche completava il quadro. Scoprire di essere gli ingranaggi di un sistema privo di finalità ultime, quello che oggi si chiama “bullshit job”, è un fenomeno che può accadere soltanto a un umano. Per più di un motivo, risulta inconcepibile un castoro che va in crisi quando scopre la vanità di un lavoro che consiste nello scrivere delle e-mail e di rispondere ad altre e-mail. Ma, se è per questo, ancor più inconcepibile è pensare che quel castoro sia preso dallo sconforto e trovi di colpo inane la costruzione delle dighe, e quando pure il suicidio di massa dei lemming non fosse una leggenda (ma lo è), sarebbe implausibile vederci una tappa del nichilismo europeo.

Un ultimo punto. È concepibile un animale non umano che sa cos’è la morte? Heidegger lo escludeva, sostenendo che solo l’umano sa di morire, ma era negare l’evidenza del lutto. Quando mia madre è morta, il suo gatto entrò in uno stato di lutto anche più manifesto del mio, e quando,

tre anni dopo, è morto lui non solo, come è ovvio, ho avuto una fitta di dolore che mi ha ricondotto alla morte di mia madre, ma mi sono chiesto se nel momento in cui è morto avesse provato qualcosa come un senso di compimento. Non ne ho, come si può ben immaginare, la minima idea, così come non ho idea di cosa abbia davvero sentito mia madre o qualunque altro morente, nel momento del trapasso. Se sia stato come una candela che si spegne, come una constatazione (“ecco, muoio”), o chissà come altrimenti. Sta di fatto che gli umani, in quanto risultato di quell’intreccio tra natura e seconda natura che ho descritto, spesso si rappresentano la propria fine (il compimento della propria finalità interna, la resa del metabolismo) come un fine (la realizzazione di un mandato), e, inversamente, colgono l’imminenza della fine in ogni opera portata a compimento. E sospetto che, per via della sua intrinseca dimensione culturale e storica, questo dono oscuro e controverso sia una prerogativa dell’animale che può essere educato.

Leopoldo Sandonà\*

## Fratelli inermi, fratelli in armi. La Prima Guerra Mondiale come etica in uno scenario senza etica?

### Abstract

The brother kills the brother on the (battle)field. The cry of injustice raises to God, who breaks the circle of revenge dictating not to touch the killer. The famous biblical passage can adequately introduce the reflection on the ethics of war, starting from the World War I scenario, a conflict that for its novelty for the contemporary age represents an *analogatum princeps* for a reflection on war.

### Keywords

War, ethics, revenge, brotherhood, conflict

Caino disse al *fratello* Abele: “Andiamo in campagna!”. Mentre erano *in campagna*, Caino alzò la mano contro il fratello Abele e lo uccise. Allora il Signore disse a Caino: “Dov’è Abele, tuo fratello?”. Egli rispose: “Non lo so. Sono forse il *guardiano* di mio fratello?”. Riprese: “Che hai fatto? La voce del sangue di tuo fratello grida a me *dal suolo!* Ora sii maledetto lungi da quel suolo che per opera della tua mano ha bevuto il sangue di tuo fratello. Quando lavorerai il suolo, esso non ti darà più i suoi prodotti: ramingo e fuggiasco sarai sulla terra”. Disse Caino al Signore: “Troppo grande è la mia colpa per ottenere perdono? Ecco, tu mi scacci oggi da questo suolo e io mi dovrò nascondere lontano da te; io sarò ramingo e fuggiasco sulla terra e chiunque mi incontrerà mi potrà uccidere”. Ma il Signore gli disse: “Però chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte!”. Il Signore impose a Caino un segno, perché non lo colpisse chiunque l’avesse incontrato<sup>1</sup>.

\* Facoltà Teologica del Triveneto, Vicenza

<sup>1</sup> *Genesi*, 4, 8-15. Corsivi miei.

## Introduzione. Fratelli sul campo di battaglia

Il fratello uccide il fratello nel campo (di battaglia). Il grido dell'ingiustizia sale fino a Dio, che spezza il circolo della vendetta imponendo di non toccare l'omicida. Il famoso passaggio biblico può introdurre adeguatamente la riflessione sull'etica nella guerra, partendo dallo scenario della Prima Guerra Mondiale, conflitto che nella sua novità per il Contemporaneo rappresenta un *analogatum princeps* per una riflessione sull'evento bellico.

Caino e Abele sono fratelli, il primo chiama il secondo in campagna e qui lo uccide, nel luogo del lavoro e della benedizione attraverso i frutti della terra. Il luogo della fatica ma anche della gioia, diviene un luogo di morte, la mano dell'uomo, rivolta contro l'altro uomo, deturpa la terra data come uno strumento di elevazione e non di dannazione. Questo luogo non darà più frutto e sarà luogo di morte, condannando l'omicida ad errare da paese a paese<sup>2</sup>.

La Prima Guerra Mondiale fu un conflitto di fratelli, europei e cristiani<sup>3</sup>, che combatterono sui campi di battaglia, quello stesso campo nel quale Caino aveva ucciso Abele. Caino si difende di fronte a Dio dicendo: «sono forse io il custode di mio fratello?». La parola di morte inizia dalla mancata protezione dell'altro, dall'indifferenza e dalla distanza, così come i popoli europei, prima ancora di confrontarsi sui fronti di guerra, lungo i secoli avevano perso il senso di fratellanza, nelle divisioni, anche religiose, tipiche della Modernità.

Il campo di battaglia, dal fango e pioggia del nord Europa alla neve e al ghiaccio sulle cime delle Alpi così come nel bruciante sole dell'estate, diviene luogo di dannazione, ed in particolare la Grande Guerra, come guerra di trincea, è una guerra di morte, in cui il campo diviene proletticamente un "campo di concentramento"<sup>4</sup>, ancor prima della specifica definizione all'interno dell'universo totalitario della Seconda Guerra Mondiale. Non è una coincidenza il fatto che, come il campo di concentramento, anche dal campo di battaglia si cerchi di fuggire, e non

<sup>2</sup> L'immagine del campo di morte è presente anche nella *Lettera ai governanti delle nazioni belligeranti* di Benedetto XV, 1 agosto 1917; tale lettera contiene la famosa espressione dell'inutile strage: «Il mondo civile dovrà dunque ridursi a un campo di morte? E l'Europa, così gloriosa e fiorente, correrà, quasi travolta da una follia universale, all'abisso, incontro ad un vero e proprio suicidio?», *AAS* 9 (1917) pp. 421-423.

<sup>3</sup> Tale divisione si ripropone nel conflitto russo-ucraino in cui la guerra civile fratricida ha anche un connotato di guerra intraconfessionale.

<sup>4</sup> L. Alfieri, *La Prima Guerra Mondiale e l'epoca dell'uccidibilità illimitata*, in P. Amato (a cura di), *La filosofia e la Grande Guerra*, Mimesi Edizioni, Milano-Udine 2015, p. 77: «La Prima Guerra Mondiale potrebbe essere vista come una sorta di reciproco assedio tra *lager*: un *lager* che assedia un altro *lager*. Una trincea non è dissimile da un *lager*: è un luogo di morte quasi allo stesso titolo».

è una coincidenza che la morte sia usata, attraverso l'aberrante metodo della decimazione, per spargere il terrore nelle truppe<sup>5</sup>. La trincea come il *lager*, diviene luogo, seppur differente, di produzione di morte in modo industrialmente illimitato e tecnologicamente sostenuto da mezzi militari di una civiltà proto-industriale.

L'uomo europeo, dall'inizio del "secolo breve", è costretto a vagare come Caino attraverso molti luoghi, ma è interessante come Dio rompa il circolo della vendetta e della violenza evitando che si faccia giustizia sommaria sull'omicida. Nel contesto senza etica un gesto e un atto etico rompono la spirale violenta, riportando l'uomo, dall'abisso de-creativo del campo di battaglia, al giardino della creazione. Le parole di papa Benedetto XV, che definì inutile strage la carneficina della Grande Guerra, dopo molti secoli hanno mostrato nel mondo cristiano il superamento del principio di un'automatica giustificazione della guerra come mezzo di risoluzione delle dispute tra nazioni, continuando a sottolineare però la vicinanza a tutte le parti in battaglia che si muovono alla luce non della pura violenza ma del diritto internazionale. La strada della pace è divenuta la strada sempre più fortemente sentita dal pensiero cristiano, non come opzione di una minoranza ma come elemento da perseguire giorno dopo giorno sulla base di un costante rinnovamento del mondo<sup>6</sup>. Così nelle parole del Pontefice possiamo vedere la conclusione di un'alleanza storica tra il potere dello spirito e quello della guerra, ed in particolare quella che è stata definita "guerra giusta".

Sarà soprattutto *Pacem in Terris* a definire una chiara strategia della chiesa cattolica nell'indicare la pace come nome dello sviluppo dei popoli e come una scelta irreversibile che prende la forma dei diritti, doveri e bene comune. Se è vero che sarà la crisi nucleare – tematica tornata prepotentemente d'attualità – a spingere la chiesa più fortemente sulla strada del ripudio della guerra, è altrettanto vero che così facendo la chiesa porta a maturazione il senso di radici profonde nel pensiero cristiano e nei testi biblici, specialmente, ma non solo, nei libri profetici.

Il contesto della guerra emerge come un elemento capace di corrompere radicalmente l'immagine dell'uomo brutalizzandolo. In questo senso non ogni singolo soldato può essere definito responsabile di crimini di guerra, ma, seguendo l'evoluzione del diritto, alcuni specifici crimini sono stati definiti espressamente come crimini di guerra su un piano giu-

<sup>5</sup> Tra le molte ricostruzioni del tema decimazione e del campo di prigionia come anticipazione dell'universo concentrazionario P. Pozzato, *Il coraggio della fuga: l'etica [i.e. epica] delle evasioni dai campi di prigionia della prima guerra mondiale*, Gaspari, Udine 2012.

<sup>6</sup> Per un'analisi complessiva del rapporto tra chiesa e guerra con particolare riferimento al contesto italiano M. Franzinelli-R. Bottoni (a cura di), *Chiesa e guerra: dalla benedizione delle armi alla Pacem in Terris*, Il Mulino, Bologna 2005; in prospettiva più europea G. De Rosa-G. Cracco (a cura di), *Il papato e l'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001.

ridico quanto etico. Il singolo soldato, specialmente nei suoi compiti e nelle sue mansioni più umili, sembra risultare decisamente come una vittima, forse la prima vittima del meccanismo infernale della guerra. L'intervento qui proposto si muove in tale direzione, riconoscendo la radicale assurdità e non-etica della guerra, ma insieme anche la profonda umanità di molti atti avvenuti dentro lo stesso contesto bellico. Storicamente, la Prima Guerra Mondiale, come il pericolo nucleare dopo la Seconda Guerra Mondiale, ha rappresentato una profonda cesura per la chiesa che pose i Pontificati di fronte ad una stringente responsabilità, sviluppata anche sul piano teologico nelle decadi successive.

Possiamo porci diverse questioni a tale scopo: la guerra non ha rappresentato forse una perversione della relazione tra umani? E per certi versi anche una perversione nel rapporto con l'ambiente? Come possiamo giudicare gli atti di eroismo – atti supererogatori<sup>7</sup> – che hanno caratterizzato molti racconti della guerra, in un contesto radicalmente non etico? Si tratta di pura retorica bellica o nasconde un significato più profondo? Possiamo dire senza dubbio che la responsabilità dei singoli ha visto momenti di eclissi dell'umana dignità, ma nello stesso tempo, anche in un contesto di umana follia, molti soldati sono rimasti coerentemente e costantemente umani, testimoniando oltre i comandi e oltre il potere della morte, la profondità ed estensione del bene anche attraverso semplici gesti di gentilezza e cura dell'altro. Morte e vita nella guerra hanno combattuto una spietata battaglia, tra uomini che hanno resistito alla tentazione di soccombere al potere di dare la morte e che hanno invece aperto, più o meno consciamente, alla sfida di prendersi cura dell'altro. Dal punto di vista dell'ambiente non è senza significato che il fronte sia passato in luoghi straordinariamente suggestivi sul piano naturalistico, sconvolgendone l'assetto non solo temporaneamente ma a volte in modo irreversibile<sup>8</sup>. La cura dell'altro non può non transitare dalla cura per la creazione e similmente la trascuratezza o peggio la distruzione dell'altro comporta anche la messa in crisi della stessa relazione con la creazione. Campi fatti per dare vita e frutto sono divenuti sterminati cimiteri. Le porte della fertilità sono divenute porte degli inferi, bocche di inferno e di morte. Lo stesso tempo successivo di infertilità del suolo testimonia di una morte che è rimasta per molte decadi in questi terreni. Zone straordinarie delle Alpi sono state scon-

<sup>7</sup> Ch. Cowley (ed.), *Supererogation*, Cambridge University Press, Cambridge 2015; D. Heyd, *Supererogation: its status in ethical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; con specifico riferimento alla guerra N.C. Renic, *Battlefield Mercy: Unpacking the Nature and Significance of Supererogation in War*, in "Ethics & International Affairs", Vol. 33, 3/2019, pp. 343-362.

<sup>8</sup> Basti pensare alla vetta del Col di Lana sulle Dolomiti, sventrata irreversibilmente dalla "guerra di mine" scatenatasi tra le vette e i ghiacci.

volte dal passaggio della guerra, cambiando per decenni il panorama, eliminando la presenza boschiva e lasciando residui bellici di morte sparsi nel terreno per decenni. L'anima degli uomini, devastata dalla guerra, ha ben trovato una rappresentazione in luoghi che hanno cambiato, talora per sempre, il proprio aspetto. Ecologia umana e geografia antropologica sono due lati della stessa medaglia.

## 1. Esperienze *dalla* guerra: luoghi e memoria per un'ecologia dello spazio e del tempo

Se il testo biblico può introdurci alla memoria di così tante vite spezzate e alla riflessione sull'etica nel contesto bellico, anche l'esperienza personale dei luoghi in cui si vive è un momento che ci dischiude il passato e la memoria della cosiddetta Grande Guerra. Tali luoghi sono scenario di memoria, perché ci mettono in contatto con l'esperienza viva della guerra, senza la quale è impensabile una comprensione oggettiva della stessa.

Molti giovani sono cresciuti, specialmente nelle regioni alpine o prealpine del nostro Paese, ascoltando le storie di nonni o bisnonni impegnati nella guerra o residenti nelle zone di guerra, profughi e sfollati<sup>9</sup>, attraverso il mito degli Alpini famosi per il loro eroismo. Molti si sono chiesti se l'eroismo fosse solo da una parte, se anche coloro che non erano "buoni", per esempio i temibili *Kaiserjäger* dell'Imperatore Francesco Giuseppe, fossero ugualmente eroici, che cosa nascondesse tutta la retorica, ma anche il velo della propaganda. In ultima analisi ci si chiede: come si può parlare di eroismo, di virtù e di atti supererogatori dentro un contesto radicalmente antiumano come quello della guerra? Le *storie* di guerra – molto più umane della Storia – comunque tramandavano un senso di onore e di etica che manteneva, in una situazione senza senso, il significato di buone relazioni tra uomo e uomo. È come se si percepisse, attraverso la storia di Caino che continua nelle storie della guerra, il crescere di un bene che ultimamente rompe il contesto di guerra apocalittica che è lo stesso circolo di guerra e vendetta<sup>10</sup>.

Visitando i cimiteri "abitati" da decine di migliaia di caduti, in zone montane che contano poche centinaia di abitanti, si capisce come luoghi

<sup>9</sup> A un'allora piccola bambina sfollata dall'Altopiano di Asiago, mia nonna Anna Maria, sono dedicate queste pagine.

<sup>10</sup> Una testimonianza significativa delle storie è data dalla corrispondenza di guerra, che segnala, oltre alla faticosa alfabetizzazione del Regno d'Italia, anche l'intreccio di culture italiane che mai prima si erano fuse così tanto, C. Di Sante-T. Trivellin, *La guerra dei fanti*, in I. Biagioli-M. Severini (a cura di), *Visioni della Grande guerra*, Marsilio, Venezia 2015, pp. 104-124.

di vita e di bellezza siano diventati luoghi di morte. Siamo così portati a rendere onore a molte persone di tante nazioni, spesso giovani uomini, morti sulle nostre montagne, non per difendere una bandiera o una nazione, ma vittime di un non senso senza futuro: austriaci, tedeschi, ungheresi, polacchi, cechi, slovacchi, croati, sloveni, bosniaci, italiani, francesi, anglosassoni di diverse estrazioni del *Commonwealth* ci mostrano il cammino della futura Europa<sup>11</sup>.

Tale riflessione, che nasce dall'esperienza dei luoghi della Grande Guerra, dall'Altopiano di Asiago al Piave, dal Carso triestino alle Dolomiti tra Veneto e Trentino-Alto Adige fino alla Laguna veneta, è una premessa necessaria per contestualizzare la riflessione sulla guerra, che non può mai essere semplice analisi oggettiva di dati, ma esperienza vissuta, anche se indirettamente e nella memoria tramandata. Questa esperienza personale è ricordata nella vita delle famiglie e nelle storie di persone ormai non più tra noi, ma anche nella storia di grandi scrittori come Emilio Lussu<sup>12</sup>, Ernest Hemingway, Mario Rigoni Stern.

Questa storia inizia la nuova storia dei popoli europei, coincisa con nuove emergenze globali di carattere economico, sanitario e bellico, consente di volgere gli errori del passato verso i nuovi passi del futuro. Il senso della narrazione degli eventi passati non è il calcolo di numeri, la fissazione di date e la costruzione di monumenti, ma il senso rinnovato del futuro che i popoli ritrovano nel passato, che rivive nel presente e nel futuro. Sebbene questi eventi possano sembrare lontani nel tempo, ogni persona può ritrovare se stessa come parte di una storia fatta di luoghi che sono insieme memoria comunitaria e individuale.

La Prima Guerra Mondiale ha rappresentato anche lo scenario in cui il mondo intero ha scoperto il potere della tecnologia militare sulla vita di milioni di persone innocenti. Per la prima volta, l'uomo moderno ha scoperto i benefici drammatici della tecnica: la stessa scienza, che nelle pratiche mediche e nelle ricerche biologiche e scientifiche era divenuta l'alfiere del progresso, qui si scopriva essere alfiere di morte, devastazione

<sup>11</sup> I. Škamperle, *Ripensare la Grande Guerra. Europa-comune spazio culturale delle molte patrie*, in "Per la filosofia", Anno XXXIV, N. 99, 2017/1, pp. 15-25. In chiave di stacco dalla millenaria storia asburgica si veda invece G.M. Chiodi, *Finis Austriae, Finis Europae. Riflessione sulla Prima Guerra Mondiale*, in P. Amato (a cura di), *La filosofia e la Grande Guerra*, op. cit., p. 27: «La guerra del 1914-1918 ha segnato l'inizio del declino dell'Europa nel mondo. L'Europa è stata l'unica vera sconfitta, dopo una tremenda guerra intestina».

<sup>12</sup> Nel celebre E. Lussu, *Un anno sull'Altipiano*, cap. XIX abbiamo un chiaro esempio di atto supererogatorio, quando il protagonista si trova davanti un "nemico" che fuma una sigaretta, e lo riconosce in questo gesto come uomo, come semplice uomo, evitando l'uccisione e portando anche il compagno a non sparare, quasi per emulazione positiva: «Fare la guerra è una cosa, uccidere un uomo è un'altra cosa. Uccidere un uomo, così, è assassinare un uomo».

e miseria<sup>13</sup>. L'uomo adulto, liberato dalle leggi dei padri e dalle consuetudini della tradizione, si riscopre nella terra di desolazione, devastazione e morte. In questo teatro molti intellettuali, filosofi e pensatori furono segnati indelebilmente nella loro formazione, dalle pagine del *La Stella della Redenzione* di Franz Rosenzweig fino all'esperienza di Wittgenstein<sup>14</sup>.

## 2. Il bene *nel* male? La guerra come uno scenario senza etica

Il contesto della guerra si dà come un contesto profondamente contrario alla dimensione etica e all'umanità dell'uomo. Sebbene per molte nazioni la guerra sia qualcosa di tragicamente normale e quotidiano, il ventesimo secolo, tramite le distruzioni delle due guerre mondiali, scopre una radicale immoralità della guerra, proprio nel suo essere guerra totale. Le parole dell'etica spesso presenti nel linguaggio militare, come onore, lealtà e simili, testimoniano una radicale ambiguità delle parole, che diviene una scena di perversione dell'umanità, ma nel quale il singolo può salvarsi attraverso gesti che mostrano la coscienza individuale salvando l'umanità dall'abisso.

Da questo punto di vista la situazione estrema della guerra può indicare elementi utili per la vita etica quotidiana dell'uomo. Se la guerra è ultimamente una forma senza etica, se ogni riferimento all'umanità dell'uomo sembra svanire in nome della brutalità e della follia<sup>15</sup>, proprio nell'oscurità più profonda di tali avvenimenti appare un significato etico. L'uomo, proprio nell'abisso della crudeltà e della morte, si scopre come essere umano, sbattendo la propria umanità contro l'ostilità del male testimoniando la vittoria finale di ciò che è buono, escatologicamente rappresentata nella pace che supera il silenzio delle armi, spesso

<sup>13</sup> G. Gregorio, *L'esperienza della guerra* in Friedrich Georg Jünger, in P. Amato (a cura di), *La filosofia e la Grande Guerra*, op. cit., pp. 165-185 analizza puntualmente l'equazione tra perfezione della tecnica e perfezione della distruzione bellica.

<sup>14</sup> M. De Nicolò-M. Latini-F. Pellicchia (a cura di), *Ludwig Wittgenstein e la Grande guerra*, Mimesis Milano-Udine 2021. Interessante è anche la proposta di un pacifismo non ingenuo nella figura di Bertrand Russell: S. Pierosara, *Bertrand Russell e l'opposizione alla Grande guerra. Il circolo virtuoso tra pensiero e azione*, in I. Biagioli-M. Severini (a cura di), *Visioni della Grande guerra*, op. cit., pp. 62-74; come per molti personaggi, pubblici o meno, anche nell'esperienza dei filosofi quanto vissuto e pensato durante gli anni 1914-1918 sarà decisivo per le posizioni rispetto alla Seconda Guerra Mondiale.

<sup>15</sup> M. Schiff, *Introduzione*, in "Per la filosofia", Anno XXXIV n. 99, 2017/1, 13-14: «Il mito della ragione viene eroso dall'interno o, più propriamente, è costretto a fare i conti con tutto ciò che era stato oggetto di un lento e poliedrico processo di rimozione [...]. La Prima guerra mondiale è stata la catastrofe di una razionalità ormai dimentica di sé e che, quindi, si rovescia nel più profondo tradizionalismo, quale implosione della ragione stessa che ha messo a tacere tutto ciò che non le si conforma».

simile al cimitero delle armi, come ricordato dal celebre *incipit* di Kant in *Zum Ewigen Frieden*.

Un contesto radicalmente corrotto può tuttavia divenire un contesto per il bene. Senza dubbio anno dopo anno la propaganda e la retorica post-bellica hanno sottolineato la bontà della guerra e la sua inevitabilità, salvando così gli atti individuali dei singoli combattenti e stigmatizzando gli atti criminali di alcuni singoli. La guerra è eticamente giustificabile e quindi gli atti da condannare sarebbero un'eccezione rispetto alla bontà e giustificabilità della guerra stessa.

Dall'altro lato il rifiuto della guerra porta anche a condannare gli stessi soldati. In modo forse semplicistico questa opposizione ha causato una spaccatura nello stesso significato delle celebrazioni che dovrebbero invece unire nel comune ricordo dei caduti di tutte le nazioni. Già il citato Kant ricordava che anche negli atti di guerra non deve mai mancare «una qualche fiducia nel modo di pensare del nemico, perché altrimenti non potrebbe concludersi nessuna pace, e le ostilità si risolverebbero in una guerra di sterminio»<sup>16</sup>.

Ridefinire la moralità a partire dalla logica ecologica di un soggetto collettivo-comunitario, significa enfatizzare la bontà o la negatività delle azioni individuali, ma nello stesso tempo collocare il singolo entro un contesto di integrazione spazio-temporale. Oggi si può affermare che nessuna guerra è buona, sebbene alcune circostanze, come per esempio quella della legittima difesa, possano giustificare la risposta armata. Dunque, la condanna della guerra non sfocia automaticamente in un pacifismo *naïf*, che a sua volta condanna ogni forma di vita militare e di impegno armato per garantire la sicurezza di un popolo. Soprattutto la condanna della guerra non sembra rappresentare una parola ultima sull'umanità dell'uomo che combatte, che testimonia anche nell'oscurità più irreversibile della storia la luce del bene, il fine originario della pace.

### 3. Tecnica e guerra: il dominio dell'uomo sull'altro e la signoria sul potere

Questo riferimento al contesto sembra particolarmente rilevante oggi, nell'era della tecnica predominante e della tecnologia imperante, spesso testata proprio a livello militare per la prima volta<sup>17</sup>. Come nel contesto

<sup>16</sup> I. Kant, *Per la pace perpetua. Un programma filosofico*, BUR, Milano 2003, p. 53. Ma appunto Kant si riferisce ad una guerra precedente alla guerra dello sterminio massivo del nemico (Prima Guerra Mondiale) e dello sterminio di massa (Seconda Guerra Mondiale e guerre del XX secolo).

<sup>17</sup> F. Mazzini (a cura di), *Scienza, tecnica e Grande Guerra. Realtà e immaginari*, Pacini, Ospedaletto 2018.

bellico, in molti ambiti dell'esistenza l'uomo è sotto il controllo di forze che non può dominare: nella sfera economica il consumatore o il cliente è guidato dai poteri dei mercati internazionali; nel mondo della medicina e delle tecnologie della vita sembra esserci poco spazio per le scelte etiche, relegate al massimo, come nel caso della bioetica, in una posizione secondaria; infine, in relazione alla natura, questa sembra dominare lo sviluppo umano, attraverso forze che dominano l'uomo e che lo possono condurre ad un comportamento non etico. Basti solo pensare alla situazione economica internazionale, in cui le transazioni da una parte all'altra del pianeta decidono le esistenze di molte persone, assai distanti nello spazio e nel tempo.

Tale situazione conduce ad un radicale cambiamento dell'etica corrente, come indicato da certi punti di vista nella riflessione di Hans Jonas. L'uomo non è solo responsabile per azioni compiute qui e ora, ma sempre più per azioni che hanno anche un impatto nel tempo e nello spazio, a lungo termine ed in posti molto lontani. Se l'individuo si è sempre posto la domanda sul come agire nel contesto, è altrettanto importante verificare che l'individuo non agisca in un contesto necessitante o meno. Il rischio è quello di una sorta di scetticismo morale, non tanto nelle forme della morale che un sentimento privato, completamente vano e sterile nell'arena pubblica e nel contesto generale o che al contrario l'etica sia sopraffatta dal sociobiologismo.

La guerra definisce ultimamente un controllo brutale sulla vita degli uomini. In questo controllo, non c'è spazio per l'autonomia individuale, creando una situazione di controllo totalitario, persino nella psicologia del profondo, come nel caso degli stati totalitari in chiave biopolitica. Non è una coincidenza che la stessa biopolitica, come sviluppatasi nel dibattito legale e filosofico del ventesimo secolo, prese le mosse primariamente dalla tragedia della Prima Guerra Mondiale, quasi leggendo l'Europa come uno spazio di vite individuali, popoli, in guerra per la loro posizione vitale (*Lebensraum*)<sup>18</sup>. Il campo di battaglia della Prima Guerra Mondiale fu un banco di prova della biopolitica che si fa tanatopolitica anticipando le forme estreme degli anni Trenta e della Seconda Guerra Mondiale, sebbene questi aspetti siano spesso dimenticati in opposizione con gli sviluppi totalitari della Germania hitleriana fino all'Unione Sovietica di Stalin e all'Italia mussoliniana.

Rispetto alle finalità tecnologiche che sovrastano la stessa esistenza umana, il pensiero contemporaneo ha tentato di rispondere attraverso varie analisi alla domanda emergente dal reale, per esempio attraverso uno sguardo analitico alla questione della tecnica, da Martin Heidegger a Jacques Ellul fino ad Emanuele Severino, Hans Jonas e Romano Guardini.

<sup>18</sup> R. Kjellen, *Der Staat als Lebensform*, Hirzel, Leipzig 1917. Sul principio biopolitico si veda la grande produzione di Roberto Esposito.

Solo in quest'ultimo autore le riflessioni si aprono ad una propositiva analisi del potere. In particolare, mi riferisco alla peculiare esperienza dell'autore italo-tedesco, anche nella sua esperienza di formatore, educatore, docente. Parlando della tecnologia del potere della tecnica, Guardini si distanzia dagli altri autori perché non sottolinea soltanto le dimensioni critico-negative della tecnologia, ma anche la possibilità per l'uomo di sfruttare la dimensione strutturalmente limitata del potere stesso. Non si tratta tanto di reintrodurre l'ipotesi della neutralità dello strumento, ma sottolineare come sia sempre presente una signoria sul potere<sup>19</sup>. Se la via più semplice è quella di esercitare un dominio, la via dell'umiltà ci mostra una possibile alternativa dicendo "no" al potere, facendo della rinuncia il più grande atto di potere. Tuttavia, per Guardini non si tratta tanto di un atto moralistico e volontaristico di rinuncia al potere, quanto la ripresa di un meccanismo intrinsecamente presente nel potere stesso. In questo senso si può mettere fine al circolo vizioso del potere esattamente come a quello della violenza. Ogni cosa ha un limite alla propria capacità di potere, di contro al sistema tecnologico che mette in atto una costante ripresa della creazione di mezzi in vista di sempre nuovi fini. La prospettiva guardiniana trova proprio in questo passaggio la sua forza, evitando di rispondere al dominio tecnico solo attraverso una rinuncia volontaria, morale, per quanto encomiabile ed "eroica". Affermando il significato etico del sistema tecnico significa porre in esso un lievito propositivo rispetto alle prospettive di un dominio senza limite.

Gli atti eroici come gli atti quotidiani di cura insieme a straordinari atti di disobbedienza che avvennero nella Prima Guerra Mondiale rappresentano diverse forme, alcune più estreme altre più quotidiane, di risposta all'allargamento di un potere tecnolatratico che aveva lo scopo di cancellare ogni umanità nell'umano. La guerra ci porta ad una sacrilega e collettiva celebrazione della distruzione della comunità nell'orgia collettiva della morte. Proprio nella relazione tra uomini alberga il seme della resistenza alla totalità invadente e blasfema del sangue e della comunità in guerra. L'opzione etica dentro un contesto radicalmente non etico è divenuta risposta alle forze cieche e sorde del potere pervasive, mostrando l'evidenza di un mondo altro che sorge.

La Prima Guerra Mondiale, sulla scia dei conflitti nazionalisti del diciannovesimo secolo, partiva sotto l'auspicio di un controllo tecnico anche delle forze distruttive. Se si fosse posta attenzione anche in Europa all'evoluzione tecnologica della Guerra Civile americana (1861-1865) ci

<sup>19</sup> R. Guardini, *Una morale per la vita*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 75: «la vittoria che ora dev'essere conquistata significa che l'uomo sappia divenire signore del proprio potere, così che questo – che si è sedimentato nelle configurazioni oggettive della scienza e della tecnica – non gli si ritorca contro».

si sarebbe accorti della devastante evoluzione tecnologica che ben presto aveva preso il sopravvento sui combattenti. I piani con cui si affronta il tecnologico sono ben presto sconvolti: la forza delle nuove armi semiautomatiche, i primi velivoli impiegati, l'uso di gas, l'utilizzo dei primi carri armati. Se nelle guerre successive, con il rischio della distruzione nucleare, la forza è divenuta ancor più devastante, tuttavia è nella Prima Guerra Mondiale che il salto tecnologico incontrollabile assume dimensioni mai prima sperimentate. Da una guerra iniziata con assetti quasi medievali si passa ad eserciti dalle caratteristiche totalmente contemporanee. Anche in questo caso il primo conflitto mondiale si rivela come laboratorio per testare la tecnologia, come accaduto anche nelle recenti esperienze belliche sul suolo europeo, per esempio, con l'utilizzo di droni "kamikaze" comandati da remoto<sup>20</sup>.

Se la Prima Guerra Mondiale è stato esempio preclaro di tecnologia che sovrasta le vite degli uomini, negli ultimi decenni, prima con le "guerre del Golfo" e oggi con le nuove emergenze belliche, sta sviluppandosi notevolmente una riflessione bioetica interna agli scenari bellici<sup>21</sup>. In un certo senso tale riflessione consente di non subire il dato tecnologico come anticipazione bellica della vita ordinaria, ma trarre dall'emergenza bellica alcuni spunti per situazioni emergenziali che possono diventare, come testimoniato dalla vicenda pandemica, anche ordinarie.

## **Conclusioni: Fratelli che camminano insieme**

Partendo dagli insegnamenti etici che si possono trarre dalla Prima Guerra Mondiale, la cura dell'altro assume un significato epocale, etico ma anche politico. La gestione di se stessi, che diventa tutela delle relazioni e del creato, apre nuove prospettive sul piano politico. Questa protezione mostra prima di tutto i caratteri dell'attività e della passività, essendo non solo protezione di ciò che esiste, ma anche crescita di ciò che sarà. Di fronte alla distruzione della guerra, che ha sfigurato volti, luoghi, biografie, ferendo i corpi ma anche le menti e le anime di generazioni, la protezione diventa conservazione di ciò che è, ma ancora di più costruzione e trasfigurazione di ciò che può essere. Contro le forze

<sup>20</sup> Peraltro anche in tale direzione la Prima Guerra Mondiale si segnala come spartiacque tra momenti all'arma bianca e momenti in cui basta azionare un meccanismo per dare la morte. L'agente morale è senza dubbio più disposto all'azione che indirettamente provoca la morte rispetto all'azione diretta, come si evince anche in D. Edmonds, *Uccideresti l'uomo grasso? Il dilemma etico del male minore*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.

<sup>21</sup> M.L. Gross, *Military Medical Ethics in Contemporary Armed Conflict. Mobilizing Medicine in the Pursuit of Just War*, Oxford University Press 2021, con il limite forse di un'eccessiva centralità sui conflitti mediorientali.

pervasiva della tecnologia, che sono diventate forze di morte nell'esperienza della guerra, la gestione del potere indica la strada verso il dominio di un uomo, fatto di saggezza, ma anche di educazione e ascetismo. In questa cura, momento personale e interpersonale sono insieme, per testimoniare che proteggersi è proteggere anche con gli altri e per gli altri. Consegnare il nostro spirito alle forze del male e della distruzione, accorcia la vita degli individui ma anche delle comunità, come dimostra la tragedia della guerra.

L'appello etico che viene dalla Prima Guerra Mondiale ci spinge anche, in modo molto specifico, a cogliere il significato della cura del tempo e dello spazio. La memoria, se non diventa celebrazione retorica e monumentale, è la cura del senso delle vite e dei momenti che ci hanno preceduto, nelle storie e nelle biografie dei nostri nonni e bisnonni come nelle biografie di tanti soldati senza nome, ma con un volto che forse nessuno ricordava. La memoria diventa irrigazione quotidiana per far crescere il presente e il futuro, ma ha bisogno anche di un'ecologia del tempo per non diventare tradizionalismo, richiamo di una visione rigorosa del passato, che richiede ulteriori scontri nel presente e nel futuro. Custodire la memoria significa così aprire agli individui e alle comunità la capacità di raccontare il futuro in modo diverso e quindi coltivare la crescita, non solo per mantenere ciò che è stato. Conservare lo spazio significa anche preservare ciò che abbiamo come ambiente per vivere in pace. Lo spazio abitativo sta anche promuovendo la memoria di coloro che hanno perso la vita prendendosi cura dei luoghi in cui è stata combattuta la Prima Guerra Mondiale. Dall'interno, e totalitario, dai campi di battaglia, la memoria e l'attenzione ai luoghi ci mostra una vera e propria società aperta, non indefinita e liquida, ma orientata verso il bene, perseguita in molte forme. Spazio e tempo si riaprono nella loro dimensione ecologica, riferimento quindi in maniera continuativa.

Dal punto di vista politico, la guerra che ha devastato l'Europa aprendo la strada ad altre tragedie europee e globali, oltre che essere un modo per porre fine al conflitto durato per secoli, può offrire lezioni speciali su come l'Europa di oggi possa divenire una Confederazione di Stati indipendenti ma con inevitabilmente un destino comune in grado di bloccare, subito, il germe della guerra tornato contagiosamente ad attecchire anche dentro lo spazio europeo.

Di fronte a questi scenari, l'etica testimoniata dai soldati al fronte ha manifestato un carattere eccezionale ed eroico attraverso il sacrificio di tante vite, ma anche caratteri della vita quotidiana e della fraternità concreta, attraverso le forme di aiuto, soccorso, cura che i soldati ricevevano tra le trincee, senza dimenticare i momenti di fraternizzazione con il "nemico". La forza della comunità ha permesso a molti uomini di sopravvi-

vere, opponendosi a ordini disumani e aiutando fisicamente ma anche moralmente e spiritualmente a superare la prova del campo di battaglia, così come invece molte vite sono state perse dopo la guerra per non aver saputo portare il peso psicologico dell'esperienza vissuta.

L'ispirazione del brano biblico di Caino e Abele ci permette di concludere tornando al punto di partenza. Una rilettura etica del testo biblico può spingerci ad andare sul campo, non come un campo di battaglia, ma nel campo che è il mondo. L'uccisione che soffoca la vita dell'altro, alla luce dell'etica, mostra le molteplici forme di uccisione che si sopprimono a vicenda: oltre all'omicidio stesso, l'altro può essere soffocato perché, ancora una volta in una dinamica di potere malato, non lascia l'autonomia dovuta nel rapporto tra generazioni, amici, partner, nei rapporti di lavoro ma anche nei rapporti economici e politici. La strada e la subordinazione dei tanti omicidi quotidiani è molto più semplice, perché è la strada della violenza insensata, che conduce solo all'abisso.

Questa strada finisce per contaminare le stesse vite e renderle sterili davanti a Dio e al mondo. Il «campo di sangue»<sup>22</sup>, lo stesso in cui vengono sepolti gli stranieri senza nome né volto con il denaro acquistato da Giuda, non dà più frutti, diventa un campo di sterminio. Il campo degli uomini che camminano insieme nella storia avrà un mondo fedele alla terra, ma non sotto il controllo delle forze oscure che la dominano. Lo spargimento di sangue che rompe il rapporto con il cielo, così come i rapporti con la terra, diventa comunità di volti e di corpi che vivono una vita di pace.

Perché questi uomini che camminano insieme non saranno un fuggiasco e un errante, come Caino che fugge dalla vendetta dopo aver contaminato la terra con il sangue del fratello, ma vivranno il mondo come pellegrini e compagni di viaggio. Al di là della terribile tragedia della guerra, la riflessione etica, di fronte all'abisso della barbarie, indica la via dell'umile accettazione della fragilità umana come condizione di fraternità e di pace. Nell'essere prostrati a terra, come ricorda *La stella della redenzione*, riscopriamo il nostro essere qualcosa o qualcuno, il nostro essere umani che non può venire ridotto al sistema:

l'uomo si appiatti pure come un verme nelle fenditure della nuda terra davanti al sibilar dei colpi della cieca morte implacabile, e poi senta violentemente, inevitabilmente senta quanto altrimenti non avrebbe mai percepito: che se mai morisse, il suo sarebbe soltanto un *illud* e perciò, con tutta la voce che gli resta in gola urla, urla ancora il suo io in faccia all'implacabile che lo minaccia di un così inconcepibile annientamento.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Matteo 27,7-8.

<sup>23</sup> F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Vita & Pensiero, Milano 2005, p. 3.

I fratelli sono accovacciati a terra non perché altri fratelli li uccidono come Caino con Abele, ma perché schiacciati da un potere pervasivo che li fa riscoprire fratelli. Il senso di fratellanza a partire dall'esperienza comune della guerra ma anche di ambiguità dell'esperienza bellica è ben espresso, infine, dalle parole di un poeta italiano che ha vissuto l'esperienza della guerra di trincea, Giuseppe Ungaretti:

il nome di Gorizia non era il nome di una vittoria, non esistono vittorie sulla terra se non per illusione sacrilega, ma il nome di una comune sofferenza, la nostra e quella di chi ci stava di fronte e che dicevano il nemico, ma che noi, pure facendo senza viltà il nostro cieco dovere, chiamavamo nel nostro cuore fratello...<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Dal biglietto lasciato dal poeta nella sua visita nel 1966 a Gorizia, città in cui molti amici e parenti si trovarono a combattere sul fronte opposto, città segnata anche dalla Guerra Fredda, citato in G.M. Chioldi, *Finis Austriae, Finis Europae. Riflessione sulla Prima Guerra Mondiale*, in P. Amato (a cura di), *La filosofia e la Grande Guerra*, op. cit., p. 42.

Angelo Tumminelli\*

## L'etica materiale dei valori di Max Scheler.

### Tra gnoseologia e teoria dell'*a-priori*

#### Abstract

The paper is focused on the moral theory developed by Max Scheler in the work "The Formalism and Material Ethics of Values" (1913/1916). After considering the essential philosophical aspects of the material ethics of values, the author focuses on the role that Scheler attributes to a-priori knowledge, with reference to the intuition of moral values in the emotional acts of the human person. Therefore, the author analyses Scheler's conception of the access to value through the emotional life and he reflects on the objective character of the moral value, considered by Scheler as an absolute phenomenological essence, in opposition to any form of relativism and ethical subjectivism.

#### Keywords

Values, Ethics, Intuition, A-priori, Phenomenology

## 1. La *Grundlegung* di un'etica fenomenologica

Nell'opera *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, uscita per la prima volta nelle sue due parti rispettivamente nel primo e nel secondo numero dello «Jahrbuch für Philosophische und Phänomenologische Forschung» (1913, 1916) e poi riedita senza modifiche rilevanti al testo in tre edizioni nel 1916, nel 1921 e nel 1927 presso l'editore Niemeyer di Halle<sup>1</sup>, Max Scheler si propone di elaborare un'etica fenomenologica su

\* La Sapienza Università di Roma

<sup>1</sup> Una quarta edizione del *Formalismus*, del 1954 a cura di Maria Scheu, ultima moglie del filosofo, confluisce integralmente nel primo volume dei *Gesammelte Werke* di Scheler e poi, definitivamente, nel *Band II* degli stessi dopo gli scritti giovanili (cfr. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913/16; III edizione 1927, GW II). In Italia il testo del *Formalismus* è stato tradotto per ben tre volte: da Giulio Alliney nel 1944 (M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, traduzione e introduzione di Giulio Alliney, Fratelli Bocca, Milano 1944), da Giancarlo Caronello nel 1996 per le Edizioni San Paolo (M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di G. Caronello, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1996) e da Roberta

base materiale. Il filosofo, cioè, presenta una teoria etica oggettiva e rigorosa, fondata sull'intuizione eidetica dei valori morali intesi come *a-priori* fenomenologici accessibili attraverso la sfera affettiva ed emozionale del "sentire" (*Fühlen*)<sup>2</sup>. Secondo Scheler, infatti, è l'insieme dei valori morali che, intuito all'interno della cornice del sentire, costituisce quell'ordine oggettivo di realtà accessibile alla comprensione (*Wertnehmung*) e, conseguentemente, capace di orientare l'agire della soggettività<sup>3</sup>.

Come sottolinea Roberta De Monticelli nella sua presentazione all'ultima traduzione italiana del *Formalismus*<sup>4</sup>, in quest'opera Scheler offre un pensiero efficace e capace di parlare in modo rigoroso della sfera intima e personale dell'affettività come cuore tematico della riflessione etica. A ben guardare, il testo scheleriano si presenta molto denso e articolato, a volte di difficile comprensione per la complessità delle argomentazioni; tuttavia, l'operazione scheleriana del *Formalismus* si lascia comprendere solo a partire dal rigore del metodo fenomenologico. Va riconosciuto anzitutto a Scheler il merito di aver attribuito un valore epistemico, oltre che esclusivamente morale, alla dimensione assiologica. La domanda di fondo attorno alla quale si costruisce la riflessione scheleriana e che avrebbe animato poi il dibattito di filosofia morale e di filosofia del diritto in Europa e anche in Italia<sup>5</sup>, è se esistano o meno valori oggettivi capaci di orientare le azioni umane verso l'autenticità e la pienezza etica. La ri-

Guccinelli nel 2013 per la Bompiani (M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di Roberta Guccinelli, Bompiani, Milano 2013. Le citazioni e i riferimenti riportati in italiano nel presente contributo sono tratti da questa edizione).

<sup>2</sup> A tal proposito cfr. A. Tumminelli, *Il fondamento della conoscenza morale nell'etica fenomenologica di Max Scheler* in I. Poma (a cura di), *I fondamenti dell'etica*, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 145-152. Si veda anche lo studio di A. Ruggiero, *Metafisica e antropologia nella fenomenologia di Max Scheler*, QuiEdit, Collana della rivista di filosofia «THAUMAZEIN», Verona – Bolzano 2020, pp. 322 in «Phenomenology Lab» Phenomenology, Philosophy of mind and Cognitive Science.

<sup>3</sup> Sulla concezione scheleriana della comprensione eidetica dei valori morali cfr. G. Cusinato, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, con una presentazione di Manfred S. Frings, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1999, in particolare pp. 167 -175. Ma anche: G. Cusinato, *Die Historisierung des Apriori und der Funktionalisierungsbegriff im Denken Max Schelers*, in C. Hubing (Hg.), *Cognitio humana – Dynamik des Wissens und der Werte*, (Atti del XVII Congresso tedesco di Filosofia), Leipzig 1996, Bd. I, pp. 846-853 (7); G. Cusinato, *Absolute Rangordnung und Relativität der Werte im Denken Max Schelers*, in G. Pfafferoth (Hg.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bouvier Verlag Bonn 1997, pp. 62-80 (18); G. Cusinato, *L'etica e i valori: Scheler e il rovesciamento dello schema di Brentano e Husserl*, in «Idee» 1998, pp. 200-214 (14).

<sup>4</sup> R. De Monticelli, *Presentatione*, in M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, (a cura di Roberta Guccinelli), cit., pp. VII – XV.

<sup>5</sup> Cfr. J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Laterza, Roma – Bari, 2013 e D'Agostino (a cura di), *Valori giuridici fondamentali*, Aracne, Roma 2010.

sposta scheleriana è positiva là dove il filosofo indica nel valore (*Wert*) la dimensione essenziale delle cose reali che richiede di essere riconosciuta e disvelata nell'atto stesso della comprensione assiologica. Va precisato, poi, che la teoria del valore viene forgiata e definita dal filosofo in rapporto alla tradizione empirista e, in modo particolare, al deontologismo kantiano del quale vengono rifiutati i presupposti<sup>6</sup>. Al centro della rifondazione cognitiva del pensiero pratico operata da Scheler sta lo statuto dell'*intuizione del sentire* che rivela il valore mostrando il grado morale delle azioni. Come si avrà modo di mostrare in questo contributo, l'etica materiale dei valori non può in alcun modo definirsi come una forma di dogmatismo metafisico configurandosi, piuttosto, come una teoria etica dell'oggettività assiologica che si disvela a partire dalla dimensione affettiva della soggettività. In questo senso, agli occhi del filosofo la fondazione (*Grundlegung*) di un'etica fenomenologica è da connettere alla funzione disvelante del *Fühlen* come via soggettiva di accesso all'ordine oggettivo-assiologico e rivelazione del valore stesso delle cose e delle azioni.

Nell'elaborazione della sua etica dei valori Scheler rimane sempre fedele al gesto fenomenologico della riduzione che sospende la realtà effettiva del mondo per coglierlo nella sua pura datità mostrativa. Per il filosofo, dunque, il luogo fenomenologico della rivelazione dell'ordine assiologico del reale, capace cioè di mostrare il mondo nel suo valore essenziale, è costituito dal sentire affettivo. È la soggettività, dunque, che apre le porte all'oggettività dell'ordine assiologico.

