



# Filosofia Morale / Moral Philosophy

vol. 2, 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 Höfle, 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: 9791222308050

© 2023 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

## Indice

- 7 Anna Donise e Roberto Mordacci, *Editoriale*  
11 Anna Donise e Roberto Mordacci, *Grazie. Per Giuseppe Cantillo (1940-2023)*

### Articoli

- 15 Fabrizia Abbate, *Henry James's Characters: Ethics through Different Awarenesses*  
25 Giacomo Maria Arrigo, *Ripensare la tolleranza religiosa in Utopia di Thomas More*  
41 Giuseppe De Ruvo, *L'insostenibile leggerezza del Metaverso: tra tensioni geopolitiche e questioni etico-politiche*  
59 Enrico Di Meo, *Il ruolo della valutazione forte in A Secular Age di Charles Taylor*  
83 Federica Pitillo, *Autonomia e sottomissione. Hegel interprete dei drammi di Schiller*

### Discussioni – Sostenibilità, cura e responsabilità

- 101 Giulia Battistoni, *A Biocentric Ontology at the Basis of an Anthropocentric Concept of Co-Responsibility to Non-Human World*  
111 Francesco Miano, *Responsabilità e etica della cura tra esistenza e relazione*  
119 Luca Pantaleone, *La cura oltre la responsabilità: limiti dell'approccio jonasiano all'idea di sostenibilità*  
129 Giulio Pennacchioni, *Navigating the Epistemic Responsibilities of Individuals and Institutions for Sustainability*

145 Matteo Pietropaoli, *Della libertà dinanzi all'estinzione. La sostenibilità come questione morale e sociale*

### **Recensioni**

163 Calogero Caltagirone, *“Sono me grazie a te”. Per un’antropologia e un’etica delle relazioni umane*, Studium Edizioni, Roma 2022 (Fabrizia Abbate)

169 Agustín Domingo Moratalla, *Homo curans. El coraje de cuidar*, Ediciones Encuentro, Madrid 2022 (Nunzio Bombaci)

175 John Dewey, *Liberalismo e azione sociale*, Società Aperta, Sesto San Giovanni (MI) 2023 (Federica Castelli)

181 Hannes Kerber and Svetozar Y. Minkov (a cura di), *Leo Strauss on Plato’s Euthyphro. The 1948 Notebook, with Lectures and Critical Writings*, The Pennsylvania State University Press, University Park (Penn) 2023 (Marco Menon)

187 Daniele Lorenzini, *The Force of Truth. Critique, Genealogy, and Truth-Telling in Michel Foucault*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2023 (Roberto Mordacci)

193 Rachel Bepaloff, *L’eternità nell’istante. Gli anni francesi (1932-1942)*, a cura di Cristina Guarnieri e Laura Sanò, Castelvecchi, Roma 2022 (Orietta Ombrosi)

199 Giovanni Boniolo, *Decidere, morire, essere nella medicina di oggi*, Mimesis, Milano 2023 (Achille Zarlenga)

## Editoriale



Anna Donise\*, Roberto Mordacci\*\*

## Editoriale

La riflessione sul rapporto umani-natura ha subito un'evoluzione significativa dagli anni Sessanta del Novecento a oggi. Lavori come *The Historical Roots of our Ecological Crisis* di Lynn White (1967), *Sand County Almanac* di Aldo Leopold (1968), *Man's Responsibility for Nature* di John Passmore (1974) e *Das Prinzip Verantwortung* di Hans Jonas (1978) si concentravano sulle responsabilità di un modello culturale, quello cosiddetto "occidentale" espresso anzitutto nell'etica, che sembra aver considerato la natura essenzialmente come una fonte infinita di risorse per il vantaggio e il dispiegamento delle potenzialità umane. La forma principale del rapporto con la natura, in questa prospettiva, sembra quella dello sfruttamento o quanto meno dell'utilizzo senza limiti. Questo modello non è monolitico e conosce anzi al proprio interno una forte tradizione di armonia e alleanza con la natura (basti pensare all'idea medievale della "custodia" della terra affidata agli umani), ma i suoi effetti sembrano esacerbati dalle dinamiche dell'economia di mercato e dalle spinte costanti verso la competizione. È evidente da tempo che è richiesto un deciso cambiamento di rotta: le evidenze scientifiche sul cambiamento climatico, la precisa esperienza degli effetti che si stanno producendo sul piano ambientale, sociale ed economico, la consapevolezza che il quadro è in netto peggioramento hanno generato un mutamento di prospettiva culturale, che tuttavia incontra oscure resistenze e contro-movimenti che inclinano verso forme di completa irresponsabilità.

Il dibattito filosofico ha non solo registrato questa esigenza ma ha sviluppato temi e proposte che, riprendendo idee già circolanti nella riflessione novecentesca, hanno avuto una nuova declinazione. Così, ad esempio, l'idea di rispetto, tradizionalmente assegnata in via esclusiva al rapporto fra le persone, ha trovato in autori come Paul Taylor (*Respect for Nature*, 1986) una serrata difesa di una concezione allargata, inclusiva, di cui è testimone per altro anche il linguaggio comune, in cui è ormai

\* Università degli Studi di Napoli Federico II.

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

consueto parlare di rispetto per l'ambiente. In questa direzione, una delle nozioni chiave entrate a far parte del linguaggio circa la relazione fra umani e natura è certamente quella di sostenibilità, la quale si coniuga spesso con le idee di responsabilità e di cura.

Per queste ragioni, la sezione Discussioni di questo numero di *Filosofia Morale/Moral Philosophy* è stata dedicata proprio a *Sostenibilità, cura e responsabilità*. Vi si trovano rispettivamente i contributi di Giulia Battistoni, dedicato all'idea di co-responsabilità, di Francesco Miano, che indaga il rapporto fra cura e responsabilità, di Luca Pantaleone, che svolge una critica dell'idea jonasiana di responsabilità in favore della cura, di Giulio Pennacchioni, rivolto al tema emergente delle responsabilità epistemiche, di Matteo Pietropaoli, sulla sostenibilità come questione morale e sociale. Il quadro che emerge conferma che l'interesse della filosofia morale e sociale per il tema ambientale (e in generale per il rapporto fra umani e natura non-umana) ha abbandonato uno schema accusatorio e si è piuttosto proiettato verso la ricerca di soluzioni innovative in termini sia teorici sia operativi.

La sezione Articoli di questo numero, come di consueto, ospita contributi liberi, senza una tematica comune. A essa hanno contribuito Fabrizia Abbate, con un saggio su Henry James, Giacomo Maria Arrigo, su Thomas More e la tolleranza religiosa, Giuseppe De Ruvo, sull'etica e la geopolitica del metaverso, Enrico Di Meo, sulla valutazione forte in Charles Taylor (saggio vincitore del premio SIFM 2023), Federica Pitillo, su Hegel interprete di Schiller. Anche qui, la prospettiva sulla ricerca filosofico-morale attuale mostra una vivacità e varietà di temi e autori che non va sottovalutata. In particolare, in questo numero si segnala un certo interesse per gli intrecci fra filosofia e letteratura, unitamente all'attenzione per questioni, come il rapporto fra culture e religioni e l'esplorazione degli effetti delle nuove tecnologie, che scuotono il mondo contemporaneo e sollecitano un'indagine rigorosa anche, se non soprattutto, da parte dell'etica.

Si ricorda che i contributi della sezione Articoli sono liberi e che la ragione di questa scelta è precisamente la volontà di intercettare, nel tempo, lo stato dell'arte effettivo della ricerca in filosofia morale e i suoi sviluppi nel tempo. Ci sono pervenuti molti contributi, che sono stati sottoposti a revisione in doppio cieco e su questa base selezionati in base all'originalità, il rigore e la completezza della documentazione. Un significativo numero di contributi non ha potuto essere accolto, ma invitiamo comunque la comunità dei ricercatori di filosofia morale, interpretata in senso ampio, a non esitare a caricare sulla piattaforma della rivista i frutti delle loro ricerche.