Da un punto di vista strutturale, il *Formalismus* si presenta diviso in due parti relative rispettivamente alla discussione critica di alcune importanti prospettive etiche (l'etica dei beni e degli scopi, e poi del formalismo kantiano)<sup>7</sup> e alla determinazione fenomenologica della persona umana a partire dall'idea del valore<sup>8</sup>. In modo particolare, si nota come nella prima sezione del libro ma anche nelle prime pagine della seconda parte (in cui Scheler si confronta con l'etica imperativa e con l'eudemonismo) la teoria del valore si definisca in rapporto alle altre teorie morali di cui vengono mostrati limiti e incompletezze. Alla concezione teorica della persona umana e alla sua determinazione fenomenologica come atto e compimento del valore viene infine dedicata l'ultima parte del libro che presenta così i tratti peculiari di un personalismo fenomenologico costru-

<sup>6</sup> Nonostante la critica scheleriana alle teorie del criticismo kantiano, la presenza di Kant nel pensiero di Scheler può essere rivalutata in rapporto alla teoria del sentire elaborata in sede di *Critica del giudizio estetico* cui fa riferimento lo stesso Scheler. Cfr. I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Torino, Einaudi, 1999. Sul ruolo del *Fühlen* nella III Critica kantiana cfr. E. Garroni, *Creatività*, Prefazione di P. Virno, Macerata, Quodlibet, 2010.

<sup>7</sup> M. Scheler, *Il formalismo e l'etica materiale dei valori*, cit., pp. 3 -325.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 327 -1142.

ito su base morale. Va precisato, al tempo stesso, che nell'argomentazione scheleriana presentata nel *Formalismus* i piani di "persona" e "*Leib*", di "fenomenologico" e "psicologico", di "vissuto" e "sentito", vanno tenuti ben distinti e si intrecciano reciprocamente: ne emerge una antropologia fenomenologica che intende la soggettività come unità bio-psico-spirituale che comprende tanto l'ordine fisico della corporeità (*Körper*) quanto quello psichico del corpo vivente (*Leib*) e quello spirituale della persona (*Geist*)<sup>9</sup>. L'intuizione fenomenologica che si dà nel sentire comprende tutti e tre questi ambiti della soggettività che cooperano reciprocamente come agenti di un medesimo atto intenzionale<sup>10</sup>.

Ponendosi il problema della fondazione di un'etica fenomenologica su base materiale, così Scheler si esprime nella prefazione alla prima edizione (1916) dell'opera:

Scopo principale delle ricerche è la fondazione rigorosamente scientifica e positiva dell'etica filosofica (*in einer streng wissenschaftlichen und positiven Grundlegung der philosophischen Ethik*) in riferimento ai problemi fondamentali che essenzialmente la riguardano – le analisi si limitano tuttavia alle questioni preliminari. L'intento dell'autore era quello di *fondare* (*Grundlegung*), non di costruire, una disciplina etica che potesse applicarsi alla vita concreta in tutta la sua estensione.<sup>11</sup>

Si tratta, in definitiva, del problema della *Grundlegung* che spinge Scheler alla ricerca di una base su cui fondare la vita morale degli esseri umani. Scheler vuole allora superare i limiti della *moralische Grundlegung* kantiana per porre in uno stretto legame la teoria della conoscenza e la teoria del valore. Rispondendo con il suo lavoro all'esigenza di fondare un'etica dei valori, Scheler riconosce l'origine husserliana del metodo da lui applicato nonché l'atteggiamento fenomenologico che ha guidato la sua ricerca:

Dobbiamo agli importanti lavori di Edmund Husserl la coscienza metodologica dell'unità e del senso dell'atteggiamento fenomenologico (*Einheit*

<sup>9</sup> Sulla concezione fenomenologica della persona come unità bio-psico-spirituale si veda, in particolare, il volume di E. Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person in Edith Steins Werke*, vol. XVI (a cura di L. Gelber e M. Linnsen), Verlag Herder, Freiburg i.Br. 1994; ed it. Id. *La struttura della persona umana*, Città Nuova Editrice, Roma 2000. Nell'ambito della letteratura secondaria cfr., a tal proposito, anche C. Caltagirone, *Ri-pensare l'uomo "tra" empirico e trascendentale*, Mimesis, Milano 2017.

<sup>10</sup> Ciò risulta evidente, ad esempio, a partire dall'analisi scheleriana del rapporto tra eros e agape. L'eros, che comprende tanto la dimensione corporea quanto quella psichica dell'essere umano evolve nella vita della persona in agape collocando la soggettività nella piena manifestazione dell'orizzonte spirituale. Cfr. A. Tumminelli, *Eros e agape. I due volti dell'amore secondo Max Scheler*, in «Nuovo Giornale di Filosofia della religione» IX (2019), open access.

<sup>11</sup> M. Scheler, *Il formalismo e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 3, GW II, p. 9.

*und Sinn der phänomenologischen Einstellung*) che unisce i collaboratori dello «Jahrbuch», al di là delle visioni del mondo e delle singole posizioni filosofiche realmente espresse. Da questo punto di vista, anche le ricerche qui presentate devono moltissimo ai lavori del direttore dello «Jahrbuch». Tuttavia, per quanto riguarda il modo di comprendere e di realizzare quest'atteggiamento e, a maggior ragione, l'uso che ne fa rispetto ai problemi affrontati, l'autore rivendica, in ogni singolo punto, la sua piena responsabilità e la sua esclusiva paternità.<sup>12</sup>

Nelle prefazioni alle successive edizioni del volume l'autore rimarca il carattere fondativo dell'opera e l'istanza fenomenologica che sta alla sua base. Inoltre, si sofferma sull'influenza che il *Formalismus* ha avuto negli anni successivi alla sua prima pubblicazione, in particolare su alcuni autori di formazione fenomenologica<sup>13</sup>. Nella prefazione alla seconda edizione dell'opera (1921) Scheler esprime l'intento di collocare il *Formalismus* nel complesso generale delle sue opere e, in modo particolare, nell'ambito della sua riflessione etica poi portata a compimento nella seconda edizione del *Sympathiebuch*<sup>14</sup>; in quest'ultima, infatti, il filosofo completa le argomentazioni esposte nel *Formalismus* incentrandosi sul senso etico della vita emotiva<sup>15</sup>. Il tentativo di fondare un'etica rigorosamente oggettiva in cui tutti i valori morali devono essere ordinati gerarchicamente nel rispetto del valore sommo della persona umana, pone il pensiero di Scheler in collisione con tutte le tradizioni soggettivistiche e relativistiche della morale che, da un punto di vista etico, affermano l'assoluto individualismo. Centro assoluto della vita etica è, invece, per Scheler la persona umana nel suo essere rete di relazioni all'interno di una comunità corresponsabile e compartecipe del proprio destino.

Inoltre, nel *Formalismus* sembrerebbe che il valore si misura in relazione all'essere-buono, alla pienezza e alla bellezza che solo un fondamento spirituale del mondo può garantire. In questo senso, la posizione schele-

<sup>12</sup> Ivi, p. 7, GW II, p. 11.

<sup>13</sup> Cfr., in particolare, i lavori di etica fenomenologica di Dietrich von Hildebrand: Dietrich von Hildebrand, *Essenza dell'amore*, Bompiani, Milano 2003; Id., *Estetica*, Bompiani, Milano 2006; Id., *Che cos'è la filosofia?* Bompiani, Milano 2001; Id., *Metaphysik der Gemeinschaft*, Verlag Josef Habel, Regensburg 1975.

<sup>14</sup> Cfr. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Gesammelte Werke, Bd. 7, hrsg. von M.S. Frings, Bouvier, Bonn 1986 (3., durchges Aufl.), ed it. a cura di Laura Boella, *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2010.

<sup>15</sup> Proponendo una fenomenologia della vita affettiva qui Scheler giunge a definire l'amore, come massima espressione dell'affettività umana. Scrive il filosofo: «l'amore è piuttosto il movimento intenzionale (*intentionale Bewegung*) nel quale, a partire dal valore dato A di un oggetto, si realizza la manifestazione del valore superiore. E proprio questo apparire del valore superiore sta in connessione essenziale con l'amore» (M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, op. cit., p. 159; Id., *Wesen und Formen der Sympathie -1923*, op. cit., p. 177).

riana presentata in quest'opera potrebbe a ragione definirsi come *teista* nel rispetto dell'idea di un ordine della realtà orientato da un sommo valore spirituale (Dio)<sup>16</sup>. In realtà, come Scheler sottolinea nella prefazione alla terza edizione (risalente al 1926, quando cioè i suoi orientamenti religiosi e metafisici erano radicalmente mutati),

l'autore non ha mai pensato, nemmeno in quest'opera, che una fondazione dell'etica presupponesse in qualche modo l'essenza e l'esistenza, l'idea e la volontà di Dio. Oggi come ieri l'etica gli sembra importante anche per ogni metafisica dell'essere assoluto, ma non la metafisica per la fondazione dell'etica. La nuova prospettiva metafisica dell'autore non dipende, del resto, da una diversa concezione di una filosofia dello spirito e dei correlati oggettuali degli atti spirituali, ma da una serie di cambiamenti e approfondimenti nel modo di concepire l'antropologia e la filosofia della natura.<sup>17</sup>

Questo passaggio risulta interessante perché rende testimonianza di un consapevole mutamento di prospettiva teologico-metafisica nel pensiero del filosofo rispetto alle precedenti posizioni da lui espresse in altre opere<sup>18</sup>. Va sottolineato come Scheler nel *Formalismus* sostiene una fondazione autonoma dell'etica senza ricorso ad argomentazioni teologiche pur rifacendosi, in altra sede, all'immagine del Dio della tradizione ebraico-cristiana. Sempre nella prefazione del 1926 il filosofo sottolinea la grande influenza che la sua morale fenomenologica ha esercitato negli ambiti della teoria degli atti personali, della sociologia e della psicologia riconoscendo all'etica materiale dei valori un ruolo esclusivo, seppur non univocamente discusso, nel panorama della morale filosofica del Novecento<sup>19</sup>.

Chiarito che la fondazione di un'etica fenomenologica oggettiva e rigorosa va ritracciata nell'ordine affettivo e intenzionale della soggettività, adesso si cercherà di discutere la concezione scheleriana del valore la quale, nell'economia complessiva dell'opera del filosofo, matura e si sviluppa in contrapposizione tanto all'etica deontologica di Kant, criticata

<sup>16</sup> Il teismo che caratterizza questa fase del pensiero scheleriano verrà abbandonato a partire dal 1923 a vantaggio di una concezione teologica di tipo panenteista secondo la quale il divino viene concepito come spiritualità immanente e processuale, costantemente in divenire, e, quindi, soggetta alle dinamiche del tempo e della storia. Cfr. A. Tumminelli, *Dal teismo cristiano al panenteismo metafisico. Max Scheler e la religione*, in «Ricerche teologiche», XXX (2019) 1, pp. 123-141; G. Cusinato, *Scheler. Il Dio in divenire*, EMP, Padova 2002.

<sup>17</sup> M. Scheler, *Il formalismo e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 19, GW II, p. 17.

<sup>18</sup> Cfr. in particolare M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* (1921), *Gesammelte Werke*, Bd. 5, hrsg. von M.S. Frings, Bouvier, Bonn 2000 (6., durchges. und überarb. Aufl.), tr. it. di P. Premoli De Marchi, *L'eterno nell'uomo*, Bompiani, Milano 2009.

<sup>19</sup> Scheler cita vari autori che si confrontano esplicitamente con l'etica materiale dei valori e, in particolare, Theodor Litt, J. Ortega y Gasset, E. Troeltsch e W. Stern. Cfr. GW II, pp. 24-25.

per il suo formalismo, quanto all'etica del successo e degli scopi che si sviluppa attorno a presupposti di tipo eteronomo.

## 2. Il valore come *a-priori* materiale che si offre nell'intuizione

Come è stato detto, l'operazione condotta da Scheler nel *Formalismus* è strettamente fenomenologica, nel senso che si configura come un'analisi dei dati di coscienza secondo le categorie husserliane di intenzionalità, correlazione e riempimento<sup>20</sup>. Tuttavia, la novità della proposta scheleriana consiste nell'applicare il metodo della fenomenologia non solo alla conoscenza intellettuale ma anche alla sfera affettiva della soggettività vivente. Le categorie fenomenologiche vengono dunque applicate agli atti della vita emotiva, come ad esempio alle esperienze della gioia e della tristezza, dell'amore e dell'odio. Secondo Scheler, tra gli atti spirituali della vita affettiva e il loro contenuto intenzionale sussiste una relazione che, in termini fenomenologici, va descritta come *correlazione*. Gli atti affettivi della soggettività intenzionale si rivolgono infatti ad oggetti specifici la cui realtà oggettiva diventa il fondamento di una forma legittima di conoscenza. Così, nella fenomenologia della vita affettiva, un atto come l'amore è possibile solo se sussiste una correlazione con il valore della persona amata o del contenuto desiderato<sup>21</sup>. L'intenzionalità si porta con sé l'oggettività degli oggetti a cui essa si riferisce e si dispiega mediante la forma conoscitiva dell'intuizione (*Einsicht*). Tuttavia, il significato attribuito da Scheler a questo termine, in linea con la tradizione husserliana, è ben distante da quello puramente gnoseologico presente nella filosofia kantiana<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. E Husserl, *Ricerche Logiche I*, (a cura di G. Piana), Vol.1, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 304.

<sup>21</sup> Definendo l'amore scheleriano come *trascendenza creativa verso il valore altrui*, Giovanni Ferretti evidenzia come nel concetto di amore di Scheler rimane essenziale la reciproca libertà allorché l'amore si imbatte nel sé intimo dell'altro come suo confine. La differenza fra la dimensione affettiva della simpatia e quella dell'amore risiederebbe pertanto proprio nella trascendenza che caratterizza il secondo ma non la prima. L'amore, a differenza della simpatia, si riferisce sempre al valore positivo dell'altro ponendosi come un atto di rivelazione dell'oggetto trascendente. In questo dinamismo di trascendenza verso l'alterità l'amore scheleriano, secondo Ferretti, sarebbe creativo nel senso che farebbe venire alla luce valori sempre nuovi e più alti senza però produrli *ex novo*. Svelando il valore della persona amata, l'amore mostra anzitutto il primo movimento di trascendenza verso l'altro. Cfr. G. Ferretti, *Amore, alterità e trascendenza. La trascendenza dell'amore nella fenomenologia di Max Scheler* in Id., *La trascendenza dell'amore. Saggi su Max Scheler*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

<sup>22</sup> Per Kant, infatti, l'intuizione svolge un ruolo meramente passivo di accoglimento del dato sensibile; essa rappresenta la capacità recettiva prima che accoglie le rappresentazioni derivanti dal contatto con il mondo esterno e si configura allora come l'accesso più immediato alla realtà ovvero la fonte primaria di ogni conoscenza sulla quale opera, solo

Nelle pagine dedicate a *Formalismo e Apriorismo*<sup>23</sup> Scheler si confronta esplicitamente con Kant e con il suo rifiuto di un'etica materiale che si fondi sull'esperienza induttiva. Per Scheler esiste, invece, una conoscenza etica di tipo eidetico, fondata cioè sull'*Einsicht*: in ambito etico, infatti, non si tratta di esprimere giudizi di valore sul bene e sul male ma di accedere, mediante il sentire intenzionale della soggettività, all'ordine assiologico del bene in sé. In questo senso, l'esperienza non può mai stabilire da se stessa ciò che è bene o male ma può riconoscere la precedenza di un valore oggettivo della realtà. L'esempio riportato da Scheler è quello dell'omicidio: «scoprire cosa sia buono o malvagio», scrive Scheler, «non dipende dall'esperienza (...). Anche se non fosse mai stato giudicato cattivo l'omicidio rimarrebbe cattivo. Anche se non fosse mai “considerato buono”, il bene sarebbe buono»<sup>24</sup>.

Esiste quindi, agli occhi di Scheler, una realtà oggettiva della morale che prescinde dal giudizio morale. Kant, per il quale la legge morale è un *Faktum* della ragion pura che va semplicemente esibito, non chiarisce, agli occhi di Scheler la distinzione fra *Faktum* della ragione pura e *Faktum* psicologico, ovvero tra valore e giudizio di valore. In sostanza, per il filosofo, Kant non sarebbe in grado di riconoscere l'*in sé* delle essenzialità assiologiche articolando un'etica formale. Allora, a tal proposito ci si pone la domanda: è possibile un'etica materiale che si configuri allo stesso tempo come a-priori? Una tale questione necessita però di una chiarificazione epistemologica preliminare con la quale va esplicitato il concetto di *a-priori*. Nella definizione fornita da Scheler si chiamerebbero *a-proprio*

tutte le unità semantiche ideali e le proposizioni che vengono a datità evidente nel contenuto di un'intuizione immediata, indipendentemente dalla posizione dei soggetti che le pensano e dalla loro costituzione naturale; e indipendentemente dalla posizione dell'oggetto al quale possono applicarsi.<sup>25</sup>

È quindi *a-priori* quell'unità di significato che si mostra nell'intuizione immediata, a prescindere dalla posizione del soggetto e dell'oggetto della conoscenza. Questa definizione fenomenologica dell'*a-priori* consente a

successivamente, l'intelletto. Cfr. E. Kant, *Introduzione alla logica trascendentale* in *Critica della ragion pura*, Utet, Torino 2005, p. 125.

<sup>23</sup> M. Scheler, *Il formalismo e l'etica materiale dei valori*, cit., pp. 111 -234.

<sup>24</sup> Ivi, p. 113, GW II, p. 66.

<sup>25</sup> Ivi, p. 115, GW II, p. 67: «Als “Apriori” bezeichnen wir alle jene idealen Bedeutungseinheiten und Sätze, die unter Absehen von jeder Art von Setzung der sie denkenden Subjekte und ihrer realen Naturbeschaffenheit und unter Absehen von jeder Art von Setzung eines Gegenstandes, auf den sie anwendbar wären, durch den Gehalt einer unmittelbaren Anschauung zur Selbstgegebenheit kommen».

Scheler di proseguire nelle tesi della sua teoria dei valori e di decostruire l'impianto teorico della morale kantiana. Nell'intuizione fenomenologica (*phänomenologische Anschauung*) ciò che viene colto intuitivamente e dato in sé stesso è un fenomeno *a-priori*. Ecco che, secondo l'argomentazione scheleriana, il *quid* dell'intuizione manifesta un'essenzialità *a-priori* la cui origine non va rintracciata nell'arbitrarietà del soggetto conoscente: le essenzialità (*Wesenheiten*), altro nome fenomenologico per indicare il valore, insieme alle loro relazioni costitutive sono date prima di ogni esperienza e appartengono alla pura datità. Allora, la teoria conoscitiva qui proposta da Scheler si contrappone ad ogni forma di induzione là dove i contenuti *a-priori* possono essere solamente presentati (fenomenologicamente dati) e non solo esperiti empiricamente<sup>26</sup>. Per chiarificare la nozione di *a-priori*, Scheler presenta due caratteristiche che permettono di distinguere l'esperienza fenomenologica dagli altri tipi di esperienze conoscitive: anzitutto il fatto che essa offre le cose nella loro datità in sé, e poi la necessità che ogni intuizione immediata possa essere portata a verifica in un fatto concreto dell'esperienza<sup>27</sup>. Insomma, è necessario che il fenomeno dato nell'intuizione sia riscontrabile solo successivamente da un punto di vista empirico.

La determinazione dell'*a-priori* si contrappone, nell'argomentazione di Scheler, alla categoria kantiana del "formale": l'equivoco che il fenomenologo cerca di sfatare riguarda l'identificazione kantiana dell'*a-priori* con il formale inteso come il rispetto della legge morale. Il tentativo scheleriano è invece quello di restituire l'*a-priori* al suo carattere di puro dato ovvero di pura essenzialità fenomenologica. L'operazione svolta da Scheler è quella di epurare i contenuti dell'intuizione dalla sensazione restituendoli alla loro datità originaria. Come in gnoseologia non è possibile fondare i contenuti delle intuizioni sulla sensazione, così in sede etica non si può fondare il valore morale di un'azione sulla volontà arbitraria dell'essere umano. Tuttavia, Scheler sostiene che ogni volere si fonda su contenuti materiali che possono essere *a-priori* nella misura in cui consistono in qualità di valore<sup>28</sup>. In quanto dato intuito, l'*a-priori* non

<sup>26</sup> La gnoseologia scheleriana dell'*a priori* è ripresa da D. von Hildebrand nel suo lavoro *Che cos'è la filosofia?*, op. cit.

<sup>27</sup> Va sottolineato che per il filosofo l'intuizione del valore si dà attraverso il sentire nel vissuto e dunque nell'esperienza: essa, però, non è ridotta però alla dimensione puramente empirica dell'esistenza soggettiva estendendosi anche ai vissuti psichici e spirituali. Scheler parla esplicitamente della necessità di ampliare la nozione di esperienza, cfr. M. Scheler, *Il formalismo e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 639: «Ogni conoscenza etica deve fondarsi sull'effettiva esperienza assiologica che si realizza nel sentire e nel preferire», GW II, p. 329.

<sup>28</sup> Cfr. M. Scheler, *Il formalismo e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 143: «Proprio per questo ogni volere si fonda su materie che possono tuttavia essere a priori, nella misura in cui consistono in qualità di valore secondo le quali, precisamente, si determinano i contenuti

è neppure qualcosa di meramente pensato, come ritiene l'interpretazione razionalista, e non si può quindi identificare l'apriorismo con il razionalismo<sup>29</sup>. La datità *a-priori* dell'in sé si offre, quindi, sia nella comprensione oggettuale della scienza esatta sia nel riconoscimento soggettivo del valore morale. Entra qui in gioco la sfera affettiva dell'essere umano perché, come afferma Scheler,

tutta la nostra vita personale, e non solo il mero conoscere oggettuale o il pensare nel senso della conoscenza dell'essere, possiede atti e leggi di atti "puri", indipendenti per essenza e contenuto dall'organizzazione umana nella sua attualità. Anche la *componente emozionale* (*das Emotionale*) della persona, il sentire assiologico (*das Fühlen*), il preferire (*Vorziehen*), l'amare (*Lieben*), l'odiare (*Hassen*) e il volere (*das Wollen*) hanno un originario statuto a priori, non mutato dal "pensiero": l'etica deve porlo in evidenza in modo del tutto indipendente dalla logica.<sup>30</sup>

Se gli assiomi del valore morale sono del tutto indipendenti dalla logica, non si può identificare, come fa Kant, l'*a-priori* con il formale. L'analisi fenomenologica degli atti intenzionali intende sviluppare un'etica a partire dalla sfera del sentire e che possa, allo stesso tempo, configurarsi come un'etica oggettiva *a-priori*. Sostiene Scheler a tal proposito:

diversamente da Kant, ci proponiamo quindi di sviluppare, in maniera decisa, un apriorismo dell'emozionale (*Apriorismus des Emotionalen*), e di spezzare la falsa unità che fin qui sussisteva tra apriorismo e razionalismo. L'"etica emozionale", a differenza dell'"etica razionale", non è necessariamente un empirismo che tenta di ricavare i valori morali dall'osservazione e dall'induzione. Il sentire, il preferire, il posporre, l'amare e l'odiare personali hanno un loro status *a priori* specifico, indipendente dall'esperienza induttiva come lo sono le pure leggi del pensiero. Nell'uno e nell'altro caso è possibile rivolgere uno sguardo eidetico agli atti e alle loro "materie", ai loro rapporti di fondazione e alle loro correlazioni. Nell'uno e nell'altro caso sono possibili l'evidenza e l'esattezza più rigorosa della verifica fenomenologica.<sup>31</sup>

Emerge chiaramente da questo passaggio l'intenzione fenomenologica scheleriana di riammettere la vita affettiva dell'essere umano nell'ambito di una conoscenza oggettiva e *a priori*: mediante il sentire della soggettività, infatti, si possono dis-svelare le datità oggettive, nello stesso modo in cui la logica rivela i contenuti *a priori* di una scienza come la matema-

figurali del volere», GW II, p. 81.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 143 -147.

<sup>30</sup> Ivi, p. 145, GW II, p. 82.

<sup>31</sup> Ivi, p. 149, GW II, p. 84.

tica. La sfera affettiva non produce arbitrariamente un giudizio morale sulle azioni ma, nell'intuizione eidetica del sentire assiologico, rivela il loro valore *a-priori*. Come non sono prodotte dall'intelletto, le qualità essenziali non sono prodotte neanche dagli atti intenzionali della vita emotiva ma sussistono nella loro pura datità essenziale. A questo punto, dopo aver determinato i caratteri dell'*a priori*, Scheler può argomentare sulla modalità con cui il valore oggettivo *a priori* può essere accessibile mediante l'intuizione:

ogni *a priori* assiologico (compreso quello morale) risiede propriamente nella conoscenza assiologica (*Wert-Erkenntnis*), e nella relativa intuizione assiologica (*Wert-Erschauung*), che si fonda sul sentire, sulla preferenza e, in ultima analisi, sull'amore e sull'odio, e nella conoscenza delle relazioni tra i valori, della loro "posizione gerarchica", vale a dire nella conoscenza morale. È chiaro che questa conoscenza si compie in funzioni e atti specifici, "toto coelo" diversi da ogni percezione e pensiero, che rappresentano l'unica via d'accesso (*Zugang*) al mondo dei valori. Non tanto nella "percezione interna" o nell'osservazione interna (a cui si manifesta specificatamente la realtà psichica) balenano i valori e il loro ordine, quanto piuttosto nel rapporto vivente, sentito con il mondo (sia esso psichico, fisico o d'altra natura), nel preferire e nel posporre, nell'amare e nell'odiare, cioè nel compimento di tali finzioni e atti intenzionali.<sup>32</sup>

Amore e odio, secondo quanto emerge da questo testo, sarebbero, dunque, gli atti affettivi sui quali si fonda la manifestazione dell'*a-priori* dei valori e della loro relazione gerarchica. La conoscenza morale che si avvale del sentire assiologico (ovvero dell'intuizione del valore) nella prospettiva aperta da Scheler, si configura come una forma di conoscenza etica che possiede una sua oggettività propria pur partendo dalla vita della soggettività. Anche in questo passaggio, il riferimento alla dimensione concreta dei rapporti viventi inserisce Scheler nell'ambito di un pensiero che non si svincola mai dalla concretezza dei vissuti quotidiani e dalle relazioni affettive interpersonali.

In ambito strettamente etico, questa teoria dell'*a-priori* del valore serve a Scheler per fondare il comportamento morale: l'agire concreto deve infatti rispondere all'intuizione del sentire assiologico per realizzarsi nella sua autenticità e per assumere significatività morale per la vita della persona. Se Kant riduce ogni *a-priori* dell'etica ad un gesto formale di adesione alla legge morale, per Scheler lo statuto epistemologico proprio dell'etica si fonda sulla precisa rivelazione del valore attraverso l'intuizione. La critica scheleriana alla *Critica della ragion pratica* di Kant riguarda

<sup>32</sup> Ivi, p. 155, GW II, p. 87.

allora la concezione di un *a-priori* di derivazione trascendentale e soggettivistica, incapace di cogliere i rapporti costitutivi tra le essenzialità dei valori. Occorre precisare che per Scheler le essenzialità *a priori* dei valori non sono tipi ideali alla maniera platonica ma realtà concrete che si danno nel momento stesso dell'intuizione: il valore dell'amicizia, allora, si realizza, nel momento in cui, in una relazione interpersonale, due persone colgono reciprocamente, nel loro sentire, l'affetto e la stima che li legano; così la scoperta dei valori reali delle cose rimane sempre intessuta nella dimensione vivente dell'esistenza intrecciandosi intimamente con essa. Scheler tende allora a sottolineare che l'apriorismo è lontano tanto da ogni forma di soggettivismo trascendentale quanto dall'idea platonica di un'esistenza autonoma di realtà ideali che prescindono dal mondo. Allo stesso modo, l'*Einsicht* del sentire non si configura per Scheler come una necessità ma richiede un'adesione partecipata del soggetto che la riceve il quale, solo successivamente, la lega all'idea di un'obbligazione delle azioni morali. Quindi, anche nel caso dell'*a-priori* etico l'io è soltanto un portatore di valori ma non ne costituisce la condizione costitutiva. Come si accennava, Scheler cerca anche di liberare il concetto di *a-priori* dai fraintendimenti che riguardano i concetti di "innato" o "acquisito", intesi come categorie genetico-causali che non riguardano l'idea dell'intuizione morale. L'*a-priori* rimane diverso sia dall'innatismo quanto dalle attitudini acquisite, e non si esaurisce nel fatto di manifestarsi come un'acquisizione originaria o come una scoperta; insomma il bene morale, secondo il fenomenologo, non è un concetto ma una essenzialità concreta che si offre nell'intuizione. In sede etica questo discorso gnoseologico si declina a partire dalla relazione fra intuizione e valori morali: l'etica materiale di Scheler, quindi, trova il suo contenuto materiale nei valori che coincidono con quell'*a-priori* che si manifesta mediante l'intuizione del sentire affettivo. L'ambito che studia questi rapporti viene definito *assiologia*: su questo ambito si concentra adesso la prosecuzione della nostra analisi.

### 3. Vita emotiva e conoscenza assiologica

Avendo chiarito la posizione dell'*a-priori* nella gnoseologia fenomenologica scheleriana, occorre adesso chiedersi in che modo sia possibile un accesso alla realtà assiologica, ovvero ai valori morali. Intendiamo prima precisare, però, che la posizione di Scheler non può essere compresa fino in fondo se la si considera come una mera teoria della conoscenza: occorre collocare la teoria dell'*a-priori* nel solco di una prospettiva etica in grado di orientare le azioni umane e di indirizzarle al pieno disvelamento del valore spirituale della persona. Per esprimere un giudizio morale sulle

proprie azioni è necessario che la persona sappia riconoscere il significato assiologico delle cose collocandole nell'ordine di una gerarchia di valore: e questo riconoscimento avviene attraverso la sfera affettiva. In questo senso, confutando la separazione kantiana di ragione e sensibilità, Scheler si chiede se sia possibile attribuire una propria legalità al *Fühlen* proprio a partire dall'idea pascaliana dell'esistenza di un "ordre du coeur"<sup>33</sup>. Il sentire intenzionale, che si differenzia dai semplici stati affettivi, è per sua natura correlato alla realtà oggettiva dei valori che mediante esso si manifestano: esso si configura come un movimento finalizzato, orientato cioè verso una precisa oggettualità fenomenologica. Nel sentire assiologico dotato di correlazione oggettiva si coglie direttamente qualcosa, si percepisce un mondo di oggetti che si dischiudono di fronte a noi. Secondo Scheler l'essenzialità *a priori* del valore si manifesta nel sentire affettivo: questo si esprime in forme diverse che corrispondono a gradi differenti della vita emotiva. Dal sentire, infatti, deriva il successivo livello affettivo del preferire e del posporre<sup>34</sup>: attraverso l'intenzionalità propria del sentire, l'essere umano è dapprima chiamato a preferire (*Vorziehen*) o posporre (*Nachsetzen*) per poi aprirsi agli atti originari dell'amore e dell'odio nei quali viene manifestato pienamente o radicalmente occultato il valore intuito<sup>35</sup>. Nella percezione affettiva, quindi, il ruolo decisivo è svolto dal sentire (*Fühlen*) nel quale si realizza un movimento intenzionale che permette di entrare in contatto con il valore proprio del mondo circostante. È mediante la percezione affettiva degli atti del preferire e del posporre che si rivela l'*ordo amoris* della realtà secondo il quale ciascuno è chiamato ad orientare le proprie scelte concrete. Solo

<sup>33</sup> Scheler si chiede se sia possibile attribuire una propria legalità al *Fühlen* proprio a partire dall'idea pascaliana dell'esistenza di un "ordre du coeur". Il sentire intenzionale, che si differenzia dai semplici stati affettivi, è per sua natura correlato alla realtà oggettiva dei valori che mediante esso si manifestano: esso si configura come un movimento finalizzato, orientato cioè verso un'oggettualità precisa.

<sup>34</sup> A tal proposito cfr. G. Cusinato, *L'etica e i valori: Scheler e il rovesciamento dello schema di Brentano e Husserl*, in «Idee» 1998, pp. 200-214 (14) ma anche Id., *Orientamento al bene e trascendenza dal sé. Il problema dell'oggettività dei valori in Max Scheler* in «Verifiche», XL (2011), pp. 39-62: «Il valore non è una qualità che viene percepita nell'esperienza, ma ciò che orienta lo sviluppo dell'esperienza. Scheler non considera il valore come un semplice fenomeno (*Phänomen*), ma piuttosto come un profenomeno (*Urphänomen*). Si tratta di una differenza decisiva perché definire il valore in termini di *Urphänomen* significa mettere in luce che il valore fa sì parte dell'esperienza ma come condizione della datità del fenomeno stesso. Non è un attributo, una qualità o una proprietà che si aggiunge posticciamente alla datità contingente di un fenomeno percepito, ma la condizione trascendentale della costituzione del fenomeno stesso: il valore dirige lo stesso processo di espressività del fenomeno, il suo venire alla luce. Nel caso dei valori personali questo significa che i valori strutturati nell'*ordo amoris* orientano il processo di costituzione di ogni identità personale» (Ibidem, p. 54).

<sup>35</sup> M. Scheler, *Il formalismo e l'etica materiale dei valori*, op. cit., p. 145, GW II, p. 82.

mediante gli atti originari dell'amore e dell'odio il valore oggettivo diviene veramente accessibile alla persona. In questo senso, Scheler pone una stretta continuità tra l'atto intenzionale dell'amore e il bene morale nel quale si realizza la pienezza esistenziale ed essenziale della persona umana. Insomma, per Scheler la vita affettiva consente all'essere umano di fare esperienza in modo oggettivo dei valori posseduti dalle cose, dischiudendo in modo evidente la loro pienezza essenziale.

Il processo con cui il valore oggettivo a priori può essere accessibile mediante l'intuizione propria del sentire è così descritto dal filosofo:

ogni a priori assiologico (compreso quello morale) risiede propriamente nella conoscenza assiologica (*Wert-Erkenntnis*), e nella relativa intuizione assiologica (*Wert-Erschauung*), che si fonda sul sentire, sulla preferenza e, in ultima analisi, sull'amore e sull'odio, e nella conoscenza delle relazioni tra i valori, della loro "posizione gerarchica", vale a dire nella conoscenza morale. È chiaro che questa conoscenza si compie in funzioni e atti specifici, "toto coelo" diversi da ogni percezione e pensiero, che rappresentano l'unica via d'accesso (*Zugang*) al mondo dei valori. Non tanto nella "percezione interna" o nell'osservazione interna (a cui si manifesta specificatamente la realtà psichica) balenano i valori e il loro ordine, quanto piuttosto nel rapporto vivente, sentito con il mondo (sia esso psichico, fisico o d'altra natura), nel preferire e nel posporre, nell'amare e nell'odiare, cioè nel compimento di tali finzioni e atti intenzionali.<sup>36</sup>

La difficoltà di fronte alla quale Scheler si pone è quella di una possibile obiezione relativista: in quanto l'accesso ai valori si compie nel sentire intenzionale, essi sono da considerarsi soggettivi? Nella netta risposta scheleriana si evidenzia come i valori non siano "prodotti" della coscienza ma suoi correlati oggettivi. Secondo Scheler, insomma, la conoscenza assiologica si configura come un incontro tra la soggettività della persona e l'oggettività del valore di cui il sentire costituisce la necessaria mediazione intenzionale. La conoscenza assiologica che si offre nel sentire intenzionale non è, però, un fatto solamente immediato ma anche un evento che richiede esercizio costante di educazione e formazione (*Bildung*)<sup>37</sup>;

<sup>36</sup> Ibidem, p. 155, GW II, p. 87.

<sup>37</sup> Sul tema del processo di formazione personale cfr. Max Scheler, *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, Franco Angeli, Milano 2009. Qui il filosofo mostra che, mediante la Bildung, l'essere umano diventa se stesso, ovvero si fa persona in un cammino di graduale consapevolezza di sé e del mondo. Secondo Scheler il percorso formativo è sempre individuale, singolare e non può essere generalizzato: si tratta insomma di un processo diversificato con cui la persona scopre la sua destinazione individuale (il suo *ordo amoris*) e si impegna a perseguirla con tutte le sue forze. A tal proposito va evidenziato che per Scheler il processo formativo si avvale del *Vorbild* ovvero del modello esemplare come ideale regolativo. Secondo la teoria scheleriana del modello (*Vorbild*) l'azione formativa si costituisce nel rapporto tra un esemplare da imitare (il maestro) e lo sforzo imitante della persona in formazione (l'allievo).

occorre un percorso di formazione del sentire con il quale la soggettività si sottrae gradualmente alla dimensione materiale dell'impulso per elevarsi all'orizzonte spirituale divenendo così un vero e proprio «asceta della vita»<sup>38</sup>, divenendo persona. Scheler può affermare allora che solo «maturando nel sentire (*sich sein Fühlen entwickelt*), egli (l'essere umano) penetra progressivamente nella ricchezza dei valori disponibili»<sup>39</sup>.

Si tratta di intraprendere un rigoroso percorso spirituale di educazione all'ascolto del proprio sentire per avere una sempre più immediata intuizione del valore morale delle cose. Il fatto che la realtà oggettiva dei valori si riveli per mezzo di uno strumento soggettivo, nulla toglie al carattere essenziale dei contenuti colti ma li rende sempre incarnati, ovvero svelati a partire dalla dimensione concreta di un'esistenza singolare. La dialettica tra soggettività e oggettività espressa mediante il sentire è argomentata da Scheler a partire dalla particella congiuntiva *am* (presso/nel) che, nella sua ambiguità semantica, può interpretarsi in due modi diversi:

L'essenzialità specifica dei valori morali (*Wesenheit der sittlichen Werte*) la scopriamo senz'altro nel sentire, dunque presso l'uomo (*am Menschen*); proprio come "presso" l'uomo scopriamo tutte le leggi d'atto del sentire assiologico, del preferire, dell'amare e dell'odiare ecc. In linea di principio, però non troviamo i valori nell'uomo ("*am*" *Menschen*) – nello stesso senso in cui non possiamo trovare in definitiva "nell" uomo i principi e le leggi dell'aritmetica, della meccanica, della fisica e della chimica, nonché i principi validi per la vita in generale. Anche l'essenza e l'idea di "persona" le troviamo presso l'uomo

Il prendersi cura di sé e il formarsi implicano, quindi, un processo di radicale messa in discussione di ciò che è già conosciuto e, allo stesso tempo, un atteggiamento umile di accoglimento dell'orientamento impresso dal modello. Non esiste una forma predeterminata della persona ma essa va conquistata attraverso il percorso diveniente della formazione in cui ciascuno ricerca un proprio ordine e una propria misura nel mondo. La *Bildung* è quindi sicuramente un processo di autoformazione ma che si relaziona a modelli capaci di orientare e di rettificare eventuali direzioni errate imboccate dall'allievo. È il *Vorbild* per Scheler che ristrutturava continuamente il divenire esistenziale della persona divenendo una esemplarità valoriale da seguire e da cui lasciarsi orientare. Colui in cui si è già compiuto a buon livello il percorso formativo va quindi considerato un traino per la vita altrui, un modello capace di trasformare e trasfigurare. A tal proposito cfr. G. Cusinato, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, QuiEdit, Verona 2014.

<sup>38</sup> Cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, traduzione dall'edizione originale del 1928, a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2000, p. 140; GW IX, p. 44: «l'uomo è dunque l'essere vitale che reprimendo e inibendo le proprie tendenze pulsionali – vale a dire negando ad esse l'appagamento, attraverso immagini percettive e rappresentazioni – risulta capace di comportarsi in modo essenzialmente ascetico nei confronti della propria vita, una vita che altrimenti lo soggioga con la violenza dell'angoscia. Paragonato all'animale, che dice sempre di sì alla realtà effettuale, anche quando l'aborre e la fugge, l'uomo è colui che sa dire di no, l'asceta della vita (*Asket des Lebens*), l'eterno protestante nei confronti di ogni realtà meramente effettuale».

<sup>39</sup> M. Scheler, *Il formalismo e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 525, GW II, p. 272.

(*am Menschen*), (e anzitutto presso un certo tipo di uomo). In questi casi l'uomo in quanto uomo (*der Mensch qua Mensch*) è il luogo, per così dire, e l'occasione dell'emergere di valori atti e leggi d'atto assolutamente indipendenti (*der Ort und die Gelegenheit für das Auftauchen von fühlbaren Werten, Akten und Aktgesetzen*), appunto, della specifica organizzazione della specie e dell'esistenza di questa specie.<sup>40</sup>

Insomma, la manifestazione del valore, pur avvalendosi del sentire affettivo della soggettività, non è un'espressione soggettiva e arbitraria dell'individuo. Nonostante ciò, Scheler riconosce però la possibilità di declinare il medesimo valore in forme o norme diverse da cui deriva la differenza normativa tra i popoli e le culture<sup>41</sup>. Il riconoscimento del valore tuttavia rimane sempre "universalmente valido" (*allgemein "gültig"*)<sup>42</sup> ovvero *a priori* per l'umanità tutta. Allo stesso modo, Scheler considera la possibilità di una relatività dei valori alla vita e afferma che «se i valori fossero relativi alla vita, allora sarebbe immediatamente esclusa la possibilità di assegnare alla vita stessa un determinato valore»<sup>43</sup>. Ma ciò non è possibile perché «il valore della vita (*Lebenswert*) è una qualità ultima, un'irriducibile qualità assiologica, proprio come la vita stessa è un fenomeno originario e non derivabile»<sup>44</sup>. Allora esistono valori non condizionati dal vivente. In questa sede Scheler sottolinea poi l'errore, nel quale cadrebbe lo stesso Nietzsche, di considerare i valori vitali come valori supremi e di assegnare al processo di autoaffermazione egoistica della vita una priorità etica che in realtà non c'è. Nel *Formalismus* si assiste, dunque, alla critica di ogni falsa idea che concepisce la vita come tendenza all'autoconservazione. Contro il principio della relatività dei valori morali alla vita, il fenomenologo afferma che un eventuale tramonto del vivente non annullerebbe i valori morali nella loro essenzialità *a priori*. Proprio nella considerazione del rapporto tra i valori morali e la vita, Scheler sviluppa la sua argomentazione a partire dalla differenza fenomenologica tra piano corporeo, psichico e spirituale. Se si considera l'essere umano da un punto di vista esclusivamente biologico, l'affermazione secondo cui egli sarebbe l'essere vivente dotato del massimo valore risulterebbe ingiustificata perché l'uomo biologico si presenta come

<sup>40</sup> Ivi, p. 533, GW II, p. 276.

<sup>41</sup> Per Scheler, quindi, è proprio l'unicità della persona e del suo sentire a costituire la via d'accesso all'oggettività del valore nella sua universale validità, l'«in sé» si dà nel «per me». In questo senso, agli occhi del filosofo, non c'è contrapposizione o netta separazione tra ragione e affettività nell'ordine conoscitivo, così come non si contrappongono oggettività e soggettività.

<sup>42</sup> M. Scheler, *Il formalismo e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 537, GW II, p. 278.

<sup>43</sup> Ivi, p. 541, GW II, p. 280.

<sup>44</sup> Ivi, p. 543, GW II, p. 281.

costitutivamente carente e deficitario. La valutazione dell'essere umano nella sua integrità si avvale allora di valori indipendenti da quelli di origine biologica e comprende, invece, l'eccedenza di un'attività personale e spirituale. Da un punto di vista fenomenologico, l'essere umano è l'unico vivente capace di "intenzionare" Dio e di percorrere un movimento verso l'idea dell'assoluto<sup>45</sup>. Allora, l'essere umano va compreso come l'atto spirituale che trascende sé stesso in un movimento dinamico che si indirizza verso Dio. Dunque, risulta inefficace ridurre, come fa il naturalismo di Spencer, la realtà umana al fatto biologico poiché, agli occhi di Scheler, esiste una differenza essenziale tra la *persona* e l'*organismo*. Attraverso la via dell'intenzionalità del sentire assiologico Scheler può delineare i tratti di una antropologia della trascendenza che vede nell'essere umano un «portatore di una tendenza trascendente ogni possibile valore vitale e orientata verso il "divino"»<sup>46</sup>. L'uomo è l'essere che cerca Dio ovvero che intuisce la qualità assiologica ultima della gerarchia dei valori<sup>47</sup>.

#### 4. Apriorismo versus Relativismo

L'etica materiale dei valori elaborata da Scheler si espone all'obiezione di chi propone, invece, una morale di tipo relativista che fonda l'agire etico sull'immediatezza di un giudizio individuale e di un discernimento arbitrario<sup>48</sup>. Si pone il problema, sociologico oltre che strettamente filo-

<sup>45</sup> Nell'elaborare una fenomenologia della religione Scheler considera Dio come correlato oggettivo dell'esperienza intenzionale religiosa. Cfr. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* (1921), *Gesammelte Werke*, Bd. 5, hrsg. von M.S. Frings, Bouvier, Bonn 2000 (6., durchges. und überarb. Aufl.), ed. it. *L'eterno nell'uomo* (1921), Bompiani, Milano 2009. Cfr. Gabel, M., *Die logischen und die ethischen Prinzipien bei Max Scheler in ihrer Beziehung zur Religionsphilosophie*, in *Kritisches Jahrbuch der Philosophie* (hg. Von der thüringischen Gesellschaft für Philosophie), Bd. 3: *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, hg. von Chr. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy, Würzburg 1998.

<sup>46</sup> M. Scheler, *Il formalismo e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 573, GW II; p. 296: «der Mensch ist der Träger einer Tendenz, welche alle möglichen Lebenswerte transzendiert und deren Richtung auf das "Göttliche" geht».

<sup>47</sup> Una tale prospettiva si inserisce in una concezione antropologica complessa che articola l'essere umano nelle tre dimensioni del corpo, della psiche e dello spirito. Queste tre componenti dell'umano cooperano nel processo di personalizzazione il quale, quindi, agisce contemporaneamente al livello del corpo, al livello della psiche e al livello spirituale. Cfr. M. Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, GW IX, pp. 85 -119; tr. it. dall'originale (Friedrich Cohen, Bonn 1925) Id., *Le forme del sapere e la formazione* in *Formare l'Uomo*, op. cit., pp. 49 -88.

<sup>48</sup> A questo tema è dedicato il paragrafo dal titolo "Relatività storica delle valutazioni etiche e sue dimensioni" (*Historische relativität der ethischen Wertschätzungen und ihre Dimensionen*) in M. Scheler, *Il formalismo e l'etica materiale dei valori*, cit., pp. 581 -623, GW II, pp. 300 -321.

sofico, della variabilità storica e della diversità delle valutazioni sociali sulla morale. Per Scheler occorre anzitutto distinguere le variazioni delle forme dell'espressione valutativa dal sentire morale stesso ammettendo pure che esistono variazioni dell'*ethos* in quanto tale. Dal punto di vista di chi sostiene il relativismo, la variazione dell'*ethos* si considera come un semplice adattamento progressivo del volere e dell'agire alle situazioni emergenti, e non riguarda una diversa declinazione formale del medesimo sentire assiologico. Il relativismo etico, agli occhi di Scheler, nasce esattamente dall'errore di considerare i valori stessi come simboli delle valutazioni che si cristallizzano assolutizzandosi. Allo stesso modo, un'etica formale assoluta incorre nell'errore di non cogliere le variazioni dell'*ethos* in quanto tale, smarrendo così il significato del cambiamento culturale dei popoli. Per Scheler, invece,

il rinnovamento e la crescita dell'*ethos* si compie in un movimento d'amore (*der Bewegung der Liebe*) – e grazie a quel movimento – che coincide con la scoperta e il dischiudersi dei valori superiori (rispetto a quelli dati): innanzitutto, nell'ambito delle modalità assiologiche superiori a suo tempo indicate, quindi, progressivamente negli altri ambiti.<sup>49</sup>

Si tratta cioè, per il filosofo, di un processo formativo delle culture umane verso la scoperta di valori sempre superiori che orientano la vita sociale e politica verso forme diverse della loro struttura e delle loro valutazioni. Esiste, quindi, un grado di differenziazione del sentire assiologico cui corrisponde un diverso livello della formazione morale e, conseguentemente, una diversa articolazione sociale dell'*ethos* pubblico. Come anche sussiste la possibilità di una illusione assiologica che faccia regredire le culture verso forme etiche maggiormente distanti dai valori superiori.

Il confronto scheleriano con l'ipotesi del relativismo è condotto a partire da una casistica etica che analizza alcuni aspetti della vita morale dei popoli. L'etica di una determinata epoca o di un determinato popolo si costituisce a partire da una formulazione linguistica delle relazioni assiologiche che, in una prospettiva sociale, assumono le forme della legislazione e della normatività giuridica. Scheler distingue, quindi, l'etica scientifica dall'etica applicata: la prima consiste nella formulazione logica delle opinioni dominanti sui valori e conferisce ordine alle regole di valutazione e di discernimento etico. L'etica applicata, invece, riguarda i tipi concreti delle azioni e si costruisce a partire dalla valutazione di fenomeni come quelli del furto, dell'adulterio o dell'omicidio. Scheler constata, inoltre, che anche in sistemi giuridici lontani tra loro per storia o cultura,

<sup>49</sup> Ivi, p. 599, GW II, p. 309.

fatti come il furto o l'adulterio vengono considerati sempre come azioni cattive e perseguibili. L'esempio riportato da Scheler è quello della pena di morte<sup>50</sup>: se annientare consapevolmente un essere umano è un omicidio, la pena di morte non è da considerarsi una mera pena ma un vero e proprio errore etico a differenza, invece, del caso degli omicidi in guerra dove spesso l'agire per la difesa personale prescinde dall'intento di annientare volontariamente il nemico. L'atto moralmente cattivo dell'omicidio presuppone sempre «la datità di un essere umano in quanto persona e in quanto portatore di possibili valori morali (*die Gegebenheit eines Menschen als Person und als Träger möglicher Personwerte voraus*)»<sup>51</sup>. In mancanza della datità della persona non vi sarebbe allora per Scheler alcun omicidio. Se si considera, invece, l'aborto, questo secondo Scheler non sarebbe da considerarsi omicidio perché l'embrione, dal suo punto di vista, non si manifesta ancora come persona. Al di là della valutazione delle singole azioni, che si presterebbe ad una più specifica analisi di carattere bioetico<sup>52</sup>, risulta qui interessante il ruolo che Scheler attribuisce all'etica, ovvero quello di determinare fenomenologicamente l'essenza degli atti morali riportandoli al loro significato assiologico. È l'etica fenomenologica che può, dunque, affermare

il principio in base al quale l'omicidio è moralmente riprovevole, è assolutamente valido in ogni possibile regno di persone; anzi, dipende dall'assenza morale di Dio il fatto stesso che Dio non possa volere la distruzione di una persona.<sup>53</sup>

L'argomentazione scheleriana prosegue con la critica alla concezione della soggettività dei valori: spesso si confonde il contenuto obiettivo della conoscenza assiologica con ciò che i nostri stessi interessi suggeriscono, con la conseguente sopravvalutazione del grado di condivisibilità dei nostri giudizi etici. Le stesse dottrine scettiche sarebbero allora una conseguenza dovuta alla confusione umana e all'incapacità di riconoscere l'ordine oggettivante del sentire assiologico. A discapito di quanto sostengono i fautori del relativismo, del soggettivismo e dello scetticismo, esiste, agli occhi di Scheler, un'evidenza dell'intuizione rigorosamente obiettiva che consente di accedere alla sfera universale del valore. Le tendenze scettiche sfocerebbero, piuttosto, nella posizione del "nomismo" secondo cui l'intuizione del bene dipenderebbe soltanto dall'idea di nor-

<sup>50</sup> Ivi, p. 615, GW II, p. 317.

<sup>51</sup> Ivi, p. 617, GW II, p. 318.

<sup>52</sup> Sarebbe anche da considerare, ad esempio, la valutazione scheleriana del suicidio e del martirio riportata in una nota: cfr. ibidem, nota 81 p. 619, GW II nota I, p. 319.

<sup>53</sup> Ivi, p. 623, GW II, p. 321.

ma valida per tutti e arbitrariamente determinata. La cosiddetta libertà di coscienza, tanto declamata dal positivismo etico che riduce la conoscenza morale alla scienza, non sarebbe altro che un principio dissolutivo che si sostituisce all'unico autentico criterio dell'intuizione assiologica. Se la libera coscienza può ingannare, l'intuizione dei valori è evidente, affidabile e incontrovertibile: pur avendo assunto un ruolo di giudice e di criterio valutativo, la coscienza morale esercita un giudizio etico solo se l'origine della valutazione risiede nell'intuizione con la quale si mostrano le datità pure e a priori dei valori. Una coscienza morale incapace di attenersi al criterio dell'*Einsicht* si trasforma, per Scheler, in una forza di anarchia assoluta. Contro le istanze positivistiche e relativistiche di Comte, Scheler può dunque affermare che «ogni "etica" presuppone immediatamente il discernimento morale in quanto esperienza di una realtà che viene ad evidenza nel sentire assiologico, nel preferire, nell'amare, nell'odiare»<sup>54</sup>. La conoscenza etica risulta allora dall'evidenza assiologica con cui nel sentire si manifesta il valore del "buono" e del "malvagio". Si tratta dunque di una *effettiva esperienza assiologica (Werterfahrung)*<sup>55</sup> per mezzo della quale la persona riconosce il grado di valore della realtà essendo allo stesso tempo interpellata da essa in modo stringente e rigoroso. Insomma, per Scheler il valore morale proprio di un'azione è un principio intuitivamente evidente e *a priori* che si coglie tramite l'intuizione del sentire, rivelando così il significato etico delle azioni ad esso corrispondenti.

## 5. Conclusioni

Nel discutere la proposta scheleriana di un'etica materiale fenomenologicamente fondata, si è cercato di mostrare come per il filosofo i valori morali si costituiscono come datità fenomenologiche colte per mezzo del sentire intenzionale della soggettività. L'etica di Scheler, in questo senso, si presenta come universale nella misura in cui attribuisce al valore morale una caratterizzazione *a priori*: va messo in evidenza, tuttavia, che, nella prospettiva del filosofo, l'esperienza morale coniuga l'apertura intenzionale della soggettività concreta con il manifestarsi di un ordine assiologico oggettivo che, pur nella sua universalità, viene colto intuitivamente nell'immediatezza del sentire soggettivo. L'etica scheleriana,

<sup>54</sup> Ivi, p. 639, GW II, p. 329: «alle "Ethik" die sittliche Einsicht als Evidenz im Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen bereits voraussetzt». Sia nella traduzione di G. Caronello che in quella di R. Guccinelli *Einsicht* viene tradotto con "discernimento", parola che non lascerebbe intendere l'immediatezza della datità a priori; per questo nella nostra analisi si preferisce tradurre il termine con "intuizione". Cfr. A. Tumminelli, *Il fondamento della conoscenza morale nell'etica fenomenologica di Max Scheler*, cit., pp. 145-152.

<sup>55</sup> Cfr. M. Scheler, *Il formalismo e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 639.

in quanto fenomenologica, prende le mosse dall'esperienza del soggetto intenzionale e, in modo particolare, dal suo sentire affettivo aprendosi, però, ad una oggettività assiologica che è sempre data in specifici contesti situazionali. In questo senso, potremmo ammettere che, secondo Scheler il valore morale, nella sua portata universale, non si darebbe senza il movimento intenzionale della soggettività che accade in precisi contesti della storia e del tempo. In definitiva, Scheler se da un lato non rinuncia al realismo assiologico e alla pretesa di fondare un'etica oggettiva e universale, dall'altro non può esimersi dall'ammettere che il significato assiologico e trascendente del valore può essere rivelato solo ed esclusivamente all'interno di un'esperienza fenomenologica comprensiva del corpo della psiche e dello spirito, quella che la soggettività vive nella sua concretezza esistenziale elevandosi oltre se stessa per compiersi come dinamismo di costante apertura intenzionale<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> In questo dinamismo consiste quella che Scheler chiama l'apertura al mondo (*Weltoffenheit*) propria dell'essere umano. Cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, op. cit. p. 124; GW IX, p. 33: «ovunque questo comportamento compaia, esso risulta, per sua natura, capace di un ampliamento illimitato (*unbegrenzt erweiterungsfähig*), vasto quanto l'estensione del mondo delle cose esistenti. L'uomo è pertanto quella x capace di comportarsi in modo illimitatamente "aperta al mondo" (*Der Mensch ist das X, das sich in unbegrenztem Masse "weltoffen" verhalten kann*). L'animale invece non ha oggetti in quanto vive estaticamente immerso nell'ambiente proprio».



## Discussioni – *Diseguaglianze*



Stefania Achella\*

## Femminismi e antropocene. Paradigmi a confronto

### Abstract

Feminist thought has always shown an interconnection with environmental issues by highlighting the overlapping between patriarchal domination over women and exploitation of planet's resources. Analyzing some of the crucial stages of feminist thought, the paper intends to focus in particular on the tension between epistemological and ontological approaches. The main aim of this reconstruction is to show the relevance of the new paradigms developed within feminist thought, in order to identify which of them can best propose a new idea of humanity compatible with the future of the Earth.

### Keywords

Ecology; Posthumanism; New Feminist Materialism; Ontology

“Se la nostra specie non sopravviverà alla crisi ecologica, sarà probabilmente a causa della nostra incapacità di immaginare ed elaborare nuove forme di convivenza con la Terra, di rielaborare in modo adattivo noi stessi e le nostre società a elevato consumo energetico e iper-strumentali. Facciamo fatica ad adattarci perché siamo ancora in gran parte intrappolati nel modello illuminista del progresso inteso come controllo umano su una natura passiva e ‘morta’, che giustifica sia le conquiste coloniali sia le economie delle merci. La vera minaccia non è tanto il riscaldamento globale in sé, che potrebbe ancora essere scongiurato, quanto la nostra incapacità di andare oltre l'eccesso di controllo e di consumo che identifichiamo ingenuamente con la vita buona e civilizzata, per arrivare a una forma sostenibile di cultura umana [...]. Andremo avanti con un diverso modo di essere umani, o non andremo avanti affatto”<sup>1</sup>. Con questo monito l'ecofemminista Val Plumwood avviava la sua analisi del testo di Deborah Bird Rose, *Reports from a Wild Country: Ethics of Decolonisa-*

\* Università degli Studi “G. d’Annunzio”, Chieti-Pescara

<sup>1</sup> V. Plumwood, *A review of Deborah Bird Rose’s Reports from a Wild Country: Ethics of Decolonisation*, in “Australian Humanities Review”, 42, 2007, pp. 1-4, qui p. 1.

tion (2004), costruito intorno all'obiettivo di cercare nuove forme di convivenza e di integrazione con l'ambiente. Quello che colpisce dell'analisi di Plumwood non è tuttavia la denuncia in sé – la consapevolezza del rischio per la sopravvivenza dell'umanità connesso allo sfruttamento incontrollato dell'ambiente è tema oramai noto – quanto piuttosto l'accento posto sulla necessità, per uscire dall'urgenza ecologica, di cercare “un diverso modo di essere umani” (“a different mode of humanity”<sup>2</sup>). La studiosa sottolinea cioè l'esigenza di affrontare il problema non solo dal punto di vista scientifico e tecnico, ma anche da quello epistemologico, attraverso un ripensamento del modo di essere umani e di tutte le categorie conoscitive a esso correlate. Sebbene infatti l'esigenza di oltrepassare il dualismo ontologico ed epistemologico sia diventata presto centrale nella storia del pensiero occidentale, resta ancora oggi prevalente un atteggiamento di pensiero che conosce e agisce sulla base delle distinzioni binarie (uomo-donna, bianco-nero, umano-non umano), perpetrando il modello della moderna scissione tra soggetto-oggetto<sup>3</sup>. Il pensiero ecofemminista, per ovvi motivi, nasce all'insegna del superamento di questo binarismo, avvertendo fin da subito la necessità di lasciarsi alle spalle un atteggiamento “iper-separatore”<sup>4</sup>, che ha usato le distinzioni per stabilire gerarchie – a partire da quella tra i generi –, portando con sé l'idea di dominio e limitando al tempo stesso la possibilità “di rispondere alla devastazione ecologica”<sup>5</sup>.

Già ne 1962, nel testo-manifesto dell'ambientalismo moderno, *Primavera silenziosa*<sup>6</sup>, Rachel Carson aveva compreso che il problema ambientale andava affrontato a un livello più profondo. Fin dalla dedica che apre il suo lavoro<sup>7</sup>, Carson individua l'origine della questione ecologica

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Per un discorso filosofico teso al superamento della contrapposizione classica soggetto-oggetto e delle sue implicazioni in ambito etico, cfr. A. Fabris, *RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016. Fabris mette l'accento sulla necessità di oltrepassare l'idea di soggettività come sostanza, intendendola piuttosto come un incrocio di relazioni, un nodo di legami imprevedibili.

<sup>4</sup> J. Weir, *Murray River Country: An Ecological Dialogue with Traditional Owners*, Aboriginal Studies Press, Canberra 2009, p. 3.

<sup>5</sup> *Ibid.* Cfr. anche: J.K. Gibson-Graham, *A feminist project of belonging for the Anthropocene*, in “*Gender, Place and Culture*”, 18, 1, 2011, pp. 1-21; DOI: 10.1080/0966369X.2011.535295.

<sup>6</sup> R.L. Carson, *Primavera silenziosa* (1962), trad. it. di C.A. Gastecchi, Feltrinelli, Milano 1990, ebook. Carson era partita dalla constatazione che “le voci della primavera in innumerevoli contrade d'America” avevano cominciato a tacere. Servendosi di documentati studi sui danni prodotti dal DDT e dai fitofarmaci, aveva mostrato come l'uso massiccio di insetticidi aveva prodotto una diminuzione notevole degli uccelli, dei quali perciò non si sentiva più il canto.

<sup>7</sup> “Ad Albert Schweitzer che disse ‘L'uomo ha perduto la capacità di prevedere e di prevenire. Andrà a finire che distruggerà la Terra’”, R.L. Carson, *op. cit.*, p. 7. Di Schweitzer si veda *Rispetto per la vita. Gli scritti più importanti di un cinquantennio raccolti da Hans*

non tanto, o non solo, nelle tecniche e nelle pratiche, ma nella posizione assunta dagli esseri umani rispetto al pianeta e agli altri viventi. “Durante il breve periodo che decorre dall’inizio di questo secolo ai giorni nostri, una sola ‘specie’ – l’uomo – ha acquisito una notevole capacità di mutare la natura del proprio mondo”<sup>8</sup> e, aggiunge qualche pagina più avanti,

gli storici che un giorno investigheranno sul nostro tempo avranno ben ragione di sorprendersi della mancanza di senso delle proporzioni di cui stiamo dando prova. Come è possibile, infatti, che esseri ragionevoli cerchino di impedire il diffondersi di poche specie di organismi “indesiderabili” servendosi di un mezzo che contamina la Terra intera ed è portatore di malattia e di morte anche per il genere umano? Eppure, è proprio questo che stiamo facendo.<sup>9</sup>

In queste parole, sembra ritrovarsi già una prima traccia di quello scenario complesso che, mezzo secolo dopo, in un congresso di geologi, sarebbe stato definito come “antropocene”<sup>10</sup>, l’era geologica segnata dall’essere umano<sup>11</sup>. Sebbene tra questi due episodi sia trascorso circa mezzo secolo, e si sia accumulato non solo una notevole quantità di informazioni scientifiche ma anche un’analisi critica molto variegata, mi sembra che si possa cogliere sullo sfondo una stessa domanda: come pensiamo l’essere umano in rapporto agli altri viventi o, per riprendere l’icastica espressione adoperata dalla studiosa australiana Claire Colebrook: “Chi è questo *Anthropos*”? Chi è l’uomo che nell’*Antropocene* si è imposto sulle altre specie arrogandosi inoltre il diritto di definire un’epoca nel segno del suo nome?

Walter Bahr, trad. it. di G. Gandolfo, Claudiana, Torino 1994. Sul suo pensiero si veda il capitolo: *Si rispettano solo le persone?* in R. Mordacci, *Rispetto*, Cortina, Milano 2012, ebook, ma anche L. Fonnesu, *Etica e concezione etica del mondo in Albert Schweitzer*, in “Humanitas”, LXIV/2, 2009, pp. 281-303.

<sup>8</sup> R.L. Carson, *op. cit.*, p. 16.

<sup>9</sup> Ivi, p. 21.

<sup>10</sup> Com’è noto il concetto risale agli anni Ottanta ma deve la sua diffusione al premio Nobel, Paul Crutzen, che vi ricorre per la prima volta in una newsletter, poi in un articolo pubblicato su “Nature” nel 2002 e infine in *Benvenuti nell’antropocene! L’uomo ha cambiato il clima, la terra entra in una nuova era* (Mondadori, Milano 2005). Il termine ricorre però già nel 1922 nei lavori del geologo russo Aleksej Pavlov. Per un quadro sul recente dibattito intorno all’antropocene, che in Italia negli ultimi anni ha segnato grande interesse cfr. tra gli altri: *Perspectives in the Anthropocene: Beyond Nature and Culture?*, “Itinerari”, vol. LIX, 2020, a cura di S. Achella e D. Levente Palatinus; “Scienza&Filosofia”, 21, 2019; *Antropocene. Fine, medium o sintomo dell’uomo?*, a cura di S. Baranzoni, A. Lucci, P. Vignola, “Lo sguardo”, 22 (III), 2016.

<sup>11</sup> Con il fiorire delle riflessioni sull’antropocene è stato messo criticamente in risalto come con il ricorso in modo indifferenziato a questo termine si nascondano le differenze di impatto ambientale e potere economico tra gli esseri umani. Cfr. E. Crist, *On the Poverty of Our Nomenclature*, in “Environmental Humanities”, 3 (1), 2013, pp. 129-47.

“Quest’uomo dell’Antropocene sa cosa sta dicendo quando fa una rivendicazione a nome di ‘noi’ umani: chi è costui quando parla in questo modo?”<sup>12</sup>

La questione dell’antropocene ci invita quindi a ripensare complessivamente il modo di concepire l’umano, sia sul piano epistemologico sia su quello ontologico, per stabilire nuove forme di conoscenza e di pratiche, ma anche per pensare nuovi modi di relazione.

Nella riflessione che segue non si intende dar conto dello scenario complesso e differenziato dei diversi orientamenti interni all’ecofemminismo. Restando all’interno della tradizione occidentale, ciò che interessa in questa sede è piuttosto il modo in cui il pensiero femminista è intervenuto nella critica al dualismo soggetto-oggetto, natura-cultura, maschio-femmina, elaborando strumenti epistemologici e analisi ontologiche per superare il “nature–culture divide”<sup>13</sup> e di conseguenza le gerarchie a esso conseguenti.

## 1. Rompere gli steccati

Nel 1974, nel suo libro *Le féminisme ou la mort*, Françoise d’Eaubonne – alla quale si deve uno dei primi usi del termine “ecofemminismo”<sup>14</sup> – richiamava l’attenzione sul legame profondo tra capitalismo patriarcale, oppressione delle donne e sfruttamento del pianeta. Come Carson, d’Eaubonne annunciava l’urgenza di “sottolineare l’inevitabile condanna a morte, per opera di questo sistema in convulsa agonia, dell’intero pianeta e della specie umana”. Per porre termine a questa agonia, la studiosa francese vedeva una sola via d’uscita: “se il femminismo, liberando le donne, non libererà tutta l’umanità, vale a dire se non strapperà il mondo all’uomo di oggi per trasmetterlo all’umanità di domani”, non ci sarà più umanità<sup>15</sup>. Appena qualche anno prima, nel 1972, in *Is female to male as nature is to culture?*, Sherry Ortner, poneva la questione sul piano normativo o, per usare un’espressione foucaultiana, in termini di

<sup>12</sup> C. Colebrook, *We have always been post-anthropocene*, in R. Grusin (ed.), *Anthropocene Feminism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2017, pp. 1-20, qui p. 10.

<sup>13</sup> Cfr. Y. Haila, *Beyond the Nature-Culture Dualism*, in “Biology & Philosophy”, 15 (2), 2000, pp. 155-175. DOI:10.1023/A:1006625830102.

<sup>14</sup> Il termine ecofemminismo entra a far parte del dibattito pubblico nel marzo del 1980, nella prima conferenza tenutasi ad Amherst (Massachusetts), a seguito del disastro nucleare di Three Miles Island del 28 marzo 1979. L’intento dell’introduzione di questo termine era quello di mostrare la necessaria combinazione della difesa dei valori e dei diritti delle donne con la protezione dei territori, delle comunità, della biosfera e della salute.

<sup>15</sup> Rimasto a lungo quasi sconosciuto, questo testo è stato tradotto in italiano solo nel 2022. F. D’Eaubonne, *Il femminismo o la morte. Manifesto dell’ecofemminismo* (1974), Prospero Editore, Milano 2022, qui p. 8.

episteme, denunciando il costrutto che vedeva equiparate donne e natura, non solo nella tradizione occidentale ma in tutte le culture. Su cosa si basava questa equiparazione, e in che senso la sottomissione delle donne andava di pari passo con lo sfruttamento della Terra? Cosa legava il destino delle donne al futuro del pianeta? “Che cosa può esserci, si chiedeva Ortner, nella struttura generalizzata e nelle condizioni di esistenza, comune a tutte le culture, che le porta tutte a svalutare le donne?”<sup>16</sup>. La sua risposta ci appare oggi scontata, ma negli anni '70 ebbe un valore dirompente:

la donna viene identificata con [...] qualcosa che ogni cultura svaluta, qualcosa che ogni cultura definisce come un ordine di esistenza inferiore al proprio. Ora sembra che ci sia solo una cosa che possa rientrare in questa categoria, ed è la ‘natura’ nel senso più generalizzato del termine. Ogni cultura, o, genericamente, ‘la cultura’, è impegnata nel processo di generazione e di mantenimento di sistemi di forme significative (simboli, artefatti, ecc.) attraverso i quali l’umanità trascende i dati dell’esistenza naturale, li piega ai suoi scopi, li controlla nel suo interesse.<sup>17</sup>

La significazione culturale attribuita al corpo della donna – dalla maturazione sessuale alla riproduzione – rappresentava proprio il termine di collegamento, il legame intrinseco con la natura. La donna era considerata un “soggetto naturale”: affrontare la questione femminile significava fare i conti con la concettualizzazione dell’idea di natura.

Il rapporto natura-cultura attraversa perciò fin dalla metà del secolo scorso le analisi dei movimenti femministi, dal rivendicazionismo binarista alle pratiche della differenza, dalle teorie del performativo alle riflessioni sull’*embodiment*. Negli ultimi anni, un processo di risemantizzazione ha tradotto tali questioni in una terminologia nuova che non rappresenta semplicemente un cambio di abito, ma esprime l’esigenza di ripensare, alla luce dei mutamenti del nostro tempo, i termini della questione, le pratiche, le relazioni. Così, se da un lato la questione ambientale è stata ribattezzata con il termine di “Antropocene”, criticando le categorie astratte di natura e cultura, dall’altro lato le posizioni femministe

<sup>16</sup> “La donna ci offre uno dei problemi più impegnativi da affrontare. Lo status secondario della donna nella società è uno dei veri universali, un fatto pan-culturale. Tuttavia, all’interno di questo fatto universale, le specifiche concezioni e simbolizzazioni culturali della donna sono incredibilmente diverse e persino contraddittorie tra di loro. Inoltre, il trattamento effettivo delle donne e il relativo potere e contributo delle donne variano enormemente da cultura a cultura e in diversi periodi della storia di particolari tradizioni culturali. Entrambi questi punti – il fatto universale e la variazione culturale – costituiscono un problema”, S.B. Ortner, *Is Female to Male as Nature Is to Culture?*, in “Feminist Studies”, vol. 1, n. 2, 1972, pp. 5-31, qui p. 5.

<sup>17</sup> Ivi, p. 10.

hanno avanzato nuove categorie d'analisi, proponendo ora una nuova postura epistemologica (pensiamo alle *posthumanities*, all'intersezionalità o al metodo diffrattivo), ora una rilettura in termini ontologici del rapporto tra l'umano e il non umano (dall'ontologia relazionale, al *new materialism*, all'*agential realism*). Questa nuova cartografia concettuale restituisce la vivacità di un dibattito filosofico interno al pensiero femminista rispetto alle questioni ecologiche che merita di uscire dalla marginalizzazione nella quale viene ancora troppo spesso relegato.

## 2. Ragioni epistemologiche

La pratica intersezionale<sup>18</sup> e trasversale, elaborata all'interno della tradizione femminista, si è confrontata in prima battuta con la frattura epistemologica: la centralità della teoria del punto di vista<sup>19</sup> e della situazione della conoscenza<sup>20</sup> hanno provato a fare i conti con tale frattura. Mettendo in evidenza aspetti "inconsapevoli", veicoli inconsci di culture egemoni il rapporto natura-cultura viene analizzato nelle sue diverse concretizzazioni.

Nelle loro molteplici declinazioni (femminismi indigeni, ecologie queer, analisi femministe sulla giustizia ambientale e climatica, attivismi antirazzisti e anticoloniali) i movimenti femministi hanno sottolineato l'urgenza di pensare in modo nuovo le strutture pratiche, economiche e politiche, mostrando come le discriminazioni non siano il risultato di un deficit per-

<sup>18</sup> Il metodo intersezionale ha il merito di aver mostrato come le categorie biologiche, sociali e culturali (genere, etnia, classe sociale, disabilità, orientamento sessuale, religione, casta, età, nazionalità, specie e altri assi identitari) interagiscano a livelli multipli, spesso simultanei (cfr. K. Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in "The University of Chicago Legal Forum", vol. 140, 1989, pp. 139-167).

<sup>19</sup> Nell'ambito della filosofia della scienza il contributo di alcune studiose è stato decisivo. Sandra Harding, ad esempio, ha elaborato il concetto di "epistemologia del punto di vista", sottolineando come il modo in cui gli scienziati vedono le cose sia inevitabilmente legato alla posizione sociale, alle esperienze personali, alla classe, alla condizione economica, al sesso e alla struttura fisica. Questa molteplicità, anziché portare all'indebolimento dell'oggettività o alla parzialità dei punti di vista, se tenuta insieme attraverso un dibattito inclusivo, produce una maggiore affidabilità dei giudizi scienziati. Di conseguenza, una maggiore partecipazione alla discussione e alla ricerca da parte di individui con punti di vista diversi ha più probabilità di produrre obiettività nella pratica scientifica (cfr. S.G. Harding, *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca 1986). Su questo punto, si vedano anche le analisi di Helen Longino in H.-E. Longino, *Science As Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton University Press, Princeton 1990.

<sup>20</sup> D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991.

sonale o di carenze biologiche, ma piuttosto l'esito di schemi concettuali, *conceptual frameworks*<sup>21</sup>, costruiti sulle divisioni gerarchizzanti<sup>22</sup>.

La prospettiva epistemologica ha puntato l'attenzione sulla necessità di superare il dispositivo natura-cultura, tanto dal punto di vista concettuale quanto da quello disciplinare. La stessa configurazione dualistica delle discipline, che ha inteso distinguere tra *humanities*, votate allo studio della cultura e *hard sciences*, destinate a conoscere il mondo della natura, riflette non solo una concezione frammentata e "idealistica" del mondo, per cui si potrebbero separare natura e cultura in modo netto, ma ha dato vita anche a una infruttuosa gerarchia nei saperi e nelle discipline, approfondendo una frattura che viene fatta risalire alla modernità<sup>23</sup>.

Questo obiettivo, che eredita in parte la tradizione che dalla seconda metà del Novecento ha inteso mostrare la costruzione sociale delle scale dei saperi, aveva trovato un'interessante formulazione, dal punto di vista delle scienze, già nel famoso volume *Two Cultures* di Charles Percy Snow negli anni '50. Come si legge nella *Prefazione*:

mi trovai nella condizione di dovermi occupare del problema di quelle che, ancor molto prima di scriverne, battezzai fra me 'due culture'. Avevo infatti la costante sensazione di muovermi tra due gruppi – di pari intelligenza, di identica razza, di estrazione sociale non molto differente, di reddito pressoché eguale – che ormai non comunicavano quasi più tra loro e che, quanto ad atmosfera intellettuale, morale e psicologica, avevano così poco in comune che si sarebbe creduto non di essere andati da Burlington House o South Kensington a Chelsea, ma di avere attraversato un oceano.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Tale questione è stata più di recente rielaborata nell'idea dei *conceptual frameworks*, schemi concettuali attraverso i quali percepiamo noi stessi, gli altri, il mondo in un ordine gerarchico dettato da credenze, valori, modi di pensare, e che spesso assumono connotati oppressivi e patriarcali. Cfr. K.J. Warren, *The Power and the Promise of Ecological Feminism*, in *Environmental Ethics*, 12, 2, 1990, pp. 125-146.

<sup>22</sup> Come scrive Gaard: "Colonialism, white heteromale supremacy, heteronormativity, and the linked the devaluations of the erotic and all those associated with/seen as 'nature' – indigenous people, women, nonhumans, queers – intersect to naturalise heterosexuality and heterosexualise nature, together influencing Western culture's erotophobia", G. Gaard, *Where Is Feminism in the Environmental Humanities?* in S. Oppermann and S. Iovino (eds.), *Environmental Humanities. Voices from the Anthropocene*, Rowman & Littlefield International, London 2017, pp. 81-98, p. 85.

<sup>23</sup> Questo dibattito è stato centrale nel cosiddetto *Methodenstreit*, da cui scaturisce la distinzione tra metodo nomotetico e ideografico. Tra i protagonisti di questo dibattito oltre a Max Weber, ci furono Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Heinrich Rickert, Wilhelm Windelband. Su questo cfr. F. Tessitore, *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Storia e Letteratura, Roma 2002; E. Massimilla, *Tre studi su Weber fra Rickert e von Kries*, Liguori, Napoli 2010; Id., *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su "Wissenschaft als Beruf"*, Liguori, Napoli 2000; P. Rossi, *Introduzione a M. Weber, Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958, pp. 9-43.

<sup>24</sup> Ch.P. Snow, *Le due culture* (1959), trad. it. di Adriano Cargo, Feltrinelli, Milano 1964, p. 4.

Snow registrava con disappunto la rigida divisione del lavoro tra ricerca scientifica e cultura umanistica, che finiva per frammentare un mondo che si presentava invece unitario nell'esperienza umana. Anche Bruno Latour, che ha fortemente interloquuto con i movimenti femministi, alla fine del secolo scorso è ritornato sull'inefficacia di questa separazione nella risoluzione dei problemi fondamentali dell'umanità.

I critici hanno sviluppato tre repertori distinti per parlare del mondo: la naturalizzazione, la socializzazione e la decostruzione. [...] Quando il primo parla di fatti naturalizzati, non esistono più né società, né soggetto, né forma del discorso. Quando il secondo parla di potere sociologizzato, non c'è più scienza, tecnica o contenuto. Quando il terzo parla di effetti di verità, sarebbe una grossa ingenuità credere all'esistenza reale dei neuroni cerebrali o dei giochi di potere. Ognuna di queste forme di critica ha una sua forza, ma non è possibile combinarla alle altre. Riuscite a immaginare uno studio che faccia del buco nell'ozono qualcosa di naturalizzato, sociologizzato e decostruito? [...] La nostra vita intellettuale rimane riconoscibile fino a quando epistemologi, sociologi e decostruttori si tengono a debita distanza e alimentano le proprie critiche sulle debolezze degli altri due approcci. Fate grandi le scienze, svelate i giochi di potere, ridicolizzate la credenza in una realtà, ma non mescolate mai i tre acidi caustici.<sup>25</sup>

La questione dell'“Antropocene” può trovare, dunque, una risposta solo se si superano le fratture epistemologiche. Di qui la necessità di un passaggio, sottolineato anche da diverse pensatrici femministe, alle *posthumanities*. A partire dalla proposta del metodo intersezionale che ha avuto il merito di mostrare come categorie biologiche, sociali e culturali (genere, etnia, ceto sociale, disabilità, orientamento sessuale, religione, casta, età, nazionalità, specie e altri assi di identità) interagiscano a livelli multipli, spesso simultanei, le *posthumanities* rivendicano l'idea di una postdisciplinarietà. Si tratta di assumere che le questioni legate alla “natura” così come quelle connesse a parità di genere, giustizia sociale, antirazzismo etc. possono essere affrontate, e risolte, solo superando le divisioni disciplinari e ripensando la postura umana.

Come scrive Cecilia Åsberg

Ora, in un modo ancora più profondamente esistenziale, arriviamo a renderci conto che facciamo parte di un mondo completamente cyborgificato. Né la cultura, né la tecnologia, né gli esseri umani possono più essere immaginati come separati dalla natura. Cavi sottomarini, continenti di plastica negli oceani, *conflict minerals*, discariche esplosive e cumuli di hardware elettronico

<sup>25</sup> B. Latour, *Non siamo mai stati moderni* (1991), trad. it. di G. Lagomarsino, Elèuthera, Milano 2009, ebook, pp. 23-24.

ricoprono il mondo, in particolare i paesi del terzo mondo, e filtrano sostanze inquinanti nell'acqua, nel suolo e nella carne. In questa nuova era che alcuni chiamano Antropocene – l'«Era geologica dell'essere umano» (per così dire) – l'ambiente è in noi e noi umani siamo nell'ambiente.<sup>26</sup>

La proposta delle *posthumanities* consiste perciò nel tentare di introdurre nella percezione culturale comune un nuovo modo di pensare, in cui la crisi ecologica, come ogni problema connesso all'ingiustizia sociale, alla marginalizzazione di soggetti fragili e resi vulnerabili possa innanzitutto essere affrontato con strumenti adeguati dal punto di vista epistemologico. In questo senso, i concetti di post-umano e di post-naturale non mirano alla creazione di un progetto transumanista<sup>27</sup>, ma intendono offrire nuove categorie di comprensione – si pensi alla conoscenza situata di cui parla Haraway. Nota ancora Åsberg: «Come la comprensione dell'umano si è trasformata, così ora anche la nostra comprensione postumana della natura deve cambiare, se non altro per stare al passo con le alterazioni ambientali del nostro attuale stato planetario»<sup>28</sup>.

Questo riposizionamento epistemologico ci invita a confrontarci con un post-umano che non può essere inteso come ciò che viene dopo l'umano e che quindi comporterebbe la fine dell'umanità, né con la fine delle scienze umane, ma piuttosto, come una richiesta di inclusione o di arricchimento e di potenziale integrativo<sup>29</sup>. Tale atteggiamento comporta il superamento degli steccati disciplinari a partire dalla divisione tra umano e naturale cercando di andare oltre l'ordine asimmetrico che ha abitato per secoli il pensiero e la prassi. In questo senso, il post-umanesimo femminista si è spinto fino a ripensare le «profonde trasformazioni sociali, ambientali, mediche e tecnico-scientifiche del ventesimo e ventunesimo

<sup>26</sup> C. Åsberg, *Feminist Posthumanities in the Anthropocene: Forays Into The Postnatural*, in «Journal of Posthuman Studies», Vol. 1, No. 2, pp. 185-204, qui p. 186. Su queste correnti molta influenza ha avuto anche la riflessione merleau-pontiana e la sua stretta attenzione alla natura prospettica dell'esperienza e del mondo. Cfr. D. Olkowski and G. Weiss (eds.), *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2006.

<sup>27</sup> Sulla distinzione tra transumano e postumano, cfr. B. Henry, *What remains of the Human in the Anthropocene? Living between 'nature' and 'culture' in the posthuman condition*, in «Itinerari», LIX, pp. 157-172.

<sup>28</sup> C. Åsberg, *Feminist Posthumanities*, cit., p. 188.

<sup>29</sup> Ivi, p. 190. E del resto proprio per l'ambiguità che questo termine comporta negli studi femministi c'è chi preferisce parlare di somatecnica (*somatechnics*) o di nuovo materialismo. Cfr. N. Sullivan e S. Murray, *Somatechnics Queering the Technologisation of Bodies*, Routledge, New York/London 2009, e per i nuovi materialismi I. van der Tuin, *The New Materialist 'Always Already': On an A-human Humanities*, in «NORA: Nordic Journal of Feminist and Gender Research», 19 (4), 2011, pp. 285-90; Id., *Generational Feminisms: New Materialist Introduction to a Generative Approach*, Lexington Books, London 2015.

secolo”<sup>30</sup>, alla ricerca degli intrecci rizomatici.<sup>31</sup> La ricerca di un fondo comune<sup>32</sup>, dopo diversi decenni in cui il decostruzionismo ha denunciato le pretese ideologiche della narrazioni identitarie, intende ripartire da prospettive parziali e situate al fine di cogliere le relazioni che determinano originariamente il nostro rapporto con il mondo. Come ha scritto Gibson-Graham, se è vero che

la decostruzione identifica e rompe le gerarchie binarie, aprendo un campo di eterogeneità radicale, per quanto questa tecnica ci sia stata utile, riteniamo che ciò che è necessario in questo momento per il nostro progetto [...] non sia qualcosa che la decostruzione può fornire, c'è cioè bisogno di pensare alla connessione piuttosto che alla separazione, all'interdipendenza piuttosto che all'autonomia.<sup>33</sup>

L'obiettivo di queste pensatrici è di sottrarsi metodologicamente tanto al relativismo quanto all'universalismo, dando spazio sia a un progetto comune sia a voci minoritarie e approcci marginali. Tale metodo, sottolinea Åsberg, “enfattizza la connessione e i limiti della conoscenza, evidenzia dove le differenze contano e dove le differenze fanno la differenza”, rifiuta “sia il culturalismo estremo che il naturalismo, abitando invece le zone di confine transdisciplinari delle arti e delle scienze di oggi”<sup>34</sup>.

L'antropocene, proprio nella sua radice, che rimanda a un'epoca geologica (“natura”) segnata dalla presenza dell'essere umano (cultura), può contribuire ad affrontare questo superamento, mostrando la “doverosa” permeabilità, la porosità degli ambiti disciplinari, incapaci di cogliere la complessità e la costante co-implicazione delle sfere del reale attraverso forme di sapere all'interno dei chiusi confini disciplinari, in direzione di quella transcorporeità proposta da Stacy Alaimo costruita a partire dalla vulnerabilità della vita<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> C. Åsberg, *Feminist Posthumanities*, cit., p. 194. Scrive ancora Åsberg “‘post’ di *posthumanities* non indica una crisi o una fine, ma un cambiamento generativo della ricerca umanistica al di là del suo classico antropocentrismo: un rinvigorimento del campo orientato alle sfide sociali, ambientali e scientifiche del terzo millennio”, ivi, p. 199.

<sup>31</sup> Cfr. R. Braidotti, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, New York 1994.

<sup>32</sup> Katherine Hayles a tal proposito si chiede: “Che cosa succede se non partiamo dalla premessa che conosciamo la realtà perché siamo separati da essa (oggettività tradizionale), ma che possiamo conoscere il mondo perché siamo connessi con esso?”, N.K. Hayles, *Searching for Common Ground, in Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*, ed. by M. Soulé and G. Lease, Island Press, San Francisco 1995, p. 48.

<sup>33</sup> J.K. Gibson-Graham, *op. cit.*, p. 2.

<sup>34</sup> C. Åsberg, *Feminist Posthumanities*, pp. 195-196.

<sup>35</sup> Cfr. S. Alaimo, *Trans-corporeal Feminisms and the Ethical Space of Nature*, in “Material Feminisms”, a cura di S. Alaimo and S. Hekman, Indiana University Press, Bloomington, IN 2008, pp. 237-64.

### 3. Il cambiamento ontologico

Nella svolta operata dal riposizionamento epistemologico si assiste dunque a uno slittamento in cui inesorabilmente la nuova postura conoscitiva presuppone un differente modo di guardare agli oggetti dell'analisi. Questo slittamento apre a un "residuo" che chiama in causa una differente ontologia.

Quando l'epistemologia interroga se stessa e le proprie condizioni di conoscenza, – si legge in Elizabeth Grosz – le proprie lacune e luoghi di inconsapevolezza, c'è un residuo di questioni e preoccupazioni ontologiche che non è toccato dall'epistemologia e che potrebbero non essere sempre sottoposte a schemi di conoscenza esistenti, forme di grammatica e sintassi esistenti o forme di rappresentazione.<sup>36</sup>

Per le pensatrici femministe che considerano le risposte provenienti dalla prospettiva epistemologica in qualche modo insoddisfacenti, la svolta ontologica diventa perciò fondamentale.

La declinazione in termini ontologici invita al superamento non solo degli steccati epistemologici, ma anche più precisamente materiali, andando oltre la distinzione tra *bios*, inteso esclusivamente come vita umana, e *zoe*, intesa come vita animale e non umana. Si tratta, per queste pensatrici, di "accogliere nuovamente ciò che le epistemologie hanno trascurato: la forza implacabile del reale, una nuova metafisica"<sup>37</sup>. E in questo modo nuovi e diversi oggetti emergono, in cui il ruolo dell'umano non è più quello di definire e riconoscere: "la vita esiste se la riconosciamo o no"<sup>38</sup>. Costruttivismo sociale, soggettivismo ed epistemologia devono lasciare spazio al rapporto tra forma e materia, ai limiti dell'essere umano e alla questione della vita stessa.

Tale spostamento, tuttavia, non è senza problemi. Il rischio di una riconduzione del discorso al piano ontologico che neghi le differenze in nome del rifiuto delle gerarchie, rischia di riproporre il ritorno a un'ontologia neutra che può approdare a un "essere" dotato di qualità diverse, da cui si genera una discriminazione su base naturale (come sintetizza Rosi Braidotti "la natura come naturalizzazione delle disuguaglianze"<sup>39</sup>), o a un essere inteso come forza indistinta che annullerebbe le differenze.

<sup>36</sup> E. Grosz, *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*, Columbia University Press, New York 2017, p. 3.

<sup>37</sup> E. Grosz, *Time Travels: Feminism, Nature, Power*, Duke University Press, Durham, N.C 2005, p. 32.

<sup>38</sup> L. Huffer, *Foucault's Fossils: Life Itself and the Return to Nature in Feminist Philosophy*, in R. Grusin (ed.), *Anthropocene Feminism*, cit., pp. 65-87, qui p. 75.

<sup>39</sup> R. Braidotti, *Four Theses on Posthuman Feminism*, in R. Grusin, *op. cit.*, p. 22.

Tali questioni che non interrogano solo il pensiero femminista, ci invitano a prendere posizione rispetto alle differenti implicazioni teoriche e pratiche che possono discendere da queste scelte.

Rosi Braidotti ha provato a spostare il piano dal discorso epistemologico a quello di un'ontologia relazionale, di una ontologia centrata sulla *zoe* e quindi non antropocentrica, che però, al tempo stesso, non neghi la struttura antropologicamente vincolata dell'umano. L'antropomorfismo è infatti la nostra specifica posizione incarnata e incorporata e riconoscere la sua natura situata è il primo passo verso l'anti-antropocentrismo. Tale spostamento di prospettiva verso un approccio *zoe*- o geo-centrico richiede tuttavia una mutazione della comprensione condivisa di cosa significhi parlare e pensare.<sup>40</sup> Donna Haraway si è spinta invece in direzione di una sorta di sgretolamento dell'unità mente-corpo nella totalità della terra. Lasciandosi alle spalle il suo originale e noto mito cyborg, Haraway presenta così la figura del *compost*. Per la filosofa solo adottando un approccio di compostaggio possiamo assistere alla decomposizione definitiva dell'essere umano elevato al di sopra del corpo della natura. Il *compost* è cioè quello che accomuna il mondo. Solo con questa trasformazione radicale che attiene all'ontologia umana l'essere umano non pretenderà più di abitare una astratta categoria di umanità, riconoscendosi piuttosto come una delle infinite e diverse forme di *humus*.<sup>41</sup>

La forma di conoscenza che emerge da questa nuova situazione, in cui non c'è più un confine stabilito tra ciò che è vivente nell'essere umano e ciò che è non vivente, tra organico e inorganico, contribuisce al superamento di tutte le tradizionali categorie ontologiche ed epistemologiche.

Sulla scia di tale rifiuto della logica dell'appropriazione, dell'incorporazione e dell'identificazione essenzialista si è affermata l'idea di una differenza radicale.

<sup>40</sup> Ivi, p. 32.

<sup>41</sup> Come ha notato Viola Carofalo: "In questo mito ctonio sotterraneo sembra esserci poco più che la ricerca di un rifugio, il tentativo di rimediare alla sconfitta dell'essere umano, non la sua attuazione. [...] Quello che si perde è il progetto, il fattore attivante, immediatamente politico, del discorso mitico. Se nella narrazione cyborg era possibile immaginare il ribaltamento dei rapporti di forza che innervano la società presente in vista della costruzione della società futura, in Chthulucene tutto sembra già dato. Il conflitto scompare, il progetto scompare, la resistenza rimane. Ma è una piccola resistenza. La resistenza dei ragni che non hanno altra scelta che rifugiarsi nel loro rifugio/dimora, in una comunità accogliente che sembra più fragile che mobile", V. Carofalo, *Cyborg arrugginiti e animali potenti. Donna Haraway alla ricerca di un mito per l'antropocene*, in "S&F", 21, 2019, pp. 32-49, qui pp. 48-49.

#### 4. La svolta materialista

Dalla negazione dello schema binario che, poggiandosi sul richiamo alle differenze “naturalì”, stabiliva una gerarchia tra maschile e femminile; si è passati negli ultimi anni a una ripresa del materialismo, spostando nella materia il luogo in cui in ultima istanza si produce il significato. La svolta non è marginale. Essa sposta l’attenzione da una critica discorsiva alla natura come costruito umano (si pensi ad alcune riflessioni di Judith Butler) a una ritrovata centralità della materia e della materialità. Il nuovo femminismo materialista, in cui negli ultimi anni sono rientrate le opere di pensatrici come Karen Barad, Jane Bennett, Elizabeth Grosz, Vicki Kirby, Luciana Parisi ed Elizabeth Wilson<sup>42</sup>, ritiene che i risultati prodotti dal cambiamento linguistico e culturale nella teoria femminista, nella teoria culturale, nella teoria politica e negli studi critici sulla razza siano insufficienti. Tale insufficienza viene inoltre amplificata dal rischio di lasciare le questioni della biologia o relative alla “natura” al pensiero riduzionista.

Come spiegano bene Coole e Frost nell’introduzione alla raccolta *New Materialism*:

La nostra esistenza dipende in ogni momento da una miriade di micro-organismi e da diverse specie superiori, dalle nostre reazioni corporee e cellulari vagamente comprese e da impietosi movimenti cosmici, dagli artefatti materiali e dalle cose naturali che popolano il nostro ambiente, così come sulle strutture socioeconomiche che producono e riproducono le condizioni della nostra vita quotidiana. Alla luce di questa massiccia materialità, come potremmo essere altro che materialisti? Come potremmo ignorare il potere della materia e il modo in cui si materializza nelle nostre esperienze ordinarie o non riconoscere il primato della materia nelle nostre teorie?<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Influenzata da Jacques Derrida, Vicki Kirby decostruisce le opposizioni tra natura/cultura, corpo/mente, corpo/tecnologia, scienze umane/scienze naturali che sono all’origine di problemi politici, come il cambiamento climatico e l’oppressione di genere. Cf. V. Kirby, *Quantum Anthropologies: Life at Large*, Duke University Press, Durham, North Carolina 2011. Luciana Parisi si è dedicata agli studi sulla cibernetica, sulla teoria dell’informazione e del calcolo, sulle teorie della complessità e dell’evoluzione e sull’investimento tecnocapitalistico nell’intelligenza artificiale, nelle biotecnologie e nelle nanotecnologie. Cf. L. Parisi, *Abstract Sex: Philosophy, Biotechnology and the Mutations of Desire*, Continuum, London 2004. Influenzata da Walter Benjamin e Jane Jacobs, Elizabeth Wilson in *The Sphinx in the City: Urban Life, the Control of Disorder, and Women* (University of California Press, Berkeley 1992) analizza le contraddizioni di genere della modernità urbana. Wilson chiarisce che la vita metropolitana euro-americana è stata segnata dalla cultura imperiale, pertanto la promessa che l’esperienza urbana può rappresentare per il femminismo deve tenere conto del carattere mondiale e diseguale dell’urbanizzazione moderna.