La sezione Recensioni è piuttosto nutrita e mostra anch'essa una notevole vivacità della produzione scientifica in ambito etico-filosofico. An-

che per questa sezione, chi volesse contribuire può caricare la proposta di recensione sul portale della rivista: la Redazione procede a una valutazione interna, mentre al contempo esplora le pubblicazioni recenti per segnalare quelle ritenute rilevanti.

La Redazione ha definito il tema per la sezione Discussioni del prossimo numero (numero 5): si tratta di

### **Memoria e oblio nella storia**

Il tema è affrontato in prospettiva etica e può essere trattato con riferimento alle seguenti questioni:

1. In quali e quanti sensi possiamo parlare di distruzione e costruzione della memoria?
2. Cosa significa oggi parlare di *Cancel culture* e quali sono le questioni etiche ad essa connesse?
3. Come può essere declinata la dialettica memoria-oblio, nell'individuo ma anche nelle comunità?
4. In quali e quanti modi è possibile pensare la relazione tra memoria e identità?
5. In che senso possiamo parlare di memoria autobiografica?
6. Quante e quali forme può assumere oggi, come nel passato, il revisionismo storico?
7. I "luoghi della memoria": non solo luoghi geograficamente situati ma anche luoghi come oggetti materiali e perfino astratti. I luoghi salvano dall'oblio?
8. Memoria e riparazioni: riparazioni morali e/o economiche?
9. Quali sono le possibili differenze e le possibili affinità tra memoria sociale, culturale e collettiva?

I contributi vanno caricati sulla piattaforma della rivista entro il 20 febbraio 2024.



*Anna Donise e Roberto Mordacci*

## **Grazie. Per Giuseppe Cantillo (1940-2023)**

Il 23 aprile del 2023 è venuto a mancare Giuseppe Cantillo, professore emerito di Filosofia Morale presso l'Ateneo Federico II di Napoli e fondatore della Società Italiana di Filosofia Morale, nonché suo primo Presidente nel triennio 2010-2013.

I direttori della rivista, insieme al Comitato Direttivo della Società, e ai Presidenti che si sono succeduti nel tempo, Carmelo Vigna, Francesco Miano, Adriano Fabris e all'attuale presidente Mario De Caro, desiderano ricordarlo anche in questo luogo, consapevoli che senza la sua iniziativa, databile ormai a 14 anni fa, non esisterebbe neanche questa Rivista.

Giuseppe Cantillo è stato autore di una vastissima produzione scientifica, che ne ha fatto un punto di riferimento sia nazionale, sia internazionale. I suoi studi si sono rivolti al pensiero di Hegel, di cui è stato anche traduttore, alle problematiche dello *Historismus* e in particolare all'analisi del pensiero di Ernst Troeltsch, alla riflessione sui modi e le forme dell'esistenza storica nella filosofia tedesca e italiana. Fondamentali, infine, per numerose generazioni di studiosi le sue ricerche sulla filosofia dell'esistenza e in particolare su Karl Jaspers.

Collegli, allievi e studenti che hanno avuto la fortuna di incontrarlo conserveranno sempre vivido il ricordo della sua profonda umanità, il suo impegno civico e politico e l'ammirevole equanimità. Nel corso degli anni si è costruita intorno al suo magistero una ampia comunità di studiosi di studiosi, provenienti da diversi percorsi formativi e da diverse tradizioni filosofiche; una comunità costruita – come lui amava ripetere nelle sue splendide lezioni hegeliane – a partire dall'idea di un "*Io che è Noi, Noi che è Io*".



**Articoli**



*Fabrizia Abbate* \*

## Henry James's Characters: Ethics through Different Awarenesses

### Abstract

In this contribution we propose an ethical reading of some of Henry James' characters, focusing in particular on *The Portrait of a Lady*, one of the masterpieces of world literature, a milestone in the social and psychological debate related to women's awareness and emancipation. Relying on the dialectical tools of hermeneutics, we analyze the meanings of moral actions and feelings as built into the plot, comparing different paths of ethical awareness.

### Keywords

Henry James, *The Portrait of a Lady*, Narrative Identity, Adaptive Preferences, Moral Commitment

### Introduction

In this contribution we will try to outline an ethical discourse on some of Henry James' characters, focusing in particular on *The Portrait of a Lady*, one of the masterpieces of world literature, a milestone in the social and psychological debate related to women's awareness and emancipation. Relying on the dialectical tools of hermeneutics, we analyze the meanings of moral actions and feelings as built into the plot, comparing different paths of ethical awareness.

We are certainly aware of the warning about the ambiguity of doing ethics through literary plots. Philosophical readings of James' works and characters pose a dilemma: to what extent does the plot itself become an ethical issue, or is it not, rather, the explanation of that plot and its reviews that lend themselves to an ethical view?

And what is the relationship between the perception of particulars (so

\* Università degli Studi del Molise.

crucial for James) and general moral principles and rules? Hilary Putnam's doubt arises precisely from the operation of moral reading of some of James' novels offered by Martha Nussbaum: "are works of fiction also works of moral philosophy? The work of fiction must not be confused with the commentary, and it is the commentary that is (or can be) a work of moral philosophy"<sup>1</sup>. If this doubt always makes sense, so does what Robert B. Pippin argues, demonstrating it precisely with James' plots: if his characters are paradigmatic, they are "not just because of the melodramatic, fairy-tale, and mythic possibilities such a type opens up, but because the phenomenon allows him to raise for his readers the question of the moral reaction without which the novels would not work aesthetically in the first place, would not create the allegiances and revulsions necessary for our engagement"<sup>2</sup>. In other words, moral categories can be like weapons used by the narrator, but James's case is different because he himself dwells on the nature of moral statements, the subjects who inevitably make use of it, and the social and historical world in which that moral action is defined.

<sup>1</sup> H. Putnam, *Taking Rules Seriously: a Response to Martha Nussbaum*, in "New Literary History", vol. XV, n. 1, 1983, pp. 193-200, specifically p. 199; cfr. M.C. Nussbaum, *Perception and Revolution: The Princess Casamassima and the Political Imagination*, in Ead., *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York 1990, pp. 195-198. In this context, the debate between Putnam and Nussbaum focuses on the character of Hyacinth Robinson, the young London bookbinder who becomes involved in radical politics and a terrorist assassination plot, with a series of political considerations on the novel *The Princess Casamassima*: "Putnam acknowledges that it is essential to James's moral vision that the perception of particulars is in a sense prior to general moral rules and principles – that in this sense the fine-tuned nonabstractness of these novels appropriately expresses something that was important to James's conception of what human life should be. But Putnam expresses doubts about the value of this idea as a model, even for the personal life. He charges that this morality of perceptions, which is also a morality of tender attention towards particular, is dangerously lacking in general rule-guided toughness. A person who deliberates in the way that James recommends might be all too free from binding obligations, all too capable of any trade-offs. I have more than once tried to answer this charge between rules and perceptions that we actually find in James's morality. But even if we can defend James in that context, we might still feel that the objection has some force in the political life, where even moral thinkers who advocate particularism in personal choice still sometimes claim that we need to be guided by firm and general rules" (ivi, p.198).

<sup>2</sup> R. B. Pippin, *Henry James & Modern Moral Life*, Cambridge University Press, New York 2001, pp. 4, 5; "James is as aware as we are nowadays that moral categories can be ideological, reflections of the requirements and interests of social position and power, or can be understood psychologically, as a reflection of needs and desire and especially anxieties, never a part of but always behind and motivating the great work of interpretative consciousness that is so much his theme".

## 1. Narrative and social identities

Henry's method of writing from the point of view of a character within the story allowed him to explore the movements of consciousness and the traces of perception, enabling us, scholars of ethics and hermeneutics, to be able to draw on his descriptions in order to discuss and understand the meaning of human actions<sup>3</sup>. What ever becomes of such things, impressions and desire – James asks – in the long intervals of consciousness? “In what unvisited cupboards and crannies of our being do they preserve themselves?”<sup>4</sup>.

This is not the context for a phenomenological analysis of consciousness, of course, but we could certainly add Henry James to the great names in literature to which the French philosopher Paul Ricoeur refers to explain his notion of *narrative identity* (like Thomas Mann, Marcel Proust, Virginia Woolf, Robert Musil). Ricoeur firmly believes that the answer to the twentieth-century question of the “subject” is the identity of the character built into the plot, a self as another (*Soi-même comme un autre*, the title of his famous work<sup>5</sup>), which is first and foremost that *third-person* character in the narrative of our personal lives; narrative identity is the sort of identity to which a human being has access thanks to the mediation of the narrative function.

We are convinced and will continue to hold this hermeneutic position: narrative is a fundamental part of how we represent ourselves as individuals, and society. When we speak of the literary imagination as public imagination, fundamental to any citizenship and public policy education, we also refer to the American philosopher Martha Nussbaum, who focuses on an in-depth reading of complex and important novels by James such as *The Ambassadors*, *The Golden Bowl* and *The Princess Casamassima*, writing that “James often stresses this analogy: the work of the moral imagination is in some manner like the work of the creative imagination, especially that of the novelist”<sup>6</sup>. According to this conception, the novel is in itself a moral achievement.

Among the most recent studies in cognitive neuroscience, we are thinking of Anil Seth's work on the origin and meanings of consciousness: there is a downsizing of the role of narrative, based on the fact that what we experience seems to be constructed from the predictions of the brain,

<sup>3</sup> T. Otten, *A Superficial Reading of Henry James: Preoccupations with the Material World*, Ohio State University Press, Columbus 2006.

<sup>4</sup> H. James, *Diary of a Man of Fifty*, Macmillan and Co., London 1923, p. 3.

<sup>5</sup> P. Ricoeur, *L'identité personnelle et l'identité narrative*, in *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Paris 1990, pp.137-166.

<sup>6</sup> M. C. Nussbaum, *Literature and the Moral Imagination*, in *Love's Knowledge*, cit. p.148.

and not from perceptions that come to us from outside<sup>7</sup>. But this is another discussion, which we should address in another context, talking about Seth's discoveries, but also about Harari's beliefs, for whom *homo sapiens* is a *storytelling animal*: "when we seek the meaning of life, we want a story that explains what reality is and what my particular role is in the cosmic drama. This role makes me part of something bigger than myself and gives meaning to all my experiences and choices"<sup>8</sup>.

## 2. Desire and disposition: the ethical awareness of Isabel Archer

*The Portrait of a Lady* has been of great significance in the journey of women's awareness and emancipation, as shown in the 1996 film version by Australian director Jane Campion. The movie makes this story a symbol of feminism. A story made of the true passions of human beings, but also their most challenging moral demands: freedom, desire, sense of self, decision, responsibility.

The main character is Isabel Archer, a young American girl, full of life, intelligence and curiosity about the world. It is precisely this intellectual vivacity and curiosity that James gives the reader, even before telling us whether she is tall, short, beautiful or not so beautiful. Isabel is a woman of mind: the beauty and charm she exerts on the other protagonists, starting with her cousin Ralph, are those of ideas, of the strong personality of someone with a strong will. She used to live in America, orphaned by her parents, until her unconventional aunt Lidia, the British aristocrat Mr. Touchett's wife, proposes a break with her previous life and takes her to Europe, first to the United Kingdom, then to Paris, and finally to Italy. Isabel is American on the inside, but wishes to change: James writes that "her *disposition* of mind gave value to every change".

*Desire* and *disposition* are two words close to the language of ethics. Lucretius, in Book IV of *De rerum natura* on love, writes pages on this relationship between perception and desire, explaining how the mutual support of these two elements determines the dynamics of freedom, even in love. The lover thinks his desire originates from the beloved, while Lucretius invites us to understand that the perception of the beloved is influenced by desire. We know that the "*effluvia*" or "*simulacra*" are in the air around us; we select those that respond to the desires and dispositions we

<sup>7</sup> "Ecco perché l'AI non ha la coscienza come noi umani", La Repubblica, 15/4/2023, p. 36; cfr. A. Seth, *Being You: Aw Science of Consciousness*, Faber&Faber, London 2021.

<sup>8</sup> Y. Noah Harari, *21 Lessons for the 21st Century*, Random, New York 2018.

already have. Perception functions as a kind of “attention to”, constrained, however, by desire. At the same time, desire is reinforced in perception<sup>9</sup>.

This strong interconnection between desire and perception will allow us to understand how Isabel's love choices act on her destiny. Isabel has a desire for absolute freedom. She comes to the old Europe to explore it and explore herself, to see what she will make of herself, and what life will make of her. It is the thirst for experience, with the mixture of desire for knowledge and imagination, that moves her. The innocence-experience antinomy is typical of Jamesian literature and is resolved in many characters in the antithesis between imagination and knowledge: imagination drives Isabel to leave Albany to conquer “pure truth”, where experience “will teach her to *recognize* only evil”<sup>10</sup>.

She is so different from the ordinary women of the time, who think of the future only in terms of marriage, children, domesticity. She is American, and her friends who come to visit her from the States are also women engaged in a profession, journalists active in society, while European women are still tied to the marriage, dowry, inheritance scheme. This willingness to self-determine her own destiny becomes the character's defining feature. James writes:

She was intelligent and generous; it was a fine free nature; but what was she going to do with herself? This question was irregular, for with most women one had no occasion to ask it. Most women did with themselves nothing at all; they waited, in attitudes more or less gracefully passive, for a man to come that way and furnish them with a destiny. Isabel's originality was that she gave one an impression of having intentions of her own<sup>11</sup>.

In this absolute independence, Isabel lives her stay in England with enthusiasm, and with extreme levity she refuses the marriage proposal of two distinguished gentlemen, who are in love, respectable, and above all, well-off. Both speak to Isabel of a world behind them, a belonging to social configurations that are part of themselves. To accept one of them is to become part of a defined socio-political world. But this is precisely the step that Isabel cannot and she will not take.

Why? Because she does not want to stop, she does not want to shelter herself in those rest areas in a stream of life that has just begun, and which she does not want to give up even if it will be painful. “I can never

<sup>9</sup> Lucretius, *De Rerum Natura*, Book IV, [W. E. Leonard](#), S. B. *Smith* (ed.), University of Wisconsin Press, Madison 2011.

<sup>10</sup> F. Marroni, *The Portrait of a Lady*, in *Invito alla lettura di Henry James*, Mursia, Milano 1983, p. 70.

<sup>11</sup> H. James, *The Portrait of a Lady*, Ch. VII, Feedbooks Digital Publishing, Paris (1881 edition).

be happy in any extraordinary way – Isabel tells Lord Warburton – Not by turning away, by separating myself [...] from life, from the usual chances and dangers, from what most people know and suffer”<sup>12</sup>.

If the first word in Isabel’s ethical language is *desire* and the second is *disposition*, the third is *freedom*, understood as the ability to throw oneself into circumstances, to face the risks and dangers of existence and to be able to choose among them. This is not an abstract freedom, but a concrete one, just as concrete and embodied is her desire, the result of a disposition: her human history gave birth to it and gave it substance.

She spent half of her time in thinking of beauty and bravery and magnanimity; she had a fixed determination to regard the world as a place of brightness, of free expansion, of irresistible action: she held it must be detestable to be afraid or ashamed. She had an infinite hope that she should never do anything wrong [...]. On the whole, reflectively, she was in no uncertainty about the things that were wrong. She had no love of their look, but when she fixed them hard she recognised them. It was wrong to be mean, to be jealous, to be false, to be cruel; she had seen very little of the evil of the world, but she had seen women who lied and who tried to hurt each other. Seeing such things had quickened her high spirit; it seemed indecent not to scorn them [...]. Her life should always be in harmony with the most pleasing impression she should produce; she would be what she appeared, and she would appear what she was. Sometimes she went so far as to wish that she might find herself some day in a difficult position, so that she should have the pleasure of being as heroic as the occasion demanded<sup>13</sup>.