<sup>43</sup> D. Coole, S. Frost (eds.), *New Materialisms: Ontology, Agency and Politics*, Duke University Press, Durham and London 2010, p. 1.

Il nuovo materialismo lavora intorno all'idea di una materialità che si "materializza", evidenziando modalità immanenti di autotrasformazione che costringono a pensare alla causalità in termini molto più complessi; a riconoscere che i fenomeni sono intrappolati in una moltitudine di sistemi e forze interagenti e a riconsiderare la capacità di agire della materia. La materia è concepita come dotata di un proprio modo di autotrasformazione, auto-organizzazione, e quindi non più passiva. Tale slittamento non può che riconoscere alla materia una dimensione *agentiva*, un esito necessario se l'obiettivo è quello di mostrare che il divenire del mondo non è un effetto esclusivo di iscrizioni culturali o di attività umane: la materia non è, ma diventa<sup>44</sup>.

L'idea che l'agire sia solo umano e che solo gli esseri umani possiedano la capacità cognitiva, l'intenzionalità e la libertà di prendere decisioni autonome appare agli occhi di queste filosofe obsoleta, come lo sono anche tutte le pretese di dominare la natura. La specie umana è ricondotta in un luogo all'interno dell'ambiente naturale, la cui materia non è più immaginata come una pienezza massiccia e opaca, ma piuttosto riconosciuta come indeterminata, costantemente formata e riformata in modo imprevedibile. Così osserviamo oggetti che si formano ed emergono all'interno di una relazione di campi e corpi in una moltitudine di processi organici e sociali. L'ontologia si sviluppa a molti livelli, non c'è rottura definitiva tra entità senzienti e non senzienti né tra fenomeni materiali e spirituali. Rifiutando una concezione del mondo basata sulla "separatezza", a partire da una prospettiva relazionale, la proposta metafisica del materialismo agentivo segue le intuizioni femministe e le teorie epistemologiche centrate sui principi ecologici, e sull'invito alla responsabilità.

Proprio questa dimensione "vitale" della materia distingue il nuovo materialismo femminista dal materialismo storico. Se quest'ultimo considerava la materia come il prodotto dell'intenzionalità umana e quindi come l'effetto di pratiche e scelte basate comunque sull'*agency* umana, il nuovo materialismo femminista riconosce l'esistenza di una *agency* non umana. Ora, le *agencies* non rappresentano degli elementi individuali, ma vivono in un reciproco intreccio (*entanglement*). Diversamente dal materialismo della tradizione dialettica che si riferisce all'instaurazione di relazioni sociali e umane, il nuovo femminismo pervade anche la sfera del non umano. Il materiale e il discorsivo si implicano reciprocamente.

<sup>44</sup> "I codici del mondo non sono fermi, aspettando solo di essere letti. Il mondo non è materia prima per l'umanizzazione; [...] il mondo che si incontra nei progetti di conoscenza è un'entità attiva", D. Haraway, *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, in "Feminist Studies", vol. 14, n. 3, 1998, pp. 575-599, qui p. 593.

L'apertura a questo agente provoca un coinvolgimento anche in termini di affettività verso il non umano e identifica la materia come condizione costitutiva di qualsiasi significato.

Questo cambio di prospettiva è un passo molto importante. In una cultura in cui la scienza è trattata come l'unica verità legittima, il nuovo femminismo materialista prova a sviluppare una forma di scienza e di ontologia che sia aperta, democratica, orizzontale. Di qui il suo interesse al discorso sull'Antropocene.

## 5. Le forme del nuovo materialismo

Com'è evidente, il ripensamento ontologico alla base del nuovo materialismo femminista determina una ricaduta importante in termini non solo epistemologici ma anche etici e politici. Rispetto alle ricadute etico-politiche vale la pena richiamare la posizione di Karen Barad<sup>45</sup>.

Nel suo oramai famoso libro del 2007, *Meeting the Universe Halfway*<sup>46</sup>, Barad sviluppa la teoria del "realismo agenziale"<sup>47</sup>. Ispirandosi ai contributi di Bohr, la sua teoria si sposta dalla prospettiva rappresentativa e quindi da una visione legata alla svolta linguistica, allo studio delle intrazioni, cioè azioni che non appartengono più al solo essere umano ma che costituiscono un campo d'azione in costante intersezione. All'interno di

<sup>45</sup> Non c'è spazio, in questa sede, per rivolgere un'analisi delle numerose e originali riflessioni sviluppate di recente, come quella di Elizabeth Grosz che reintroduce all'interno della prospettiva materialista anche la dimensione dell'incorporeo. "Credo – scrive Grosz – che l'enfasi crescente su una materialità sempre più aperta debba riguardare ciò che essa comporta per l'idealità – per le idee, i concetti, per lo spazio e il tempo, per il linguaggio e le sue capacità di rappresentare, significare ed esprimere", E. Grosz, *The Incorporeal*, cit., p. 263. E come chiarisce introducendo il suo lavoro: "Non voglio privilegiare l'idealità sulla materialità, ma pensarle insieme, come fondamentalmente connesse e incapaci di credere che ciascuno sia ciò che è senza l'altro. L'idealità inquadra, dirige e dà significato alla materialità; la materialità porta idealità e non è mai libera dalle forme incorporee che la costituiscono e la orientano come materia", ivi, p. 12. Il passo verso un'ontologia materiale-ideale può offrire un ulteriore modello di interazione che sia in grado di custodire al proprio interno non solo la materialità ma anche quella condizione intenzionale ideale che determina la materia.

<sup>46</sup> K. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham 2007.

<sup>47</sup> "Agential realism, scrive Barad, rejects the notion of a correspondence relation between words and things and offers in its stead a causal explanation of how discursive practices are related to material phenomena. It does so by shifting the focus from the nature of representations (scientific and other) to the nature of discursive practices (including technoscientific ones), leaving in its wake the entire irrelevant debate between traditional forms of realism and social constructivism. Crucial to this theoretical framework is a strong commitment to accounting for the material nature of practices and how they come to matter", ivi, pp. 44-45.

questa prospettiva, non viene più data priorità allo sguardo del soggetto, dal momento che osservatore e osservato costituiscono un'unità. Karen Barad punta alla mescolanza nella relazione osservatore-osservato.

Uscendo dalla prospettiva antropocentrica, le ricadute politiche appaiono particolarmente interessanti. Premesso che l'essere umano non può essere separato dal mondo non umano, la teoria democratica così com'è stata finora pensata è fuorviante in quanto immagina l'essere umano come autonomo e distinto dal non umano. Se la differenza ontologica tra umano e non umano cede il posto al riconoscimento del primato di una rete di relazioni che legano indissolubilmente e ontologicamente quelli che per secoli sono stati considerati come due differenti "regni", la conseguenza sarà inevitabilmente il riconoscimento di insetti, piante, cellule, batteri, e così via fino ad includere l'intero pianeta e il cosmo, che dovranno entrare a far parte di un'unica arena politica. Come si possa dare "parola" ad altri esseri, come si possa lasciare che la politica non rimanga più una prerogativa puramente umana pone tuttavia non poche difficoltà.<sup>48</sup> Va in questa direzione lo sforzo di riconfigurare i confini del collettivo al fine di dare voce anche a chi non può parlare o non ha la parola. Dal momento che viene superato il rappresentazionalismo epistemologico<sup>49</sup>, la rappresentanza politica stessa è messa in discussione. Se, come gli esperimenti di Bohr hanno dimostrato, non è possibile misurare l'elettrone indipendentemente dal fotone che lo misura (e che ne condiziona il risultato), anche il processo di rappresentanza politica non si può più basare sull'interazione tra i soggetti, ma deve fare piuttosto perno sulla loro intra-azione. In altre parole, è impossibile pensare all'essere umano senza considerarlo in relazione alle esigenze che provengono dalla materialità del suo corpo o dall'ambiente in cui vive. Il realismo agentivo, arriva perciò ad affermare Karen Barad, considera "i contributi agentivi di tutte le forze materiali (sia 'sociali' sia 'naturali')"<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> In questo contesto rientra la proposta di un "parlamento delle cose", avanzata da Latour, il quale sostiene che, anche se la divisione tra umano e non umano avrebbe potuto essere necessaria per "aumentare la mobilitazione e allungare alcune reti", ora è diventata "superflua, immorale e, per dirla senza mezzi termini, anticostituzionale" (B. Latour, *op. cit.*, p. 142). Rispetto al discorso politico, il nuovo materialismo femminista è stato accolto non senza critiche. Stephanie Clare, ad esempio, sottolinea che, sebbene l'introduzione di una nuova ontologia sia la chiave per la conoscenza del mondo non umano, il discorso politico deve rimanere orientato all'uomo. Cfr. S. Clare, *On the Politics of "New Feminist Materialisms"*, in V. Pitts-Taylor, *Mattering Feminism, Science, and Materialism*, New York University Press, New York-London 2016, pp. 58-72.

<sup>49</sup> Come scrive Barad, "representationalism takes the notion of separation as foundational", K. Barad, *op. cit.*, p. 137.

<sup>50</sup> K. Barad, *op. cit.*, p. 35. La dimensione dell'agenzialità si ritrova anche in *Vibrant Matter* del 2009, di Jane Bennett, che fornisce una interpretazione dell'agire umano come dipendente da forze non umane e teorizza un "materialismo vitale" che comprende corpi

Il superamento degli steccati, proposto dal realismo agenziale di Barad, ci invita a ripensare il rapporto natura-cultura in termini di “esteriorità interna” (“exteriority within”)<sup>51</sup>. Esse cioè si coimplicano non perché originariamente separate ma in quanto, tracciando i propri confini, riconoscono lo spazio dell’altro. La definizione dell’una appare quindi, sebbene dall’esterno, essenziale a quella dell’altra. Si tratta quindi di superare l’illusione che natura e cultura esistano inizialmente come separate, perché la realtà è data originariamente come “natura-cultura”. La loro separazione ha stabilito un’idea di oggettività, che è ancora oggi alla base della scienza, secondo la quale esisterebbe appunto una oggettività purificata da contaminazioni culturali, sociali, politiche. La riflessione di Barad, insieme a quella del nuovo femminismo materialista, ci aiuta a cogliere il pericolo di questa divaricazione che è preludio per qualsiasi pretesa di gerarchizzazione, prevaricazione, supremazia. Si tratta quindi di ritornare all’idea di una interconnessione che precede ogni separazione non solo sul piano epistemologico ma anche più profondamente ontologico.

In questo modo è possibile comprendere come l’intreccio tra pensiero femminista e antropocene possa offrire l’occasione di pensare a un nuovo modo di sentirsi ed essere umani, a nuove forme di appartenenza<sup>52</sup> e quindi di convivenza. Il rischio, ancora oggi, è di marginalizzare queste riflessioni, non cogliendo nelle loro pretese di un riposizionamento epistemologico e ontologico la possibilità di dare voce ai più deboli o di darne una a chi non l’ha mai avuta.

sia umani che non umani. L’idea alla base di questo ripensamento in termini etici consiste nel riconoscere che ogni cambiamento della nostra percezione non è autoprodotta dalla nostra consapevolezza, ma è il risultato anche dell’azione delle cose. Il “materialismo vitale” di Bennett cerca di mettere in primo piano la qualità aliena della nostra stessa carne: non siamo solo o esclusivamente umani, ma un insieme di sostanze di diverso tipo. La sua *vibrante materialità* spersonalizza perciò definitivamente l’*agency*. Da questa prospettiva, la connessione tra umano e non umano non è solo reciprocità, parentela, somiglianza, ma identità condivisa (di tipo sostanziale piuttosto che simbolico), J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham 2009, p. 122.

<sup>51</sup> K. Barad, *op. cit.*, p. 135.

<sup>52</sup> J.K. Gibson-Graham, *op. cit.*, p. 17.



*Benedetta Giovanola\**

## **Giustizia sociale: eguaglianza, diseguaglianza, rispetto**

### **Abstract**

The article analyzes the relationship between equality and inequality in contemporary theories of justice and, emphasizing some often overlooked aspects of Rawls's account, argues the complementarity of the distributive dimension and the socio-relational dimension of social justice, moving from an analysis of respect, understood as respect for persons both as persons and as particular individuals. The article also shows that, starting from this twofold understanding of respect, it is possible to clarify the ethical-normative dimension of social justice and recover the most proper sense of the good of justice, which consists in the promotion both of fair distribution and relations of equality, and of practices and bonds of civic friendship and social solidarity.

### **Keywords**

Social Justice, Respect, Equality, Inequality, Rawls

## **1. Introduzione**

Il rapporto tra eguaglianza e diseguaglianza rappresenta un tema centrale della riflessione filosofica contemporanea nell'ambito delle teorie della giustizia. Queste teorie, pur con le debite differenze, sono per lo più riconducibili alla tradizione liberal-egualitaria inaugurata da John Rawls e si pongono l'obiettivo di elaborare una riflessione sulla giustizia sociale che promuova l'eguaglianza senza trascurare le differenze individuali e che consenta di distinguere diseguaglianze giuste e ingiuste.

Muovendosi nel solco di tale tradizione, questo contributo ha l'obiettivo di mostrare come la dialettica tra eguaglianza e diseguaglianza faccia emergere una dimensione sia distributiva sia socio-relazionale della giustizia sociale, e come queste dimensioni possano essere articolate in modo adeguato a partire dal riconoscimento dell'importanza del rispetto per le persone sia in quanto persone, sia in quanto indivi-

\* Università di Macerata e Tufts University

dui particolari. Il contributo intende anche mostrare che, prendendo le mosse dal rispetto inteso in questa duplice valenza, è possibile valorizzare la dimensione etico-normativa al fondamento della giustizia sociale e recuperare il senso più proprio del “bene” della giustizia, che consiste nella promozione sia di un’equa distribuzione e di relazioni di eguaglianza, sia di pratiche e legami di “amicizia civica” e “solidarietà sociale”.

## 2. Eguaglianza e diseguaglianza

La giustizia sociale è da sempre un tema centrale della riflessione filosofica. Come noto, la prima trattazione ampia e sistematica della giustizia si trova in Platone, il quale, soprattutto nella *Repubblica*, formula le domande fondamentali che avrebbero poi orientato anche le indagini successive sul tema<sup>1</sup>. Prosegue, poi, con Aristotele, il quale introduce il concetto di *equità*<sup>2</sup> (*epiēkeia*), volto a designare l’applicazione dell’universalità della legge alla particolarità dei casi specifici, e inaugura la tendenza a considerare la giustizia una virtù sociale<sup>3</sup> che, oltre alla dimensione dei comportamenti individuali, include anche la dimensione delle relazioni e la dimensione distributiva.

La concezione della giustizia come virtù sociale e l’importanza dell’equità ricoprono un ruolo centrale anche nelle teorie della giustizia contemporanee e, in particolare, nell’idea di giustizia come equità elaborata da John Rawls, a cui si deve il rinnovato interesse in materia da parte della riflessione filosofica<sup>4</sup>. In *Una teoria della giustizia*, Rawls rivendica il primato della giustizia come virtù sociale, fondandolo sull’invulnerabilità e sull’eguaglianza morale di ogni persona e sottolineandone il ruolo prioritario rispetto a qualsivoglia obiettivo in termini di efficienza o utilità generale<sup>5</sup>. In particolare, Rawls individua nella giustizia la più importante virtù sociale, ovvero la prima virtù delle istituzioni sociali, e una delle

<sup>1</sup> Cfr. S. Maffettone e S. Veca (a cura di), *L’idea di giustizia da Platone a Rawls*, Roma-Bari, Laterza, 2008; P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2000.

<sup>2</sup> P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, cit., p. 23.

<sup>3</sup> M. Ricciardi, *Introduzione a L’ideale di giustizia: da John Rawls a oggi*, a cura di M. Ricciardi, Milano, Università Bocconi Editore, 2010, pp. VII-XXVI, qui p. XI.

<sup>4</sup> Sottolineando questa linea di continuità non si intende certamente sottovalutare le differenze che, pure, vi sono tra il pensiero di Rawls – e, più in generale, la riflessione contemporanea – sulla giustizia sociale e il pensiero di Platone e Aristotele – e, più in generale, di autori classici – sul tema. Al riguardo cfr. B. Giovanola, *Giustizia sociale: eguaglianza e rispetto nelle società diseguali*, il Mulino, Bologna 2018, cap. 1.

<sup>5</sup> J. Rawls *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 21.

principali virtù delle attività umane – insieme alla verità<sup>6</sup>. Egli inoltre mette in luce che solo riconoscendo la priorità delle istanze di giustizia è possibile affrontare il tema delle diseguaglianze politiche e socio-economiche. Interrogarsi sulla giustizia sociale significa, infatti, distinguere tra diseguaglianze accettabili o giuste e diseguaglianze inaccettabili o ingiuste. Significa chiedersi quale eguaglianza sia necessario promuovere in società che vogliono dirsi giuste e quali diseguaglianze siano ammesse in tali società. Significa interrogarsi sulla possibilità di garantire l'eguaglianza in alcune sfere fondamentali e, al contempo, ammettere una qualche diseguaglianza in altre sfere, evitando anche potenziali esiti di livellamento verso il basso<sup>7</sup>.

I principi di giustizia elaborati da Rawls hanno proprio questo scopo. Com'è noto, il primo principio di giustizia, ovvero il principio di eguale libertà, richiede l'eguaglianza nell'assegnazione dei diritti e dei doveri fondamentali e riguarda le libertà politiche e civili; il secondo principio, invece, riguarda le diseguaglianze economiche e sociali e sostiene che esse devono essere a) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti, in condizioni di equa uguaglianza di opportunità, e b) per il più grande beneficio dei meno avvantaggiati (principio di differenza)<sup>8</sup>. Se il primo principio richiede il rispetto di un criterio di stretta eguaglianza, il secondo principio ammette che vi siano delle diseguaglianze<sup>9</sup>, ma prescrive che queste siano vantaggiose per ciascuno e non siano ingiuste, ovvero non precludano eque opportunità per ciascuno e non si traducano in ulteriori svantaggi per coloro che sono già svantaggiati. Il secondo principio di giustizia richiede, dunque, il rispetto di un criterio di equità o proporzionalità, che orienta sia l'equa uguaglianza di opportunità, sia il principio di differenza. L'equa eguaglianza di opportunità esprime l'idea secondo cui “coloro che possiedono abilità e inclinazioni simili dovrebbero avere le medesime possibilità di vita”, o, detto altrimenti, “quelli che hanno lo

<sup>6</sup> Ivi, pp. 21-22.

<sup>7</sup> Per una formulazione della nota “leveling down objection” si vedano, tra gli altri, R. Nozick, *Anarchia, stato, utopia*, il Saggiatore, Milano 2008 e D. Parfit, *Equality or Priority?*, in M. Clayton e A. Williams (a cura di), *The Ideal of Equality*, St. Martin's Press, New York, 2000, pp. 81-125, dove si sostiene, rispettivamente, che il perseguimento dell'eguaglianza potrebbe implicare un livellamento verso il basso dei talenti individuali, oppure una valutazione positiva del peggioramento della condizione dei più avvantaggiati, anche nel caso in cui tale peggioramento non dovesse comportare alcun miglioramento della condizione dei più svantaggiati.

<sup>8</sup> Rawls *Una teoria della giustizia*, p. 83.

<sup>9</sup> Rawls afferma esplicitamente che “la distribuzione della ricchezza e del reddito non deve essere necessariamente eguale” bensì, piuttosto, “vantaggiosa per ciascuno” e, nello stesso tempo, “posizioni di autorità e cariche di comando devono essere aperte a tutti” (ivi, p. 67).

stesso grado di abilità e talento e la medesima intenzione di servirsene dovrebbero avere le stesse prospettive di riuscita, indipendentemente dal loro punto di partenza all'interno del sistema sociale"<sup>10</sup>. Ciò non significa che tutti, indistintamente, devono avere la stessa probabilità di ricoprire certe cariche e posizioni, bensì piuttosto che la possibilità di ottenerle è proporzionale ai talenti e alle inclinazioni naturali e, dunque, l'opportunità di conseguire dei risultati è proporzionale alle capacità individuali. Il principio di differenza, d'altra parte, richiama a sua volta un criterio di equità e proporzionalità, poiché redistribuire i vantaggi della cooperazione sociale in modo equo significa operare in considerazione delle situazioni attuali e, dunque, dare soprattutto vantaggi a chi ha meno, piuttosto che vantaggi eguali a tutti.

In sintesi, i principi di giustizia rawlsiani sono volti ad annullare "la casualità delle doti naturali e la contingenza delle condizioni sociali come fattori rilevanti per la ricerca di vantaggi economici e politici"<sup>11</sup>, ovvero a evitare che le diseguaglianze che caratterizzano le posizioni di partenza dei membri della società – e che non sono ascrivibili al merito morale delle persone, bensì a una vera e propria "lotteria della sorte" – si traducano in vettori di legittimazione di ulteriori diseguaglianze. Qualora ciò avvenisse, si legittimerebbero diseguaglianze profondamente ingiuste e verrebbero minate le basi sociali del rispetto di sé, che secondo Rawls è il bene primario fondamentale<sup>12</sup>.

### 3. Distribuzione e relazioni

È proprio per contrastare le diseguaglianze che caratterizzano le posizioni di partenza dei membri della società che Rawls attribuisce un ruolo fondamentale alla "struttura fondamentale della società, o più esattamente il modo in cui le maggiori istituzioni sociali distribuiscono i doveri e i diritti fondamentali e determinano la suddivisione dei benefici della cooperazione sociale"<sup>13</sup>. Le istituzioni rappresentano l'oggetto principale della giustizia sociale, poiché hanno effetti molto profondi ed evidenti sulle aspettative delle persone, nonché sulle loro opportunità iniziali e nel corso della vita, distribuendo, appunto, i diritti e i doveri fondamentali e determinando la suddivisione dei benefici della cooperazione sociale. In particolare, le istituzioni devono evitare che le diseguaglianze di partenza, che sono un dato di fatto e "probabilmente appartengono in modo

<sup>10</sup> Ivi, p. 75.

<sup>11</sup> Ivi, p. 30.

<sup>12</sup> Ivi, p. 102.

<sup>13</sup> Ivi, p. 24.

inevitabile alla struttura fondamentale di ogni società”<sup>14</sup>, legittimino diseguali attribuzioni di libertà civili e politiche o un iniquo godimento delle libertà sociali ed economiche.

Tuttavia Rawls, pur riservando un’attenzione prioritaria al ruolo delle istituzioni come agenti di giustizia e alla dimensione distributiva della giustizia, non manca di riconoscere pure l’importanza di altre dimensioni e agenti di giustizia. Infatti, egli sottolinea che “l’attuazione pubblica della giustizia” è anche “un valore comunitario”<sup>15</sup> e che, accanto al “bene politico”, esiste un’altra accezione del bene della società, espressa dall’idea della società come “unione sociale di unioni sociali”<sup>16</sup>. L’idea di unione sociale esprime la natura sociale dell’umanità, la naturale socievolezza degli esseri umani che, avverte, “non deve essere intesa in modo banale” né strumentale, poiché esprime l’importanza dei legami reciproci<sup>17</sup>.

Il riferimento alla natura sociale dell’umanità mostra che il sostrato antropologico della teoria rawlsiana è ben lontano dall’idea dell’individuo astratto e isolato che, pure, gli viene imputata dalla critica comunitaria<sup>18</sup> e si fonda, piuttosto sul riconoscimento della dimensione sociale e comunitaria dell’essere umano<sup>19</sup>; inoltre il riferimento alle unioni sociali come luogo privilegiato di espressione di questa natura fa emergere una dimensione socio-relazionale, e non solo distributiva, della giustizia sociale nella prospettiva rawlsiana, che matura non solo grazie alle istituzioni, ma anche a relazioni di affiliazione e comunitarie<sup>20</sup>. Questa compresenza di dimensione distributiva e socio-relazionale della giustizia è rafforzata

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Ivi, p. 431.

<sup>16</sup> Per questa distinzione cfr. J. Rawls, *Giustizia come equità: una riformulazione*, a cura di E. Kelly, trad. it. Feltrinelli, Milano 2002, p. 158 e p. 160, dove si sostiene che il bene politico non è l’unico bene che conta, perché bisogna considerare anche il bene promosso da varie associazioni non politiche che costituiscono la società civile.

<sup>17</sup> Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 426.

<sup>18</sup> Si veda, ad esempio, M. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994.

<sup>19</sup> La dimensione comunitaria del sostrato antropologico della teoria rawlsiana emerge in modo ancor più esplicito in J. Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*, a cura di T. Nagel, Harvard University Press, Cambridge 2009. Per un approfondimento di questi aspetti cfr. Giovanola, *Giustizia sociale*; M. De Caro e B. Giovanola, *Social Justice, Individualism, and Cooperation: Integrating Political Philosophy and Cognitive Sciences*, “Teoria”, 37, 2/2017, pp. 53-63.

<sup>20</sup> La dimensione socio-relazionale della riflessione rawlsiana sulla giustizia è stata valorizzata, negli anni recenti, dagli esponenti del cosiddetto egualitarismo socio-relazionale, i quali, ispirandosi alla riflessione rawlsiana, rivendicano l’importanza dell’eguale valore morale delle persone e argomentano che la giustizia sociale non si esaurisce negli aspetti distributivi, ma richiede, piuttosto, relazioni di eguaglianza e mutuo riconoscimento. Cfr. S. Scheffler, *What is Egalitarianism?*, in “Philosophy & Public Affairs”, 31, 1/2003; E. Anderson, *What is the Point of Equality?*, “Ethics”, 109, 1999, pp. 289-337.

dall'idea secondo cui, per Rawls, la società non può realizzare il bene della giustizia se i suoi membri si comportano come individui privati e tra loro irrelati<sup>21</sup>.

Andando oltre Rawls, seppur in uno spirito coerente con il suo pensiero, possiamo spingerci ad affermare che dimensione distributiva e dimensione socio-relazionale della giustizia sociale non stanno in un semplice rapporto di compresenza, bensì in un rapporto di vera e propria complementarità. Questa complementarità emerge se indaghiamo la dimensione etico-normativa a fondamento della giustizia sociale, prendendo le mosse dal rispetto, inteso come rispetto per le persone sia in quanto persone, sia in quanto individui particolari<sup>22</sup>. Prendendo le mosse dal rispetto e dalla sua valenza etico-normativa, è anche possibile cogliere il senso più profondo del “bene” della giustizia, che consiste nella promozione non solo di un'equa distribuzione e di relazioni di eguaglianza, ma anche di pratiche e legami di amicizia civica e solidarietà sociale.

#### 4. Giustizia sociale e rispetto

Il rispetto è un tema centrale nelle teorie della giustizia. Sia Rawls, sia, più in generale, la riflessione contemporanea sulla giustizia sociale di matrice liberal-egualitaria rivendicano con forza il principio di eguale rispetto per le persone. Il principio di eguale rispetto, a sua volta, è richiesto dal riconoscimento dell'eguaglianza morale delle persone. È proprio questo riconoscimento, dalla forte valenza etico-normativa, a orientare le istanze di giustizia, dal punto di vista sia politico-istituzionale, sia socio-relazionale e a rendere intollerabili le diseguaglianze (ingiuste, appunto) che minano l'eguale valore morale di ogni persona. Il riconoscimento dell'eguaglianza morale delle persone, insomma, è garantito dal principio di *eguale rispetto per le persone in quanto persone*, ovvero un rispetto inteso come riconoscimento, appunto, dello status, di ogni persona, di eguale morale<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Di qui anche la critica alla società meritocratica, intesa da Rawls come espressione di un'idea di società privata, piuttosto che di società cooperativa e fondata su legami di reciprocità (cfr. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., §17).

<sup>22</sup> Per una trattazione più dettagliata di queste tematiche, mi permetto di rimandare a Giovanola, *Giustizia sociale*, cit., dove vengono discusse le principali teorie della giustizia contemporanee e viene elaborata la prospettiva dell'*egualitarismo del rispetto*, a partire dall'intreccio tra dimensioni di eguaglianza e di diseguaglianza.

<sup>23</sup> Per una prima ed efficace formulazione del rispetto come riconoscimento (*recognition respect*), distinto dal rispetto come stima (*appraisal respect*), cfr. Darwall S., *Two Kinds of Respect*, in “Ethics”, 88, 1977, n. 1, pp. 36-49. Più in generale, sulle diverse dimensioni del rispetto e sulla sua valenza etica, cfr. R. Mordacci, *Rispetto*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2012.

Tuttavia, valorizzando alcuni elementi della teoria rawlsiana, possiamo anche riconoscere l'importanza delle differenze che caratterizzano le persone in quanto individui particolari, ovvero in virtù di ciò che le rende un sé concreto e unico<sup>24</sup>. Anche questo riconoscimento ha una forte valenza etico-normativa, poiché comporta la considerazione dei “progetti fondativi” che danno senso alla vita delle persone<sup>25</sup> e della “forza normativa di ciò che esercita influenza su di noi in virtù di chi siamo e vogliamo essere”<sup>26</sup>. Questo tipo di riconoscimento è garantito da quello che possiamo definire un principio di *rispetto per le persone in quanto individui particolari*, ovvero un rispetto inteso come riconoscimento, appunto, di ciò che per ciascuna persona ha valore, incluse le relazioni e i legami che consentono di dar forma agli impegni individuali e condivisi e di elaborare il proprio senso di giustizia, la propria idea del “bene” della giustizia, e che si formano anche nelle “unioni sociali”.

Il rispetto per le persone in quanto individui particolari dà ulteriore sostanza e fondamento all'idea, di ispirazione rawlsiana, secondo cui la giustizia ha un valore comunitario, oltre che politico, e comporta il riconoscimento di relazioni e legami di reciprocità. Questi legami e relazioni, infatti, non sono solo legami e relazioni tra (astratti) eguali morali, bensì anche legami e relazioni tra (concreti) individui particolari, che si nutrono del reciproco riconoscimento di affinità e affiliazione, basato su diverse attribuzioni di valore<sup>27</sup>, e aperto alla coltivazione di forme di amicizia civica e solidarietà sociale.

La valorizzazione di questa duplice valenza del rispetto consente di mettere in luce la complementarietà tra una dimensione di eguaglianza (l'eguaglianza morale delle persone) e una dimensione di diseguaglianza (le differenze tra individui particolari), entrambe dotate di forza etico-normativa: queste dimensioni, a loro volta, richiedono pratiche di giustizia volte a integrare aspetti distributivi e aspetti socio-relazionali, ovvero a realizzare un'equa distribuzione e relazioni di eguaglianza, fondate sul rispetto delle persone in quanto persone, ma anche pratiche e legami di amicizia civica e solidarietà sociale, fondati sul rispetto delle persone in quanto individui particolari.

<sup>24</sup> Per la sottolineatura dell'importanza di rispettare le persone anche come individui particolari, cfr. R. Noggle, *Kantian Respect And Particular Persons*, “Canadian Journal of Philosophy”, 29, 1999, pp. 449-77 e, più di recente, L. Valentini, *Respect for persons and the moral force of socially constructed norms*, “Noûs”, 2019, pp. 1-24. <https://doi.org/10.1111/nous.12319>

<sup>25</sup> B. Williams, *Persons, Character and Morality*. In *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980* (pp. 1-19), Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

<sup>26</sup> A. Ferrara, *The Democratic Horizon*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, p. 75.

<sup>27</sup> Per un'ulteriore articolazione di questi temi cfr. B. Giovanola, R. Sala, *The Reasons of the Unreasonable: is Political Liberalism still an Option?*, “Philosophy and Social Criticism”, vol. 48(9), 2022, pp. 1226-1246, DOI: <https://doi.org/10.1177/01914537211040568>.

## 5. Conclusioni

La riflessione qui svolta, muovendo da alcuni spunti presenti nella riflessione rawlsiana, ha mostrato che la giustizia sociale si nutre della dialettica tra eguaglianza e diseguaglianza; ha inoltre individuato nel rispetto la possibilità di valorizzare una dimensione etico-normativa al fondamento della giustizia sociale e dello stesso rapporto tra eguaglianza e diseguaglianza. Ha infine mostrato che, prendendo le mosse dal rispetto inteso nella duplice valenza di rispetto per le persone in quanto persone e in quanto in quanto individui particolari, è possibile cogliere il senso più proprio del “bene” della giustizia, mostrando anche l’importanza di pratiche, legami e relazioni di amicizia civica e solidarietà sociale, e aprendo così a una dimensione propriamente comunitaria della giustizia sociale, che può arricchire la riflessione di matrice liberal-egualitaria.

*Daniela Grignoli\* e Danilo Boriati\**

## **Sovrapposizioni di disuguaglianza e percorsi educativi. Un'esperienza nell'era del Covid**

### **Abstract**

The pandemic period has demonstrated and has “discovered” how some kinds of inequality (“educational poverty” among them), which is already marked by many factors that cause these vulnerabilities, are influenced by additional elements that, especially in periods of emergency, emerge with all their unquestionable importance in fostering and promoting further and more serious inequalities, inequities and differences, locally and globally.

Within this framework, the essay – through the results of empirical research carried out (in three different areas of Italy) – proposes suggestions for a reflection on educational poverty and on interventions for possible social development.

### **Keywords**

Inequalities, poverty, children, areas, development.

## **1. Introduzione<sup>1</sup>**

A partire dal 2020, la pandemia da SARS-CoV-2 ha colpito nel Mondo quasi ottocento milioni di persone e causato la morte di oltre sei milioni<sup>2</sup>, mentre in Italia nella sua complessità sono stati contagiati circa 23,5 milioni di individui e oltre 178 mila persone ne sono state vittima.

In questo quadro, l'Italia ha iniziato a vivere una delle più gravi crisi sanitarie mai affrontate dal dopoguerra ad oggi e ha dovuto iniziare a promuovere misure sociali (ma anche di tipo politico, economico e culturale) per bloccare l'espansione. Tra questi provvedimenti, la sospensione

\* Università degli Studi del Molise, Campobasso.

\*\* Università degli Studi del Molise, Campobasso.

<sup>1</sup> Il lavoro risulta interamente condiviso dagli Autori. Tuttavia, formalmente deve essere attribuito a Daniela Grignoli l'Introduzione e i paragrafi 1, 2, 2.1, 2.2 e 4. Mentre a Danilo Boriati i paragrafi 3, 5 e 6.

<sup>2</sup> Dati aggiornati al 9 febbraio 2023. Fonte: <https://ourworldindata.org/explorers/coronavirus-data-explorer>, ultimo accesso 09/02/2023.

ne dello svolgimento in presenza di alcune attività in ambito economico, sociale e culturale, nonché formativo, hanno avuto un forte impatto sulla vita delle persone di ogni età (bambini, adolescenti, giovani, persone in età lavorativa, anziani) e delle loro famiglie.

In aggiunta, questa situazione globale ha dimostrato e “scoperto” che alcune forme di vulnerabilità, come la povertà educativa, già contraddistinte da numerosi fattori che le determinano, vengono influenzate da ulteriori elementi che, in periodi di emergenza, affiorano con tutto il loro indiscutibile peso nel favorire e nel promuovere ulteriori e più gravi disuguaglianze, iniquità e differenze, locali e globali.

In particolare, durante la pandemia, ad esempio, il diritto individuale all'istruzione, garantito dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo (1948), ma anche dalla stessa Carta Costituzionale<sup>3</sup> (1948), già fragile per quei giovani socio-economicamente svantaggiati, è stato ulteriormente compromesso dall'erogazione della didattica cosiddetta *on line*, che ha acuito la selettività nei confronti degli studenti rispetto alle loro appartenenze, diventando escludente a causa di una condizione di *digital divide* vissuta da alcune famiglie con scarse risorse economiche, sociali e culturali.

In questo periodo storico, dunque, i percorsi educativi, discriminando i numerosi studenti e studentesse che «non possono permettersi uno stile di vita adeguato» (Ardigò 1976, p. 184) (nella circostanza i *devices*), riaffermano il sistema di stratificazione sociale, non rispettando quello che è (o forse dovrebbe essere) il principio del trattamento equo per tutte le persone.

Tuttavia, di contro, risulta anche importante considerare – a pochi anni di distanza dalle diverse misure di confinamento sociale attivate su tutto il territorio nazionale – se e quanto una metodologia d'insegnamento, che si avvalga della “distanza” sociale per lo svolgimento delle proprie attività formative, possa funzionare nel contesto italiano e, ancor di più, in quelle aree interne del Paese<sup>4</sup>, come sintesi tra “uguaglianza e differenza” nell'ambito dell'istruzione, ossia come l'uguaglianza delle opportunità educative nei territori possa diventare possibile solo se si è attenti alle diversità dei bisogni dei singoli soggetti e alle differenti modalità dei processi di insegnamento/apprendimento differenzialmente fruibili.

<sup>3</sup> L'articolo 26 della Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo afferma che «Ogni individuo ha diritto all'istruzione»; analogamente la Costituzione della Repubblica Italiana, all'art. 34, dichiara che «la scuola è aperta a tutti».

<sup>4</sup> I territori del Paese dove si hanno maggiori difficoltà ad accedere a servizi essenziali (Salute, Scuola e Mobilità), sono proprio definite aree interne. Per ulteriori informazioni si veda la Strategia Nazionale Area Interna. Cfr.: <https://www.agenziacoesione.gov.it/strategia-nazionale-aree-interne/>, ultimo accesso 23/03/2023.

Per indagare l'ipotesi appena delineata si è scelto di effettuare – con un approccio standard, (Marradi 1996; Ricolfi 1997) alla fine del 2020 – una *web-survey* in tre Regioni italiane (Campania, Molise e Puglia) su un campione di studenti, le cui risultanze più significative sono sinteticamente presentate in questa riflessione.

## 2. Alcuni elementi delle disuguaglianze *nella e tra le società*

La pandemia, con la chiusura delle scuole e dei servizi educativi, ha avuto un forte impatto sulle attività di formazione delle giovani generazioni, mettendo in luce come i *Livelli Essenziali delle Prestazioni* (LEP<sup>5</sup>), espressione del sistema di welfare multilivello, siano garantiti solo nelle aree con maggiori risorse, scontrandosi, di fatto, anche con l'art. 3 della Carta Costituzionale che recita come: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali».

In particolare, tra i diversi divari esistenti, il fenomeno della povertà educativa, che si presenta come uno svantaggio formativo dovuto ad una carenza di opportunità in alcune aree – già svantaggiate – del Paese (Istat 2019b), potrebbe essere stata ulteriormente aggravata dall'erogazione della didattica, cosiddetta, mista; ossia svolta sia in presenza e sia *on line*, di non facile fruibilità sia per una mancanza nell'accesso alle risorse digitali, e sia per una debole, se non per una nulla, competenza tecnologica dei genitori<sup>6</sup> più poveri e/o anche dei giovani studenti.

Cosicché, lo “spazio” territoriale e sociale sul quale centrare l'analisi del fenomeno influenza la rappresentazione dello stesso in quanto questi diversi “spazi” non si traducono in un accesso paritario alle risorse e alle opportunità, ma si trasformano sia in disuguaglianze socio-economiche (ossia disuguaglianze nella stessa società) e sia in disuguaglianze territoriali (disuguaglianze tra le società), che al verificarsi di determinate circostanze, come quella della pandemia (e del suo *post*), possono trasformarsi in uno svantaggio aggiuntivo.

### 2.1. Dalle disuguaglianze all'istruzione come dimensione del Welfare

La possibilità di diventare poveri riguarda sempre più persone, nonostante William Beveridge, già nel 1942, avesse dichiarato, nel suo *Piano*,

<sup>5</sup> Si veda l'articolo 117 c. 2, lett. m della Costituzione italiana.

<sup>6</sup> Alcuni Autori, in letteratura sociologica, sostengono che essere nati e cresciuti in un determinato gruppo sociale può determinare disuguaglianze anche in ambito formativo (Schizzerotto e Barone 2006; Bagnasco *et al.* 2004; Ballarino *et al.* 2009).

l'obiettivo di abolirla<sup>7</sup> dopo la guerra (Beveridge 2010). Questa lotta continua contro la povertà, nelle società contemporanea, resta ancora una delle sfide più importanti.

Infatti, il Welfare, a prescindere dalla sua natura – pubblica o privata –, cerca di dare una risposta alle persone più bisognose attraverso la redistribuzione (Welfare State) o la rigenerazione delle risorse (Welfare Responsabile/Generativo).

In particolare, in Italia, i soggetti sociali più poveri – dagli anni '80 e fino a poco prima del Covid –, risultano essere i minori e le famiglie con più figli (Openpolis 2020). E, in ogni caso, la crisi sanitaria non modifica questo stato di fatto. Anzi, in questo periodo, la povertà, si consolida, soprattutto, tra i bambini e gli adolescenti e le famiglie con minori a carico (Eurostat 2020) che vivono nelle aree più periferiche del Paese<sup>8</sup>.

Nella fattispecie, si rileva che ben il 14,2% di minori (ossia quasi un milione e quattrocentomila bambini) vive in condizioni di povertà assoluta<sup>9</sup> che raggiunge il suo valore più alto per quelle famiglie che vivono nel Sud del Paese (ossia il 10,0%; di contro il 6,7% del Nord e il 5,6% del Centro) e, in particolare, nei comuni fino a cinquantamila persone<sup>10</sup>.

Questa fotografia della povertà che riproduce per l'Italia le “tradizionali” sacche di vulnerabilità, squilibrio sociale e dualismi (Nord-Sud del Paese) porta a interrogarsi se a tali divari economici e sociali sia possibile porvi rimedio individuando interventi di Welfare efficaci che tengano conto di alcune particolari dimensioni critiche, come l'istruzione, e programmando e implementando politiche (redistributive o rigenerative) a loro favore.

## 2.2 L'uguaglianza educativa standardizzata nel *lockdown*

Nelle società contemporanee, ma ancor prima in quelle moderne, le politiche legate al mondo dell'istruzione sono sempre state centrali per la loro funzione sociale nella costruzione dei processi di uguaglianza, rimet-

<sup>7</sup> Da un punto di vista economico, la povertà si riferisce all'aspetto meramente materiale della vita degli individui, ossia tutti coloro i quali non riescono a raggiungere una determinata soglia di reddito e vivono in situazioni di indigenza.

<sup>8</sup> Si veda, a tal proposito, il sito web [https://www.minori.gov.it/sites/default/files/idi\\_rassegnagiuridica\\_04-2022-focus.1\\_2.pdf](https://www.minori.gov.it/sites/default/files/idi_rassegnagiuridica_04-2022-focus.1_2.pdf), ultimo accesso 20/03/2023.

<sup>9</sup> La definizione del “Paniere di povertà assoluta” data dall'Istat riporta come esso rappresenti «l'insieme dei beni e servizi che, nel contesto italiano e per una famiglia con determinate caratteristiche, vengono considerati essenziali per una determinata famiglia per conseguire uno standard di vita minimamente accettabile» (Istat, Volume Metodi e Norme, *La misura della povertà assoluta* del 22 aprile 2009, raggiungibile all'indirizzo web: [https://www.istat.it/it/files/2022/06/Report\\_Povert%C3%A0\\_2021\\_14-06.pdf](https://www.istat.it/it/files/2022/06/Report_Povert%C3%A0_2021_14-06.pdf)).

<sup>10</sup> L'incidenza della povertà relativa aumenta per le famiglie, residenti nei comuni fino a cinquantamila persone (12%) e tale percentuale è più alta nel Mezzogiorno (21,2%).

tendo anche in discussione il sistema di stratificazione sociale. Tuttavia, nel corso del tempo si è sperimentato che la scolarizzazione di massa non ha portato all'eliminazione delle differenze sociali, ma addirittura nei territori periferici – e a scapito delle persone che in queste aree risiedono – si è registrato un aumento delle disuguaglianze per effetto di dinamiche di discriminazione sovrapposte<sup>11</sup>.

In particolare, la “standardizzazione” della scolarizzazione di massa, applicabile ad un soggetto normale, con una replicabilità standardizzata, non permette di comprendere e valorizzare l'unicità della persona e né, tantomeno, quella degli specifici luoghi di vita.

Anzi, questo meccanismo, in alcune condizioni particolari, come quella da Covid e della conseguente didattica a distanza (DaD) vissuta di recente, porta ad acuire alcuni *deficit*.

Come già dato cenno nelle pagine precedenti, infatti, i minori in Italia hanno vissuto e stanno vivendo l'impatto di una pandemia profondamente diseguale. In particolare, il *Rapporto sulla povertà e disuguaglianza educativa* del 2021, indica come i ragazzi delle famiglie più povere abbiano, infatti, conseguito dei risultati, in lettura e matematica, molto inferiori rispetto ai loro coetanei che vivono in famiglie agiate. Un fenomeno negativo, dunque, che trasmette le disuguaglianze (economiche, educative, culturali e sociali) dai genitori ai figli (Barbagli 1972; Ballarino e Checchi 2006; Ascoli, Ranci e Sgritta 2016; Openpolis 2021).

E, queste disuguaglianze si acuiscono per la specificità dei luoghi di vita. Infatti, i minori che vivono nelle aree del Paese più povere soffrono per la risposta di un sistema educativo-scolastico non efficace che non offre i servizi del tempo pieno, delle mense, delle palestre e che – nel periodo di *lockdown* –, non ha neanche offerto la possibilità di fruire di una strumentazione idonea per l'assenza di infrastrutture tecnologiche adeguate, ma che non ha neanche provato a cimentarsi per essere flessibile a quegli “spazi”.

In questi contesti, quindi, prende forma quel concetto multidimensionale (Sen 2000) di povertà educativa<sup>12</sup> che rimanda a numerose aree di deprivazione riguardanti, come si è visto, il minore e gli “spazi” nel quale egli vive e che agiscono come concausa alla limitazione delle possibilità educative, inasprando, in tal modo le condizioni di svantaggio e di disuguaglianza sociale (Schizzerotto 2002) già vissute.

<sup>11</sup> Si veda per un maggiore approfondimento il lavoro italiano di Patricia Hills Collins sull'*Intersezionalità come teoria critica sociale* curato da Fabio Corbisiero e Mariella Nocenzi ed edito da UTET (2022).

<sup>12</sup> Il concetto di povertà educativa è comparso nella letteratura nel corso degli anni '90 del Novecento, ed è stato poi ripreso, da organizzazioni non governative (in particolare Save the Children) e da governi, nella definizione delle politiche per l'infanzia e l'adolescenza.

### 3. La didattica a distanza

Nei mesi del *lockdown hard*, messo in atto dal Governo Conte a seguito dell'emergenza da Covid-19, gli insegnanti e i dirigenti scolastici, nonché gli attori sociali ed educativi presenti nelle comunità, hanno cercato in molti casi di dare continuità allo sviluppo e all'apprendimento dei giovani studenti attraverso l'utilizzo delle tecnologie e, di conseguenza, tramite la messa in campo della didattica a distanza.

Il Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, in particolare, ha messo a sistema classi virtuali e piattaforme *on line* per tutte le scuole, al fine di garantire il rispetto del diritto all'istruzione. Tuttavia, in alcuni casi, gli sforzi per raggiungere gli studenti con la didattica a distanza sono stati vanificati dalle condizioni abitative dei minori. Secondo alcuni dati Istat (2020), il 42,0% di loro vive in case sovraffollate, quindi prive di spazi adeguati allo studio. A ciò si aggiunge il numero consistente (il 12,3% dei 6-17enni) che vive in abitazioni prive di dispositivi quali computer o tablet (ben 850 mila in termini assoluti), percentuale che raggiunge quasi il 20,0% nel Mezzogiorno. Inoltre, il 57,0% di coloro che ne dispongono, li deve comunque condividere con altri componenti della famiglia per esigenze sia di studio che di lavoro.

Oltre tali problematiche sistemiche, va comunque considerato che la didattica a distanza necessita, per l'utilizzo di piattaforme *on line*, di competenze digitali; sempre secondo i dati dell'Istat (2020), solo il 30,2% dei ragazzi impegnati nella didattica a distanza presenta competenze digitali alte, mentre due terzi hanno competenze basse o di base (ed il 3,0% nessuna)<sup>13</sup>.