Isabel’s happiness is a journey, and it is achieved in the “fragility of goodness”, to use an expression offered by Martha Nussbaum: the constitutive fragility of our existence, revealed by all our emotions, fear, compassion, and love. “You want to see life, you’ll be hanged if you don’t [...]” – cousin Ralph says – “You want to drain the cup of experience”. “No, I don’t wish to touch the cup of experience. It’s a poisoned drink! I only want to see for myself” – Isabel answers<sup>14</sup>.

This “seeing with her own eyes” is the beginning of an aesthetic experience, of a burning carnality, an attraction that will lead her into the arms of Gilbert Osmond, the uneasy and charming profiteer whom she meets in his beautiful and old fashioned Florentine villa full of antiques, taste and decadence.

We know the end of the story: all the intelligence, the desire for experience, ends up in a funnel of ambiguous situations, secrets, lies, in short

<sup>12</sup> *Ibid.*, Ch. XIV.

<sup>13</sup> *Ibid.*, Ch. VI.

<sup>14</sup> *Ibid.*, Ch. XV.

they result in failure and unhappiness. Osmond turns out to be very different from what she had imagined. He presented himself as a free man, capable of nonconformist choices; he kept telling her that he did not need wealth, that he wanted to live away from worldliness, that he wanted to be self-sufficient in his mansion and his world of art and beauty. All of this had attracted Isabel: she had finally found someone who could love her not for her social *status* as a beautiful and brilliant American woman, and not to make her a perfect wife. This was, instead, the biggest mistake: thinking that Osmond was a free man like her, and that by him she would be understood and loved in her freedom.

Osmond turns out to be a perfect manipulator, an ungenerous conformist seeking money to promote the aesthetic representation of himself as an elegant *connoisseur* of beauty and art. Italian literary critic Pietro Citati wrote that Gilbert Osmond and his accomplice, the old mistress Madame Merle, “belong to the realm of evil”. Osmond marries Isabel for her inheritance. Madame Merle imprisons her young friend Isabel in this marriage to secure a future for the daughter she secretly had with Osmond. More than evil, their actions are mediocre and vulgar. However, Henry James teaches us that “evil is not expressed only, or especially, in evil actions: it is an essence, a feeling, an atmosphere, something inexpressible, which no human act can fully realize”<sup>15</sup>.

James takes the archetypal form of the circle as a metaphor for human consciousness and its relationship to reality, and so the psychological and ethical insight of Isabel's character gradually grows and is realized in the latter part of the novel, when Isabel makes her moral choice and stays in the old world. In the novel's ending, James makes her go to England, away from that Roman prison in which Osmond has locked her up, but then seems to suggest a return to her duties as a wife, to the responsibility of a destiny she had chosen. Director Jane Campion, however, chooses another ending: Isabel Archer (Nicole Kidman in the movie) closes a door behind her, and gives us hope that she will never return to the cynical Gilbert Osmond (the actor John Malkovich).

### 3. Adaptive preferences and different awarenesses

The individual's conflict with his inner self, but especially with his surroundings, is one of the most representative themes of Henry James' narrative. His own condition as someone who left the United States to settle in Europe was transposed into his novels (think of *The American* or *The*

<sup>15</sup> P. Citati, *Isabel ultima estasi*, La Repubblica, 6/9/1994.

*Golden Bowl*), with all the fatigue, disappointments and misunderstandings he experienced. *The Master* is the fictional biography dedicated to Henry James by Irish writer Colm Tóibín, the book that has established him as one of the most highly regarded writers of recent years. Tóibín describes precisely the story of the loneliness, desires and despair of a mysterious man who never came to terms with the world around him.

James lived always on the edge, not feeling integrated into either of the societies he experienced, the American society of his birth and the English society of his adoption<sup>16</sup>. The psychology of his characters is almost always built precisely on this clash between the old world, the artistically refined but corrupt Europe, and the new world, the outspoken, self-confident but puritanical America of social conventions. That is why it is not just characters, but ages, cultures, ethics.

The character of Isabel is the emblem of this precariousness, this “adaptive” failure, but in the view of many scholars of his work, she is also the symbol of an American innocence that is corrupted by European customs and mentality.

Isabel’s all-positive and naive attributes clash with the costumes of a Europe consumed in vice, and James chooses the very beauty of two ancient Italian cities, Florence and Rome, to provide the setting for Osmond’s decadent corruption and Isabel’s fall of ideals. In fact, “behind the Europe-America relationship lies a more or less conscious examination of the historical process marking the final collapse of the European aristocracy and the emergence of a vigorous entrepreneurial bourgeoisie of which the American continent was producing the most powerful and dynamic representatives”<sup>17</sup>.

We found support for our reflections in the reading of James offered by Michael Gorra’s text, although a political interpretation seems to prevail. Gorra places at the center of the novel “a critique of American exceptionalism”<sup>18</sup>. The basic political difference between the two continents manifests itself as a difference in moral awareness.

Isabel is always described as a young woman called to an exceptional destiny of will and freedom; she believes in happiness to be pursued independently, in her self-determination. Instead, the European experience will change for her precisely this *dna* made up of conviction for the new, a new world, a fresh start. In Europe Isabel learns that her life is already “determined”. And so, on one side of the ocean is a society with the myth of creating history and the future, believing in republican egalitarianism and freedom to pursue individual happiness through competition; on the

<sup>16</sup> C. Tóibín, *The Master*, Scribner, New York 2005.

<sup>17</sup> F. Marroni, *op. cit.*, p. 46; la traduzione è nostra.

<sup>18</sup> M. Gorra, *Portrait of a Novel: Henry James and the Making of an American Masterpiece*, Liveright, New York 2013.

other side is a Europe rooted on the strength of "tradition" and the legacy of the concept of "class".

In short, Europe shows an awareness that circumstances determine choices, a far more realistic vision than the *American Dream*. It is interesting to point out another change in James's characters: at first, as soon as they arrive from America, they see themselves as similar to Europeans and get excited about finding things in common. But then, the more time passes, the more they discover themselves different and tend to reaffirm their identity.

Isabel's story could be the manifesto of women condition even today, from the political perspective of the current *Capability Approach* of economist Amartya Sen and philosopher Martha Nussbaum. When Nussbaum, in fact, asks what might be the right application of that universalist model of social growth outlined by *capabilities*, she is dealing precisely with the "preferences" of individuals<sup>19</sup>.

If we are to promote social development in terms of justice and equality, Nussbaum tells us that we should not go to economic-financial detectors of growth, such as *gross domestic product*, because they turn out to be disconnected from the real population. *Gdp* tells us nothing about the actual ability of a democracy to guarantee adequate capabilities for people, that is, to guarantee their ability to express themselves, to feed themselves, to educate themselves, to access care, to use their imagination. Similarly, the utilitarian code of "preferences" is a distortion of reality: one cannot evaluate a social organization by taking into account only the preferences of individuals. Nussbaum's examples are almost always examples of women's conditions in disadvantaged countries: well, if you go and look closely at those lives and the so-called preferences expressed by women, you get a distorted picture of what are the genuine demands of justice and equality, because a lot of them can only express "adaptive preferences": which means preferences matured in their own contexts, in the circumstances in which they find themselves living. Many of those women do not express education as a preference only because they do not know it, because they have never had it, or may express a preference of staying at home that is not authentic, but only imposed by tradition.