In questo quadro, l'interesse è volto allora a comprendere quanto e in che modo la didattica a distanza abbia, fino a questo momento, funzionato in alcune aree marginali dell'Italia e, in particolar modo, all'interno di tre territori regionali: Campania, Molise e Puglia.

### 4. Ridurre le disegualianze e promuovere lo sviluppo

Nel quadro della disegualianza descritta, lo studio condotto sui tre territori regionali ha preso avvio da una domanda di ricerca che si pone nell'ottica di analizzare "nuove" forme di disegualianza nel contesto contemporaneo, collegate a doppio filo con il concetto di povertà educativa e con quanto messo in atto durante il periodo di ritiro pandemico in Italia.

<sup>13</sup> Il riferimento è qui al cosiddetto divario digitale, concetto analizzato dal punto di vista sociologico. Per approfondimenti, si rimanda, tra gli altri, ai lavori di Norris (2001) e Van Deursen e Helsper (2005).

Essa, dunque, intende verificare se e in che misura la didattica a distanza può aiutare le aree più marginali del Paese a raggiungere alcuni degli obiettivi di sviluppo previsti dall'Agenda 2030. Nella fattispecie, l'interesse è diretto a quegli obiettivi che riguardano, da una parte, il fornire un'istruzione di qualità, equa ed inclusiva, con le conseguenti opportunità di apprendimento per tutti (obiettivo 4 dell'Agenda) e, dall'altra parte, la riduzione delle disuguaglianze all'interno della nazione, appiando in tal senso le aree marginali del paese ai livelli di benessere propri delle aree metropolitane (obiettivo 10 dell'Agenda).

In ogni caso, come è stato già brevemente descritto in precedenza, con la pandemia l'insufficiente copertura e "capienza" della Rete ha sovente prodotto – per alcuni territori interni, dove già di norma si riscontrano difficoltà ad accedere a servizi essenziali – una deprivazione educativa e culturale dei bambini, degli adolescenti e dei giovani studenti *tout court* (Bruno 2020).

È su tali premesse che è stata svolta l'indagine, condotta con un questionario semi-strutturato, somministrato *on line*, su un campione di individui residenti nelle diverse regioni del Sud Italia esplicitate pocanzi.

## 5. L'indagine esplorativa

La ricerca qui brevemente presentata, di tipo standard, è stata condotta su un campione<sup>14</sup> di 206 individui ed è stata effettuata alla fine dell'anno 2020 con tecniche *Internet-based*<sup>15</sup>: lo strumento metodologico utilizzato è stato un questionario<sup>16</sup> semi-strutturato e standardizzato, composto da differenti aree tematiche, teso a rilevare diverse informazioni connesse alla pandemia generata dal virus SARS-CoV-2 e collegate al tema della didattica a distanza e della disuguaglianza.

Nella fattispecie, una parte delle domande era rivolta alla rilevazione di dati in merito all'esperienza vissuta dagli intervistati con la didattica a distanza (DaD) nel periodo del *lockdown* italiano e nell'utilizzo di piattaforme di *e-learning* messe a disposizione dagli istituti scolastici e/o accademici.

<sup>14</sup> Il campione è, in questo caso specifico, di tipo non-probabilistico; esso, pertanto, non è rappresentativo dell'intera popolazione.

<sup>15</sup> Su limiti e potenzialità delle *web-surveys*, si rimanda principalmente ai lavori metodologici di Couper (2000), Frippiat e Marquis (2010) e Callegaro *et al.* (2015).

<sup>16</sup> Parte del questionario è stato ripreso da una ricerca svolta dal Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale dell'Università Sapienza di Roma in pieno periodo pandemico. Tale strumento è contenuto in una pubblicazione curata da Carmelo Lombardo e Sergio Mauceri ed edita da FrancoAngeli (2020). Cfr.: [https://ojs.francoangeli.it/\\_omp/index.php/oa/catalog/book/566](https://ojs.francoangeli.it/_omp/index.php/oa/catalog/book/566).

Per quanto concerne i principali dati socio-anagrafici, bisogna sottolineare uno sbilanciamento rispetto al genere del campione di intervistati: ben il 79,6% era composto da donne e solamente il restante 20,4% da uomini. L'età media era di 20 anni e il titolo di studio maggiormente posseduto, al momento della rilevazione, era il diploma di scuola media superiore (71,8%)<sup>17</sup>.

Rispetto invece alla provenienza, il 55,3% degli intervistati era residente in Molise, il 31,1% in Campania e il 13,6% in Puglia.

Gran parte del campione, composto da studenti (84,5%) e studenti lavoratori (15,5%), viveva ancora in famiglia (48,5%), insieme a genitori e fratelli/sorelle, in uno spazio casalingo ritenuto inadeguato<sup>18</sup> per ben il 7,6% degli intervistati. Tale dato corrobora le statistiche nazionali, secondo le quali più di 4 minori su 10 vivono, ancora oggi, in abitazioni sovraffollate, prive di spazi adeguati in cui potersi dedicare ad attività di studio. Anche in questa ricerca emerge, per di più, come all'interno della stessa abitazione quasi la metà del campione abbia dovuto convivere, durante il *lockdown*, con altre persone impegnate in attività di studio e/o lavoro in *smartworking*, pregiudicando la buona riuscita delle reciproche attività e acuendo, in tal modo, la già presente esclusione di alcuni ragazzi e ragazze da appropriate attività formative.

Proprio in relazione all'ambito scolastico/accademico frequentato nel periodo in cui è stata svolta l'indagine, il campione di studenti è così composto: l'1,9% era iscritto alle scuole medie inferiori, il 18,4% alle medie superiori, il 60,2% ad un percorso di laurea triennale e il 19,4% ad un corso di laurea magistrale.

Rispetto, invece, all'avviamento della didattica a distanza, il 50,0% degli studenti (l'esatta metà del campione di riferimento) ha affermato che la frequenza di compiti/progetti assegnata dai professori sia aumentata nel periodo di *lockdown*, mentre solamente il 12,6% ha sostenuto che essa si sia ridotta. Anche lo studio del materiale didattico è risultato pressoché aumentato (55,3%) a seguito delle restrizioni imposte dal governo.

Inoltre, il 72,8% dei rispondenti ha asserito che la propria scuola/università ha utilizzato, nel periodo pandemico, una o più piattaforme di *e-learning*; solamente il 10,7% ha sostenuto che il proprio istituto non si sia attrezzato per lo svolgimento della didattica da remoto. Rispetto proprio alle lezioni a distanza, il 54,9% del campione ha affermato di aver partecipato con la stessa frequenza di quando le lezioni erano tenute in presenza,

<sup>17</sup> Questi dati evidenziano come la maggiore quota di intervistati sia composta da giovani studentesse.

<sup>18</sup> Inadeguato, nei termini della ricerca, è riferito generalmente ad un insufficiente spazio interno dell'immobile. Nello specifico, l'inadeguatezza è riscontrata rispetto alla mancanza di aree *ad hoc* in cui potersi dedicare allo studio e/o al lavoro in modalità "a distanza".

il 23,8% con una frequenza maggiore rispetto alla didattica tradizionale e il 18,9% con una frequenza minore. C'è anche un 2,4% che sostiene di non aver proprio preso parte alla DaD a causa della mancanza di un'adeguata connessione internet e/o della mancanza della strumentazione tecnologica necessaria. Questo dato, in linea con il trend nazionale, sottolinea dunque come nelle aree del Mezzogiorno – e in modo particolare nelle cosiddette aree interne del Paese – sia sovente più presente il rischio, rispetto ad altre aree dell'Italia, di trovarsi in situazioni di povertà educativa strettamente congiunte ad una già presente condizione di *digital divide* vissuta da famiglie con scarse risorse economiche, sociali e culturali.

Rispetto alle attività didattiche svolte in presenza, inoltre, emerge dalla *survey* come quelle a distanza risultino essere più impegnative per il 57,8% degli studenti e, soprattutto, più noiose (64,1%). Tale condizione è dovuta probabilmente alla minore possibilità di interazione non solo con i propri compagni di studio ma anche, come dichiarato, con il/i docente/i (54,9%), il che comporta, conseguentemente, una minore efficacia in termini di apprendimento (55,8%): difatti, solamente il 9,2% degli intervistati ha sottolineato come siano più efficaci le attività a distanza rispetto a quelle tenute in presenza.

Emerge, tuttavia, come la didattica a distanza abbia anche inciso, in senso positivo (53,8%), sulla motivazione a studiare, aumentando la percezione di un miglior rendimento scolastico (46,6%) dovuto proprio alle restrizioni imposte dal governo (36,4%). Questo, però, solamente per coloro che – in possesso dell'indispensabile strumentazione tecnologica, di un'adeguata connessione alla Rete e delle abilità digitali necessarie – hanno potuto frequentare la didattica erogata a distanza.

In questo quadro, per concludere brevemente, la ricerca evidenzia come vi sia una netta discrasia nell'ambito dell'istruzione in generale e delle possibilità formative e di apprendimento in particolare, ossia come uguaglianza e disuguaglianza delle opportunità educative *nella* e *tra* le società siano collegate a variabili socio-economiche e territoriali che incidono fortemente sulle possibilità di acquisizione delle conoscenze e delle competenze di base, rinnovando un già presente sistema di stratificazione sociale inegualitario e non rispettando, di conseguenza, il principio di un trattamento equo per tutte le persone.

## 6. A mo' di conclusioni

Come già anticipato, le misure volte a colmare il divario digitale in ambito educativo si aggiungono a quelle da implementare per raggiungere gli altri obiettivi europei – anche in tema di istruzione – stabiliti dall'Agenda 2030 per lo sviluppo sostenibile, il cui valore in alcuni ter-

ritori si posiziona molto distante dal *target* europeo. Infatti, si pensi al raggiungimento del 33,0% di copertura dei servizi per la prima infanzia o a quello di riduzione del tasso di *Early School Leavers* sotto il 10,0%, entro il 2030.

La questione sociale dell'istruzione, dunque, non è semplificabile solo come la realizzazione di un diritto liberale ed individuale di una singola persona, ma è una necessità per il benessere complessivo della società. Infatti, l'istruzione, insieme alla situazione sanitaria (speranza di vita alla nascita) e al reddito pro-capite, costituisce uno dei tre indicatori dell'Indice di Sviluppo Umano (HDI – *Human Development Index* 1990) creato dall'UNDP (*United Nations Development Program*). Tale indice – sebbene sia spesso oggetto di critiche autorevoli, tra cui anche quelle mosse da Amartya Sen (Premio Nobel per l'economia nel 1998), per una serie di mancanze<sup>19</sup> a cui, infatti, oggi si aggiunge la P dell'indice di pressione planetaria (diventando PHDI) – resta l'unica *survival guide* da seguire per assicurare il progresso dell'umanità.

Uno sviluppo che, per essere sostenibile, si articola nei suoi Obiettivi cruciali, tra cui il n. 4 (Fornire un'educazione di qualità, equa ed inclusiva, e opportunità di apprendimento per tutti) che ha il compito di sradicare la povertà educativa e di combattere le forti disuguaglianze tra le regioni italiane, dovute al divario del Mezzogiorno rispetto alla media nazionale (obiettivo 10).

In questo quadro, la povertà educativa contro la quale si intende lottare è “trasmessa quasi biologicamente” (Sgritta 1993) attraverso lo “status socio-economico” della famiglia di origine e, dunque, non è solo di natura tecnologica (diffusione della banda larga e possesso degli strumenti digitali per l'apprendimento). In aggiunta, essa deve essere filtrata anche attraverso gli specifici divari territoriali.

Cosicché, la ricerca condotta, evidenzia come l'istruzione se da una parte viene considerata fondamentale per sradicare le disuguaglianze in tutte le sfere della vita sociale (Nussbaum 2013; Rawls 1982; Sen 1979; Sen 2010), tanto che sebbene la vulnerabilità di un individuo sia prioritariamente determinata dalle condizioni materiali e reddituali, essa è anche condizionata da un'assenza di accesso o da un fruizione limitata ai diritti umani fondamentali e/o ai diritti sociali di cittadinanza, come oltretutto corroborato dai dati Istat (2018) che registrano una diminuzione della povertà al crescere del titolo di studio («Se la persona di riferimento ha conseguito almeno il diploma di scuola secondaria superiore l'incidenza è pari al 3,4%, si attesta all'8,6% se ha al massimo la licenza di scuola media»). D'altra parte in alcuni territori, dove persiste il *digital divide*, si

<sup>19</sup> Nell'ultimo *Rapporto* per meglio definirlo sono stati introdotti due nuovi indicatori “emissioni di anidride carbonica” e “impronta di materiale”.

presenta nella sua veste di povertà educativa inasprendo, in tal modo, le condizioni di svantaggio e di disuguaglianza sociale (Schizzerotto 2002) fin dalla tenera età e queste, purtroppo, a loro volta, hanno un impatto sulla capacità dei bambini di avere successo in seguito.

Dunque, per rompere il ciclo della povertà, è necessario interrompere ogni forma di povertà educativa. Per questo motivo, in accordo all'articolo 27 della Convenzione sui diritti dell'infanzia e dell'adolescenza, la Commissione europea ha adottato alcune misure per promuovere le pari opportunità per i bambini a rischio di povertà o di esclusione sociale (*EU strategy on the rights of the child*). Nell'ambito di queste strategie, si raccomanda agli Stati membri di fornire un accesso all'istruzione libero ed effettivo per i bambini bisognosi, anche offrendo le nozioni necessarie, nonché le attrezzature adeguate, per l'apprendimento a distanza.

In questa prospettiva, dunque, al fine di ridurre le “nuove” forme di disuguaglianza nel contesto contemporaneo, è necessario che il welfare investa sui diritti delle persone, incrementando la spesa sociale in ambiti strategici, quali l'istruzione, in cui le possibilità di poter diminuire la fragilità degli individui paiono più che promettenti.

Per abbattere il grande muro delle disuguaglianze, anche nelle sue inedite forme connesse al periodo pandemico, resta l'educazione (Durkheim 1922). I grandi sistemi di istruzione pubblica sono nati anche, e forse soprattutto, con il compito sia di diffondere la cultura nella popolazione, sia con il compito di assicurare la formazione delle competenze necessarie al funzionamento e allo sviluppo della società (Grignoli 2016).

## Bibliografia

Ardigò, A.

1976 *Crisi economica e welfare state: tre interpretazioni e una speranza*, in “La ricerca sociale”, n. 13, pp. 5-30.

Ascoli, U., Ranci, C., Sgritta, G. (a cura di)

2016 *Investire nel sociale*, Il Mulino, Bologna.

Bagnasco, A., Barbagli, M., Cavalli, A.

2004 *Elementi di sociologia*, Il Mulino, Bologna.

Ballarino, G., Bernardi, F., Requena, M., Schadee, H.

2009 *Persistent Inequalities? Expansion of Education and Class Inequality in Italy and Spain*, in “European Sociological Review”, n. 1, pp. 123-138.

Ballarino, G., Checchi, D. (a cura di)

2006 *Sistema scolastico e disuguaglianza sociale*, Il Mulino, Bologna.

- Barbagli, M. (a cura di)  
1972 *Istruzione, legittimazione e conflitto*, Il Mulino, Bologna.
- Beveridge, W.  
2010 *Alle origini del Welfare State: il rapporto su assicurazioni sociali e servizi assistenziali*, Franco Angeli, Milano.
- Bottani, N., Benadusi, L. (a cura di)  
2006 *Uguaglianza e equità nella scuola*, Erickson, Trento.
- Bruno, E.  
2020 *Negli atenei lezioni online per il 94% dei corsi*. Testo disponibile all'indirizzo web: <https://www.ilsole24ore.com/art/negli-atenei-lezioni-online-il-94per cento-corsi-ADxR6AG> (ultimo accesso: 20/03/2023).
- Callegaro, M., Lozar Monfreda, K., Vehovar, V.  
2015 *Web Survey Methodology*, Sage Publication, London.
- Collins Hills, P.  
2022 *Intersezionalità come teoria critica sociale*, UTET, Torino.
- Couper, M.P.  
2000 *Web surveys. A Review of Issue and Approaches*, in "Public Opinion Quarterly", n. 64, p. 464.
- Durkheim, E.  
1922 *Education et Sociologie*, Librairie Felix Alcan, Paris.
- Eurostat  
2020 *Statistiche sulla povertà di reddito*, Eurostat, Lussemburgo.
- Frippiat, D., Marquis, N.  
2010 *Web Survey in the Social Sciences: An Overview*, in "Population-E", n. 65 pp. 285-312.
- Gramsci, A.  
1966 *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Einaudi, Torino.
- Grignoli, D., Giardiello, M. (a cura di)  
2016 *Inclusione sociale ed educazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- Istituto Nazionale di Statistica – ISTAT  
2009 *La misura della povertà assoluta*, Istituto Nazionale di Statistica, Roma.  
2019a *Le statistiche dell'Istat sulla povertà, Report anno 2019*, Istituto Nazionale di Statistica, Roma.  
2019b *Cittadini e ICT, Report anno 2019*, Istituto Nazionale di Statistica, Roma.

2020 *Spazi in casa e disponibilità di computer per bambini e ragazzi per gli anni 2018-2019*, Istituto Nazionale di Statistica, Roma.

Lombardo, C., Mauceri, S. (a cura di)

2020 *La società catastrofica. Vita e relazioni sociali ai tempi dell'emergenza Covid-19*, FrancoAngeli, Milano.

Marradi, A.

1996 *Metodo come arte*, in "Quaderni di Sociologia", n. 10, p. 71.

Norris, P.

2001 *Digital Divide? Civic Engagement, Information Poverty and the internet in Democratic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge.

Nussbaum, M.C.

2000 *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge.

2001 *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Il Mulino, Bologna.

2013 *Creare capacità*, Il Mulino, Bologna.

Ocse-Pisa

2021 *Rapporto sulla povertà e disuguaglianza educativa*, Ocse, Pisa.

Openpolis

2021 *Le mappe della povertà educativa*, Fondazione Openpolis, Roma.

Rawls, J.

1982 *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano.

Ricolfi, L.

1997 *La ricerca qualitativa*, Carocci, Roma.

Save the Children

2020 *L'impatto del Coronavirus sulla povertà educativa*, Save the Children Italia Onlus, Roma.

Schizzerotto, A. (a cura di)

2002 *Vite ineguali. Disuguaglianze e corsi di vita nell'Italia contemporanea*, Il Mulino, Bologna.

Schizzerotto, A., Barone, C.

2006 *Sociologia dell'istruzione*, Il Mulino, Bologna.

Sen, A.K.

1979 *Equality of What?*, Standford University, Standford.

1985 *Commodities and Capabilities*, Oxford University Press, Oxford.

1994 *La disuguaglianza. Un riesame*, Il Mulino, Bologna.

2000 *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano.

2010 *L'idea di Giustizia*, Mondadori, Milano.

Sgritta, G.B.

1993 *Povert  e disuguaglianza economica in Italia: forme luoghi ed et *, in "Tutela", n. 213, p. 30.

Van Deursen, A.J., Helsper, E.J.,

2015 *The Third-Level Digital Divide: Who Benefits Most From Being Online?*, in "Communication and Information Technologies Annual: Digital Distinctions and Inequalities Studies in Media and Communications", n. 10, pp. 29-52.

*Gianfranco Pellegrino*\*

## **Davvero le diseguaglianze sono un male?**

### **Due teorie che non funzionano**

#### **Abstract**

The paper deals with the disvalue of inequality. After distinguishing the view that inequality is instrumentally bad from the view that it is non-instrumentally bad, the paper considers two ways to ground the disvalue of inequality. According to some authors, inequality is bad as it constitutes unfairness. Others suggest that inequality is bad because it is morally arbitrary. The paper suggests that both views have problems. It seems that the ground of the non-instrumental disvalue of inequality is still to be found.

#### **Keywords**

Inequality; Fairness; Moral Arbitrariness; Non-instrumental Value

## **1. Introduzione**

Che la diseguaglianza sia un male morale, cioè che abbia valore morale negativo, sembra ovvio. Si consideri il seguente caso immaginario:

*Due bambini* – Un bambino di nome Davide nasce in un certo giorno. La sua vita va avanti per ottant'anni, con alti e bassi, in maniera complessivamente buona e confortevole. Lo stesso giorno, in un'altra parte del mondo, nasce Dalia. La sua vita, che dura venticinque anni, è costellata da malattie precoci ed evitabili, carestie, guerre.

Tutti saranno d'accordo sul fatto che nella vita di Dalia qualcosa sia andato storto, e che questo sia moralmente significativo. Che esistano vite come quella di Dalia è un male, dal punto di vista morale, nel senso che Dalia medesima viene danneggiata dalla vita che ha avuto, e che questa è una situazione che ci sarebbero ragioni morali per rettificare in qualche modo. Per alcuni, le cose starebbero così anche se Davide non fosse nato; al limite, sarebbe così anche se tutti i bambini vivessero come

\* Luiss Guido Carli, Roma.

Dalia. Per altri, l'esistenza di Davide è un'aggravante, dal punto di vista morale. Dalia non è solo in una condizione moralmente negativa in assoluto. C'è di più: ella è stata ingiustamente svantaggiata *rispetto a Davide*. Il problema morale è non solo il disagio e la povertà di Dalia, ma anche la disegualianza fra lei e Davide<sup>1</sup>.

Ci sono molte ragioni per le quali le disegualianze sono moralmente negative in questo senso. T.M. Scanlon ne ha elencate alcune: le disegualianze creano differenze di *status*, differenze umilianti per chi le subisce, conferiscono un potere inaccettabile a chi ha più risorse e condizione sociale più elevata, diminuiscono le opportunità di chi ha di meno, minano l'equità delle istituzioni politiche, derivano dalla diseguale considerazione degli interessi di tutti, sono spesso frutto di istituzioni economiche inique<sup>2</sup>. Ma queste ragioni fanno appello alle conseguenze nefaste delle disegualianze, e le caratterizzano per lo più nei termini delle relazioni fra le persone tra cui la disegualianza sussiste. In questa visione la disegualianza ha un valore negativo in quanto *causa* di altri mali. La disegualianza ha un valore negativo *strumentale*<sup>3</sup>.

Secondo alcuni, però, la disegualianza è un male in sé e per sé, indipendentemente dai suoi effetti<sup>4</sup>. In questo tipo di visione, che d'ora in poi chiamerò *egualitarismo assiologico* (egualitarismo, per brevità), la disegualianza è l'aspetto che rende certe situazioni peggiori dal punto di vista morale, almeno *ceteris paribus*<sup>5</sup>. Per l'egualitarismo, *ceteris paribus*,

<sup>1</sup> Cfr. D. O'Brien, *The Badness of Inequality: A Defense*, The University of Wisconsin-Madison 2019, cap. 1.

<sup>2</sup> T. M. Scanlon, *Why Does Inequality Matter?*, Oxford University Press, Oxford 2018, p. 8.

<sup>3</sup> Prima di Scanlon una visione simile è stata difesa da E.S. Anderson, *What Is the Point of Equality?*, in "Ethics", a. CIX, n. 2, 1999, pp. 287-337; K. Lippert-Rasmussen, *Relational Egalitarianism: Living as Equals*, Cambridge University Press, Cambridge 2018; S. Scheffler, *What is Egalitarianism?*, in "Philosophy and Public Affairs", a. XXXI, n. 1, 2003, pp. 5-39; C. Schemmel, *Distributive and Relational Equality*, in "Politics, Philosophy & Economics", a. 11, n. 2, 2012, pp. 123-48.

<sup>4</sup> D. Parfit, *Equality and Priority*, in A. Mason (a cura di), *Ideals of Equality*, Blackwell, Oxford 1998, p. 84. Si noti che questa tesi generalmente riguarda la disegualianza *distributiva*, cioè la disegualianza nella distribuzione di risorse o altri beni, e non (o non necessariamente) altri tipi di disegualianza, come per esempio la disegualianza di fronte alla legge o allo Stato, la discriminazione, e così via. In quest'articolo, considero solo la disegualianza distributiva.

<sup>5</sup> La clausola '*ceteris paribus*' serve a indicare che la disegualianza può essere soltanto uno degli aspetti moralmente negativi di certi stati di cose. Ci possono essere altri aspetti che contribuiscono al valore morale complessivo di uno stato di cose e talvolta questi aspetti possono controbilanciare il valore negativo della disegualianza. Per esempio, una disegualianza che produce un enorme aumento di benessere per qualcuno può essere compensata dal contributo che l'incremento di benessere apporta al valore morale complessivo della situazione (In questo articolo, non prendo posizione su ciò che si deve distribuire, cioè su quale sia il bene che gli egualitari vogliono sia eguale. Le posizioni che

la diseguaglianza contribuisce al valore negativo di certi stati di cose ed ha valore negativo non strumentale<sup>6</sup>.

Naturalmente, sarebbe assurdo sostenere che qualsiasi diseguaglianza sia un male in sé e per sé. Non è un male in sé, per esempio, che le persone abbiano un numero differente di capelli. Forse non è un male neanche che chi commette azioni immorali stia peggio di chi non ne commette e che chi è virtuoso stia meglio di chi è vizioso.

In queste pagine, mi concentrerò sull'idea che *alcune diseguaglianze* siano un male morale in sé e per sé. Una versione di quest'idea è la teoria secondo cui la diseguaglianza è un male quando qualcuno stia peggio di altri *senza averne colpa né averlo scelto*<sup>7</sup>. In questo tipo di teoria, che di

difendo dovrebbero essere valide quale che sia la visione del *distribuendum* che si adotti. Su questo tema si vedano R. Dworkin, *What is Equality? Part 1: Equality of Welfare*, in "Philosophy & Public Affairs", a. X, n. 3, 1981, pp. 185-246; Id., *What is Equality? Part 2: Equality of Resources*, in "Philosophy & Public Affairs", a. 10, n. 4, 1981, pp. 283-345). Si consideri, per esempio, la seguente coppia di distribuzioni (i numeri si riferiscono alla quantità di qualsiasi cosa si assuma come *distribuendum*. Il loro uso non implica, però, l'idea che queste quantità si possano determinare con precisione matematica, ma solo che si possano dare giudizi approssimativi sulla differenza fra i livelli di risorse, benessere e soddisfazione di individui diversi):

	Tizio	Caio
D1	11	10
D2	11000	10000

In D2, la diseguaglianza è maggiore che in D1. Tuttavia, si può pensare che il valore negativo di tale aumento della diseguaglianza sia largamente compensato dal valore positivo dell'aumento cospicuo del benessere di Tizio e Caio, per cui, tutto sommato e nel complesso, D2 è moralmente migliore di D1. Questa posizione presuppone una visione *pluralista*, secondo la quale il valore morale complessivo degli stati di cose dipende da molteplici aspetti. Qui non considererò posizioni moniste, secondo cui c'è solo un aspetto che contribuisce al valore morale complessivo degli stati di cose. Una forma di egualitarismo monista sosterebbe che solo la diseguaglianza contribuisce al valore complessivo delle distribuzioni rappresentate nel caso A, e quindi D2 è moralmente peggiore di D1. Nel seguito, per brevità dirò che la diseguaglianza è un male, ma questa espressione è da intendersi nel senso che la diseguaglianza contribuisce al valore negativo di certi stati di cose, anche se non ne rappresenta l'unico aspetto negativo e ci possono essere aspetti positivi che controbilanciano l'apporto negativo della diseguaglianza.

<sup>6</sup> Sulla distinzione fra valore strumentale e non strumentale, F. Orsi, *Value Theory*, Bloomsbury Academic, London 2015; W. Rabinowicz e T. Rønnow-Rasmussen, *A Distinction in Value: Intrinsic and for Its Own Sake*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", a. C, n. 1, 2000, pp. 33-51; M. Schroeder, *Value Theory*, in E.N. Zalta (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/value-theory/>; M.J. Zimmerman e B. Bradley, *Intrinsic vs. Extrinsic Value*, in E.N. Zalta (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/value-intrinsic-extrinsic/>.

<sup>7</sup> Questa tesi viene difesa, fra gli altri, da G. A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 2011; S. Segall, *Why Inequality Matters: Luck Egalitarianism, its Meaning and Value*, Cambridge

solito si chiama *egualitarismo della sorte*, non tutte le diseguaglianze sono un male. Lo sono solo quelle non volute, non scelte, non meritate<sup>8</sup>. D'ora in poi, quando parlerò di diseguaglianze mi riferirò sempre a diseguaglianze non scelte né meritate.

La diseguaglianza è una nozione comparativa. Il problema non è che la persona diseguale stia peggio di come avrebbe potuto stare, ma che stia peggio *di come stanno altri*<sup>9</sup>. Chi sostiene che la diseguaglianza sia un male in sé non afferma solo che stare peggio di come si sarebbe potuto stare sia un aspetto che rende moralmente peggiori certi stati di cose. Sostiene pure che il fatto che qualcuno sia svantaggiato *rispetto ad altri* è un aspetto negativo ulteriore rispetto al fatto che qualcuno sia svantaggiato rispetto a uno stato di cose alternativo in cui stava meglio, e che questo aspetto specifico (lo svantaggio relativo) comporta una perdita ulteriore di valore morale. Si consideri questo caso immaginario:

*Milionari e miliardari*<sup>10</sup> – Immaginiamo di poter dare del vino di alta qualità (Lafite 1982 e Latour 1982) a due gruppi diversamente numerosi di persone con un diverso livello di ricchezza, che potremmo chiamare *Milionari e Miliardari*. Ottenere il vino produce una soddisfazione per chi lo riceve, che descriveremo con un numero. Potremmo avere allora le seguenti distribuzioni:

	Gruppo 1 (10 <i>Milionari</i> )	Gruppo 2 (10000 <i>Miliardari</i> )
A. <i>Status quo</i>	80	90
B. <i>Lafite 1982</i>	82	90
C. <i>Latour 1982</i>	80	92

Nella descrizione del caso, si assume che ciascuna persona guadagni quando riceve una bottiglia di vino, e che ciò la porti a un livello superiore di risorse, benessere o soddisfazione. Quindi, per le dieci persone del gruppo 1, la distribuzione B è migliore. Lo stesso vale per la distribuzione C, per le 10000 persone del gruppo 2. Però, in C la diseguaglianza fra milionari e miliardari aumenta. Non solo il divario fra ciascuno di loro passa da 8 (com'era in B) a 12, ma in C ci sono 10000 persone che già stavano meglio di 10 altre persone e arrivano così a stare ancora meglio<sup>11</sup>.

University Press, Cambridge 2016; L. S. Temkin, *Inequality*, Oxford University Press, Oxford 1993.

<sup>8</sup> C'è differenza fra uno stato di cose non voluto, uno che non si è scelto, uno che non si merita. Qui, trascurerò queste differenze.

<sup>9</sup> Cfr. L. S. Temkin, *Equality as Comparative Fairness*, in "Journal of Applied Philosophy", a. 34, n. 1, 2017, pp. 2, 13-14.

<sup>10</sup> Questo caso viene descritto e discusso in R. Crisp, *Equality, Priority, and Compassion*, in "Ethics", a. CXIII, a. 4, 2003, pp. 755; L.S. Temkin, *Egalitarianism Defended*, in "Ethics", a. CXIII, a. 4, 2003, pp. 764-82.

<sup>11</sup> Sui vari modi di misurare la diseguaglianza, L.S. Temkin, *Inequality*, cit.

La diseguaglianza in C sembra ancora più negativa di quella in A e in B, perché è più cospicua e più diffusa – un divario di 12 invece che uno di 8 e 10000 persone ingiustamente avvantaggiate invece che 10 persone giustamente avvantaggiate<sup>12</sup>. Sembra assurdo dare un ulteriore beneficio a chi ha di più e aumentare lo svantaggio relativo di chi ha di meno. Sembra ovvio che B sia meglio di A e di C. B è preferibile ad A e a C perché minimizza lo svantaggio relativo di chi sta relativamente peggio. L'egualitarismo sembra suffragare questa soluzione. Per l'egualitarismo, infatti, lo svantaggio relativo è un fattore che aumenta il valore negativo di certi stati di cose. In altri termini, per l'egualitarismo ciò che conta non è (o non è solo<sup>13</sup>) chi guadagna o perde. Conta chi guadagna o perde *rispetto a chi*. Conta la relazione fra i guadagni e le perdite delle persone, conta la *distribuzione* del bene.

Eppure, si potrebbero esprimere giudizi diversi. Si potrebbe sostenere che in realtà B e C sono uguali, perché in entrambe le distribuzioni c'è un guadagno individuale di 2. Oppure, si potrebbe affermare che C è preferibile a B, perché in C ci sono più persone che guadagnano e, quindi, c'è un benessere complessivo maggiore. Oppure, si potrebbe di nuovo concludere che C e B sono uguali e la scelta fra loro è indifferente, perché non è rilevante, se si considerano persone ricche o ricchissime, chi possa avere un piccolo guadagno. In realtà, la bottiglia di vino si potrebbe pure distruggere, piuttosto che darla a uno dei due gruppi, senza che ciò implichi una perdita di valore.

Chi difende l'egualitarismo dovrebbe sostenere che questi giudizi sono sbagliati e che ci sono davvero delle ragioni per preferire B a C, cioè ci sono delle ragioni per ridurre i divari fra milionari e miliardari e per farlo avvantaggiando i primi sui secondi. E dovrebbe sostenere che queste ragioni si debbono necessariamente fondare sul valore negativo dello svantaggio relativo. Una teoria del valore negativo della diseguaglianza, allora, dovrà indicare che cosa ci sia di male nello svantaggio relativo, quale valore venga meno se c'è diseguaglianza. Che la diseguaglianza abbia valore negativo non è immediatamente evidente, però, anche se ci sono giudizi intuitivi che vanno in questo senso: serve una spiegazione di questa tesi, e la spiegazione dovrà consistere nell'indicare un valore (o meglio un valore negativo) che sia incontrovertibilmente ed evidentemente tale, non abbia bisogno di ulteriore giustificazione e possa così fondare il valore negativo della diseguaglianza<sup>14</sup>. Nelle pagine seguenti,

<sup>12</sup> Nello specifico, l'aspetto che rende B preferibile ad A è che lo svantaggio relativo dei 10 milionari rispetto ai 10000 miliardari in A viene diminuito passando a B.

<sup>13</sup> Vedi n. 5 sopra.

<sup>14</sup> S. Segall, *Why Inequality Matters*, cit., p. 13. Detto in altri termini: la diseguaglianza è un male non per i suoi effetti, ma non lo è intrinsecamente, cioè solo per le sue proprie-

considero due tentativi di spiegare perché lo svantaggio relativo, cioè la disegualianza, sia un male e di formulare una teoria della base del valore negativo della disegualianza<sup>15</sup>. Il primo tentativo lega il valore negativo della disegualianza a quello dell'iniquità; il secondo fonda la disegualianza sul male di subire svantaggi moralmente arbitrari. Sosterrò che nessuno di questi due tentativi ha successo. Se ci limitiamo a queste due visioni, non abbiano ragioni per sostenere che la disegualianza sia un male in sé. Naturalmente, si potrebbero fornire altre argomentazioni e ci si potrebbe accontentare di sostenere che la disegualianza sia una causa di altri mali, cioè abbia un valore negativo come strumento. Ritorno su questo nelle conclusioni di questo articolo<sup>16</sup>.

## 2. Il valore negativo della disegualianza: due spiegazioni che non funzionano

Su che cosa si fonda il valore negativo della disegualianza? Gli studiosi hanno dato molte risposte a questa domanda<sup>17</sup>. Qui ne analizzerò due, come detto sopra. Secondo alcuni, la disegualianza è un male perché costituisce una distribuzione *iniqua*, non equa. Secondo altri, la disegualianza ha valore negativo perché le distribuzioni diseguali sono *moralmente arbitrarie*, cioè non sono giustificate<sup>18</sup>.

tà intrinseche, dal momento che **a.** certe disegualianze non sono un male e **b.** bisogna spiegare perché certe disegualianze siano un male. In altre parole, per spiegare perché la disegualianza, in certi casi, sia un male, si deve indicare qualcosa che è un male evidentemente e in maniera fondamentale (cioè che è un male senza bisogno di ulteriori spiegazioni, come un male è, per esempio, il dolore dell'innocente) e si deve mostrare che certe disegualianze sono connesse in maniere significative e necessarie (cioè non solo causalmente o non per mera covarianza) con tale male ultimo e fondamentale. Si veda anche D. O'Brien, *The Badness of Inequality*, cit., cap. 3.

<sup>15</sup> Le questioni che si possono porre relativamente alla tesi secondo cui la disegualianza sia un male sono molteplici, in realtà. Ci si può chiedere se veramente la disegualianza sia un male, per quale ragione lo sia, quando lo sia, quali disegualianze siano un male, e disegualianze di che cosa siano un male, e per chi siano un male. Ci si può chiedere se l'eguaglianza sia un bene, o sia anch'essa un male. Ci si può domandare se le disegualianze negative siano quelle che caratterizzano una vita intera o singoli segmenti, simultanei o meno, della vita degli individui. Ci si può chiedere quali siano le basi dell'eguaglianza, cioè le caratteristiche degli individui che richiedono un trattamento egualitario. Nell'articolo, mi concentro sulle ragioni per le quali certe disegualianze sono un male, cioè sulla questione del fondamento del valore negativo della disegualianza.

<sup>16</sup> Dire che la disegualianza ha valore negativo non implica necessariamente che l'eguaglianza abbia valore positivo. Su questo tema c'è stata discussione. Qui non mi concentro sulle relazioni fra valore negativo della disegualianza ed eventuale valore positivo dell'eguaglianza.

<sup>17</sup> Una rassegna molto utile è in ivi, cap. 2.

<sup>18</sup> I riferimenti agli autori che prendo in esame sono nelle note seguenti.

## 2.1. La disuguaglianza come costituente dell'iniquità

Si può sostenere che il male delle disuguaglianze stia nella loro *iniquità*. Che una persona stia peggio di un'altra è iniquo, non equo – la disuguaglianza costituisce evidentemente un caso di iniquità, o almeno di iniquità distributiva<sup>19</sup>. L'iniquità ha valore negativo, e quindi la connessione fra iniquità e disuguaglianza può spiegare perché la disuguaglianza sia un male. Chiamo questa visione teoria della *disuguaglianza come costituente dell'iniquità*<sup>20</sup>.

Il successo di questa spiegazione del perché la disuguaglianza sia un male dipende da come si concepisce l'equità, naturalmente. Una concezione di equità usata per sostenere questo tipo di teoria è la seguente. Si consideri il

*Caso della missione pericolosa* – C'è una missione pericolosa da svolgere, e ci sono molti che potrebbero svolgerla. Uno di loro ha doti che gli permetterebbero di compiere la missione con successo, seppur a rischio della vita. Gli altri rischierebbero la propria vita senza sicurezza di successo.

Si può pensare che le doti che assicurano il successo per una delle persone costituiscano una ragione per selezionarlo e per risparmiare gli altri. E sicuramente c'è una ragione di efficienza che si fonda sul fatto che la persona più dotata abbia più probabilità di successo. Ma si può anche pensare che la persona più dotata possa legittimamente richiedere di avere almeno la *possibilità* di evitare la missione pericolosa, come succederebbe se la selezione avvenisse per sorteggio. E si può ritenere che questa richiesta non sia annullata dalle sue capacità, dalle probabilità di successo che esse assicurano e dalle conseguenti ragioni di efficienza. La richiesta legittima che ella potrebbe avanzare di avere almeno una possibilità di evitare il pericolo, in altri termini, è una ragione diversa dalla ragione di efficienza. E tale richiesta la può avanzare lei come tutti gli altri. Forse, allora, il sorteggio potrebbe costituire una procedura equa di selezione<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Si veda G.A. Cohen, *Luck and Equality: A Reply to Hurley*, in "Philosophy and Phenomenological Research", a. LXXII, n. 2, 2006, pp. 439-46. Come è ormai consueto nella discussione, almeno a partire dalla traduzione italiana di *A Theory of Justice* di Rawls (1971), con i termini 'equità' e 'iniquità' faccio riferimento alle nozioni rese dai termini inglesi 'fairness' e 'unfairness'; si veda J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008<sup>2</sup>.

<sup>20</sup> Si vedano J. Broome, *Weighing Goods*, Blackwell, Oxford 1991, p. 193; L.S. Temkin, *Inequality*, cit., p. 13.

<sup>21</sup> Si può distinguere fra la richiesta di evitare il pericolo della missione e la richiesta di avere almeno una possibilità di evitarlo. La plausibilità della lotteria deriva dall'idea che quello che potremmo definire soddisfacimento surrogato di una richiesta – dare la possibilità, cioè la probabilità, di ottenere un certo bene, invece che dare il bene con certezza – sia ammissibile ed equivalente al soddisfacimento effettivo. Su questo si veda D. O'Brien, *The Badness of Inequality*, cit., par. 3.3.

Queste intuizioni si possono elaborare nella maniera seguente. Quando qualcuno ha una certa richiesta legittima (quando qualcosa è a lui *dato*), o, in altri termini, ha una pretesa o una rivendicazione fondata<sup>22</sup> – quando qualcuno può legittimamente aspirare a un certo bene o a un certo trattamento – ci sono ragioni, almeno *ceteris paribus*, di soddisfare le sue richieste e di soddisfarle in proporzione alla forza della richiesta. La persona più dotata non potrà chiedere una lotteria ponderata in maniera da favorirla, giacché la sua pretesa di avere la possibilità di salvarsi dal pericolo vale tanto quanto quella degli altri. La lotteria dovrà essere paritaria, perché tutte le richieste di avere almeno una possibilità di evitare la missione sono uguali (hanno uguale forza) – assumendo che la probabilità di perire nella missione sia uguale per tutti, e la persona più dotata non abbia meno probabilità di perire, ma solo più probabilità, pur morendo, di portare a termine la missione. A parità di richieste (se ci sono più persone con richieste della medesima forza e col medesimo contenuto) deve corrispondere eguaglianza di trattamento, cioè di soddisfacimento. È iniquo soddisfare la richiesta di qualcuno senza soddisfare (o senza soddisfare in pari grado) la richiesta eguale di un altro. L'iniquità consiste nel fatto che un individuo ha una richiesta legittima, essa non viene soddisfatta, mentre pari richieste di altri vengono soddisfatte (oppure, qualcuno ha una richiesta legittima di grado *g*, essa viene soddisfatta in misura inferiore a *g*, mentre analoghe ed egualmente forti richieste di altri vengono soddisfatte in misura maggiore, o addirittura completamente – laddove una richiesta legittima di grado *g* viene soddisfatta completamente se chi la fa ottiene tutto il bene oggetto della richiesta). L'equità è l'ideale che stabilisce come trattare richieste o pretese concorrenti e in conflitto<sup>23</sup>.

La diseguaglianza costituisce (un esempio di) iniquità<sup>24</sup>. Trattare le persone iniquamente è un male. Quindi il valore negativo dell'iniquità

<sup>22</sup> Con i termini 'richiesta', 'pretesa', 'rivendicazione' rendo il termine 'claim', nell'uso che ne fa J. Broome, *Fairness*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", a. XCI, n. 1, 1991, pp. 87-101.

<sup>23</sup> Cfr. P. Tomlin, *On Fairness and Claims*, in "Utilitas", a. XXIV, n. 2 (2012), pp. 200-213.

<sup>24</sup> Sto qui seguendo J. Broome, *Weighing Goods*, cit., pp. 197-98; Id., *Fairness*, cit.; D. O'Brien, *The Badness of Inequality*, cit., cap. 3. Broome chiarisce che le richieste sono meno forti dei diritti: posso legittimamente rivendicare un certo trattamento o una certa risorsa (per esempio, di essere soccorso, se in pericolo), senza averne il diritto. Egli spiega pure che le ragioni derivanti dalle pretese non si sommano a, ma neanche vincolano, ragioni di tipo diverso. Che la persona dotata possa rivendicare una possibilità di evitare il pericolo non è una ragione che necessariamente soverchi la ragione di efficienza. In certi casi, a seconda del bene che il successo della missione produrrebbe, può essere corretto non fare il sorteggio e mandarlo in missione, cosa che non sarebbe mai vera, almeno in certe teorie, se egli avesse il *diritto* a una possibilità di venire risparmiato, un diritto assunto come vincolo collaterale all'azione, come sostiene R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, Il Saggiatore, Milano 2008<sup>2</sup>.

spiega il valore negativo della disuguaglianza. La disuguaglianza è un male perché comporta iniquità e quest'ultima è ovviamente un male, senza bisogno di ulteriore spiegazione. L'iniquità spiega, nel senso che fonda, il valore negativo della disuguaglianza<sup>25</sup>.

## 2.2. Obiezioni contro la teoria della disuguaglianza come costituente dell'iniquità

Contro questa teoria si possono muovere varie obiezioni. Si potrebbe per esempio sostenere che non è detto che la disuguaglianza costituisca un esempio di iniquità. Forse, la disuguaglianza semplicemente *coincide* con l'iniquità. Ma se le cose stanno così, non si può fare appello al valore negativo dell'iniquità per spiegare perché la disuguaglianza sia un male.

Secondo alcuni, a quest'obiezione si può rispondere mostrando che ci sono casi in cui le disuguaglianze non sono inique e casi di iniquità senza disuguaglianza. Per esempio, è iniquo che Hitler e Gandhi siano trattati allo stesso modo – questa è dunque un'eguaglianza iniqua. Bisognerebbe trattare diversamente Gandhi e Hitler, e questa disuguaglianza non sarebbe iniqua<sup>26</sup>. Dato che l'iniquità non coincide sempre e comunque con la disuguaglianza, si può concedere che il valore negativo dell'iniquità sia intuitivo e fondamentale e possa spiegare il valore negativo della disuguaglianza<sup>27</sup>.

Ma, anche assumendo che l'iniquità sia diversa dalla disuguaglianza, e non tutte le disuguaglianze siano inique, né tutti i casi di iniquità siano casi di disuguaglianza, rimangono dei dubbi.

Perché contribuisca a giustificare il valore negativo della disuguaglianza, l'iniquità deve avere necessariamente un aspetto comparativo. Si considerino i seguenti due fatti: i. la pretesa di grado  $g$  dell'individuo  $i$  non viene soddisfatta o non viene soddisfatta in proporzione a  $g$ ; quindi, non viene soddisfatta interamente, e ii. altre pretese eguali e di eguale grado di altri individui vengono soddisfatte, o vengono soddisfatte in misura maggiore. Perché l'iniquità aiuti a spiegare il valore

<sup>25</sup> Cfr. anche L.S. Temkin, *Egalitarianism Defended*, cit.; Id., *Equality as Comparative Fairness*, cit.

<sup>26</sup> Naturalmente, si può osservare che le disuguaglianze di trattamento che Hitler e Gandhi si meritano sono appunto disuguaglianze volute o scelte, in un certo senso. Quindi, l'argomentazione nel testo equivale a riaffermare che solo disuguaglianze non scelte e non volute sono un male e che esse sono anche inique. Anche se fosse così, comunque, rimane che l'iniquità e la disuguaglianza non coincidono in tutti i casi e questo è sufficiente perché il valore negativo dell'iniquità, se sussiste, spieghi il male non strumentale della disuguaglianza.

<sup>27</sup> Un'argomentazione per separare distribuzioni diseguali e distribuzioni inique viene presentata anche in D. O'Brien, *The Badness of Inequality*, cit., par. 3.4., 3.5., 3.6.

negativo della disegualianza, si deve poter dire che essa implichi sia i. sia ii. e che così intesa essa abbia un valore negativo evidente e fondamentale. L'equità potrebbe prescrivere che, se non si può soddisfare completamente la pretesa di  $i$  e quella degli altri individui, allora è equo soddisfare parzialmente e in egual misura le loro pretese, mentre sarebbe iniquo soddisfare solo la pretesa di  $i$ , anche completamente, o solo le pretese degli altri, in parte o completamente. In questo senso, l'equità prescrive soltanto l'*eguale* e non anche la *completa* soddisfazione delle pretese legittime. L'equità è sempre una questione comparativa. È equo anche soddisfare non completamente le pretese di tutti, o soddisfarle in maniera ridondante. Immaginiamo che l'individuo  $i$  e l'individuo  $k$  abbiano una pretesa di grado  $g$  al bene  $b$ . Si considerino le seguenti distribuzioni:

	$i$	$k$
D1	$b$	$b$
D2	$\frac{1}{2}b$	$\frac{1}{2}b$
D3	$2b$	$2b$
D4	0	0
D5	$b$	0
D6	$b$	$\frac{1}{2}b$
D7	$b$	$2b$

Secondo questa concezione di equità, sarebbero eque D1, D2, D3, e persino D4, mentre sono inique D5, D6 e D7<sup>28</sup>.

Questi giudizi hanno vari aspetti controintuitivi. Sembra assurdo sostenere che D2, D3 e D4 siano equi e lo siano nella stessa misura. Ma, anche tralasciando questo problema, si ritorna all'obiezione con cui ho iniziato. L'equità sembra in fondo coincidere con l'eguaglianza, dato che implica necessariamente che distribuzioni eguali siano migliori di distribuzioni diseguali. O meglio: l'equità e l'eguaglianza esprimono la medesima idea, l'idea che sia un male quando qualcuno ha uno svantaggio relativo rispetto ad altri. Quest'idea, pur intuitivamente plausibile, necessita di un'ulteriore giustificazione: perché mai dovrebbe esserci qualcosa di male, per esempio, in D7? Se  $i$  ha quel che gli spetta, perché dovrebbe essere un male che  $k$  abbia di più? Com'è ovvio, questo è lo stesso problema che si poneva quando consideravamo i giudizi possibili su *Milionari e miliardari*. L'appello all'iniquità non ha risolto il problema, lo ha solo riproposto.

<sup>28</sup> Si veda J. Broome, *Fairness*, cit., p. 95. Su questo aspetto della visione di Broome, si veda B. Saunders, *Fairness Between Competing Claims*, in "Res Publica", a. XVI, n. 1, 2010, pp. 44-45.

### 2.3. La diseguaglianza come svantaggio arbitrario

Un'altra via possibile per fondare il valore negativo della diseguaglianza è la seguente. La diseguaglianza non scelta e non voluta, si può sostenere, è un male perché è *moralmente arbitraria*. Lo svantaggio relativo dei milionari o di Dalia non è giustificato (o non è giustificabile), e questo lo rende un male. Questa concezione, che potremmo chiamare *teoria della diseguaglianza come svantaggio arbitrario*, si può articolare così. Ogni distribuzione di risorse va giustificata. Il mero fatto che le risorse vengano distribuite in un certo modo, di per sé, è un fatto bruto, che non è sufficiente a giustificare la distribuzione. Chi subisce uno svantaggio relativo ha titolo a ricevere una giustificazione per la propria condizione, ma diseguaglianze non volute né scelte non si possono giustificare. Per questo, sono un male in sé e per sé. Il fatto che Davide abbia di più di Dalia non si può giustificare – non ci sono principi che possano spiegare che è giusto così. Questo fatto non giustificato ha un valore negativo, almeno *ceteris paribus*. La diseguaglianza è moralmente arbitraria, nel senso di essere una distribuzione non (ancora) giustificata – questo vale probabilmente per diseguaglianze scelte – o non giustificabile – questo vale per diseguaglianze non scelte<sup>29</sup>.

### 2.4. Obiezioni contro la teoria della diseguaglianza come svantaggio arbitrario

Contro questa teoria, si possono muovere varie obiezioni. Innanzitutto, si può contestare che qualcosa che non è giustificato sia per questa ragione un male in sé. Nello specifico, si potrebbe contestare che distribuzioni di risorse non giustificate siano dotate di valore negativo. Si potrebbe sostenere, per esempio, che se una distribuzione di risorse ha luogo senza che diritti pre-esistenti vengano lesi, essa non può essere un male<sup>30</sup>. Oppure, si potrebbe affermare che distribuzioni non giustificate siano *ingiuste*, ma non è detto che distribuzioni *ingiuste* siano per questa ragione anche un male in sé e per sé. Come ricordato all'inizio di questo articolo, una cosa è dire che la diseguaglianza è ingiusta (o è causa di ingiustizie), altra è sostenere che essa costituisce un male in sé. Non è detto, infatti, che tutte le diseguaglianze che intuitivamente sono un male in sé siano anche ingiuste – siano cioè una situazione in cui è stato fatto

<sup>29</sup> Questa visione viene difesa in S. Segall, *Why Inequality Matters*, cit., pp. 49-51. Anche Rawls presenta una versione di questa teoria, almeno in certe interpretazioni; si veda, per esempio, G. Lang, *Strokes of Luck: A Study in Moral and Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2021, cap. 7.

<sup>30</sup> Questa è la posizione notoriamente sostenuta da R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, cit.

torto a qualcuno, o sono stati violati diritti. Il caso dei due bambini, per esempio, è sicuramente un esempio di disuguaglianza e sicuramente è una situazione con valore negativo. Ma non è chiaro chi sia responsabile della situazione di Dalia e quale ingiustizia – a parte un’ingiustizia cosmica – sia stata commessa<sup>31</sup>.

Ma, anche assumendo che una distribuzione ingiustificata e ingiusta sia, per ciò stesso, un male, non è sempre detto che ciò che rende un male le disuguaglianze non volute sia la mancanza di giustificazione, né che questo fattore possa spiegare perché le disuguaglianze siano un male. Innanzitutto, non è chiaro che tutte le disuguaglianze non volute siano moralmente arbitrarie e lo siano allo stesso grado. Sicuramente la situazione di Dalia non è giustificata. Ma le nostre intuizioni sono molto meno chiare quando consideriamo la situazione dei milionari e dei miliardari. Questo potrebbe provare che ciò che è moralmente arbitrario nella condizione di Dalia non sia il suo svantaggio relativo rispetto a Davide, ma il suo svantaggio *assoluto*. Il problema è che Dalia è povera, non che Dalia sta peggio di Davide. Il che dimostrerebbe che la disuguaglianza non rileva, e probabilmente non è un male in sé e per sé. Fare appello all’arbitrarietà morale non solo non fonda il valore negativo della disuguaglianza, ma potrebbe persino portare a scoprire che le disuguaglianze, anche quelle non volute, in realtà non sono un male in sé, ma sono un male perché, e quando, costituiscono povertà assoluta.

Infine, questa teoria rischia di essere circolare. Dire che le disuguaglianze non volute sono ingiustificate implicitamente presuppone che eguaglianze (o disuguaglianze) volute siano giustificate, e magari abbiano valore. Ma, come ho ricordato all’inizio, non è detto che le eguaglianze debbano necessariamente avere valore positivo. L’eguaglianza fra persone che non hanno gli stessi meriti, come Hitler e Gandhi, per esempio, non può avere valore positivo<sup>32</sup>. L’appello all’arbitrarietà morale dovrebbe spiegare che c’è di male nelle disuguaglianze non volute, senza presupporre né pregiudicare il fatto che l’eguaglianza abbia valore positivo. Sostenere che le disuguaglianze non volute sono ingiustifi-

<sup>31</sup> Assumo qui che le ingiustizie siano derivanti da azioni di individui o di gruppi. Se si concepiscono le ingiustizie come caratteristiche delle istituzioni o delle strutture, come fanno Rawls e Iris Marion Young, allora forse la situazione di Dalia è un caso di ingiustizia; si veda I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990.

<sup>32</sup> Si veda quando detto nella n. 16 sopra. Su questi temi c’è un’enorme letteratura. Si vedano per esempio A. Albertsen e S.F. Midtgaard, *Unjust Equalities*, in “Ethical Theory and Moral Practice”, a. 17, n. 2, 2015, pp. 335-46; S. Segall, *Why Egalitarians Should Not Care About Equality*, in “Ethical Theory and Moral Practice”, a. 15, n. 4, 2012, pp. 507-19.

cate, e sono un male, perché l'eguaglianza è giustificata e ha valore non è una buona risposta, giacché si potrebbe chiedere perché l'eguaglianza abbia valore in sé e per sé (oltre che negare che ce l'abbia), e rispondere che lo ha perché non abbisogna di giustificazione ulteriore non è una risposta soddisfacente.

Il problema generale da cui queste pagine hanno preso le mosse sta nel fatto che, seppur intuitivamente certe distribuzioni diseguali (quelle non volute o scelte) sembrano avere valore negativo in sé, questi giudizi intuitivi non sono stabili e decisivi e necessitano di una spiegazione. La spiegazione dovrebbe fare appello a qualcosa che abbia un valore positivo o negativo non strumentale e che lo abbia in maniera fondamentale, cioè evidente e incontrovertibile. L'arbitrarietà, intesa come assenza di giustificazione, non pare funzionare come valore negativo fondamentale.

### 3. Conclusioni

Certe diseguaglianze, quelle non volute, scelte o meritate, sembrano ovviamente un male. Ma non è chiaro se lo sono in sé e per sé, o solo perché causano altri mali. Per esempio, non è chiaro se, nel caso dei due bambini con cui si apre questo articolo, il problema sia la povertà assoluta di Dalia o il divario fra la sua condizione e quella di Davide.

Per poter sostenere che in casi del genere la diseguaglianza sia un male in sé bisogna connettere queste distribuzioni diseguali a qualcosa che abbia valore negativo non strumentale, e che ce l'abbia incontrovertibilmente, senza bisogno di ulteriori spiegazioni. Per alcuni la diseguaglianza costituisce un caso di iniquità, e ciò ne spiega il valore negativo non strumentale. Per altri, le distribuzioni diseguali sono moralmente arbitrarie, e per questo sono un male in sé. Nelle pagine precedenti ho mostrato che questi tentativi non hanno successo, per varie ragioni. L'intuizione che certe diseguaglianze siano un male in sé rimane in cerca di una spiegazione filosofica convincente. Forse, la diseguaglianza è solo causa di altri mali.



*Eugenia Stefanello*\*

## **Epistemic Injustice and Inequality: The Case of Epistemic Arrogance**

### **Abstract**

Inequality can manifest itself in a wide and multifaceted range of, often overlapping, contexts and can be caused by a multitude of different causes: economic, social, and political. There is a less evident source of inequalities that, nevertheless, has critical ethical implications: epistemic injustice. My first goal will be to clarify the nature of this connection. In this sense, I will argue that there is a vicious cycle between epistemic injustice and inequality. Next, I will focus on a specific epistemic vice, namely epistemic arrogance which is a prime example of how interconnected epistemic injustice and inequality are. Epistemic arrogance is particularly harmful, both from an epistemic and ethical perspective, because of what I call the “concealment effect” that prevents the testimonies of marginalized individuals from being heard and believed.

### **Keywords**

Inequality; Epistemic Injustice, Epistemic Arrogance

## **1. Introduction**

“How is it possible that so few people have so much and so many have so little?”. There is a specific moment in our lives, typically adolescence, when this question suddenly pops up in our minds. Interestingly, the thing to be had – so much or so little – can varied: money, political power, social influence, opportunities, water, food, a livable environment, and a peaceful country. To me, whenever we are confronted with this question, what we are really asking is how and, most importantly, why inequalities exist. In the same breath and with some degree of generalization, we are usually troubled by the recognition of inequalities. We are *morally* concerned by this revelation. And if someone were to say that even the most blatant inequality – say, starving children in the Democratic Republic of Congo and the outrageous amount of food waste in Europe – did not

\* Università degli Studi di Padova

bother them in the least, we would find it at best morally questionable and at worst downright wrong.

Let us assume that what I have said applies to most of us. This also means that, at least for the most part, we are able to recognize inequalities when we see them. However, there is a peculiar kind of inequality that is harder to detect: inequality fostered by epistemic injustice with significant moral and epistemic implications. Epistemology and Moral Philosophy have only recently begun to discuss the relevance of epistemic injustice in inequality. Drawing on Miranda Fricker's seminal account of epistemic injustice (Fricker 2007), I will explore the connection between epistemic injustice and inequality, focusing on the moral issues that this relationship raises. Specifically, I will argue that there seems to be a vicious cycle between these two phenomena: inequality is one of the causes of epistemic injustice which can be responsible for instances of inequality, which in turn can further exacerbate epistemically unjust dynamics.

In this context, I will examine a specific epistemic vice, namely epistemic arrogance, which is one of the main causes of epistemic injustice and can be considered a paradigmatic case of the vicious cycle mechanism between epistemic injustice and inequality since it prevents its victims from equal access to both private and public debate. Specifically, epistemic arrogance presents what I will call a "concealment effect" that has ethically problematic consequences. Arrogant people disregard the grievances of epistemically marginalized individuals as mere attacks on the freedom to speak and act. This dismissal is based on the mistaken assumption that such forms of freedom are equally accessible to all.

## **2. A vicious cycle: Epistemic Injustice and Inequality**

The most basic definition of epistemic injustice is "a wrong done to someone specifically in their capacity as a knower" (Fricker 2007, p. 1). According to Fricker, it can manifest itself in two forms: testimonial injustice and hermeneutical injustice. The first form of injustice occurs when a knower or a group of knowers is deemed unworthy of epistemic credibility not because of a lack of epistemic resources or skills, but because of some features about them that trigger in the listener some kind of prejudice. The features that are most likely able to cause a prejudicial attitude in the listener are the ones linked to the knowers' identity which, ultimately, refers to their ontological status. As a solid body of empirical research confirmed, the most common candidates are race, gender, age, and disability: we tend to trust more a man's opinion even though a woman has more or equal expertise on the matter (Hutchison 2020), we assume that ethnic minority members are less trustworthy (Stanley et

al. 2011) we are more skeptical of elderly people's testimonies, believing that they are not very reliable not because they may have been diagnosed with dementia but solely for their advanced age (Levy and Macdonald 2016), and we tend to partially, if not totally, exclude people with mental disability from the community of trustworthy knowers (Corrigan and Watson 2002). This occurs at different levels of consciousness and results in actions with varying degrees of severity both from an epistemic and a moral perspective: from assuming that the woman in the room is the nurse and not the doctor to denying women access to the medical profession.

The second form of epistemic injustice is caused by "a gap in collective interpretative resources" (Fricker 2007, p. 1) that prevents certain types of testimonies from being adequately understood not only by those in the community who have not had that specific experience but also by those who have not had the conceptual tools to account for it. Usually, the groups targeted by testimonial injustice and hermeneutical injustice overlap. For instance, for a long time, black people in the United States struggled to express to non-black individuals how pervasive racism was in their everyday life until the concept of "systemic racism" was conceived (Feagin 2013). Additionally, hermeneutical injustice is directed at those knowers who, for a different host of reasons, have an unconventional style in their testimonies. Patients with psychiatric illnesses are a perfect example of how the ways in which they express themselves, combined with the listeners' lack of adequate interpretative resources, lead to unfavorable credibility judgments (Kidd and Carel 2017; Carel and Kidd 2014).

It is important to note that epistemic injustice does not happen in a vacuum: prejudices and lack of hermeneutical resources stem from the broader social, historical, political, and cultural context in which each subject involved in the epistemic relationship is enmeshed and influenced. Crucially, inequalities of various kinds are a constitutive part of this context and, therefore, profoundly impact epistemically unjust processes. To be more precise, I suggest that inequality is directly responsible for epistemic injustice rather than merely participate in it. As a matter of fact, not only inequality is "the crucial background condition for hermeneutical injustice" (Fricker 2007, p. 152), but it also constitutes one of the critical sources for testimonial injustice.

In particular, a specific characterization of inequality is highly consequential in causing epistemic injustice: borrowing Scanlon's terminology (Scanlon 2018) let us call it *basic moral and epistemic inequality*. We face this type of inequality when we reject the opposite theoretical assumption, that is, when we deny *basic moral and epistemic equality*. According to the latter, "everyone counts morally [and epistemically], regardless of

differences such as their race, their gender, and where they live”, their socio-economic status, their sexual orientation, their health condition, their level of education, their age, health status, and so on (Scanlon 2018, p. 4). Consequentially, inequalities occur whenever this principle is not respected, i.e., when someone is not included in the moral and/or epistemic community because of one of the above characteristics.

This type of exclusion from the moral and epistemic community is simultaneously produced by and capable of producing negative prejudices. For instance, I do not count poor people as members of the epistemic community because I prejudicially believe they are to blame for their condition – perhaps because they are lazy – and, therefore, not worthy of trust when it comes to their testimonies. Additionally, it reinforces and encourages the proliferation of old and new negative prejudices about poverty as a valuable reason to exclude someone from the epistemic community and not trust them. And, as noted above these prejudices are the ground on which testimonial injustice is built. Hence, negative prejudices and stereotypes are both the cause and the effect of basic moral and epistemic inequality, that plays a major role in testimonial injustice.

Note that it is often difficult to neatly separate epistemic and moral inequality. They are tightly intertwined. In this case, part of the reasoning that leads to negative prejudices and, ultimately, the exclusion from the community is moral in nature: prejudices about poverty tend to rest on the idea that poor people are morally blameworthy for what has happened to them since being lazy is thought of as morally wrong behavior. By the same token, it is nearly impossible to distinguish between the epistemic and moral consequences of inequality, prejudices, and testimonial injustice. Poor people are “punished” both from an epistemic point of view, when their epistemic credibility is deflated simply because of their status, and from a moral point of view, when they are judged as morally bad people and therefore undeserving of help.

Basic moral and epistemic inequalities are also crucial in promoting hermeneutical injustice. Basic moral and epistemic inequalities increase and it is motivated by prejudices on the basis of which members of certain groups are not granted equal “hermeneutical participation” in the creation of “meanings pertaining to some areas of the social world” (Fricker 2007, pp. 153-54). Therefore, similarly to testimonial injustice, the dual role of prejudice as cause and consequence is present here.

Consider again the poverty example: because of the prejudices about poverty mentioned above, poor people are “*hermeneutically marginalized*” (Fricker 2007, p. 153), that is, they are excluded from the practices that create meaning about, for instance, what it means to be poor and how it is possible to alleviate this condition. In this way, prejudices operate as a cause. Concurrently, this exclusion reinforces those same negative

prejudices. Their exclusion seen as voluntary, as proof of their laziness: poor people are so lazy and so different from the rest of us that do not even bother to take part in the conversation about how to contrast poverty. In this sense, prejudices are the consequence of basic epistemic and moral inequality. Moreover, poor people's exclusion is also responsible for our collective lack of adequate interpretative resources to understand their experiences and testimonies. In other words, it is responsible for hermeneutical unjust practices against poor people.

Finally, to "close" the vicious cycle, epistemic injustice is itself part of what makes inequalities prosper, which, as said, are themselves implicated in instances of epistemic injustice. This seems, even intuitively, correct: the exclusion of some members of certain groups from the epistemic community is certainly not capable of making *everyone* epistemically and morally count. Specifically, the low, if not absent, level of epistemic credibility accorded to certain testimonies because of the status of their knowers and/or our collective lack of interpretative resources of certain testimonies, again, because of the features of certain groups of knowers are catalysts for basic moral and epistemic inequality. For example, because of epistemic unjust practices, poor people are treated even more unequally because of their status which, in turn, will reinforce negative prejudices about them, starting the vicious cycle all over again.

In sum, epistemic injustice is responsible for creating fundamental moral and epistemic inequality which, in turn, contributes to exacerbating the dynamics of epistemic injustice. Thus, if left unaddressed, the vicious cycle between epistemic injustice and inequality has the potential to perpetuate itself indefinitely, since both of its elements are intimately involved in causing each other. One is not merely contributing factor to the other. On the contrary, epistemic injustice constitutively causes basic moral and epistemic inequality and vice versa.

To be sure, basic moral and epistemic inequality has concrete consequences in our societies and everyday lives, that is, it helps produce or worsen the standard inequalities that we easily identify as such: economic, social, and political inequalities. In this sense, poverty is probably one of the most glaring cases of how the vicious cycle between inequality and epistemic injustice can be directly implicated in more tangible forms of inequality.

Crucially, this cycle is vicious both from a moral and epistemic standpoint, since its implications are morally and epistemically problematic. The unjust and unequal exclusion of certain groups of people from the epistemic and moral community that the relationship between epistemic injustice and inequality entails limits the dissemination and acquisition of knowledge, which is epistemically harmful, and at the same time does not accord everyone the same level of respect, which is morally harmful (Tanesini and Goldberg 2016).

### 3. The Concealment Effect: Intellectual Arrogance and Inequality

Epistemic injustice and its opposite, epistemic justice, can also be characterized as epistemic vice and epistemic virtue, respectively. And the people who possess them as epistemically vicious or virtuous (Kidd, Battaly, and Cassam 2020). According to this theoretical approach, epistemic vices can be defined as those traits that “make us bad thinkers, insofar as they prevent us from acquiring and sharing knowledge, express bad motives and desires, or interfere with our individual and collective epistemic functioning (...)” (Kidd, Battaly, and Cassam 2020, p. 1). As it might be evident, this way of framing the concepts mirrors the approach of virtue ethics, which is particularly appropriate considering the hybrid nature that those vices usually have. As said, not only do they have epistemic and ethical implications but they are also “ethical and epistemic in kind” (Fricker 2020, p. 89).

One of the epistemic vices that seems most relevant to epistemic injustice is epistemic arrogance. According to Tanesini, this epistemic vice “manifests itself in behaviors designed to ‘big oneself up’, such as bragging, boasting, or arrogating special entitlements, and in activities that diminish other people by humiliating or intimidating them and discounting or dismissing their views” (Tanesini 2020, p. 62). The positive correlation between epistemic arrogance and epistemic injustice is fairly straightforward: by being arrogant, the vicious person, both, actively excludes his victims from meaning-generating debates and, implicitly denies their testimonies the same level of credibility or relevance as his own.

Consider a successful entrepreneur who has never experienced anything remotely close to poverty. Not personally and not among his wealthy family members or groups of friends. At a fancy charity dinner to raise money for homeless people, he goes on and on about how poor people should pull themselves out of the hole they have dug themselves into. Hard work and dedication will do the trick, that is exactly how *he* made it. Charity is fine but it will only go so far if the people receiving it are not ready to commit and do the work. At his table is set a social worker with more than twenty years of experience working with homeless people. She politely told the entrepreneur that, in the majority of cases, poor people are not lazy or unwilling to work hard. Mental illness, physical illness, addiction of various kinds, and external factors such as high rates of unemployment, lack of affordable housing, or high medical costs are usually the most common causes of both poverty and homelessness (Lee, Tyler, and Wright 2010). The entrepreneur abruptly interrupts her and insists that all people, including himself, have to face these challenges in life but the only way to overcome them is to roll up your sleeves and push through.

This is clearly a case of epistemic arrogance. Importantly, it is also a case of epistemic injustice. His arrogant behavior has two effects: on the one hand, by interrupting and contradicting the social worker's informed and experienced testimony, he denied her the deserved level of epistemic credibility and trust that her testimony deserved. On the other hand, he silenced her, by preventing her from meaningfully contributing to the conversation about a topic on which she was an expert. In turn, the epistemic unjust effects of intellectual arrogance reinforce inequalities by both exacerbating the already pervasive negative prejudices about poor people and by precluding the acquisition of knowledge on the topic and, ultimately, fostering ignorance. All of this makes epistemic arrogance epistemically vicious. At the same time, the rudeness and humiliation that characterized epistemic arrogance and that the entrepreneur reserved for the social worker are also morally wrong: he disrespected her not only as a professional but also as a person by failing to show her the basic level of respect (Tanesini and Goldberg 2016, p. 74).

The aspect I find most interesting about epistemic arrogance is the inability of the person displaying this vice to recognize that his or her personal experience is not the most relevant on every occasion, especially when the topic of discussion is the experiences of other people that are so widely different from his or her own. This inability is rooted in the implicit or explicit assumption that the lived experience of the arrogant person is the template against which all other experiences must be measured and compared. For this reason, epistemic arrogance is a problematic character trait to have in every relationship. For instance, think of two friends: Pam is explaining how she felt when her boss treat her badly in front of the entire office. Michael interrupts her and declares that he knows exactly what she is talking about, he experienced the exact same thing and he will explain to her what she should do to fix the situation. However, it turns out that if he had let Pam finish, he would have realized that their experiences were totally different and that he did not understand her after all.

Nevertheless, epistemic arrogance seems to have its most troublesome consequences in "a context of social inequality", that is, where the economic, social, and political power is unequally distributed among its members (Liebow and Ades 2022, p. 533). And where there is an imbalance of power among members of a relationship, the members who have more power can be considered privileged. When this happens, we are faced with a specific type of epistemic arrogance which consists of "someone take[ing] their own limited experiences to be indicative of another's complete experience with a particular type of oppression" (Liebow and Ades 2022, p. 532). Consider again our arrogant entrepreneur: what makes him a full-fledged epistemic arrogant is the fact that

he would have behaved in the same arrogant way even if his interlocutor had actually been a poor person rather than a social worker. Perhaps he would have said that he understood how difficult it must be since he too had to work part-time in a coffee shop when he went to college to pay for his lifestyle. Yet, he was still able to graduate and get a good job.

This is an outrageous example of the *epistemic incompetence* that afflicts arrogant people, especially privileged ones<sup>1</sup>: they are not able to recognize the inherently limited character of their particular experience and how their privileges differentiate it from that of those who did not enjoy them. It is important to note that the use of the word incompetence does not imply a lack of responsibility and accountability for the arrogant person, in the same way as we are no less responsible for a bias because it is unconscious. Of course, instances of intellectual arrogance can occur in more subtle ways than in the arrogant entrepreneur case, but the assumption on which they are grounded is the same.

Epistemic arrogance seems to have another peculiar feature that makes it particularly concerning from a moral perspective: it displays what I call a *concealment effect* toward the grievances of its victims. In recent years, we have witnessed a difficult yet steady increase in the space that members of marginalized communities have been able to occupy in the public debate. One of the consequences of this phenomenon has been the proliferation of legitimate complaints by marginalized individuals about what it really feels like to live in their shoes and how inaccurate and hurtful epistemic accounts of their experiences made by arrogant privileged people are. These statements are usually met with the same arrogant attitude displayed in the first place: the default epistemic move is to belittle their testimony, casting doubt about its epistemic credibility. A paradigmatic example of this is the response Paola Egonu – a Black Italian volleyball player and one of the best offensive opposites in the world – received after her answering positively to a journalist's question about whether Italy is a racist country. Some journalists and politicians – all white – replied, with different degrees of arrogance, that it simply was not true: Italian people are not racist and Egonu's perception is distorted and, ultimately, untrue.

We have already seen the epistemic and moral implications of this kind of behavior: it produces epistemic injustice of various kinds and exacerbates inequalities. Interestingly, there is more. Marginalized in-

<sup>1</sup> I am not suggesting that every privileged person is also epistemically arrogant. I am simply saying that when epistemically arrogant people also have more power and are, therefore, more privileged than the targets of their arrogance, we are faced with a particularly troubling case of epistemic arrogance.

dividuals' complaints that their experiences are not being portrayed accurately trigger another peculiar response. Arrogant privileged people often perceive those complaints as attacks on their freedom to speak or act, because they feel that the marginalized people's request to let *them* speak about their experiences mean that they have no right to participate in the debate at all. It seems to me that they mistake the request for epistemic *priority* with epistemic *exclusivity*. This mistake – whether made in good or bad faith – motivates the perception of being silenced by marginalized people's complaints and, in turn, results in the total concealment of those complaints. This strategy makes them disappear.

Two considerations. First, my tentative interpretation of this phenomenon is that arrogant privileged people justify their perception on the assumption that everyone, including marginalized individuals, has equal access to the same level of freedom as they do. In their view, this supposed equality should guarantee marginalized individuals the space to share their experiences which, consequently, entitles them to express their opinion. This way of framing the situation proves once again the epistemic incompetence of arrogant privileged people: since their experience is the measure of all experiences, they are unable to see that marginalized groups are, in fact, marginalized because of their unequal access to the (public) discourse. Similarly, the disproportionate access that privileged people enjoyed is one of the reasons for their privilege and is responsible for perpetuating it. The inequality is so evident that even a famous and relatively powerful person like Paola Egonu was not able to make her voice heard without being the target of epistemic arrogance and epistemic injustice. Imagine that chances an anonymous black woman would have against those same politicians and journalists. This leads me to my second and final point.

The concealment effect of epistemic arrogance has a major role in contributing to basic epistemic and moral inequality. The first consequence of concealment is that it makes marginalized individuals' complaints invisible from an epistemic point of view. Moreover, in a more subtle way, it discourages marginalized individuals' future attempts to potentially criticize the privileged and arrogant people's testimonies. This mechanism has been effectively called "silencing" because it progressively intimidates, demoralizes, and, ultimately, suppresses any attempts made by marginalized individuals of speaking up and offering any kind of testimonies about their experiences (Tanesini and Goldberg 2016, p. 74).

Invisibility and silencing produced by epistemic arrogance actively promote the exclusion of marginalized individuals from the epistemic and moral community making basic moral and epistemic inequality worst and, by virtue of the vicious cycle dynamic described above, encourag-

ing epistemic injustice. All is not lost, however. There are a number of possible strategies we can implement to address these issues. Here are a few promising approaches that deserve further development. Epistemic arrogance could be countered by developing epistemic humility and loving ignorance (Tuana 2006). These epistemic virtues should encourage listeners, especially those privileged, to acknowledge the limits of their particular experience and understanding of others. Crucially, individual changes are fundamental but ultimately insufficient. Structural socio-political, economic, and cultural changes aimed at reducing inequalities must take place to allow marginalized people to access the public discourse more easily and with less risk of “epistemic retributions” from arrogant members of the community.

## Conclusions

There are some kinds of inequalities that are so blatant that we recognize them almost automatically. There are others that are more subtle, such as those related to epistemic injustice. My goal was to try to expose the conceptual and practical connections between epistemic injustice and inequality. In particular, I argued that there is a vicious cycle between these two phenomena, which I further characterized, following Fricker, as testimonial and hermeneutical injustice, and, following Scanlon, as basic moral and epistemic inequality. Crucially, this cycle was characterized as vicious from both an epistemic and moral point of view. I then went on to argue that epistemic arrogance – especially that displayed by privileged individuals – is heavily involved in producing epistemically unjust practices and contributing to the widening moral and epistemic inequality.

Hopefully, the discussion of the link between epistemic injustice and inequality has shown how the ethical and epistemic dimensions of inequality are closely interconnected and mutually influential. A neat separation between these two domains is not only impossible but would also be counterproductive: we need both to understand the phenomena that their interaction produced and, simultaneously, to find possible solutions.

It should also alerted us to how complex and multifaceted inequality is. This awareness should prompt us to choose adequate epistemic and moral tools to detect it and eventually mitigate it.

## References

- Carel, Havi, and Ian James Kidd. 2014. 'Epistemic Injustice in Healthcare: A Philosophical Analysis'. *Medicine, Health Care, and Philosophy* 17 (4): 529-40. <https://doi.org/10.1007/s11019-014-9560-2>.
- Corrigan, Patrick W., and Amy C. Watson. 2002. 'Understanding the Impact of Stigma on People with Mental Illness'. *World Psychiatry* 1 (1): 16.
- Feagin, Joe. 2013. *Systemic Racism: A Theory of Oppression*. Routledge.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- . 2020. 'Institutional Epistemic Vices: The Case of Inferential Inertia'. In *Vice Epistemology*. Routledge.
- Hutchison, Katrina. 2020. 'Four Types of Gender Bias Affecting Women Surgeons and Their Cumulative Impact'. *Journal of Medical Ethics* 46 (4): 236-41. <https://doi.org/10.1136/medethics-2019-105552>.
- Kidd, Ian James, Heather D. Battaly, and Quassim Cassam, eds. 2020. *Vice Epistemology*. London ; New York, NY: Routledge/Taylor & Francis Group.
- Kidd, Ian James, and Havi Carel. 2017. 'Epistemic Injustice and Illness'. *Journal of Applied Philosophy* 34 (2): 172-90. <https://doi.org/10.1111/japp.12172>.
- Lee, Barrett A., Kimberly A. Tyler, and James D. Wright. 2010. 'The New Homelessness Revisited'. *Annual Review of Sociology* 36 (1): 501-21. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-070308-115940>.
- Levy, Sheri R., and Jamie L. Macdonald. 2016. 'Progress on Understanding Ageism'. *Journal of Social Issues* 72 (1): 5-25. <https://doi.org/10.1111/josi.12153>.
- Liebow, Nabina, and Rachel Levit Ades. 2022. "'I Know What It's Like": Epistemic Arrogance, Disability, and Race'. *Journal of the American Philosophical Association* 8 (3): 531-51. <https://doi.org/10.1017/apa.2021.27>.
- Scanlon, Thomas. 2018. *Why Does Inequality Matter?* First edition. New York, NY: Oxford University Press.
- Stanley, Damian A., Peter Sokol-Hessner, Mahzarin R. Banaji, and Elizabeth A. Phelps. 2011. 'Implicit Race Attitudes Predict Trustworthiness Judgments and Economic Trust Decisions'. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 108 (19): 7710-15. <https://doi.org/10.1073/pnas.1014345108>.
- Tanesini, Alessandra. 2020. 'Ignorance, Arrogance, and Privilege: Vice Epistemology and the Epistemology of Ignorance'. In *Vice Epistemology*. Routledge.
- Tanesini, Alessandra, and Sanford C. Goldberg. 2016. "'Calm down, Dear": Intellectual Arrogance, Silencing and Ignorance'. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume* 90 (1): 71-92. <https://doi.org/10.1093/arisup/akw011>.
- Tuana, Nancy. 2006. 'The Speculum of Ignorance: The Women's Health Movement and Epistemologies of Ignorance'. *Hypatia* 21 (3): 1-19.



*Simona Tiribelli\**

## **Inequalities and artificial intelligence**

### **Abstract**

This paper focuses on one of the most urgent risks raised by artificial intelligence (AI), that is, the risk of AI perpetuating or exacerbating unfair social inequalities. Specifically, this paper argues for the need of decolonizing ethical principles underpinning current AI design through relational theories in order to overcome the current limits of an oversimplified and mainstream mainly Western understanding of ethics in AI, which is hampering the design of AI systems as forces for a fairer and more just society.

### **Keywords**

Artificial Intelligence; Inequalities; AI Ethics principles, Fairness; Decolonial AI

## **I. Inequalities in artificial intelligence**

The issue of inequalities is particularly central in the debate in the ethics of artificial intelligence (AI). The centrality of the topic is due to a series of recent phenomena that have unveiled how AI systems can silently replicate and strengthen current and historical inequalities, by producing biased decisions in critical domains, from education and employment to criminal justice and healthcare. In this regard, it is worth mentioning the renowned case of the AI-based system used in the United States (US) criminal justice system for predicting recidivism, which has been shown to produce racially biased decisions for black people while favoring white indicted, as trained on historical data and therefore biased past sentences (Angwin et al. 2016); or the case of the AI system used in many US hospitals for determining access to special care programs, which has been shown to reify social disparities due to erroneous use of past medical expenditures, which are traditionally lower amongst black patients, as a rational proxy for determining patients-in-need priority order access (Obermeyer et al. 2019).

\* Università di Macerata

Such controversial phenomena have spurred a large corpus of ethical literature focusing on what ethical principles and techniques should steer the design of such systems so as to prevent unfair outcomes and especially the perpetuation of systemic inequalities. On the theoretical side, more than 80 ethical frameworks of principles have been proposed to guide the design of such systems so as to make them more ethical, trustworthy, and fairer (Jobin et al. 2019). On the basis of such principles, a number of techniques have also been implemented mainly focusing on detecting and eliminating biases in the design and training dataset of AI systems. However, as it has been argued (Binns 2018; Selbst et al. 2019), such approaches have been shown to be insufficient in order to ensure fairness in AI, and specifically, to develop and deploy AI systems able to mitigate existing and new unfair social inequalities and thus actively contribute to achieve a fairer and more just society. Indeed, on the theoretical side, benchmarking AI ethics principles tend to be rarely adequately explored, especially via the lenses of moral philosophy, ending up being very often vague, as well as to reflecting mainly and/or exclusively a high-level and mainstream ethical theory.<sup>1</sup> As a consequence, on the practical side, such dearth of ethical depth often translates in a large number of technical tools aiming to foster fairness in and through AI by mainly guaranteeing AI systems to work in the *same* way for *all* the individuals<sup>2</sup>, according to a “strict egalitarian” approach (Mittelstadt, Watcher, Russell 2023), which tend to level differences and foster only a formal equality, as that the law aims to ensure.

Such an approach to ethics principles in AI is particularly troubling, especially when it comes to prevent and/or mitigate unfair inequalities through the use of AI. Such an approach indeed provides only an *appearance* of ethics and risks to justify the *status quo* that is profoundly imbued with unfair social inequalities. What we are asking to such systems instead is not just to avoid replicating existing unjust inequalities with their use and outputs: we are asking them to truly help us mitigating them. In this aspect lies the main ethical justification for their large-scale societal use.

To contribute to such ethical goal, this paper aims to show the need of decolonizing AI ethics principles currently steering the design of AI in order to make it a force for more just and fairer societies. More spe-

<sup>1</sup> This lack of ethical depth and insights from moral philosophy leads AI ethics to be very often criticized to be toothless or useless (Rességuier and Rodriguez 2022), that is, high-level and ineffective, deprived to its substantial richness (its teeth) and reduced to a sort of “soft law”, thus, easily becoming a tool used by companies for ethics washing (Bietti 2019).

<sup>2</sup> Consider, for example, fairness via “parity models”, which aim to ensure equal AI performance and outputs for each member of the group considered.

cifically, we argue that current AI ethics principles are limited in order to mitigate and/or prevent morally problematic inequalities reproduced and/or exacerbated by AI, insofar as their understanding and conceptualization fail to account properly for the conditions in which the most vulnerable and historically marginalized live, who are also the most negatively affected by AI.

To this aim, in the following section, we criticize current ethics principles adopted in AI ethics as hindering the development of fairer AI systems to the extent they tend to be oversimplified and mainly reflect just a mainstream Western conception of ethics, that is geographically, culturally, and socially limited in scope for the design of AI used at a global level (Mhlambi and Tiribelli 2023). In particular, we argue how such oversimplification and limited understanding of ethics in AI leads to develop AI systems that neglect what shapes the social conditions in which individuals and the most historically marginalized make decisions and act, including *a priori* social injustices and systemic disparities affecting them. Finally, we provide a few insights on how to revise such principles via non-mainstream ethical theory such as relational ethical accounts, which are currently at the outskirts of the debate in AI ethics, and shed light on their value for the design of a fairer AI.

## II. Inequalities and the limits of AI ethics

In the last decades, ethics has rapidly and extensively gained a central place in the debate on AI and algorithms. After a first wave of ethics mainly focused on speculating on long-term concerns raised by the use of AI systems, today the field is moving fast to develop conceptual and practical tools to make today's AI systems beyond more accurate increasingly fair and trustworthy. Such effort is visible by looking at the number of principled frameworks and ethical guidelines that have been proposed worldwide to develop AI systems so as to benefit society and especially promote fairness (Jobin et al. 2019). The majority of such ethical principles are mainly borrowed from bioethics (Floridi and Cowsls 2019) and usually ask for the design of AI in a way that ensure the respect and promotion of *human autonomy*, especially in terms of deliberative decision-making and rational choice; *justice* and *fairness*, avoiding AI-based unfair treatment and outcomes, currently mainly operationalized via debiasing techniques, as well as *explicability*, that is, the intelligibility of increasingly complex and often opaque AI systems (Pasquale 2015), and machine-learning (ML) and deep-learning (DL) algorithms specifically, especially as they are used in socially critical and morally-loaded domains.

Although such principles play a critical role in the design of AI systems, as they set the ground of what should be respected as meaningful for us as individuals and our societies, in this section we argue that they are still very limited to steer the design of AI in a way that is truly ethically meaningful, that is, in order to truly benefit our societies that are deeply permeated by unfair social inequalities. We argue this thesis by expanding two main considerations. First, the widespread conceptualization of prominent AI ethics principles, beyond their high-level nature, tend to be highly oversimplified and this hampers our efforts to prevent AI to replicate or strengthen unfair social inequalities. Second, such simplified conceptualization mainly or exclusively reflects a mainstream Western understanding of ethics, which becomes problematic for the practical design, deployment, and use of AI in the real-life conditions of our diverse, plural, and multicultural societies.

## II.1 AI ethics oversimplification

Let us expand our first consideration, that is, the *oversimplification* of AI ethics principles. To do so, consider, for example, one of the most widely acknowledged ethical principles in the field of AI: the respect and promotion of human autonomy. Such principle is particularly crucial in relation to the issue of inequalities, paradoxically, as currently formalized, even more than that of fairness. Indeed, the principle of fairness in AI ethics aims to ensure the development of AI in a way that does not discriminate people via its treatment and outputs in access to and to benefit from the opportunities it can generate (Floridi et al. 2018), and therefore, it considers the users more in their state of patients and/or beneficiaries, instead of pro-active agents. The AI ethics principle of autonomy, instead, asks to design AI systems in a way ensuring that they respect and boost people as final end-setters, that is, in their active capacity to express their decision-making power and agency (Floridi et al. 2018), and thus, to concretely enjoy, benefit from, and act on the opportunities raised by AI.<sup>3</sup>

However, as it has been pointed out (Prunkl 2022), the principle of autonomy underpinning prominent AI ethics literature and guidelines, though its crucial, tends to be very often oversimplified, resulting vague and sometimes opaque. Such oversimplification is clear if we consider the analysis carried out by Jobin et al. (2019) on globally benchmarking

<sup>3</sup> The import of promoting autonomy via AI should be clear: even if opportunities are distributed by AI fairly (according to the AI ethics principle of fairness as currently mainly formalized), some people might lack of the necessary power to express properly their agency so as to truly benefit from such opportunities (Tiribelli 2023).

AI ethics frameworks, where autonomy emerges as a key principle but is mainly understood in limited and highly vague terms, such as “self-determination”, “informational self-determination”, and/or “privacy-preserving human control and oversight” on AI; or as “freedom to withdraw consent” or “freedom from exploitation, manipulation, and surveillance” (Jobin et al. 2019, p. 11; see also HLEGAI 2019). Beyond its many definitions, it sounds questionable that the respect and promotion of human autonomy can be reduced to maintain people’s full control over themselves and AI (Floridi et al. 2018; HLEG-AI 2019; Fjeld et al. 2020), as well as to the exercise of informed consent via privacy techniques (European Parliament 2017; IEEE 2017; WHO 2021). Such ethical oversimplification is due to the fact that the philosophical complexity and the cultural richness of a key ethical concept as that, in this case, of autonomy emerge as poorly explored in AI ethics. Such a dearth of in-depth ethical inquiries on AI ethics principles is problematic. Indeed, in this case, the lack of a multilayered and multidimensional conceptualization of autonomy hampers a proper ethical understanding of all the diverse risks that AI can raise to human autonomy, and especially the autonomy of *whom* is mostly impacted by such systems, thus obscuring potential differences in people’s valuing, experiencing, and exercising autonomy. As a consequence, this oversimplification hinders the design of AI systems that can effectively promote individuals’ autonomy in truly adequate ways, which also means in different social conditions across diverse geographies, as well as according to different meanings that autonomy assumes in heterogeneous cultural contexts, given the transnational nature and application of AI.<sup>4</sup> This leads us to our second consideration. Indeed, beyond the necessity of a proper ethical understanding of such principles in order to clarify what they truly demand in our globalized societies, another consideration we should raise is the autonomy of *whom* such definitions of autonomy aim to and can effectively preserve.

## II.2 Mainstream Western ethics for global AI

The second critical consideration we focus on in this paper concerns the representativeness of such AI ethics principles of the people subject to AI systems, that is, the people such principles should protect and empower through the use of AI. Following our previous example on autonomy, an accurate analysis of the main frameworks and initiatives (Jobin et al. 2019) and literature (Mittelstadt et al. 2016; Floridi et al. 2018; Milano et al. 2020; Calvo et al. 2020; Floridi and Cows

<sup>4</sup> Similar concerns have been expressed for other AI ethics principles, such as for the AI ethics principle of fairness (see Giovanola and Tiribelli 2022).

2019; Tsamados et al. 2022) shows that autonomy is mainly or exclusively understood in AI ethics via the lens of traditional or mainstream Western philosophy, according to which, even if with some variations, autonomy is mainly grounded on the individual's capacity for rational deliberation and choice among alternative options, which in turn expresses individuals' capacity of self-governance and control via the exercise of reflective endorsement on their own reasons, preferences, and beliefs. Such a concept is limited insofar as it is mainly confined to a Western liberal (Kantian-inspired) understanding of autonomy, rooted in rational deliberation and decision-making, ignoring other precious contributions offered, for example, by feminists and relational scholars broadly. Indeed, even if such a concept has been widely encompassed in Western moral philosophy, it has been strongly criticized too. Such liberal understanding of autonomy and its focus on competencies such as rationality has been widely criticized in moral philosophy as unable to account for the social and cultural features informing and shaping people's agency conditions and their identity, and therefore, to properly account for people living in oppressive social conditions of various kind, such as those affected by epistemic injustice (Fricker 2007) and/or socio-economic and health constraints (Jaworska 2009).

In this regard, scholars in AI ethics have started to criticize such understanding of people as rational decision-makers which underpin AI design (Dignum 2022) and AI ethics – on which also this emerging mainstream understanding of autonomy rests. Their main argument is that designing AI systems according to such a rational model is at odds with the way in which the majority truly chooses in real-life conditions of “bounded rationality” (Thaler and Sunstein 2009; Kahneman 2011; Simon 1991). Moreover, this rationality-driven approach is problematic, as it veils behind illusory objectivity those unfair asymmetrical and hierarchical power dynamics of colonial heritage that silently nurture and subtly perpetuate systemic injustice and structural inequalities in our societies (Birhane 2021). For this reason, such scholars invite us to shift from a *rational* to a *relational* approach to AI (Dignum 2022; Birhane 2021) and we claim here to AI ethics too. Such a shift asks to move away from a paradigm of rationality, which is often efficiency-driven (objective cost-benefit analysis) and usually implies resource exploitation, from users' personal data to people themselves (Zuboff 2019; Couldry and Mejías 2019), to embrace relationality. By stressing the importance of focusing on relational and social aspects shaping our identity and agency conditions, relationality allows us to center the design of AI on the experiences of people that are mostly marginalized and vulnerable, and to date, the most negatively impacted by AI (Birhane 2021; Mohamed et al. 2020). Indeed, power asymmetries and structural inequalities happen and are embedded in so-

cial and relational practices and contexts. As a consequence, a relational shift to AI means designing AI systems that can help to discover and compensate for morally wrong and unfair historical power asymmetries and inequalities by investigating the relational contexts and social practices in which they arose, develop, and perpetuate (Mhlambi and Tiribelli 2023; Tiribelli 2023).

Centering AI ethics design on the most marginalized and the most vulnerable, such as people historically racialized and affected by systemic and epistemic injustices, amounts to decolonizing AI ethics. As Mohamed et al. (2020, p. 664) pointed out, adopting a decolonial approach in AI means putting the most marginalized and vulnerable people “who continue to bear the brunt of negative impacts of innovation and scientific progress” at the center of the design of such technology. Decolonizing AI means discovering how AI systems can replicate and exacerbate those systemic and structural harms and oppressive logic produced by colonialism and mitigate them. Decolonizing AI ethics means in turn acknowledging what AI ethics principles might obscure such asymmetrical power logic and revising them to make AI a force to dismantle historically rooted inequalities. As it has been shown (Jobin et al. 2019), AI ethics discourse is today mainly or exclusively shaped by US-European countries, while non-Western voices and geographical areas such as Africa and South and Central America are deeply under-represented. This scenario explains the mainly Western approach to AI ethics principles. However, this is problematic as it reinforces the disparities between those who have or do not have voice and power of agency to shape AI technology and according what idea of good and of a good society – ideas that can vary across cultures.

To sum up: it sounds that if we aim to not only avoid AI reinforcing unfair historically rooted power asymmetries but also to use AI to mitigate them and promote fairer societies, we are called to revise current AI ethics paradigms with alternative views, especially those of the most marginalized, as asked for by relational and decolonial approaches, namely, with the views of those situated mainly at the outskirts of Western Euro-American tradition and in non-Western perspectives, by centering such views and voices in AI research and design practices.