Adaptive preferences have to do with desires: through Isabel's story we have a good understanding of how desires are not neutral, but determined by context, by dispositions. How many women still "prefer" to tolerate abuse and violence because they are used to this normality? A preference-based system cannot counter this culture of remission and abuse, which is all adaptive. Instead, a system based on the protection of

<sup>19</sup> M. C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, New York 2000.

capabilities would work precisely on the education of these preferences, and give the guarantee of entitlement and, more importantly, awareness of that entitlement, even before the choice to exercise it or not.

Isabel Archer was born 142 years ago, but she still has a long way to go: to close that door behind her and start over, or to return to marital responsibility; to make better choices from the start, or to make more mistakes, which will give birth to more stories, more novels, more literature.

## Bibliography

- Eimers, J., *The Continuum of Consciousness. Aesthetic Experience and Visual Art in Henry James's Novels*, Peter Lang, New York 2013.
- Gorra, M., *Portrait of a Novel: Henry James and the Making of an American Masterpiece*, Liveright, New York 2013.
- James, H., *The Portrait of a Lady*, Feedbooks Digital Publishing, Paris (1881 edition).
- James, W., *The Will to Believe*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- James, W., *The Principles of Psychology*, Harvard University Press, Harvard 1950.
- Marroni, F., *Invito alla lettura di Henry James*, Mursia, Milano 1983.
- Nussbaum, M.C., *Citadels of Pride. Sexual Assault, Accountability and Reconciliation*, W.W. Norton&Company, New York 2021.
- Nussbaum, M.C., *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, New York 2000.
- Nussbaum, M.C., *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Beacon Press, Boston 1996.
- Nussbaum, M.C., *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York 1990.
- Otten, T., *A Superficial Reading of Henry James: Preoccupations with the Material World*, Ohio State University Press, Columbus 2006.
- Pippin, R. B., *Henry James & Modern Moral Life*, Cambridge University Press, New York 2001.
- Putnam, H., *Taking Rules Seriously: a Response to Martha Nussbaum*, in "New Literary History", vol. XV, n.1, 1983, pp. 193-200.
- Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Paris 1990;
- Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Editions du Seuil, Paris 2000.
- Tóibín, C., *The Master*, Scribner, New York 2005.
- Yeazell, R.B., *Language and Knowledge in the Late Novels of Henry James*, University of Chicago Press, Chicago 1980.

Giacomo Maria Arrigo\*

## Ripensare la tolleranza religiosa in *Utopia* di Thomas More

### Abstract

This article revisits the idea of religious tolerance in Thomas More's *Utopia*. By reviewing the often-conflicting readings that have been given to this concept, the article maps More's influences on later Deism of 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries, and shows that *Utopia*'s tolerance is based on the critique of the notion of pride, which is already the basis of Utopian communism. In arguing the impracticality of possessing truth because God is superior to reason ("supra mentis humanae captum"), More thus removes the possibility of exercising dominion in religious affairs.

### Keywords

Utopia; Thomas More; tolerance; religions; deism.

## 1. Tra critica sociale e finzione giocosa

*Utopia* di Thomas More, pubblicata a Lovanio nel dicembre del 1516, ha avuto una rilevanza straordinaria nel pensiero filosofico occidentale. Già nel titolo l'autore sembra chiedere al lettore un più intenso sforzo interpretativo, giacché non si intende bene da dove provenga l'"u" di "utopia": forse dal prefisso greco οὐ, che però è generalmente associato ai verbi (si sarebbe dovuto usare l'α privativo, dunque "a-topia"), oppure dal prefisso εὐ (in tal caso però si sarebbe dovuto parlare di "eu-topia")<sup>1</sup>? *Utopia*, scrive Miguel Abensour, "è il frutto di un dispositivo testuale sempre più complesso, pieno di trappole, che gioca con il desiderio del lettore, esponendolo permanentemente ad un'illusione"<sup>2</sup>. È un lavo-

\* Università Vita-Salute San Raffaele, Milano.

<sup>1</sup> Cfr. V. Melchiorre, "Utopia" in *Enciclopedia filosofica*, vol. XVIII, Bompiani, Milano 2010, p. 11953.

<sup>2</sup> M. Abensour, *L'utopia da Thomas More a Walter Benjamin* (2000), Inschibboleth, Roma 2015, p. 35.

ro multidisciplinare<sup>3</sup> composto da più livelli interpretativi, dove anche i nomi dei personaggi giocano un ruolo di primo piano: da quello di Raffaele Itlodeo (“raccontatore di bugie”) a quello dello stesso Tommaso Moro (il latino *morus* equivale a “sciocco”). Cosa intendeva dunque l'autore quando scrisse l'opera? Il suo intento originario sembra essere sepolto da una infinita serie di sotterfugi ermeneutici ed espedienti metaforici, un gioco letterario dotto impossibile da decifrare una volta per tutte, destinato a far arrovellare generazioni di studiosi. D'altronde, le tre fonti da cui l'autore trae ispirazione sono “l'esempio di predecessori come Platone [...]; i più entusiasmanti e recenti resoconti sul 'Nuovo mondo' [...]; il teatro, mondo alternativo con dinamiche e convenzioni diverse”<sup>4</sup>. *Utopia* si regge perciò su un delicato equilibrio tra verità e fantasia dove è difficile accertare quali siano gli effettivi consigli sociopolitici per l'Europa del 1500, seppur calati in un contesto inventato, e quali invece i tratti irrealistici, e dunque irrealizzabili, della società utopica.

La riconduzione di Moro nell'alveo dell'Umanesimo cristiano rinascimentale, di cui egli sarebbe stato uno dei massimi rappresentanti insieme ad Erasmo da Rotterdam del quale era amico già dal 1499<sup>5</sup>, sembra gettare una qualche luce sulle reali intenzioni di Moro. Infatti l'ideale di una rinascita cristiana, la fede in una efficace trasformazione della società e la fiducia nelle capacità dell'uomo illuminano circa il reale intento del libro. Thomas More “incarn[erebbe] l'ideale di impegno civile dell'umanista cristiano”<sup>6</sup>. “Homines, mihi crede, non nascuntur, sed finguntur”<sup>7</sup>, scriveva Erasmo nel trattato pedagogico *De pueris statim ac liberaliter instituendis* (1529), mostrando tutta la sua fiducia nelle capacità formative dell'educazione. Tanto più allora potrebbero fare appropriate istituzioni sociali e un ordinamento politico opportunamente organizzato. Tale, ecco, sarebbe il senso (uno dei tanti, forse) da attribuire a *Utopia*<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. R.J. Schoech, *The Ironic and the Prophetic: Towards Reading More's "Utopia" as a Multidisciplinary Work*, in “A Quarterly Journal Concerned with British Studies”, 10, 1978, pp. 124-134.

<sup>4</sup> J.C. Davis, *Thomas More's Utopia: Sources, Legacy and Interpretation*, in G. Claeys (ed.), *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 34.

<sup>5</sup> Cfr., tra gli altri, Q. Skinner, *Sir Thomas More's Utopia and the Language of Renaissance Humanism*, in A. Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 123-158.

<sup>6</sup> G. Wegemer, *The Rhetoric of Opposition in Thomas More's "Utopia": Giving Form to Competing Philosophies*, in “Philosophy & Rhetoric”, 23, 4, 1990, p. 303.

<sup>7</sup> Erasmo da Rotterdam, *De pueris statim ac liberaliter instituendis*, Lione, 1551, p. 15.

<sup>8</sup> Accenniamo solo alla questione circa l'ambiguità del titolo del testo, che darebbe adito a interpretazioni contrastanti. Infatti il titolo completo è *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, ossia “Sull'ottimo stato di una comunità politica e della nuova isola di Utopia”. Essendo il testo diviso in due libri, si potrebbe pure pensare, come molti hanno fatto, che la prima parte del titolo (*De optimo reipublicae statu*) si riferisca

Come riassume Wayne A. Rebhorn, con gli altri umanisti More condivideva un insieme di dottrine fondamentali, e cioè “la fede nell’educabilità dell’uomo; la convinzione nella sempre potenziale bontà, razionalità e propensione alla cooperazione; e la credenza nell’efficacia della pianificazione sociale e nella trasformazione delle istituzioni quale miglior mezzo per perfezionare la società e per condurre l’individuo al massimo delle sue capacità”<sup>9</sup>. Al contempo, il dogma del peccato originale pende sopra tutte queste assunzioni come una minacciosa spada di Damocle, sicché lo sforzo pedagogico deve essere costantemente intrapreso e mai abbandonato, perché l’inclinazione al vizio non è mai sradicabile una volta per tutte. Da ciò deriverebbe quel realismo che allontana l’Umanesimo cristiano da considerazioni di carattere ideologico: l’uomo è fallibile e imperfetto, e la struttura sociale a lui consona è altrettanto imperfetta, benché sempre perfezionabile. *Utopia* rappresenterebbe questa tensione al costante miglioramento, senza però illudersi mai di raggiungere l’*optimum*. L’isola di Utopia, scrive Roberto Mordacci, “non ha affatto il carattere di una libera fantasia narrativa o di un ozioso gioco d’evasione. Né ha il carattere della pianificazione ingegneristica di una società perfetta, da tracciare secondo un’ideologia e da realizzare con la spinta della storia e della violenza”<sup>10</sup>. Utopia “semplicemente espande i confini della scuola umanista fino a comprendere l’intero Stato”<sup>11</sup>, senza sospendere le leggi della realtà o della natura umana nella prefigurazione impossibile di una meta che non è all’altezza dell’uomo così com’egli è. Gli uomini ivi raffigurati sono “persone normali, non idealizzate, moralmente integre certo, ma né eroi né santi”<sup>12</sup>, perennemente esposte alla possibilità dell’errore, persone in cammino, né prefigurazioni progres-

al primo libro, dedicato alle problematiche sociali della Gran Bretagna dell’epoca, e che la seconda parte del titolo (*nova insula Utopia*) non abbia contatti alcuni con le eventuali proposte per l’*optimo reipublicae statu*. Non è questa la posizione adottata nel presente contributo, sebbene si sia ritenuto rilevante condividere questa equivocità per sottolineare ancora una volta il carattere ermetico e definitivamente inaccessibile del capolavoro di More. Su questo, cfr. R.S. Sylvester, “*Si Hythlodaeo Credimus*”: *Vision and Revision in Thomas More’s “Utopia”*, in “Soundings: An Interdisciplinary Journal”, 51, 3, 1968, p. 275. C’è però chi ha tentato di ricucire questi aspetti: Simon Morgan-Russell ha proposto una correlazione tra l’isola di Utopia e l’Inghilterra del tempo, sostenendo che “la critica [sociale] si basa sulla connessione metaforica (la Britannia è come Utopia, Londra è come Amauroto)” (S. Morgan-Russell, *St. Thomas More’s Utopia and the Description of Britain*, in “Cahiers Élisabéthains: A Journal of English Renaissance Studies”, 61, 1, 2002, p. 7).

<sup>9</sup> W.A. Rebhorn, *Thomas More’s Enclosed Garden: Utopia and Renaissance Humanism*, in “English Literary Renaissance”, 6, 2, 1976, p. 140.

<sup>10</sup> R. Mordacci, *La filosofia in rivolta o necessità dell’utopia*, in A. Volpe (a cura di), *Storia, utopia, emancipazione*, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 23.

<sup>11</sup> W.A. Rebhorn, *Thomas More’s Enclosed Garden: Utopia and Renaissance Humanism*, cit., p. 155.

<sup>12</sup> R. Mordacci, *Ritorno a Utopia*, Laterza, Roma-Bari 2020, p. 54.

sive di uno stato ancora da raggiungere né rappresentazioni nostalgiche di una perduta età dell'oro.

È all'interno di questo quadro che Thomas More, nel descrivere le istituzioni dell'isola di Utopia, parla anche del suo sistema di tolleranza religiosa. L'intero ultimo capitolo del secondo libro è dedicato a *De religionibus utopiensium*, ed è un'esposizione dettagliata di come gli Utopiani vivano il fattore religioso: non una configurazione sociale ideale e priva di problemi, ma una strada quantomeno percorribile, capace di armonizzare differenti concezioni dottrinali senza inefficaci riduzionismi o offensivi disconoscimenti sul piano pratico. Anche in questo caso, la presentazione immaginifica della configurazione sociopolitica della tolleranza, com'è offerta da More, sembra parlare dritto alla nostra contemporaneità, delineando possibilità aperte e ancora inesplorate che vale la pena di indagare.

Di particolare rilevanza, poi, è quel *fil rouge* che collega la spiritualità utopiana alla teologia razionale dei secoli XVII-XVIII: pur essendo due pensieri generalmente ritenuti distanti, dacché More era cattolico e il deismo invece una corrente pienamente protestante e anticlericale, è nondimeno possibile rintracciare un percorso che conduce dal primo al secondo. Il presente articolo intende dunque mettere a fuoco anche questo passaggio troppo spesso taciuto ma che, se riconosciuto, garantirebbe a More un ruolo di primo piano nella definizione di quei concetti divenuti centrali per il pensiero europeo, dalla tolleranza alla libertà di coscienza.

## **2. “Che a nessuno sia motivo di danno la sua religione”. La tolleranza in Utopia**

Sull'isola di Utopia coesistono diverse religioni. Alcune di esse hanno un fondamento naturalistico, a ragione del fatto che venerano come divinità i corpi celesti o qualche creatura. Altre, invece, definite “longe prudentior”<sup>13</sup> e numericamente maggioritarie, hanno come dio un nume supremo e imperscrutabile (“numen [...] incognitum, aeternum, immensum, inexplicabile”<sup>14</sup>). Nondimeno, tutti gli Utopiani concordano nell'esistenza di un solo dio supremo, che è insieme il creatore del mondo e suo costante sostegno. Un simile dio lo chiamano convenzionalmente “Mitra”, “vocabolo con cui tutti insieme si riferiscono concordemente a una sola natura di maestà divina, qualunque essa sia”<sup>15</sup>. Thomas More

<sup>13</sup> Th. More, *Utopia*, a cura di R. Mordacci, trad. it. di L. Girardi, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 268.

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

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 287.

attraverso le parole di Raffaele Itlodeo, il narratore delle meraviglie di Utopia, descrive un significativo processo di avvicinamento fra le confessioni religiose, un processo durato secoli (a riprova, si potrebbe dire, del carattere storico, sempre *in itinere* e quindi viabile, e non invece ideologico, congelato in una perfezione inattuabile, delle istituzioni dell'isola): "Poco a poco tutti si discostano da questa varietà di superstizioni, e si uniscono in quella sola religione che sembra superare le altre per ragione [*quae reliquas ratione videtur antecellere*]"<sup>16</sup>, suggerendo che le religioni naturalistiche perdono progressivamente di vigore a favore di una concezione teologica al contempo più semplice e più profonda.

Una simile religione più semplice e, potremmo aggiungere, "naturale", nell'intendimento di Utopo, il conquistatore dell'isola e suo vero fondatore, consiste quantomeno di due credenze imprescindibili<sup>17</sup>, vale a dire *l'immortalità dell'anima*, cui corrisponde la credenza nella correlazione, dopo questa vita, di premi per le azioni buone e di supplizi per le azioni cattive, e la *provvidenza divina*, di modo che il creato non si riduce al mero caso ma consiste in un'armonia la cui contemplazione è reputata "un culto gradito a Dio"<sup>18</sup>. "Sebbene questi principi appartengano alla religione, gli Utopiani ritengono che si sia condotti a credervi e ad accoglierli dalla ragione"<sup>19</sup>. Simili dottrine hanno una funzione essenzialmente civile, mirante a evitare la totale inaffidabilità dei cittadini e a garantire invece la loro piena collaborazione fra di essi: chi non credesse a questi articoli di fede, secondo il resoconto di More/Itlodeo, sarebbe più incline a non rispettare i patti perché valuterebbe le circostanze secondo il proprio tornaconto personale e la società cadrebbe nel caos. Ecco il perché tutte le religioni su Utopia debbano rispettare queste due dottrine, che formano un *culto minimo*, o un minimo comun denominatore religioso. Gli atei, non credendo in un aldilà dove ai peccati commessi nella vita corrispondano adeguate punizioni, potrebbero non rispettare i patti e le leggi positive e, invece, conseguire egoisticamente il proprio interesse personale a discapito del bene comune, sicché l'ateo, scrive More/Itlodeo, "non è reso partecipe di alcun onore, non è designato ad alcuna magistratura e non è preposto ad alcuna funzione pubblica"<sup>20</sup>, sebbene non sia perseguitato.