### **III. Decolonizing AI ethics via relationality**

In the previous sections, we have argued that if we want to prevent AI from perpetuating or exacerbating current and historical inequalities, we have to avoid oversimplifying and reducing the philosophical complexity and cultural richness of ethical principles and concepts which should in-

form its design; in parallel, we should expand and revise the understanding of such ethical principles and the related values by considering also non-mainstream and non-Western ethical accounts. In this last section, we provide a few insights to show briefly an example of such an operation and highlight how considering relational theories developed in both Western and non-Western moral philosophy (see, for example, feminist ethics and African philosophy of Ubuntu) can help to decolonize AI and AI ethics principles, namely: to center the most marginalized in the design of AI, considering the social conditions of oppression often tied to the legacy of colonization affecting them, and make AI systems tools truly enabling to mitigate existing systemic unfair inequalities.

Let us do this by continuing our previous example on autonomy. To avoid oversimplifying ethics, a proper ethical inquiry on autonomy drawing insights on moral philosophy would show that autonomy and rational self-determination do not overlap, and that autonomy encompasses a relational dimension too. Such a relational understanding emerges both in non-mainstream Western approaches that are currently at the outskirts of the debate on AI ethics and AI design (e.g., communitarianism, feminist ethics, etc.), as well as in non-ethnocentric ethical accounts (consider the African philosophy of Ubuntu ethics). Therefore, it sounds precious to consider such theories to revise the current mainly liberal notion of autonomy as self-government and independence underpinning the AI ethics discourse and AI design (we can operate similarly for other AI ethics principles, such as fairness). We will not expand such relational accounts here, due to space constraints. However, highlighting some of their criticism to the mainstream or standard notion of autonomy sounds to be precious to understand the need of using AI to mitigate unfair inequalities. For example, relational scholars highlight the importance of not focusing exclusively on rational deliberation, insofar as very often the options on which we choose or our reflective judgments are already tainted by oppression, which makes our autonomous choices just an act of rationalization of oppressive concepts and biased ways of thinking and living. Despite their heterogeneous views, relational scholars tend to widely agree on investigating social and relational conditions and contexts in which we live to detect and examine such sources of oppression, as well as in finding in socio-relational conditions and aspects some key requirements (e.g., social support and recognition in Communitarianism, and/or solidarity in Ubuntu ethics) to both enable and empower the agency of individuals already undermined by oppression and inequalities of various kind.

From considering such relational ethical views we can point out a few ethically meaningful implications for the design of AI to contribute to a fairer society. Indeed, according to such relational views, for example, we

should avoid applying mathematical neutral or parity models to design fairer AI. Such models indeed lead us to just shallowly fix bias by leveling differences in AI performance and outputs: they do not change or mitigate, but instead legitimate, real-world inequalities of people in accessing or benefitting from such systems. We should instead use AI to discover and investigate why such unfair bias emerges in certain relational and social contexts, what historically asymmetrical relations of power they reflect, and what and who continue to nurture them – information very often invisible to us and that instead AI systems thanks to their capacity to infer patterns and correlations from processing huge amounts of data can unveil.

Without the pretense of unpacking all the key implications such relational theories developed in various contexts can bring out for the design of AI, we hope such article have shown their value and will spur further research on how such approaches, along with other multicultural philosophical perspectives, will be more and more crucial to ethically design AI systems that can help us to mitigate unfair inequalities and injustice in our globalized world.

## **Conclusion**

In this paper we have addressed one of the most discussed risks in the field of AI ethics, that is, the risk of AI perpetuating and exacerbating existing and historical inequalities. More specifically, we have shown how current AI ethics principles might be inadequate to design and develop AI as a tool promoting fairer and more just societies, unless they are properly understood and decolonized. To this aim, after having clarified the issue of inequalities in relation to AI, we have criticized the current main ethical approach to AI to be oversimplified and limited, as reflecting just mainstream Western ethical theory. Specifically, we have argued how such an ethical approach is at odds with the design of a fairer and more inclusive AI, as it fails to properly consider many forms of oppression affecting the conditions in which many live. To overcome such limits, we proposed to revise current AI ethics principles with relational theories, developed in Western and non-Western moral philosophy, insofar as they allow us to more properly consider the many and different social and cultural aspects shaping individuals and the conditions in which they express their agency, including historical and systemic forms of oppression and injustice affecting them, and therefore, to adequately design AI capable to effectively mitigate or prevent existing unfair inequalities and empower the most vulnerable, marginalized, and thus far most negatively affected by AI.

## Bibliography

Angwin J., et al.

2016 *Machine bias*, in “ProPublica”, available at: <https://www.propublica.org/article/machine-bias-risk-assessments-in-criminal-sentencing>.

Bietti, E.,

2019 *From Ethics Washing to Ethics Bashing: A View on Tech Ethics from Within Moral Philosophy*, in “Proceedings to ACM FAT\* Conference (FAT\* 2020)”, Available at: <https://ssrn.com/abstract=3513182>

Binns, R.

2018 *Fairness in machine learning: lessons from political philosophy*, in “Arxiv”, available at: <http://arxiv.org/abs/1712.03586>.

Calvo, R., et al.

2020 *Supporting human autonomy in AI systems: a framework for ethical enquiry*, in Burr, C., Floridi, L. (eds.), *Ethics of digital well-being: philosophical studies series*, Springer, Cham.

Couldry, N., Mejias, U.

2019 *The costs of connection: how data colonizes human life and appropriates it for capitalism*, Stanford University Press, Stanford.

Dignum, V.

2022 *Relational artificial intelligence*, in “Arxiv”. Available at: <https://doi.org/10.48550/arXiv.2202.07446>.

European Parliament

2017 *Report with recommendations to the Commission on Civil Law Rules on Robotics*. Available at: [https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-8-2017-0005\\_EN.html](https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-8-2017-0005_EN.html)

Floridi, L. et al.

2018 *AI4People—an ethical framework for a good AI society: opportunities, risk, principles, and recommendations*, in “Minds Machines”, 28, pp. 689-707.

Floridi, L., Cows, J.

2019 *A unified framework of five principles for AI in society*, in “Harvard Data Science Review”, 1,1.

Fjeld, J. et al.

2020 *Principled Artificial intelligence: mapping consensus in ethical and rights-based approaches to principles for AI*, in “Berkman Klein Center Research Publication”, 1.

Fricker, M.

2007 *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford University Press, New York.

Giovanola, B., Tiribelli, S.

2022 *Weapons of Moral construction? On the value of fairness in algorithmic decision-making*, in “Ethics and Information Technology”, 24, 1-13.

Jaworska, A.

2009 *Caring, minimal autonomy, and the limits of liberalism*, in Lindemann, H., Verkerk, M., Walker, M. (eds.), *Naturalized bioethics: toward responsible knowing and practice*, Cambridge University Press, Cambridge.

Jobin A., et al.

2019 *Artificial intelligence: the global landscape of ethics guidelines*, in “Nature Machine Intelligence”, 1, pp. 389-399.

Kahneman, D.

2011 *Thinking fast and slow*, Straus & Giroux, New York.

Mhlambi, S., Tiribelli, S.

2023 *Decolonizing AI Ethics: Relational autonomy as a means to counter AI harms*, in “Topoi”, pp. 1-14.

Mittelstadt, B.D., et al.

2016 *The Ethics of Algorithms: Mapping the Debate*, in “Big Data & Society”, 3, 2, pp. 1-21.

Mittelstadt, B., Watcher, S., Russell, C.

2023 *The Unfairness of Fair Machine Learning: Levelling down and strict egalitarianism by default*, Available at: <https://ssrn.com/abstract=4331652>

Milano, S., Taddeo, M., Floridi, L.

2020 *Recommender systems and their ethical challenges*, *AI & Society*, 35, pp. 957-967.

Mohamed, S., Ping, M.T., Isaac, W.

2020 *Decolonial AI: decolonial theory as sociotechnical foresight in artificial intelligence*, in “Philosophy and Technology”, 33, pp. 659-684.

Obermeyer Z, et al.

2019 *Dissecting racial bias in an algorithm used to manage the health of populations*, in “Science” 366, pp. 447-453.

Pasquale, F.

2015 *The Black Box Society: The Secret Algorithms that Control Money and Information*, Harvard University Press, Cambridge.

Prunkl, C.

2022 *Human autonomy in the age of artificial intelligence*, in “Nature Machine Intelligence”, 4, pp. 99-101.

Rességuier, A., Rodrigues, R.

2020 *AI ethics should not remain toothless! A call to bring back the teeth of ethics*, in “Big Data & Society”, 7, 2.

Simon, H.

1991 *Bounded rationality and organizational learning*, in “Organizational Science”, 2,1, pp. 125-134.

Selbst, A.

2019 *Fairness and abstraction in sociotechnical systems*, in “Proceedings of the Conference on Fairness, Accountability, and Transparency – FAT\* ’19, 59-68”, ACM Press, Atlanta, GA, USA.

Simon 1991

Thaler, R., Sunstein, C.

2009 *Nudge: Improving decisions about health, wealth and happiness*, Penguin, London.

Tiribelli, S.

2023 *The AI ethics principle of autonomy in health recommender systems*, in “Argumenta”, 16, pp. 1-18.

Tsamados, A., Aggarwal, N., Cows, J., Morley, J., Roberts, H., Taddeo, M., Floridi, L.

2022 *The Ethics of Algorithms: Key Problems and Solutions*, in “AI & Society”, 37, pp. 215-230.

World Health Organization

2021 *Ethics and Governance of Artificial Intelligence for Health*. Available at: <https://www.who.int/publications/i/item/9789240029200>

Zuboff, S.

2019 *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Public Affairs, New York.

## Recensioni



**Silvia Dadà**

Orietta Ombrosi, *Le bestiaire philosophique de Jacques Derrida*, PUF, Paris 2022, pp. 339.

Il bestiario è il nome che si dà a peculiari raccolte di informazioni sugli animali (che spaziano dalla natura, alla fisionomia all'habitat) che appartiene al genere letterario delle opere didascaliche. Tale genere ha conosciuto la sua più grande fortuna nel Medioevo, epoca in cui, nel tentativo di comprendere più profondamente il vero messaggio cristiano, gli esegeti si servono dei Bestiari per interpretare allegoricamente o metaforicamente il senso biblico. Si tratta prevalentemente di materiale tratto da fonti letterarie, sia antiche che contemporanee, sia profane che patristiche, che viene rielaborato in forma sintetica al fine di restituire il parallelismo tra la "natura" dell'animale e il "simbolo". Esso cataloga, senza pretesa di completezza, alcuni esemplari del mondo animale, descrivendone, oltre ad alcuni aspetti fisici e anatomici, e servendosi spesso di raffigurazioni miniate, la dimensione morale e religiosa. Tali descrizioni si compongono di elementi tratti dall'osservazione e uniti ad altri di carattere più fantasioso.

La formula "bestiario filosofico", che troviamo nel titolo del libro di Orietta Ombrosi (a sua volta ripresa da Derrida), contiene una certa ambiguità, oggi più che nel Medioevo. Il carattere non-universale del progetto, l'assenza di una volontà sistematica, sono aspetti che si conciliano con difficoltà con quell'idea di pensiero filosofico e il "desiderio infinito di universalità" (p.24) che si è imposto soprattutto a partire dalla modernità. Questi aspetti, tuttavia, si rivelano invece assai adatti a interpretare quel modo nuovo di intendere la filosofia, per tracce e frammenti, messo in pratica da Derrida. Da un lato, infatti, l'intento non sistematico è inscritto nella stessa decostruzione, che pone in discussione la solidità dei concetti filosofici per introdurvi all'interno ciò che sembravano escludere. Dall'altro, i luoghi in cui si pone in pratica questo fare filosofico sono spesso occasioni, incontri, singolari e irripetibili, in cui Derrida osserva e insieme disegna nuove traiettorie di pensiero.

Un approccio, quindi, che accogliendo il tratto paradossale del pensiero non rinuncia al dirsi filosofico ma insieme evita di racchiudere nello spazio circoscritto del sistema la ricchezza dell'evento e dell'alterità. Il

tentativo di comporre un bestiario filosofico di Derrida, da parte di Ombrosi, riprende quindi da un lato l'inclinazione propriamente derridiana e le sue stesse intenzioni, espresse in *L'animal que donc je suis*, di costruire una *zoo-auto-biblio-biografia*, dall'altro accoglie una sfida ancora maggiore, compiendo una raccolta dei singoli animali, di quei pezzi unici della collezione che Derrida introduce e che egli stesso *segue* nella sua opera. Nel suo insieme il saggio si propone di affrontare la questione animale, ripercorrendo i luoghi principali in cui Derrida se ne è occupato. La necessità di trattare dell'alterità animale, dell'*animalautre*, come lo chiama Ombrosi, si scontra sin da subito con un'aporia: come salvare l'animale dalla violenza, anche quella del logos, che insieme lo esclude e ne fa oggetto di comprensione? Dedicare a questo un'opera è già, in qualche modo perpetrare tale violenza, parlare al suo posto. Il *carnofallogocentrismo* che Derrida attribuisce alla nostra cultura è il luogo principe di questa violenza, che si presenta secondo varie sfaccettature. Innanzitutto, nel silenzio dell'animale c'è già una violenza originaria, quella violenza biblica, che ha affidato all'uomo il compito di dare il nome agli altri esseri viventi. A questa si aggiunge, sempre sul piano del discorso, la violenza assimilativa della conoscenza, che pretende di annullare la differenza riconducendola alle proprie categorie, da cui deriva la violenza filosofica della generalità, che ingabbia in un unico concetto queste differenze incomparabili, e riduce la varietà del mondo animale al comune denominatore negativo dell'assenza di logos, dell'incapacità del comunicare. Questa dimensione si affianca e giustifica quella materiale dello sfruttamento, dell'allevamento, dell'uccisione e della tortura nei confronti degli altri esseri viventi, per ragioni alimentari, religiose, legate all'utilizzo per la forza lavoro o anche per semplici fini ricreativi.

Per superare la prima difficoltà, già Derrida aveva proposto di parlare di *animot* (scelta condivisa da Ombrosi), per rivelare quella *différance* al fondo di tale nozione: non c'è un animale, bensì un termine (*mot*, in francese) che pretende di ridurre la pluralità all'unità (pluralità che rimane presente nell'omofonia con il termine *animaux*). Per quanto il Novecento sia riuscito a scardinare, per molti aspetti, la tendenza sistematica e totalizzante della filosofia occidentale, anche pensatori pionieri di questa impresa hanno continuato a tenere un atteggiamento escludente rispetto all'animale. Heidegger, Benjamin e anche il pensatore dell'alterità per eccellenza, Lévinas, non sono riusciti a liberare il pensiero dal dominio ontologico su questa parte di mondo vivente. È proprio attraverso il confronto con Lévinas, che è disseminato in tutta l'opera di Derrida (e di Ombrosi), che si sviluppa la *passione* di Derrida per l'animale. Una passione che è anche la passione *dell'*animale, da sempre esposto alla violenza (non solo filosofica, ma anche materiale), e per questo da sem-

pre sofferente. Partire da questa sofferenza per riscrivere un pensiero sull'animale significa anche, per il filosofo, ripartire dal *pathos* e quindi dalla com-passione anziché dal *logos*, per superare la “virilità carnivora del soggetto” (p.74) scompaginando i limiti e i confini tra uomo e *animot*.

Evitando sia di svolgere un trattato sulla questione, sia di ridurre l'animale al suo valore simbolico e per questo antropomorfizzarlo, l'autrice restituisce l'animalità, l'animalalterità, non tanto come tema, ma come esperienza di una differente e varia vitalità, fatta di code, zoccoli, piume, lana, in cui la stessa nudità umana, la nudità dell'uomo, la nudità di Derrida, trova il suo posto, non più privilegiato.

Ogni singolo capitolo è dedicato a un animale, il quale rivela una particolare angolazione di tale questione. Un aspetto particolare di questo saggio, ma perfettamente in linea con il filosofare derridiano, è che in esso trovano spazio non solo gli esemplari affrontati dal filosofo franco-algerino, ma anche quelli che non sono presenti e che per la loro assenza significano in modo altrettanto importante. Ne è un esempio il primo che Ombrosi prende in causa, l'asina, quella biblica di Balaam, che, battuta dal suo padrone, inizia a parlare per mano di Dio e chiede il perché della sua sofferenza e della violenza dell'uomo. Questo primo esempio permette all'autrice di aprire la riflessione sulla muta sofferenza animale, attraverso un'analisi del testo derridiano che rivela la *passione*, in senso cristologico, a cui quotidianamente gli animali sono sottoposti ed esposti, di fronte alla nostra quasi totale indifferenza: “*Ecce animot*”. Proseguendo nel testo si incontra il cane, quello di Lévinas, uno dei pochi animali che trovano spazio nella riflessione del filosofo lituano, e che Ombrosi pone sin da subito faccia-a-faccia con la gatta di Derrida. I due animali sono il luogo privilegiato di nascita della questione animale nel testo derridiano, in quanto rivelano sin da subito le peculiarità dei due pensatori. Da un lato, infatti, Bobby, il cane dello Stalag in cui Lévinas trascorre la sua prigionia, è il testimone dell'umano, in quanto l'ultimo ad aver mantenuto quella capacità di risposta alla chiamata dell'altro. Invece, la gatta derridiana rivela nel suo sguardo l'alterità assoluta, imperscrutabile, che non risponde, bensì ci fa scoprire nudi. Questo incontro tra due animali così diversi apre insieme la questione dello statuto etico dell'animale, sia quello della differenza sessuale, che nella critica a Lévinas si trovano spesso associati. Le famose e controverse pagine di *Totalité et Infini* dedicate al femminile e alla sua animalità, richiamate da Ombrosi nella loro problematicità, mostrano questo legame. Tuttavia, pur seguendo l'argomentazione derridiana, l'autrice non cede all'acritica adesione e sceglie di “fare giustizia” a Lévinas, mostrando altri luoghi in cui appaiono degli animali nella sua opera e con funzione differente. Ne sono un esempio i cammelli, protagonisti insieme a Rebecca del passo biblico di Gn 24,61 commentati da Lévinas in *Du Sacré au Saint*. Anima-

le e donna *seguono* l'uomo, in quanto gli portano consiglio, ma insieme sono coloro, rispettivamente, che meglio rappresentano il primo venuto e la sua assoluta alterità (i cammelli non parlano e non possono chiedere acqua), e colei che risponde alla loro chiamata silenziosa (dando loro da bere). Anche il richiamo ad altri cani risulta utile, come mostra Ombrosi nel capitolo dedicato al lupo di Derrida, in quanto permette a Lévinas di rappresentare il rapporto tra etica, o fraternità (il cane), e la politica lasciata a se stessa (il lupo). La questione rimane problematica, in quanto Lévinas, in ogni caso, non elabora alcun pensiero di denuncia per l'animale e il protagonista del suo lavoro rimane indubbiamente l'uomo (al maschile). Derrida, a parere dell'autrice, limita i riferimenti a questo ristretto bestiario levinasiano a Bobby e al serpente senza volto, di cui il filosofo lituano parla in un'intervista a John Llewelyn, al fine di portare il pensiero levinasiano oltre se stesso cercando, per contrasto, di aprirlo a nuove possibilità più radicali.

La comune radice ebraica, per quanto assunta e vissuta in modi molto differenti, rappresenta sicuramente il luogo da cui partire per comprendere la comune sensibilità per l'etica e per la differenza e che apre ad altri interessanti confronti nel cuore del pensiero di Derrida.

Nel capitolo centrale del testo questo tema è affidato da Ombrosi ad un altro animale, l'ariete. Attraverso quest'ultimo, così presente nelle pagine bibliche, l'autrice fa risuonare tre dimensioni dell'ebraismo: la preghiera, il sacrificio e l'escatologia. Come la lana del *tallith*, "tessuto vivente", anche il testo derridiano rievoca infatti nella sua trama la memoria dell'ebraismo.

In particolare per quanto riguarda il tema del sacrificio, è evidente che la questione animale si faccia più viva e si intrecci strettamente con quella della religione: su quanti altari, infatti, si sono uccisi capri, montoni, tortorelle, per ottenere il favore di un dio? L'avvento stesso dell'ebraismo si costruisce nel ricordo di un sacrificio animale, quello dell'ariete sostituito a Isacco sul monte Moriah. Tuttavia, punto fondamentale, tale sacrificio è insieme "sacrificio del sacrificio", fine di tale pratica. Per quanto questo aspetto sia colto perfettamente da Derrida, l'autrice non manca di sottolineare che la prospettiva sull'argomento è ancora affrontata in senso antropocentrico dal filosofo, in quanto non racconta la storia, nel suo *Donare la Morte*, dal punto di vista dell'ariete. L'ariete infatti, potremmo dire, dal sacrificio si fa *portatore* della più profonda dimensione dell'elezione, un'elezione prima di tutto etica. Questa dimensione è esplicitamente riconosciuta da Derrida nel confronto con Paul Celan, luogo in cui la questione si estende al rapporto tra universale e singolare. L'elezione è qui considerata infatti nel suo duplice senso, ossia come elezione nell'unicità dell'alleanza, ma anche nell'unicità della presa in carico, per cui la domanda "Perché proprio io?" risuona nelle epoche della storia e

trova una sua risposta proprio nell'idea etica del portare l'altro, proprio quando il mondo non c'è più. La singolarità dell'eletto lo iscrive nell'universale responsabilità per l'altro e si apre qui lo spazio di estenderla, proprio a partire da qui, all'animale.

Il percorso prosegue oltre, a volo di colomba e a passo di lupo, e porta Ombrosi ad affrontare la questione della politica e della sovranità (oggetto principale degli ultimi seminari raccolti sotto il nome de *La bestia e il Sovrano*). Ella mostra, attraverso il confronto serrato con Lévinas, l'intento derridiano di ripensare la politica al di là di se stessa, sulla base di un'etica dell'ospitalità che si estenda all'*animalautre*, verso un'Europa della giustizia sociale e della giustizia animale.

A seguire, il bestiario ospita un animale fondamentale, sia per Derrida che per la simbologia della nostra cultura, ossia il serpente. Anche qui il punto di partenza è sempre l'ambigua frase di Lévinas: "Je ne sais pas si le serpent a un visage" e quindi la questione sullo statuto etico dell'animale. Privare del volto l'animale significa privarlo della partecipazione al cerchio dell'etica in due direzioni: come colui che chiama e colui che risponde. Da ciò deriva anche una privazione della morte stessa, intesa come non-risposta, in quanto non-rispondere-più. La scelta sia del serpente che della forma incerta della negazione levinasiana non è, tuttavia, a parere dell'autrice, casuale, quanto piuttosto rappresenta la testimonianza dell'inquietudine causata da questo animale. In questa cornice Derrida apre numerosi rimandi e suggestioni rispetto a questa bestia, ad esempio il suo legame con la poesia e l'archiscrittura, restituendo il tentativo del filosofo di seguire nella sua opera proprio questo andamento "sibillino" di una scrittura che diviene corpo. L'andamento dello stesso capitolo risulta molto efficace, poiché esita nell'espone la tesi di fondo, riproponendo l'esitazione derridiana a confrontarsi direttamente col serpente, il quale è colto in vari luoghi ma quasi sempre in modo accennato o parziale. Il vero "faccia-a-faccia" con esso è preceduto da una lettura di *Genesi 3* da parte dell'autrice che ci mostra, andando oltre l'appiattimento del serpente sulla dimensione del male, la ricchezza di questo personaggio biblico. Animale astuto e intelligente, assomiglia per questo (e per la sua nudità) agli umani, mentre è accomunato alla donna per la subordinazione ad Adamo e per il desiderio di insubordinazione. La caduta lega i protagonisti della storia, compreso il serpente, il quale, però, subisce una condanna più originaria: quella alla solitudine, innanzitutto, seguita da quella all'incomprensione, all'ostilità, alla mutilazione e al sacrificio. Il serpente, quindi, si rivela qui come il portavoce di tutti gli animali e della loro condanna. Da qui si torna alla riflessione derridiana, il quale, "lettore discreto della Bibbia" (p.227), senza compiere una trasposizione in chiave filosofica dell'episodio biblico (cosa fatta ad esempio da Kant o da Benjamin), sembra quasi calarsi in essa e cedere alla tentazione di una

vera e propria riscrittura: assistiamo quindi al tentativo di scrivere una nuova Genesi, dal punto di vista dell'animale. Derrida, in questo nuovo quadro, prende il posto del serpente, animale decostruttivo per eccellenza, in quanto scompagina le carte e confonde i limiti tra concetti inquietando il pensiero. Nella sua infedele fedeltà a Lévinas, Derrida riconosce nel serpente, nell'animale, la possibilità del *tout autre*: nella sua distanza e assoluta differenza il serpente, "come un re in esilio" (con le parole della poesia di Lawrence), incarna quell'altezza totale e paradossale propria dell'Altro, propria di Dio. Proprio questa altezza diventa l'occasione per realizzare un'ospitalità senza condizioni che interrompa quel circolo di violenza e sottomissione che da sempre ha accompagnato la nostra storia.

Complessivamente, la passione di Derrida per l'*animot* e quella di Ombrosi per l'*animalautre* risuonano nelle pagine di questo libro, quasi sempre in sintonia, ma mantenendo la propria unicità e singolarità. Allo stesso modo lo stile dell'autrice, per quanto anch'esso derridiano, non cede alla ripetizione né all'imitazione, bensì risulta originale, proponendo un testo che coniuga la profondità filosofica ad una scrittura curata e ricca di immagini e metafore. Il piacere e la passione sono così veicolate dal filosofo all'autrice e dall'autrice al lettore/lettrice.

Il bestiario derridiano si conclude sul serpente, mentre quello di Ombrosi procede e aggiunge due appendici, due code, che allargano i riferimenti oltre il confronto con Derrida: da un lato sono presi in causa Horkeimer e Adorno, dall'altro Sara Koffman. In entrambi i casi l'autrice sembra voler sondare un terreno ulteriore, non solo quello dell'allargamento oltre il logos verso la vita, percorso da Derrida, ma anche quello del pensiero di un'intelligenza *altra*, fatta di istinto e di sogno, di memoria e di affezioni, che testimoniano una forma di saggezza differente ma altrettanto degna di essere considerata. A partire da questa saggezza è possibile guardare all'animale come *soggetto* filosofico, non più sostituendoci a lui, ma aprendoci all'ascolto di una, finalmente sua, *zoo-auto-bio-bibliografia*.

## Giuseppe de Ruvo

Mathias Risse, *Political Theory of the Digital Age. Where Artificial Intelligence Might Take Us*, Cambridge University Press, Cambridge 2023, pp. 304

Se è vero che la rivoluzione digitale investe ogni ambito dell'esperienza umana, allora la ricerca filosofica è chiamata a rivedere i suoi schemi interpretativi classici: la pervasività e la globalità del fenomeno impongono infatti una certa dose di "sperimentalismo filosofico". Sfida a cui Mathias Risse, nel suo *Political Theory of the Digital Age*, non si sottrae. L'autore combina infatti una serie di approcci apparentemente distanti tra loro, servendosi di autori come Rawls, Marx, Marcuse e Foucault, passando per l'esistenzialismo e la fenomenologia. L'operazione di "contaminazione" portata avanti da Risse non riguarda, però, solo gli autori di riferimento, ma anche l'approccio stesso alla rivoluzione digitale: nella disputa tra catastrofismo e ingenuo entusiasmo per le nuove tecnologie, l'autore – pur inserendosi in una linea di pensiero tutto sommato ottimistica – sottolinea come i cosiddetti "tecno-scettici" abbiano in realtà posto tutta una serie di problemi che *vanno affrontati*, per evitare l'imporsi di scenari effettivamente distopici (p. 44). Inoltre, lo sperimentalismo filosofico portato avanti da Risse rende il testo "immune" alle classiche partizioni disciplinari della filosofia. Il digitale non viene approcciato a partire da una prospettiva filosofica, ma viene indagato nella sua integralità: i problemi etici non sono mai separati da quelli epistemologici, così come le questioni politiche sono inscindibili da quelle ontologiche.

Questa tendenza alla contaminazione è alla base di una delle tesi fondamentali del libro, che l'autore formula in questi termini: "La filosofia politica deve sempre essere anche filosofia della tecnologia" (p. 46). Quello di Risse non è un mero auspicio, ma una proposta filosofica che, muovendo da profonda ricognizione storico-filosofica, assume valenza normativa. Recuperando le analisi di vari studiosi, l'autore mostra infatti come l'interazione degli esseri umani con il mondo circostante sia *sempre stata* tecnologicamente mediata: "la tecnologia media l'attività umana, anche per quanto riguarda l'attribuzione di senso" (p. 225). Ma se il rapporto col mondo è già da sempre tecnologicamente mediato, prosegue Risse, allora nemmeno la politica può prescindere da tale mediazione. Tuttavia, l'autore è ben consapevole di come tale mediazione non sia ne-

cessariamente foriera di progresso. Anzi, nel Capitolo 3, Risse si chiede se democrazia e tecnologia siano “alleati naturali” (p. 55), e la risposta che fornisce è inizialmente negativa: “i progressi nella produzione e nella comunicazione [...] hanno spesso destabilizzato le democrazie” (*Ibidem*). Sotto questo aspetto, Risse recupera le analisi di Marx e Marcuse. Con riferimento al filosofo di Treviri, l'autore nota come, in particolare nella prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, la tecnologia assurga a momento “fondazionale” della politica, nella misura in cui la struttura economica deve essere intesa come un processo di produzione reso possibile da un particolare stato di avanzamento tecnologico (pp. 29-32). Marcuse ha invece il merito di aver colto la capacità delle tecnologie della comunicazione di “creare un mondo” (p. 33) in cui i messaggi del potere possono circolare liberamente, generando l'uomo unidimensionale. Tuttavia, sebbene tecnologia e democrazia non siano alleati *naturali*, ciò non significa che tra le due non intercorra uno strettissimo rapporto. Anzi, per quanto la tecnologia possa essere usata in maniera non democratica, essa si configura – secondo Risse – come *conditio sine qua non* di un'autentica *prassi* democratica.

Per dimostrare questa tesi paradossale, l'autore dedica due paragrafi (3.2 e 3.3) alla ricostruzione delle “tecnologie della democrazia”, che hanno letteralmente reso possibile l'esercizio di questa pratica sia in epoca antica che moderna. Risse mostra infatti come l'uso della clessidra, dei dischi di bronzo per votare e di altri strumenti sia stato fondamentale per la realizzazione della democrazia ateniese, e la stessa attenzione è riservata a come la creazione delle urne, del servizio postale e delle macchine per contare i voti sia stata decisiva per lo sviluppo e l'imporsi della democrazia americana (pp. 50-55). Insomma: tecnologia e democrazia non sono alleati naturali, ma nemmeno nemici mortali. A questo punto, Risse compie un passo oltre le varie teorie sulla *governance* del digitale: per riparare la democrazia dai possibili rischi, individuati dai cosiddetti techno-scettici, non basta infatti “governare” o “gestire” le nuove tecnologie. È necessario *aggiornare* (*update*) le democrazie, affinché esse riescano anche a competere con i paesi autocratici che, invece, sfruttano per i loro fini le nuove possibilità offerte dal digitale, rinforzando così la loro posizione geopolitica e le capacità di controllo sulla popolazione (p. 138).

Il primo passo che Risse compie in questa direzione è l'individuazione dei diritti “epistemici”. Partendo dall'analisi del concetto di “episteme” e di biopolitica in Foucault e dalle attualizzazioni digitali di Zuboff e di Kopman, l'autore mostra come un tratto specifico dell'epoca digitale sia il fatto che i soggetti sono, al tempo stesso, conoscenti e conosciuti. Ciò non vale solo per i singoli, ma anche per i collettivi. I diritti sono dunque definiti “epistemici” perché, da un lato, hanno a che fare con l'*episteme* che caratterizza il mondo digitale – ovvero con il plesso sapere-potere sotteso

alla governamentalità algoritmica -, dall'altro perché riguardano il ruolo che gli utenti hanno come soggetti "epistemici", che conoscono, si informano e mediano la loro esperienza del mondo attraverso le informazioni che trovano *online*. Riconoscere i diritti epistemici significa dunque individuare dei valori che le democrazie, nel loro aggiornarsi, devono da un lato promuovere e, dall'altro, assicurare. Come scrive Risse: "questi valori sono il *welfare* (benessere e prosperità), l'*autonomia* (capacità di decidere autonomamente), la *dignità* (trattamento rispettoso, non infantile e non umiliante) e il *governo di sé* (controllo su chi comanda)" (pp. 149-150). Questi diritti vengono declinati da Risse secondo uno schema quadripartito: essi devono valere 1) per i singoli in quanto conoscenti, 2) per i collettivi in quanto conoscenti, 3) per i singoli in quanto conosciuti e 4) per i collettivi in quanto conosciuti. Per quanto riguarda i singoli in quanto conoscenti (1), Risse insiste molto sul diritto all'educazione digitale, perché "le opportunità politiche nel mondo dell'*episteme* guidata dai dati dipendono da questa conoscenza" (p. 150). Per mantenere la sua autonomia, infatti, il singolo che naviga nel mondo *online* deve essere consapevole del plesso sapere-potere sotteso alla sua navigazione. Per quanto riguarda i singoli in quanto conosciuti, il tema centrale è quello della legittimità delle operazioni di *data mining* e quello della *privacy* (3). Per i collettivi in quanto conoscenti (2), centrale è per Risse che essi possano liberamente partecipare alla vita politica e culturale, senza che i dispositivi digitali intervengano isolando un particolare collettivo. In quanto conosciute (4), invece, le collettività devono mantenere un certo controllo sui loro dati.

Quest'ultimo argomento è secondo Risse di importanza capitale perché – sempre più spesso – ad essere "collettivi conosciuti" non sono sparuti gruppi, ma intere comunità nazionali o internazionali, ed è dunque necessario interrogarsi sulla legittimità di utilizzare questo enorme *database* per fini privati. Il testo propone un approccio particolarmente interessante e originale: secondo Risse, infatti, i dati non possono essere considerati come meramente "personali", ma devono essere intesi come un qualcosa di ontologicamente pubblico. I dati non sgorgano da un'eterea "infosfera", ma si producono nell'interazione degli esseri umani che vivono riuniti in società, in quella biosfera – per usare l'espressione di Maurizio Ferraris (*Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Bari/Roma 2021) – dove si *con-vive*. Il valore dei dati, infatti, dipende dal fatto che essi possono essere integrati tra di loro. Ciò, a sua volta, dipende dal fatto che essi *sono prodotti dall'interazione tra esseri umani*: "L'idea fondamentale è che il valore dei dati non risiede in un che di individuale, ma in delle regolarità che si generano collettivamente" (p. 194). In questo senso, prosegue Risse, c'è un limite "alla privatizzazione dei fatti sociali (come le regolarità che si generano collettivamente) perché questi fatti sono sorti grazie all'azione di molte persone nel corso del tempo" (pp.

202-203). I dati hanno un senso se permettono di fare predizioni, ma queste predizioni funzionano solo perché colgono delle regolarità che sono dei *fatti sociali* che emergono, per usare le parole dell’Hegel della *Fenomenologia dello Spirito*, dal “fare di tutti e di ciascuno”. Dato che nessuno vive isolato, per rimanere nel lessico hegeliano, la particolarità di ogni dato immediatamente si ribalta in universalità, in un universale concreto che è, di per sé, sociale, pubblico: non è casuale quindi che la tesi di Risse – per cui esistono dei limiti alla privatizzazione dei dati in quanto fatti sociali – sia estremamente vicina alle considerazioni di Stefano Rodotà, che ha più volte insistito sulla natura intrinsecamente pubblicistica, e non privatistica, del dibattito giuridico sulla *privacy*.

Se questo vale per i collettivi in quanto conosciuti, Risse ritiene che, per i singoli in quanto conoscenti, il problema abbia un duplice aspetto: politico ed etico. Da un punto di vista politico, il tema principale – come si è accennato – è quello dell’educazione digitale: i soggetti devono essere consapevoli dei limiti e del funzionamento dei meccanismi di *big data analytics*. Il motivo è semplice: gli esseri umani, secondo Risse, rischiano di diventare dei “*gadget worshippers*” (p. 218) che traslano nelle macchine delle capacità che queste, semplicemente, non possiedono. Ciò genera diffusa deresponsabilizzazione: i soggetti pensano di potersi affidare interamente alle macchine, accecati dal mito della loro velocità e oggettività, rinunciando così ad agire liberamente nel mondo. Ciò, e Risse lo sottolinea in maniera molto efficace, è peraltro ciò che le *big tech* vogliono. L’ignoranza circa i limiti dell’IA e degli algoritmi producono atteggiamenti di servitù volontaria verso le macchine che, però, favoriscono la realizzazione degli obiettivi commerciali delle grandi *companies* digitali, le quali lavorano per evitare “che i cittadini ottengano abbastanza conoscenza e indipendenza per scappare dalle prescrizioni che esse generano” (p. 170). Insomma: l’educazione digitale serve per riequilibrare i termini del plesso sapere-potere che è in gioco nel mondo digitale. Davanti ad uno *storytelling* che vuole gli algoritmi onniscienti e l’IA onnipotente, Risse ritiene che scovare, e insegnare, i limiti tecnici di queste pratiche possa portare ad una fase “illuministica” (p. 161), nella quale potremo usare algoritmi e intelligenze artificiali in maniera consapevole, senza attribuire a essi delle caratteristiche sovraumane.

Da un punto di vista etico, invece, la posizione che Risse assume è particolarmente originale. L’educazione digitale permette ai soggetti di comprendere come l’uso pervasivo degli algoritmi, in un mondo della vita mediatizzato, non sia in grado di generare un universo deterministico, perché essi sarebbero consapevoli – sin dall’infanzia – della natura esclusivamente probabilistica delle predizioni algoritmiche. Ora, se le cose stanno così, secondo Risse il digitale è compatibile con un’etica che ponga, a tutti gli effetti, il tema del *senso* e della *libertà* delle azioni umane. Anzi, secondo

l'autore, è fondamentale pensare *adesso* un'etica di questo genere perché, con gli ulteriori sviluppi tecnologici, gli esseri umani potrebbero essere ulteriormente stimolati ad assumere un atteggiamento rinunciatario e deresponsabilizzante. È dunque necessaria un'etica che rivendichi una specificità dell'agire propriamente *umano*. Risse è consapevole che il tema del "senso delle azioni umane" possa apparire quasi "teologico", rimandando a una dimensione trascendente nel quale l'umano verrebbe redento. In questo senso, l'autore scrive che "ciò che deve sostituire la nozione di redenzione è il processo continuo di generazione e mantenimento del senso" (pp. 203-204). Davanti allo sviluppo delle nuove tecnologie, scopo della prassi umana è quello di inventare continuamente nuovi sensi, nuovi corsi d'azione, dando inizio a nuove catene causali, imprevedibili e imprevedibili, in grado di (ri)semantizzare continuamente la realtà. È per questo motivo che Risse afferma che "arrivati a questo punto, sarà necessario e appropriato giustificare le scelte dei soggetti in maniera esistenzialista, scegliendo consapevolmente certi corsi d'azione" (p. 221). Il riferimento all'esistenzialismo, per quanto poco argomentato, è estremamente coerente con l'impostazione etica del testo: da un lato, il soggetto – epistemicamente consapevole grazie all'educazione digitale – *deve* assumersi la responsabilità delle proprie azioni, senza proiettare nelle macchine ipotetiche capacità occulte; dall'altro, data la rapidità dello sviluppo tecnologico, il riferimento all'esistenzialismo permette a Risse di pensare un'etica in grado di garantire la centralità della prassi umana anche in un futuro in cui esisteranno forme di *agency* non umane, sottolineando in questo modo l'irriducibilità dell'agire creatore di senso tipico degli esseri umani all'agire meramente sintattico delle macchine.

In conclusione, dunque, il testo di Risse offre una lettura del digitale olistica, ma al tempo stesso concreta: le "diagnosi" sono severe, ma sempre accompagnate da una possibile cura. Cura che appare sempre specifica e circostanziata. Le proposte elaborate nel testo, infatti, non hanno mai il carattere di modelli astratti, ma si configurano a tutti gli effetti come delle *concrete pratiche*, in grado di "aggiornare" il nostro sistema politico e il nostro agire morale, tenendo sempre a mente la possibilità di un futuro in cui, davanti allo sviluppo tecnologico, etica e politica dovranno inevitabilmente ripensare le loro categorie. Certo, la scelta di accostare pensatori come Marx, Marcuse e Foucault a Rawls può essere problematica, nella misura in cui le loro posizioni antitetichiche sul libero mercato rischiano di generare confusione a livello normativo: è infatti la *governance* economica delle piattaforme il tema che l'autore affronta con meno efficacia. Ciononostante, a livello generale, il testo di Risse va nella giusta direzione, combinando approcci storicamente distanti che, se vogliono essere utili per il futuro digitale che ci attende, dovranno inevitabilmente dialogare.



## Camilla Domenella

Luigi Alici, *Liberi tutti. Il bene, la vita, i legami*, Vita e Pensiero, Milano 2022, pp. 249

Siamo tutti legati, siamo tutti liberi. Sul filo di questo apparente paradosso s'intreccia la trama delle riflessioni di Luigi Alici, che nel suo ultimo libro *Liberi tutti. Il bene, la vita, i legami*, affronta la delicata questione della libertà. Delicata sì, e non soltanto perché Alici ricostruisce con puntuale lucidità e rigore analitico le asperità filosofiche che investono, declinano e spesso piegano il concetto contemporaneo di libertà, quanto piuttosto perché l'Autore ne ritratteggia i contorni, che sono quelli sempre delicati, fragili e preziosi, delle relazioni e dei legami.

L'ipotesi di partenza nasce da qui, dalla domanda intorno al rapporto fra legami e libertà: si può accettare una libertà "legata"? Il legame è di per sé nemico della libertà? (p. 10).

Tenendo insieme dimensione storico-filosofica e sguardo etico-antropologico, l'Autore affronta in una prima parte, corrispondente ai primi tre capitoli, il tema del "rapporto equivoco con la libertà" (p.10) che egli rintraccia all'interno dell'orizzonte contemporaneo.

Da "Jena alla Silicon Valley" (secondo l'accostamento efficace di Peter Neumann che Alici non manca di sottolineare) assistiamo, secondo l'Autore, ad un progressivo scivolamento dall'"assoluto che libera" alla "autoassoluzione della libertà" (p. 19). Hegel, il filosofo di Jena, città in quegli anni viva di "spiriti liberi" non diversamente dall'icona di oggi della Silicon Valley, "slega" per primo la libertà dalla vita per consegnarla allo spirito. Il cammino dello spirito è dunque il cammino di una libertà che si fa autorelazione e infine autorealizzazione nella forma della necessità. Conciliando il trascendentale con la dimensione storica, Hegel introduce tuttavia, secondo Alici, una "radicalizzazione dell'idea di libertà" per cui sfuma "l'identità della persona come agente libero, che alla fine si scopre 'agito' da un soggetto assoluto che lo oltrepassa", ponendo di conseguenza "una seria ipoteca su ogni libero dinamismo interpersonale" (p. 26).

Alcune delle risposte all'impianto hegeliano sono da rintracciarsi nel pensiero di Kierkegaard e di Nietzsche, i quali rifiutano la logica hegeliana della riconciliazione tra libertà e intersoggettività, aprendo la breccia, per il tramite rispettivamente di una *malattia mortale* e di un nichilismo dinamico, alle questioni dell'esistenza e della rivelazione.

È in questo quadro di disfacimento – per martellamento – della filosofia moderna che l'Autore scopre un parallelismo interessante con l'epoca attuale, di cui la Silicon Valley sarebbe l'*imago*, o meglio, l'*icona*. La ragione, privata di ogni ambizione universalista di stampo illuminista, è ridotta a strumento di legittimazione dei grandi apparati tecnologici, economici e massmediali; l'ideale romantico dell'autenticità e dell'autorealizzazione è ricondotto alle esigenze più immediate di una autonomia individuale e privatistica. Così "la conciliazione perseguita da Hegel fallisce miseramente": "la scissione tanto temuta fra pubblico e privato" (p. 38) si realizza, mentre avanza la "bandiera libertaria, issata sul pennone di una tecnologia digitale a disposizione di tutti" ma in possesso di pochi, che promette l'aumento quantitativo dei contatti spesso a scapito della crescita qualitativa delle relazioni (p. 41); che invoca l'immediatezza moltiplicando le intermediazioni, che scambia la comunicazione per l'azione comune.

Ma è qui che Alici mette un primo punto fermo alla sua riflessione: "non si può privatizzare la libertà" (p. 27): il *gioco (del) digitale* e l'*icona* della Silicon Valley sono la *rete* su cui poggia il tessuto sfilacciato di un "individualismo scucito", la cui soluzione, secondo l'Autore, non è tuttavia da rintracciarsi in un paradigma biocentrico né in un paradigma tecnocentrico, nemici opposti della libertà.

Coerentemente col proposito di ricerca – legare la libertà alla libertà dei legami -, la riflessione dell'Autore sembra essere pervasa da una forza centrifuga, tale cioè da rifiutare ogni teoria dell'accentramento o della condensazione, pena un riduzionismo semplicistico capace forse di offrire risposte senza tuttavia porre domande.

Da qui, l'Autore prende in esame le principali teorie ecologiste e animaliste contemporanee (Naess, Carson, Passmore, Leopold, Lovelock, Regan, Singer, Khon) che muovono da un modello biocentrico secondo cui la libertà è il prodotto di un antropocentrismo moderno considerato come la vera causa dei danni ambientali. Il soggetto umano, visto come quel soggetto che assoggetta il mondo, è il *Prometeo scatenato* dotato di una "libertà da contenere" (p. 55) in favore di una dilatazione dello spazio della responsabilità e dell'uguaglianza. Ecco perché le etiche ecologiste e animaliste sono, come rileva l'Autore, etiche normative: esse pongono l'accento sul "valore intrinseco della natura, accreditandone i riflessi positivi di cui anche l'essere umano, se in simbiosi con la natura, non può non beneficiare" (p. 63). Tuttavia, è in questo condizionale che Alici rileva, con puntualità, i "sospetti" che il paradigma biocentrico contiene nei confronti della libertà umana e che investono l'idea di natura, il rapporto fra etica e scienza e l'oscillazione tra olismo e riduzionismo (pp. 69-74). Al fondo delle argomentazioni biocentriche insiste una premessa sconcertante, che l'Autore non manca di evidenziare: ponendo un'equa-

zione tra onnipotenza libertaria umana e catastrofe ambientale, le teorie biocentriche depongono ogni salvaguardia della differenza antropologica, “assimilata a una postura costitutivamente predatoria”, formulando dunque un’equazione indebita tra antropocentrismo – dominativo – e antropologia – costitutiva -, tale per cui “antropocentrismo e antropologia sarebbero due volti dello stesso problema” (p. 69). In questo quadro, l’Autore rimanda alla peculiare posizione di Gregory Bateson, rintracciando in essa gli elementi di un paradigma biocentrico *non* nemico della libertà ma del *dominio* che essa eventualmente esercita.

Sul fronte opposto si muove invece il paradigma tecnocentrico, che si afferma, secondo l’Autore, quando la scienza diventa scientismo e quando la “tecnoscienza s’impone come unica impresa totalizzante” elevandosi a vero e proprio paradigma culturale (p. 84). Distinguendo tra teorie del Postumano e teorie transumaniste – le prime fanno riferimento ad un panorama filosofico frammentario la cui radice comune è quella del decostruzionismo postmoderno della filosofia occidentale –, l’Autore prende in esame il tema del potenziamento umano (*Human Enhancement: HE*), sostenuto dalle posizioni transumaniste, per mettere a tema il problema della “libertà aumentata”. La tesi dell’Autore è che, quando la tecnoscienza si perverte in tecnocentrismo, l’ottimo diventa nemico del bene (p. 106): in nome di un’ottimizzazione (libertaria, tecnologica e schierata per l’autonomia individuale) resa assoluta, non si colgono più le differenze fra limite costitutivo e barriera ostacolante, fra possibilità e potenzialità, tra fine e risultato, normale e normativo, carenza ed eccedenza, natura e artificio (pp. 107-112). Ma, afferma l’Autore, “è la libertà, e non la tecnica, la radice personale che abilita a sconfinare dall’interno [...]”. Il fine del miglioramento delle condizioni di vita resta primario, ma nel contesto del bene globale della persona, che non può mai coincidere con la negazione della finitezza [...]” e della sua tensione infinita (p. 113).