Anche il cristianesimo, introdotto in Utopia da Itlodeo e dai suoi compagni, è stato presto accolto dagli Utopiani, e questo per due ragioni: in primo luogo, per la sorprendente somiglianza con la dottrina razionale

<sup>16</sup> Ivi, p. 269.

<sup>17</sup> Cfr. ivi, p. 275.

<sup>18</sup> Ivi, p. 279.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 209-211.

<sup>20</sup> Ivi, p. 275.

degli Utopiani, che suppone un dio supremo, creatore e provvidente; in secondo luogo, per la similitudine delle proposte sociali di Cristo con il comunismo vigente su Utopia (come descritto, ad esempio, in At 2,44-47 e At 4,32-35)<sup>21</sup>.

Il regime di tolleranza religiosa in vigore su Utopia fu inizialmente istituito da Utopo. Egli era riuscito a conquistare l'isola grazie alle guerre religiose che l'avevano devastata al suo interno nel corso del tempo. Grazie a questa esperienza, Utopo sancì fin da subito la totale libertà di espressione religiosa (ecco perché More/Itlodeo scrive che “tra le loro disposizioni più antiche contano questa, che a nessuno sia motivo di danno la sua religione”<sup>22</sup>) e persino lo spazio per l'apostolato, bandendo però la violenza verbale e fisica. Insomma, “chi contende su tale materia con eccessiva petulanza, è punito con l'esilio o con la schiavitù”<sup>23</sup>. Questa è la ragione per la quale si narra che un Utopiano recentemente convertito al cristianesimo è stato poi condannato all'esilio, avendo egli disapprovato tutte le altre religioni, “urlava che erano profane, e i loro cultori empì e sacrileghi, meritevoli di essere puniti con il fuoco eterno”<sup>24</sup>.

Oltre alla ragione politica, volta alla pace sociale, alla base della tolleranza religiosa sancita da Utopo stanno anche due ragioni di carattere teoretico, e forse pure soteriologico: da una parte, More/Itlodeo avanza l'ipotesi che Dio potrebbe preferire un “culto vario e molteplice [*varium ac multiplicem ... cultum*]<sup>25</sup> all'uniformità di un'unica fede; dall'altra parte, se così non fosse, la tolleranza crea comunque le condizioni perché il culto più gradito a Dio emerga in virtù della sua stessa verità e non in ragione di guerre e violenze<sup>26</sup>. Questo è anche il motivo per cui agli atei, benché non sia loro permesso di difendere il loro punto di vista pubblicamente, sia però concessa la possibilità di discettarne con “sacerdoti e uomini gravi, in modo riservato [...] [i quali sono così] convinti che tale insania cederà, infine, alla ragione”<sup>27</sup>.

Esistendo diverse religioni, anche il culto è necessariamente molteplice. Gli Utopiani celebrano in privato quei rituali e quelle liturgie specificamente proprie, laddove invece esistono templi e sacerdoti preposti alle liturgie pubbliche, che sono comuni a tutte le confessioni e, dunque, basate su quelle dottrine (l'immortalità dell'anima e la provvidenza) condivise da tutti. I sacerdoti, eletti dal popolo, “si occupano delle religio-

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, p. 271.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 273.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 271.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 273.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, p. 273.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 275.

ni [*religiones curant*]<sup>28</sup>, operano come censori dei costumi e formano i giovani. Nei templi, condivisi fra tutte le confessioni, “non si vede o ascolta cosa che sembri non quadrare con tutte quante [le religioni] su un piano generale”<sup>29</sup>: non ci sono immagini di divinità, si pronuncia solo il nome convenzionale di Mitra, e si formulano preghiere condivisibili da tutti, dove si ringrazia Dio, tra le altre cose, anche perché il singolo “ha ottenuto in sorte quella religione che spera essere la più vera”<sup>30</sup>. Le festività pubbliche, che rispecchiano il calendario lunare, sono occasioni per rendere culto a Dio.

### 3. Come leggere la tolleranza utopiana? Qualche interpretazione

Il sistema di tolleranza religiosa in *Utopia* si è prestato, come tutti gli elementi contenuti nel libro, a differenti e spesso divergenti interpretazioni.

Luigi Firpo sostiene che alla luce del principio del piacere, così come descritto nel testo, e di una ragione efficiente e illuminata, la religione passa in secondo piano, al punto che “l’istanza del soprannaturale si attenua e la religione tende a ridursi a un vago deismo, ad una sorta di curioso cristianesimo sdogmatizzato, fondato sulla solidarietà, le buone opere, e una tolleranza venata di indifferentismo”<sup>31</sup>.

Similmente, Stephen Greenblatt afferma che, in un certo senso, Utopia rappresenta una sorta di società secolarizzata *ante litteram*: la tolleranza concessa a tutti gli Utopiani “apre a un lassismo nel campo della fede che va molto oltre quello consentito in qualsiasi Stato europeo rinascimentale. [...] È la logica conseguenza di una società ideata per ridurre l’ambito della vita interiore: gli Utopiani sono concentrati più su ciò che devono fare che su ciò che credono. In Utopia ciò che non si manifesta nel comportamento pubblico ha poca considerazione”<sup>32</sup>.

Al contrario, Rainer Forst preferisce vedere nella società di Utopia “una posizione intermedia [tra il Medioevo e la modernità], nella misura in cui lo Stato e l’ordine sociale continuano a essere considerati come fondati sulla religione”<sup>33</sup>.

David Wootton sottolinea a più riprese che la religione degli Utopia-

<sup>28</sup> Ivi, p. 281.

<sup>29</sup> Ivi, p. 287.

<sup>30</sup> Ivi, p. 291.

<sup>31</sup> L. Firpo, “Introduzione” a Th. More, *Utopia*, a cura di L. Firpo, Guida, Napoli 1979, p. 7.

<sup>32</sup> S. Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, The University of Chicago Press, Chicago 1980, p. 53.

<sup>33</sup> R. Forst, *Toleration in Conflict. Past and Present* (2003), Cambridge University Press, Cambridge 2016, p. 111.

ni, “pur senza la Bibbia e i sacramenti, non presenta tracce di idolatria”<sup>34</sup> (si riferisce alla religione semplice o razionale, e non invece alle varianti naturalistiche che, lo ripetiamo, sono nettamente minoritarie sull’isola). La tolleranza da essi promossa avrebbe anzi permesso la diffusione del cristianesimo stesso. Da qui il contrasto con l’Europa del tempo: pur essendo nominalmente cristiana, l’Europa sembrava andare in una direzione opposta rispetto alla pratica dei “pagani” Utopiani. “Le virtù dei pagani Utopiani rivelano per contrasto i vizi dell’Europa cristiana”<sup>35</sup>, scrive Robert W. Chambers. E aggiunge: “Ma le virtù [...] [degli Utopiani] sono sussidiarie e non sostitutive delle virtù cristiane”<sup>36</sup>, la qual cosa metteva More al riparo da eventuali critiche da parte delle gerarchie ecclesiastiche.