La seconda parte del libro, corrispondente agli ultimi tre capitoli, segue il profilo di una *pars construens* in cui si prendono le distanze da posizioni manichee e si delinea con forza la “via lunga” della *libertà insieme*. La scrittura riflette questa impostazione, facendosi più personale, a tratti narrativa, come per instaurare col lettore una metaforica relazione di vicinanza.

I temi dell’autonomia e della responsabilità, medaglie al petto rispettivamente del tecnocentrismo e del biocentrismo, vengono ripresi e ricollocati in uno spazio propriamente etico, scevro di corruzioni ideologiche o riduzionistiche. La tesi dell’Autore è che nella libertà (e soltanto in essa) si dia la convergenza di autonomia e responsabilità: “La libertà – scrive – è una medaglia: una faccia si chiama autonomia, l’altra responsabilità” (p. 131), per cui non si può estendere la superficie di una senza estendere anche la superficie dell’altra.

Passando attraverso parte della filosofia classica senza tuttavia abbandonare il dialogo con quella moderna e contemporanea, l'Autore rintraccia nella "faccia" dell'autonomia una "veemenza teleologica", che ci fa riconoscere attivamente impegnati in un'opera di allontanamento del male e di avvicinamento al bene" (p. 131), mentre ricostruisce nella "faccia" della responsabilità una "ripresa deontologica", del tema della differenza in chiave di eteronomia normativa e di asimmetria relazionale" (p. 142).

Ed è proprio la questione dell'eteronomia a rappresentare – a mio avviso – la chiave di volta di una riflessione concretamente feconda sul tema della libertà. Attraverso l'analisi del pensiero di Dahrendorf, Foucault e Searle (pp. 143-154), Alici delinea un concetto di eteronomia intesa come corresponsabilità, ponendo così le fondamenta per l'edificazione di una libertà "alta", svincolata da ogni appiattimento riduzionistico, da ogni asservimento strumentale, da ogni pretesa consumistica o voracemente individualistica oppure egualitaria.

Così fondata, dunque, la libertà non può essere totalmente appiattita sul libero arbitrio: essa non si pone infatti in relazione al volere, ma in relazione al bene. Scrive l'Autore che "è il bene che profuma la libertà, e non viceversa". Differenziando piano ontologico e piano morale, Alici distingue rispettivamente il "bene della libertà", ovvero il bene che la libertà è e rappresenta, dalla "libertà del bene", dove il bene è orizzonte e fonte di libertà autentica (p. 181).

Dopo aver così posto una verticalità della libertà (orientata e tesa al bene), resta ora da individuarne l'orizzontalità per poter pensare *insieme* libertà e legami. L'Autore sembra dunque procedere in due modi: da un lato, spogliando la libertà dei suoi orpelli pesanti che la costringono nella dicotomia fra "libertà negativa" (libertà da) e "libertà positiva" (libertà di), a cui Alici preferisce la "terza via" della "libertà per" (p. 186); dall'altro, rimettendo al centro della discussione la nozione di persona.

In una densa riflessione che si snoda – fra gli altri – con Mounier, Maritain e Ricoeur, l'Autore approda al tema della partecipazione che trova "il suo paradigma antropologico nella differenza che io sono a me stesso": "l'identità della persona – scrive – è nella differenza", nella sproporzione, nella asimmetria tra finito e infinito, grandezza e miseria (p. 217). Ma se la persona è questa differenza, la differenza si dà solo nella relazione. Ecco, dunque: persona *itaque* relazione (*Ibid.*).

Emerge da qui, infine, la prospettiva conclusiva dell'Autore, secondo cui bisogna pensare ad un "allargamento del paradigma relazionale come orizzonte di reciproche libertà" (p. 221) per tendere al bene che accomuna e generare un mondo morale (cfr. p. 225) in cui dire *insieme* "siamo tutti liberi".

L'esito per così dire fiducioso a cui il libro sembra approdare non deve tuttavia far sospettare un percorso semplice sul piano argomentativo: la

“via lunga” della libertà e dei legami è una via tortuosa ma non per questo poco chiara. La densità filosofica, resa rigorosa dalla complessità del tema della Libertà, rimanda ad una conoscenza vasta e approfondita delle più importanti questioni etiche che attraversano la storia della filosofia morale fino alla più stretta attualità. Una lettura attenta di alcuni nodi (in particolare al termine del capitolo IV e nel capitolo V) ripaga il lettore del proprio impegno d’analisi. Su questo fronte, il tema di una eteronomia *non estrinseca* (questione centrale nel percorso dell’Autore) si qualifica come elemento di particolare originalità *nella* continuità della puntuale argomentazione, apparendo meritevole di ulteriori approfondimenti nel quadro complessivo di una libertà che è anzitutto “partecipazione cooperativa” (p. 143).

Il testo di Alici, che non manca di interloquire anche con i recenti fatti di cronaca mondiale come la pandemia o la guerra alle porte dell’Europa, ci richiama infine ad una libertà come fraternità, capace di riconoscere una “fragilità globale” (questo il titolo dell’Appendice che riporta la prolusione pronunciata il 15 ottobre 2020 alla Cerimonia di Inaugurazione dell’anno accademico dell’Università di Macerata, alla presenza del Presidente della Repubblica) per prendersene reciprocamente cura.



**Andrés Ortigosa**

Gabriel Amengual, *La libertad en su realización.*

*La filosofía del Derecho de Hegel*, Comares, Granada

2021, pp. 345

Il libro di Gabriel Amengual raccoglie anni di studi e ricerche su Hegel. Si tratta di un commento alla Filosofia del diritto, che riprende la necessità *Hegel zu buchstabieren*. Il testo si articola in tre parti. La prima parte è costituita dalle *questioni generali*; la seconda dalle *questioni fondamentali*; la terza dalle *questioni trasversali*. Dopo una breve esposizione del testo, ci soffermeremo a riflettere sulle sue tematiche fondamentali.

La prima parte contiene cinque capitoli. Nel primo capitolo viene inquadrato il progetto della Filosofia del diritto di Hegel, commentando il titolo e il sottotitolo. Il sottotitolo contiene, da esempio, diversi indizi per collocare Hegel tra i moderni e gli antichi, tra la scienza politica e il diritto naturale. In un *excursus*, Amengual presenta il dibattito su Hegel come conservatore o rivoluzionario. L'autore assume una posizione imparziale, alludendo al fatto che “una posizione, come l'altra, ha la sua ambiguità e unilateralità” (p. 13). Questa posizione, tra l'altro, sarà mantenuta per tutta l'opera. Il secondo capitolo è un commento al prologo della Filosofia del diritto, in cui Amengual si concentra sulla contestualizzazione politica e biografica di Hegel. Emergono qui gli interessi personali dell'A., riflettendo sul fatto che Hegel attribuiva alla filosofia un compito critico nei confronti della realtà. Il terzo capitolo tratta del concetto di libertà. Come sostiene Amengual (p. 43), la libertà non è arbitrio, bensì autodeterminazione. Quest'ultima non può realizzarsi solo nell'individuo, ma deve potersi adattare alla legge e allo Stato. Il quarto capitolo, uno dei principali del libro, è volto a decifrare l'antropologia implicita nella Filosofia del diritto. Le persone sono definite dalla loro libertà. Ma nell'esercizio della loro libertà, esse generano il diritto, la morale, il sociale, il politico e così via. Con ciò, l'essere umano si concepisce come soggetto giuridico, morale, sociale, politico, come membro della famiglia, ecc. L'esercizio della libertà consiste proprio nella creazione di questo livello oggettivo. Da qui il titolo del capitolo e del libro: la libertà nella sua realizzazione. Nel quinto capitolo, Amengual spiega il rapporto tra libertà e diritto. La libertà si costituisce attraverso il suo esercizio, il cui nucleo è la *Verwicklichkeit* (“realizzabilità”). Ciò significa che la

libertà ha il suo correlato realizzabile nel suo carattere sociale, politico e istituzionale. In questo modo, la libertà non è confinata alla sola soggettività, ma “il concetto stesso di libertà costringe a considerare la libertà non solo nella soggettività del soggetto e nella sua capacità di scelta, ma anche nella fuoriuscita dalla soggettività, e quindi nella sua realizzazione intersoggettiva nel mondo oggettivo, il mondo del sociale, del giuridico, delle istituzioni” (p. 90).

La seconda parte rappresenta la parte principale del libro, affrontando il concetto di persona. Secondo Amengual, la caratterizzazione hegeliana della persona comporta la possibilità di riconoscere l'uguaglianza di tutte le persone. In questo modo, la persona viene caratterizzata non tanto dalle sue determinazioni naturali, ma dalla razionalità e dall'autonomia, elementi con cui poi potrà riconoscere altre persone come a sé uguali. Il settimo capitolo consiste in una sintesi della critica di Hegel alla morale kantiana nella Filosofia del diritto, in cui si sottolinea, in particolare, l'impossibilità kantiana di produrre *un'eticità* (*Sittlichkeit*). Da ciò si origina il capitolo successivo, l'ottavo, in cui Amengual affronta nel dettaglio il concetto di *Sittlichkeit*, collocato tra gli antichi greci e i moderni. L'eticità greca è superata in quella moderna, il che non significa che sia annullata o soppressa, quanto piuttosto che essa è ospitata all'interno della stessa eticità moderna. L'autore tornerà su questo argomento più avanti. Il nono capitolo riguarda la famiglia, di cui sono esposte le tappe sistematiche nella Filosofia del diritto (§§ 158-181). Nel decimo capitolo è trattata la società civile, legata alla *Moralität*. L'undicesimo capitolo, come previsto, tratta dello Stato, attraverso un modello intersoggettivo. Allo stesso modo in cui Hegel aveva spiegato in precedenza, nel suo sistema, la relazione degli individui tra loro, ora si relazionano tra loro anche i singoli Stati. Il dodicesimo capitolo è dedicato al rapporto tra Stato e religione, dimostrando come Amengual abbia dedicato anni allo studio della filosofia della religione di Hegel. Qui l'autore mette a frutto le sue conoscenze in merito e le collega allo Stato nella Filosofia del diritto, con un commento dettagliato alla nota al § 270. Il capitolo tredici entra nel merito della filosofia della storia di Hegel. Si discute se essa sia veramente una filosofia della storia o piuttosto una filosofia delle nazioni. Introducendo il dibattito, Peperzak viene preso come riferimento finale per suggerire il parallelismo tra la fine della filosofia della natura e la fine dello spirito oggettivo: “come gli individui animali non sono coscienti del genere e quindi non si unificano con esso né raggiungono la sua universalità, così anche gli individui (i popoli) non raggiungono la coscienza della storia del mondo” (p. 215). Infine, il quattordicesimo capitolo tratta della filosofia della storia come teodicea. Confrontandosi con la critica adorniana, Amengual giunge alla conclusione che la filosofia della storia come teodicea non si realizzi finché non giunge lo spirito assoluto.

La terza parte comprende cinque capitoli trasversali. Il quindicesimo capitolo tratta della volontà soggettiva nella filosofia del diritto, passando attraverso il diritto astratto, la moralità e infine l'eticità. Nel sedicesimo capitolo viene presentata la disputa tra individualismo e comunitarismo in Hegel. Il capitolo, molto breve, si conclude sostenendo che la filosofia del diritto si basa principalmente sulla scienza politica. Hegel prende a modello la vecchia concezione classica della politica, quella comunitaria, ma aggiunge alcuni elementi moderni, di natura individualistica, per modernizzare il modello classico. Nel capitolo diciassette Amengual si occupa del sentimento morale. Il sentimento non viene condannato dall'etica hegeliana, ma viene anzi ripreso all'interno della volontà in diversi livelli, trovando, inoltre, il suo posto nella Psicologia – la terza sezione dello spirito soggettivo –, che svolge un ruolo centrale nella teoria hegeliana della moralità. Il diciottesimo capitolo è probabilmente il più avventuroso. Attraverso una serie di testi tratti dalla Filosofia del diritto, e chiaramente ispirato da L. Siep, Amengual cerca di fondare una teoria della solidarietà in Hegel, sebbene il filosofo non usi questo termine. Questo capitolo consente una diversa rilettura della Filosofia del diritto, avvicinandola alla filosofia dell'alterità. Infine, il capitolo diciannove si concentra sul concetto di violenza. La violenza si manifesta in tre luoghi: nel diritto astratto, nella povertà della società civile e nelle relazioni interstatali. La violenza manca, invece, nella sezione moralità. Ma, dall'altra parte, in essa è trattata l'origine del male. Questo approccio rende complesso comprendere la filosofia della storia come teodicea: la conclusione di Amengual è, ancora una volta, che il senso della filosofia della storia proviene dallo spirito assoluto.

Ora che il libro è stato presentato, passerò a discuterne due punti. Uno riguarda la posizione dell'autore e l'altro la sua interpretazione dello Stato.

Innanzitutto, il fatto di non schierarsi per una caratterizzazione conservatrice o rivoluzionaria della filosofia di Hegel non inficia il fatto che le *Grundlinien der Philosophie des Rechts* sono state effettivamente scritte in chiave politica. È vero che Hegel, da giovane, abbracciò gli ideali della Rivoluzione francese. È anche vero che anni dopo, a causa del Terrore giacobino, sfumò la sua posizione politica. Ma questo riguarda solo il carattere di Hegel e non il modo in cui è stata scritta la Filosofia del diritto. Amengual, giustamente, non se ne occupa, concentrandosi piuttosto su come interpretare la Filosofia del diritto di Hegel, sostenendo che le due posizioni (rivoluzionaria e conservatrice) sono parziali. Sono d'accordo con lui sulla parzialità delle due posizioni. Ma non sono d'accordo sulla mancanza di trattazione del contesto. Occupiamocene.

L'opera *Grundlinien der Philosophie des Rechts* è stata scritta sotto censura. Apparsa nell'ottobre 1820, la situazione politica dell'ultimo anno

aveva portato a modifiche del testo. Come ha sottolineato S. Turró («Hegel y Fichte en 1820: Estado y monarquía» *Studia Hegeliana*, IV, 2018, pp. 300-303), il 23 marzo 1819 A. von Kotzebue, un conservatore, era stato assassinato da C. L. Sand, che apparteneva ai circoli rivoluzionari radicali. Questo evento spinse le autorità politiche a prendere provvedimenti contro il radicalismo dei movimenti studenteschi. Nell'agosto 1819 le autorità concordarono i decreti di Karlsbad volti a controllare l'istruzione universitaria: entrarono in vigore il 18 ottobre. Questa legge rese possibile controllare il lavoro dei professori per tenere sotto controllo anche l'umore politico delle loro lezioni. Era anche consentivo intervenire per promuovere la moralità e il buon ordine, in contrasto, ovviamente, con la rivoluzione.

Il testo di Hegel appare in questo contesto storico-politico. Ovviamente, non era il clima migliore per promuovere un personaggio rivoluzionario nelle classi, né tanto meno per presentarlo in un libro. Non si può dire, quindi, che Hegel abbia scritto la sua *Filosofia del diritto* in piena libertà. Forse dovremmo accettare il fatto che la *Filosofia del diritto* è stata scritta con un certo conservatorismo – derivante dal contesto piuttosto che da Hegel – ma, allo stesso tempo, con un'ambiguità sufficiente a consentire una lettura rivoluzionaria. Così, la lettera del testo è, a volte, apparentemente conservatrice, per evitare complicazioni politiche, ma lo stato d'animo di Hegel potrebbe essere stato diverso. Di qui la necessità di scrivere il testo con una tale ambiguità che a distanza di duecento anni ci fa ancora dubitare se la *Filosofia del diritto* sia scritta sotto un segno politico o un altro.

A questo punto, è utile considerare un'altra questione che è stata piuttosto trascurata in questa discussione. Hegel ebbe molti allievi che appartenevano a circoli rivoluzionari. E. Gans, ad esempio, è stato per anni responsabile dell'insegnamento di filosofia del diritto, in stretto contatto con Hegel. È poco credibile che Hegel non sapesse come Gans interpretava le sue *Grundlinien*. È vero che Hegel tornò a insegnare filosofia del diritto tra il 1831 e il 1832, ma non per vocazione. Al contrario, fu l'erede prussiano a sollecitare – quasi costringere – Hegel a tornare sulle lezioni, a causa delle voci secondo cui Gans avrebbe letto la *Filosofia del diritto* di Hegel in termini repubblicani e liberali. Lo sapeva l'erede prussiano, dunque è poco credibile che Hegel non lo sapesse.

Alla luce di quanto sopra, ritengo che si possano individuare almeno quattro opzioni. Una che interpreta la filosofia del diritto come conservatrice, il cui fondamento risiede nell'antitesi tra diritto naturale e scienza politica. Senza il diritto naturale, la politica statale non può essere criticata. Una seconda possibilità è quella di considerare la *Filosofia del diritto* di Hegel come filo-rivoluzionaria, poiché la sintesi tra diritto naturale e scienza politica apparterrebbe alla Rivoluzione.

La terza è quella praticata da Amengual: non schierarsi, ma prendere le distanze dal dibattito politico del momento, cercando di presentare il testo nel modo più ordinato possibile. Ma credo che esista una quarta via, inesplorata persino da Amengual, che non consiste nell'allontanarsi dal carattere politico impresso alla Filosofia del diritto di Hegel, ma nell'assumere entrambe le posizioni. Una nella lettera e l'altra nello spirito. Cioè, leggere la Filosofia del diritto come un libro scritto con sufficiente conservatorismo da non essere danneggiato dalle misure proposte nei decreti di Karlsbad, ma allo stesso tempo con sufficiente ambiguità affinché Gans potesse svolgere un compito didattico che incoraggiasse un carattere rivoluzionario. In conclusione, Amengual potrebbe forse in futuro chiarire ulteriormente il perché della sua posizione sulla Filosofia del diritto, essendoci almeno altre tre possibili strade interpretative.

In secondo luogo, quando Amengual discute dello Stato nel capitolo undicesimo, c'è un collegamento alla fine del capitolo che richiederebbe un'esposizione più dettagliata. Egli interpreta lo Stato collegandolo alla storia universale: "il carattere pratico della storia è presente soprattutto in alcuni individui, quelli di portata storico-universale, i creatori di nuove forme di Stato, di nuova eticità. Sono loro che hanno saputo individuare ciò che il loro tempo richiedeva, quali erano le sue esigenze e le sue tendenze" (p. 180). Se è così, allora lo Stato è esistito nel corso della storia, solo in via di sviluppo. Quindi, lo Stato si riferisce a qualcosa che esiste già ed è esistito fin dai tempi dei Greci. Tuttavia, questa posizione non è l'unica. C'è chi ha messo in dubbio che lo Stato a cui Hegel si riferisce sia mai esistito. D. Brauer («La concepción hegeliana del Estado como utopía», in Cecchetto, S., & Catoggio, L., *Esplendor y Miseria de la Filosofía Hegeliana*, Mar del Plata: Ediciones Suárez, 2007) ha affermato che lo Stato nella filosofia del diritto ha un carattere utopico perché funge da apertura verso il futuro: "lo Stato che Hegel descrive in questo testo *in realtà non esisteva da nessuna parte*. Mostra aspetti che potrebbero essere considerati come la realizzazione di possibili tendenze, ma che in realtà non sono stati realizzati, per cui è esistito solo sulla carta" (D. Brauer, 2007, p. 80). Se è così, allora una parte della comprensione dello Stato di Amengual, cioè quella che finisce per avvicinarlo alla Storia mondiale, diventa confusa. Perché lo Stato della Filosofia del diritto si avvicini al concetto di Stato della storia universale, non deve essere un'utopia. Ma se si propone *una* nozione di Stato nella Storia universale, di carattere descrittivo che considera il passato, e *un'altra* nella Filosofia del diritto, di carattere propositivo perché ha un compito critico verso il presente (E. Assalone, *La mediación ética. Estudio sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Buenos Aires: Llanes ediciones 2021, pp. 75-78), allora quest'ultimo legame stabilito

da Amengual non è chiaro. In futuro, forse, Amengual sarà in grado di spiegare più dettagliatamente questa connessione tra lo Stato nella Filosofia del diritto e lo Stato nella storia universale. E, se esiste un legame di questo tipo, potrà spiegare se il carattere propositivo di questo legame viene perso o meno.

## Lorenzo Palamara

Giuseppina De Simone e Roberto Formisano (a cura di),  
*La religione come fenomeno. Ricerche e studi a partire da Michel Henry*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022, pp. 198

Il testo *La religione come fenomeno. Ricerche e studi a partire da Michel Henry* è un volume collettaneo edito da Orthotes nella collana *Studia Humaniora* e sviluppa i contributi di studiosi e studiose riuniti al convegno di studi italo-francese svoltosi a Napoli il 28 e 29 novembre 2018 (cfr. nota 6, p. 8) in occasione della pubblicazione della traduzione italiana dell'opera principale di M. Henry, *L'essenza della manifestazione* (a cura di G. De Simone, trad. it. di M. Anzalone – G. De Simone – F. C. Papparo – D. Sciarelli, Orthotes, Napoli-Salerno 2018). Il titolo dell'opera non vuole presentarsi come un'affermazione programmatica, quanto piuttosto come l'indicazione di un nodo problematico generale che i tredici interventi raccolti dispiegano, senza ambizione sistematica, in più direzioni per far risuonare la questione in tutta la sua portata: interpretare il concetto di religione come fenomeno raddoppia la domanda circa il senso della religione e insieme chiama in causa lo statuto fondamentale della fenomenologia, che in quanto scienza dei fenomeni, viene interrogata nella sua apertura autentica al senso dell'apparire. Infatti, sebbene l'incrocio tra fenomenologia e religione abbia suscitato e suscitato il sospetto di "svolta teologica" che rappresenterebbe la compromissione e la mistificazione del primo termine ad opera del secondo, reputato corpo estraneo rispetto al metodo e alla questione puramente fenomenologici, nell'intenzioni della curatrice e del curatore il volume qui recensito vuole problematizzare questa assunzione, riscontrando *in primis* "l'interesse per le tematiche inerenti alla sfera del religioso" (p. 5) come costante in tutte le generazioni del movimento fenomenologico e, soprattutto, la connessione profonda fino alla convergenza (pp. 6 e 11) tra *philosophia prima* e teologia nell'approccio all'essenza dell'apparire. L'interrogazione a più voci esposta nel testo trova nell'opera di Henry "sollecitazioni" (p. 9) per pensare la dinamica di accostamento (vd. p. 7) tra fenomenologia e religione senza subordinare l'una all'altra e superando l'interessamento specifico, regionale della prima rispetto alla seconda: riconoscendo la fenomenologia e la religione come i due fuochi dell'orbita filosofica di Henry, quest'ultima può offrire una *mise en abîme* della tematica gene-

rale, un “mondo concettuale” dotato di sufficiente densità e forza gravitazionale per dare un solido punto di osservazione da cui aprire diverse prospettive. In particolare, è “a partire” (come recita il sottotitolo del volume) dalla “rivoluzione” de *L'essenza della manifestazione*, come leva per rovesciare la fenomenologia storica (genitivo oggettivo) e come movimento originale della fenomenologia della vita (genitivo soggettivo), che l'interrogazione, che anima le autrici e gli autori che hanno contribuito al volume, è rilanciata.

Infatti, la tesi condivisa che emerge dai contributi è l'imprescindibilità e la centralità de *L'essenza della manifestazione* per l'intera produzione henryana, nel senso forte del termine per cui l'opera maggiore, e insieme prima, rappresenta la sorgente del senso e la chiave di comprensione dello sforzo henryano, cosicché viene valorizzata l'importanza della traduzione italiana da cui è occasionato il volume. Quest'ultimo è strutturato in tre parti, dedicate rispettivamente alla fenomenologia come prospettiva di ricerca (tra teologia e filosofia), a studi su Michel Henry e alla prospettiva di dialogo tra fenomenologia e teologia. Potendo godere di questa chiara cornice e volendo presentare le proposte interne, può essere utile analizzare l'opera, intrecciandone l'ordine espositivo, attraverso una bipartizione concettuale. Antepoendo l'esposizione degli studi della seconda parte di carattere storico-filosofico e teorico sull'opera henryana, sarà possibile esplicitare l'ispirazione che tiene insieme i contributi; secondariamente, invece, coi percorsi più trasversali della prima e della terza parte saranno delineati alcuni approfondimenti dell'idea della fenomenologia e dello statuto fenomenico della religione sulla scia di Henry.

Gli scavi interpretativi sono aperti da Jean Leclercq (pp. 75-87), il quale mostra, ricorrendo anche ad alcuni passi dei *Carnets* giovanili ancora inediti, come Henry ribalti la tendenza filosofico-religiosa maggioritaria della modernità, vale a dire la considerazione del “carattere ragionevole della religione” all'interno del “piano veritativo della ragione” (p. 75), radicalizzando la distinzione husserliana tra credenza dossica e fede-fiducia nell'altro grazie al riconoscimento del carattere originario e totalmente affettivo del credere, inteso come rivelazione della vita assoluta (cfr. p. 79). Questo “sapere della vita” (p. 81) rappresenterebbe per Henry l'essenza della religione intesa come “legame fiduciario [...] tra il vivente e la vita” (*ibidem*), nel senso di “dipendenza assoluta” (p. 84) del primo verso la seconda. L'identificazione tra auto-affezione e fede religiosa conduce, secondo il direttore degli Archivi Henry di Louvain-la-Neuve, al doppio esito sia della strumentalizzazione del cristianesimo come fenomenologia della vita sia della comprensione religiosa della filosofia (cfr. p. 84). Giuliano Sansonetti (pp. 89-96) rilancia l'analisi dell'intrigo tra fenomenologia e religione che segna la genesi della filosofia di Henry valutando

criticamente la pertinenza della tesi di Janicaud sulla svolta teologica nella filosofia henryana, riscontrando sì una crescente vicinanza e attenzione a temi biblici e teologici, ma non una “inversione” o “deviazione dal corso principale della riflessione henryana” (p. 90). Avanzando la tesi di uno sviluppo coerente e continuo, Sansonetti restituisce l'emersione ne *L'essenza della manifestazione* del “nesso che stringe immanenza, essenza e parusia” (p. 92) attraverso la ripresa degli scritti filosofico-religiosi e teologici di Fichte e Hegel, ma soprattutto della mistica eckhartiana, per poi cogliervi la premessa degli esiti cristologici e dell'identificazione essenziale tra Vita e Dio proposta in *C'est Moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Risulta di particolare interesse attestare come Henry affermi già nel 1963 che “l'intuizione centrale della religione” sia l'opposizione tra essere e conoscenza (p. 94), sicché il dualismo ontologico che Henry sostiene pare fare giustizia a questo apporto veritativo traducendolo fenomenologicamente. L'introduzione della dualità dell'apparire rappresenta per Carla Canullo (pp. 97 e 109) sia il motivo tematico di continuità dell'opera henryana sia la motivazione al “rovesciamento” – nel doppio senso di *Umkehrung* e di *Umschlag* (cfr. p. 100) – della fenomenologia storica come “contro-viraggio”, che inverte la vocazione fenomenologica nella fenomenologia materiale riconoscendo l'auto-rivelazione immanente della vita. Il filo conduttore della critica henryana al monismo ontologico è individuato acutamente da Canullo (mettendo in risonanza il §75 dell'*Essenza* con lo scritto *Fenomenologia iletica e fenomenologia materiale*) nella critica alla concezione fenomenologica, sia hegeliana sia husserliana, del tempo, che per Henry si presenta come la trascendenza alienante l'essenza della manifestazione (cfr. 108-109), ossia come l'operatore dell'oggettivazione e dell'esteriorizzazione ekstatica della vita. Sempre su questa linea interpretativa, Roberto Formisano (pp. 111-122) approfondisce tematicamente il rapporto critico di Henry con l'hegelismo francese ricostruendo sapientemente figure conosciute e letture grazie all'analisi del *Dossier* redatto annualmente da Henry nei suoi anni di ricerca al CNRS, riuscendo così a presentare l'atteggiamento assunto verso della *Fenomenologia dello Spirito* come antesignano dell'approccio di immersione e rovesciamento che caratterizza la comprensione henryana dei testi filosofici. Come saggio di questa tesi, Formisano mostra come l'autonomia dell'essenza, “possibilità stessa della fenomenologia della vita” (p. 115), sia l'inversione dell'alienazione dell'autonomia della coscienza religiosa hegeliana nella posizione dell'autonomia di Dio rispetto alla coscienza: l'epoché del mondo riconduce la religione “fuori dall'orizzonte temporal-ekstatico della storia” alla “dimensione fenomenica pura” (p. 120) del *pathos* originario del sentirsi immanente e immediato della *chair*. Henry rovescia così i rapporti hegeliani tra religione e filosofia, sicché la prima dona senso alla seconda, indi per cui la feno-

menologia, in qualità di “*modo di filosofare capace di rispettare la vita*” (p. 121), diverrebbe “religiosa” ma non teologica, nel senso polemico di Janicaud. Invece, Vittorio Perego (pp. 123-134) analizza la genesi e la riconfigurazione dell’analisi trascendentale che struttura l’*Essenza della manifestazione* contestualizzandola nell’ambiente filosofico francese degli anni Sessanta. Prendendo come filo conduttore e leva filologica la proposta di Hyppolite riguardo alla ricerca di un campo trascendentale non soggettivo e anzi costitutivo della soggettività (cfr. p. 125), Perego mostra come la filosofia henryana si presenti infatti come solidale allo strutturalismo di Lévi-Strauss nella critica alla fenomenologia esistenziale di Sartre, ma insieme come contraria allo stesso nella proposta di rinnovare e radicalizzare la questione ontologica approfondendo l’ anteriorità dell’immanenza pre-riflessiva della vita rispetto alla struttura intenzionale della coscienza. A sua volta, il principio trascendentale dell’apparire nel senso di presenza affettiva a sé della vita è analizzato dai contributi contigui e in continuità di Ezio Gamba (pp. 135-145) e Anne Devarieux (pp. 147-159), esplicitando, però, un altro filone interpretativo della modernità percorso da Henry, rispettivamente l’anima e il corpo soggettivo di e in Schopenhauer e Maine de Biran. Attraverso il rapporto con il primo dei due autori si definisce la reinterpretazione del dualismo ontico dell’anima e del corpo in dualismo fenomenologico dell’immanenza e della trascendenza e il ruolo di Schopenhauer nella riscoperta dell’immanenza della vita scoperta (cfr. 141), ma subito ricoperta, da Descartes e la sua esplicitazione come immediatezza assoluta che non è oggetto di rappresentazione, nemmeno del senso interno. Tuttavia, l’analisi dell’autoaffezione patica della *chair* viene analizzata *iuxta propria principia* solo da Maine de Biran, il cui studio ha anteceduto e ispirato le tesi dell’opera maggiore. Devarieux mostra la genealogia biraniana del gesto henryano dell’“identificazione della rivelazione divina con l’auto-rivelazione della Vita” (p. 151), interpretandola come l’approfondimento della struttura ontologica dell’interiorità soggettiva alla struttura ontologica della passività originaria della Vita: non ammettendo, per definizione, il carattere assoluto della auto-cerchezza patica dell’ego gradi di differenza con la conoscenza assoluta divina dell’immanenza, Henry può unificare l’autocoscienza interna del corpo soggettivo alla “terza vita” che Biran ha riconosciuto. Per l’autrice, i due filosofi risultano, dunque, affratellati – nonostante la critica che Henry muove a Biran (cfr. p. 158-159) – negli esiti teologici.

Avendo dato corpo al punto di vista henryano da cui interrogare il rapporto tra fenomenologia e religione, è possibile seguire le ellissi che i contributi della prima e della terza parte del volume tracciano attorno ai due fuochi-temi che polarizzano e strutturano la questione affrontata.

Dato che le proposte offrono prospettive divergenti, per farle interagire è possibile procedere ad una loro analisi secondo i due versi che vengono impressi all'opera henryana che occupa la scena del discorso e riorienta gli sguardi. Ad un primo livello paiono procedere sullo stesso piano, ma in direzioni opposte, le proposte di Anna Donise (pp. 21-31) e di Nicola Salato OFMCap (pp. 49-59). La prima autrice analizza lo sviluppo dell'intenzionalità emotiva in Husserl, valorizzando soprattutto le lezioni sull'etica degli anni Dieci e Venti, affermando che Husserl superi la fondazione degli atti non-oggettivanti in quelli oggettivanti grazie al riconoscimento prima dello "strabismo" della doppia intenzionalità degli atti emotivi e poi dell' anteriorità dell'emotività sugli atti razionali (cfr. pp. 28-29). Eppure, contestando l'intenzionalità *tout court* come incapace di far apparire l'affettività, Henry rinunciarebbe alla fecondità della revisione husserliana e così, indirettamente, alla stessa fenomenologia, dal momento che questa, invece, sarebbe incardinata sull'analisi della correlazione intenzionale (cfr. p. 24 e 30). Pur convergendo nel riconoscimento dell' anteriorità della passività sull'attività della coscienza quale esito dello sviluppo della fenomenologia husserliana, Nicola Salato all'opposto ritiene che Henry possa esser partito ("affascinato", parafrasando quanto sostiene l'autore a p. 59) da questa conclusione per approfondirla elaborando, oltre la fenomenologia trascendentale, la fenomenologia della vita nel doppio senso del genitivo, ossia che la vita fa da se stessa su se stessa. La divergenza sembra dovuta alla differente concezione della fenomenologia, la quale in qualità di "indagine sui fondamenti" per l'autore condividerebbe una "familiarità col procedere di tipo teologico" (p. 56). La polarizzazione delle traiettorie interpretative aumenta di intensità più si cerca di cogliere il rapporto tra fenomenologia e religione. Giuseppina De Simone (pp. 61-72), infatti, sostiene che la fenomenologia materiale di Henry, interrogandosi radicalmente sul modo d'essere dell'ego, esponga lo stesso apparire originario "condizione di possibilità, sorgente inesauribile e fondamento di ogni mostrarsi a noi dei fenomeni" (p. 65). Per questa ragione, data la coincidenza del "come" e del "che cosa", la fenomenologia viene deformalizzata in quanto metodo per divenire espressione dell'esperienza religiosa, ossia della "profondità ultima della vita interiore" (p. 72): condividendo la stessa "radice" (p. 70), piuttosto che di svolta o trasgressione di confini, compiti e procedure, l'incontro tra fenomenologia e teologia secondo l'autrice pare strutturarsi come osmosi o sovrapposizione, quantomeno parziale. In altro senso, invece, procede Felice Masi (pp. 33-47), il quale propone come campione di confronto la rilettura della fenomenologia della religione di Van der Leeuw per avanzare, mostrando come ogni metodo descrittivo impegni in prese di posizione filosofiche, l'equivocità insita nella fenomenologia della religione a partire da quella del fenomeno della "rivelazione" che

ne è allo stesso tempo condizione di possibilità e di impossibilità (cfr. pp. 35-36). Infatti, incardinando l'analisi sulla distinzione decisiva proposta da van der Leeuw tra *tempo dell'origine* e *tempo della fine* (pp. 42-25), l'autore mostra lo sdoppiamento del senso della religione tra fenomeno e non fenomeno (p. 41), indicando così la polarità che struttura, e che deve essere assunta, la stessa fenomenologia della religione. Un ulteriore rovesciamento si dà con Giuseppe Lorizio (pp. 163-178), il quale, assume la validità della "svolta teologica", analizzando nello specifico il passaggio dalla fenomenologia della religione a quella della fenomenologia della rivelazione in Henry (cfr. pp. 165-166): l'autore propone la coincidenza tra fenomenologia materiale e teologia cristiana (incipiente nella prima grande opera e culminante nella trilogia cristologica aperta da *C'est moi la vérité*) attraverso la sovrapposizione tra rivelazione, parusia dell'assoluto e auto-afezione patica della vita (cfr. p. 172). Infine, il contributo di Philippe Capelle-Dumont (pp. 179-192) rilancia espressamente la questione della comprensione fenomenologica della rivelazione, intesa come momento vero della religione, attraverso il concetto di alleanza: dopo aver ripercorso una breve storia filosofica del concetto di rivelazione, appoggiandosi in particolare su Rosenzweig, l'autore espone il gesto della ri-rivelazione come essenza della fenomenicità analizzando l'intreccio di *alleanze* (tra rivelazione, rottura temporale, compimento del tempo, apertura del tempo sull'infinito e ricezione) dispiegato dalla sua temporalità evenemenziale, inaugurale, compiente ed escatologica (cfr. 186-189).

Presentati gli apporti principali (senza poter restituire tutte le riflessioni di ogni contributo) del volume, se ne deve concludere l'importante ruolo nella letteratura secondaria henryana e fenomenologico-religiosa in generale: il panorama concettuale e analitico disegnato dalle autrici e dagli autori offre tesi e tracce valide come ottimi indirizzi guida per approfondire gli studi sul rapporto tra fenomenologia e religione, in particolare in Henry e a partire dalla sua opera, presentando le più recenti linee interpretative. Inoltre, come piste interrogative per attraversare criticamente i testi raccolti e affrontare con questi le questioni più decisive si possono considerare: la rifrazione e complicazione della dinamiche di incontro tra fenomenologia, religione come fenomeno e teologia alla luce della differenziazione interna alla teologia in naturale e rivelata e, soprattutto, di quella possibile tra religione/fede e teologia; la descrizione "topologica" dell'incontro tra fenomenologia e teologia/fede a partire dal ventaglio di relazioni esposte nel volume; lo statuto metodologico della fenomenologia della religione; un confronto analitico sulla temporalità tra prospettiva henryana e altre descrizioni fenomenologiche, facendo leva sulla tensione tra affettività immanente e evenemenzialità concentrata sulla fenomeno della rivelazione. Paola Ricci Sindoni

## Paola Ricci Sindoni

Francesco Paolo Ciglia, *La rosa e il perché. Per una fenomenologia del mistero*, ETS, Pisa 2021, pp. 215

Utilizza molte metafore suggestive Francesco Paolo Ciglia, per descrivere il suo viaggio complesso e affascinante dentro le pieghe della condizione umana, mai colta nella sua declinazione antropocentrica, ma disposta all'interno delle cornici cosmico – naturalistiche extra-umane, come ama definirle. Questa la ragione dei suoi passi analitici e poi speculativi che non ammettono rapidi movimenti o conclusioni affrettate, ma si soffermano su piani differenti, su quei spazi regionali cosmico- esistenziali, che l'Autore lavora con maestria, e che hanno il compito di delineare il dramma dell'uomo nel mondo, così come viene presentato nelle altre "cornici" del libro.

Il quadro complessivo infatti si regge sulla metafora teatrale, composta di tre parti, ciascuna delle quali analizzate secondo una sequenza di scene: la prima riguarda la composizione del *dramma*, relativo al senso globale dello stare al mondo, colto nelle sue particolarità regionali. Nella seconda compare *il personaggio*, l'attore principale che si manifesta attraverso il corpo, il volto e la parola, mentre nell'ultima vengono presentati due *eventi*, volti ad illuminare le scene precedenti entro le quali aleggia e si distende il mistero.

Si rimanda alla lettura di queste pagine intense, senza azzardare un incompleto sguardo d'insieme, addentrandoci per ora nella metafora della rosa, tratta dai famosi versi di Angelus Silesius, che pare rappresentare una delle possibili chiavi per orientarsi nel suggestivo labirinto delle sue dissertazioni:

*"La rosa è senza perché  
fiorisce perché fiorisce  
a se stessa non bada  
non le interessa se la si guardi"*

Non ci si contenta in questo libro di accogliere acriticamente alcune delle più affascinanti interpretazioni, che hanno suggerito nel tempo filosofi e mistici, come quella di Heidegger, quando nella famosa conferenza del 1935 tenta una risemantizzazione del termine "perché", alla ricerca

dello svelamento del fondamento ontologico. Al nostro Autore interessa il profilarsi del mistero, che percorre i vari “perché” della rosa e che giace nel fondo della sua ricerca, dopo l’attraversamento esaltante e faticoso delle molteplici “scenografie” regionali. E’ l’evento della bellezza, a cui allude il darsi gratuito della fioritura della rosa, che Ciglia ci consegna le sue pagine più attraenti. La bellezza è *la parusia del mistero* (p.154), essa assume in forma allusiva quell’oltre assoluto che penetra le dinamiche regionali ma non si esaurisce in esse, fungendo da “trampolino di lancio” verso il cuore dell’evento, là dove occorre scrutare la sospensione fra il volto solare del mistero e l’inesorabile presenza del suo aspetto ambiguo e oscuro.

Rifuggendo ogni lettura esclusivamente soggettiva della bellezza, l’Autore cerca di stabilire un legame costitutivo fra il suo darsi, la questione del senso e la presenza del mistero, legame che si impone nella sua integralità, e a cui sembra alludere “il perché” della rosa, ossia quella domanda radicale, che nessuna prova logico –concettuale riesce ad esaurire. Il suo fiorire, insomma, se pure risponde alle leggi della botanica e alla sua causalità imposta dalla natura, non esaurisce il darsi della sua bellezza, che esplose dai limiti delle economie regionali, per imporsi in se stessa in modo gratuito e assoluto, alla maniera del mistero. La bellezza della rosa dunque partecipa ad esso anche nella forma enigmatica e allusiva, quasi a dire che il suo “perché” – cifra assoluta della gratuità – non riesce a sciogliere il nesso fra senso e non senso, lasciando lo spazio necessario a nuove aperture, a quei percorsi che il “multiverso cosmico –esistenziale” impone.

La rosa –sembra dire l’Autore di questo libro affascinante – non è senza perché, ma è presso il suo perché (come del resto allude il titolo) dal momento che tale perché è legato al fiore solo in modo obliquo; certo, lo attraversa ma per posarsi oltre, là dove lo attende lo sguardo del filosofo speculativo nella sua ricerca del senso.

Al cuore di tale questione, legata al senso complessivo del multiverso esistenziale, ossia al sul suo “*perché primo e ultimo*” (p.42) sta la distinzione fra significati (al plurale) e senso (al singolare), che Ciglia ci invita a considerare tramite una operazione complessa in cui la ricerca del senso, non certo ottenuto come significato di tutti i significati particolari, impone nuovi passaggi, nuovi sentieri sconosciuti, raggiungibili solo attraverso un salto ontologico, una rottura metodologica. Insomma la domanda complessiva sul senso va oltre l’orizzonte dei significati regionali (legati al perché dei singoli fenomeni) ma al *perché* che li sovrasta e li ingloba, abbracciando in tal modo l’intero orizzonte dove il dramma della condizione umana si distende nei suoi innumerevoli rivoli.

La tentazione di separare, in modo innaturale, i significati dal senso, rende necessario creare delle relazioni e distinguere i differenti livelli

di osservazione. Questo consente di ipotizzare che la plurivocità delle diverse prospettive, lungi dal prevedere una fittizia sommatoria, possa auspicare una mossa trascendentale, capace di istituire una condizione di possibilità relazionale. Ciglia non ha dubbi nell'argomentare in maniera convincente come l'apertura originaria "del senso globale del multiverso cosmico –esistenziale" (p.46) non debba rappresentare una sorta di sintesi a priori speculativa, volta ad inglobare le molteplici forme in cui si dispiega la condizione umana, ma presupponga una "intermediazione" dei significati regionali. Quasi a dire che interrogarsi sul senso significa immergersi nelle domande scaturite dai significati regionali ed è solo su questa base che il senso, a misura di un *soffio vitale*, innerva i molteplici rivoli in cui si dispiegano i significati del mondo.

Le intense letture dei classici, da Agostino a Kant, da Schelling, Husserl e Heidegger, oltre che la riflessione maturata nello studio di Autori quali Rosenzweig e Levinas, consentono a Ciglia di affinare il suo bagaglio speculativo, che osa andare oltre, per misurarsi con una tematica complessa, di solito affidata ai teologi o ai metafisici, quella del *mistero*. Lo sviluppo di questo tema, affrontato ad esempio, da Bernard Welte (*Dal nulla al mistero assoluto*), viene dal nostro Autore riletto in chiave umanistico –esistenziale in una declinazione suggestiva e molto originale. Avverte subito Ciglia che il mistero è da lui indagato in una prospettiva "*laica e mondana*" (p.63), convinto che tale paradigma investa in pieno la complessità della condizione umana, esposta all'insensatezza di molte sue manifestazioni e, al contempo, protesa a ricercare un qualche senso al dramma esistenziale che le appartiene. Il mistero del senso, *mistero di tutti i misteri*, può anche declinarsi in chiave religiosa, solo quando questa è portatrice di una rivelazione, che comprenda i tratti originari autenticamente umani.

Non c'è dubbio che il mistero rappresenti una sfida e una provocazione per la ricerca filosofica, dal momento che questa utilizza per lo più i suoi strumenti logico-razionali per argomentare entro la sua sfera di competenza. Ciò non significa però che il mistero si vesta dei panni dell'irrazionalità, diventando in tal modo una configurazione dogmatica –e dunque non filosofica – del suo esserci. Al possibile terreno di incontro tra filosofia e mistero l'Autore dedica pagine intense, convinto che occorra individuare alcuni modi inediti per un incontro che salvi rispettivamente l'autonomia dei due mondi. Insomma il mistero non è l'ambito di un *oltre* che si sottrae al gesto del pensiero, né la sfera fideistica di chi si getta acriticamente dentro le pareti rassicuranti del sacro, ma è quello spazio fecondo che guida l'intenzionalità filosofica verso ciò che è "altro da sé".

Facendo sapientemente uso delle categorie fenomenologiche, si guarda in queste pagine alla peculiarità dell' "intuizione fenomenologica", in grado di mettere a fuoco sia l'aspetto formale del darsi del mistero,

sia quello materiale, così da enucleare una speciale figura che, pur mettendosi al riparo da ogni tentazione fondativa, possa configurarne la sua pensabilità filosofica.

È scrutandone le numerose tracce che sono disseminate nel pluriverso cosmico – esistenziale che è possibile cogliere un primo piano indiziario, entro cui il mistero si manifesta nella sua globalità, che appare inizialmente estraneo a quelle dinamiche regionali, che l'Autore aveva in precedenza analizzato. Come possano intersecarsi questi due universi paralleli, per così dire, è il merito di Ciglia, che non dimentica mai i nodi problematici che tale incontro procura, fra cui l'ombra dell'irrazionalità, che pare allontanare il mistero dalla fattualità dei modi del darsi della nostra esperienza nel mondo. Proseguendo il suo lavoro di scavo, è stato possibile porre in evidenza l'aspetto positivo di quell'evento nei termini di una *gratuità* radicale "abissale e vertiginosa" (p.72), che da sola pare indicare quell'ulteriorità, quale sorgente originaria, assolutamente altra rispetto all'usuale darsi fenomenico della realtà, e che sembra fungere da consistente legame reale e concreto delle forme molteplici del pluriverso.

Ancora una volta l'Autore non si contenta di fornire una mappa, sia pure precisa, dei rapporti fra senso e significati, ma scavando ancora di più nel profondo nota come la gratuità si presenti con il suo doppio volto solare, da un lato, e notturno dall'altro. Il mistero, insomma, è rivelazione della bellezza, del dono, della grazia e del perdono, ed anche, nel suo aspetto tenebroso come espressione del male assoluto, dell'incubo ed infine della morte.

È questa ambiguità radicale del mistero, che attraversa le pieghe nascoste del darsi fenomenico del mondo umano, nella figura del corpo, del volto, della parola, che Ciglia sembra consegnare alla riflessione la sua radicale interrogazione, il pathos dei suoi molti "perché". Da apprezzare la sua raffinata pratica fenomenologica, che ha voluto caratterizzare come *laica*, ossia libera e fuori da ogni scuola, ma che potrebbe anche chiamarsi fenomenologia *caleidoscopica*, in un avvicendamento di immagini, di argomentazioni e di figure, capaci di creare scenari molteplici e sempre diversi, quelli che rendono questo scritto un viaggio suggestivo e rigoroso verso gli orizzonti sterminati del pensiero filosofico.