Nel rinvenire il carattere medievale del pensiero di Thomas More, invece, P. Albert Duhamel richiama un passo di Tommaso d’Aquino contenuto nel capitolo 9 del *Summa contra Gentiles* e relativo all’armonia tra le verità rinvenibili con la sola ragione e le verità derivanti dalla Rivelazione. Ora, “[p]oiché More limita le sue argomentazioni a quelle razionali che, in alcune materie, possono raggiungere solo conclusioni probabili, gli Utopiani devono tollerare alcune pratiche che sarebbero inaccettabili per la religione rivelata”<sup>37</sup>, come ad esempio il divorzio e l’eutanasia. George M. Logan amplia questa argomentazione nel dire che, stando così le cose, “la libertà religiosa decretata da Utopo è una logica conseguenza del suo limitato grado di certezza circa le questioni religiose raggiungibile dalla ragione non assistita [dalla Rivelazione]”<sup>38</sup>. Sicché la tolleranza non sarebbe accettata, invece, all’interno di una cornice veramente illuminata dalla fede cristiana.

Tra le varie interpretazioni avanzate nel corso del tempo, vi sono anche quelle che cercano di rintracciare nel sistema religioso utopiano un qualche rimando a civiltà del Nuovo Mondo o addirittura asiatiche, ma esse non hanno particolare rilevanza in questa sede, sebbene sia utile indicarne la presenza nel dibattito contemporaneo<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> D. Wootton, “Introduction” to Th. More, *Utopia. With Erasmus’s The Sileni of Alcibiades*, ed. By D. Wootton, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1999, p. 31.

<sup>35</sup> R.W. Chambers, *The Rational Heathens*, in W. Nelson (ed.), *Twentieth Century Interpretations of Utopia. A Collection of Critical Essays*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J. 1968, p. 19

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> P.A. Duhamel, *Medievalism in More’s “Utopia”*, in “Studies in Philology”, 52, 2, 1955, p. 110.

<sup>38</sup> G.M. Logan, *The Meaning of More’s “Utopia”*, Princeton University Press, Princeton 1983, p. 220.

<sup>39</sup> Un rappresentante del primo gruppo è Arthur E. Morgan, che guarda all’impero Inca come a una possibile fonte di ispirazione per il sistema politico e anche religioso di Utopia; cfr. A.E. Morgan, *Nowhere Was Somewhere: How History Maked Utopias and How*

#### 4. Da Thomas More al deismo

Come si accennava poc' anzi, è utile vedere come More si inserisca in quel filone di pensiero che sarebbe più tardi sfociato nel deismo di pensatori come Edward Herbert di Cherbury, Matthew Tindal, John Toland e Anthony Collins. Già le eterogenee influenze sul suo pensiero, sintetizzate efficacemente da Margherita Isnardi Parente, fanno di Thomas More il precursore della teologia razionale dei secoli XVII-XVIII: lo stoicismo, che suppone l'esistenza di leggi eterne accessibili a ogni essere umano; il neoplatonismo cristiano di Marsilio Ficino, capace di offrire le coordinate per abbozzare la religione semplificata che giace al fondo della spiritualità utopiana; l'epicureismo, con il suo razionalismo etico e la rivalutazione dei valori del mondo fisico<sup>40</sup>. Il successivo deismo inglese, come ricostruisce John Orr, è nato da influenze simili che includono radici stoiche (Cicerone, Seneca), materialistiche (Democrito, Epicuro) e platoniche<sup>41</sup>, ma anche rinascimentali<sup>42</sup>, filtrate come sono dalla proposta teorica di Herbert di Cherbury<sup>43</sup>, e quindi sovrapponibili con quelle di

*Utopias Make History*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1946. Un rappresentante del secondo gruppo è Meskerem L. Debele, la cui tesi è però alquanto debole, basandosi sul fatto che More conosceva la leggenda del Prete Gianni e che recenti studi hanno mostrato la somiglianza delle varie descrizioni fantastiche di tale regno con alcune comunità africane, tra cui quella etiopica; cfr. M.L. Debele *The Ethiopian Root of Thomas More's Utopia*, in "International Journal of African Renaissance Studies. Multi-, Inter- and Transdisciplinarity", 11, 1, 2016, pp. 22-33, in part. p. 27. A nostro avviso, si potrebbe pure trovare un certo qual collegamento tra la religione degli Utopiani e la spiritualità dell'Arabia preislamica, tenendo conto, da un lato, del carattere naturalistico e astrale di molte religioni preislamiche dei beduini e, dall'altro lato, della preminenza riconosciuta a una divinità sopra le altre, Allāh, che prima di Muhammad era ancora non troppo dissimile dagli altri idoli ma comunque ritenuto, in un certo modo, superiore agli altri perché più spirituale e meno legato alla natura materiale – una funzione molto simile a quella esercitata da Mitra per gli Utopiani.

<sup>40</sup> Cfr. M. Isnardi Parente, "Prefazione" a Th. More, *Utopia*, a cura di T. Fiore, Laterza, Roma-Bari 2012<sup>12</sup>, pp. xxiii-xxix.

<sup>41</sup> Vd. J. Orr, *English Deism. Its Roots and Its Fruits*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 1934, p. 37.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 45 ss. Tutte queste influenze sono attestabili anche a partire dall'elenco di supposti "liberi pensatori" che Anthony Collins ha compilato al termine del suo *A Discourse of Free-Thinking*, che include, tra gli altri, Platone, Epicuro, Cicerone e Seneca; cfr. A. Collins, *Discorso sul libero pensiero* (1713), Liberilibri, Macerata 2019, pp. 102-118. Inoltre nella pagina finale, quando Collins aggiunge "Avrei potuto citare anche" (ivi, p. 134), egli allunga la lista menzionando qualche nome senza però approfondirne il pensiero, e tra questi ci sono Erasmo e un certo "More" senza il nome proprio. Non è possibile accertare che il richiamo sia propriamente a Thomas More, ma la vicinanza con il nome di Erasmo incoraggia a ritenere che Collins si riferisca proprio all'autore di *Utopia*, il che rappresenterebbe un altro anello di congiunzione tra Thomas More e il deismo settecentesco.

<sup>43</sup> Gabriella Bartalucci parla in modo particolare di Marsilio Ficino e di Pico della Mirandola. Vd. G. Bartalucci, "Introduzione" a H. di Cherbury, *La religione del laico* (1645), a

*Utopia*. L'obiettivo era lo stesso per entrambi: contrastare insieme il relativismo e il dogmatismo proponendo una religiosità per nulla rigida e fanatica ma disponibile ad una pluralità di opzioni ruotanti intorno a un minimalismo dottrinale che in Herbert di Cherbury, ad esempio, si sostanzia intorno alle cinque *notitiae communes*<sup>44</sup> e in Thomas More intorno ai due principi dell'immortalità dell'anima e della provvidenza divina.

La continuità tra Thomas More e il deismo successivo può essere attestata anche a partire da una rapida analisi delle biblioteche di celebri autori deisti. Anthony Collins, ad esempio, che era il *freethinker* più benestante del gruppo, possedeva una biblioteca di più di 10.000 titoli, la qual cosa aveva reso la sua dimora un importante centro di ritrovo per il deismo dell'epoca, tanto che molti suoi amici solevano riunirsi frequentemente proprio nella sua biblioteca<sup>45</sup>. E nella biblioteca erano contenute diverse opere di Thomas More: due edizioni di *Utopia* (del 1518 e del 1685), un'edizione del 1557 dei *Works*, una copia di *Dissertatio epistolica, de aliquot sui temporis theologastrorum ineptiis*, e una biografia di More del 1725<sup>46</sup>. Oltre alla biblioteca di Collins, anche quella di Locke possedeva due copie di *Utopia*, nelle edizioni del 1631 e 1663<sup>47</sup>.

Come si può giustificare allora il fatto che, con il tempo, More abbia assunto posizioni sempre più intransigenti e ortodosse, lontane dagli ideali proposti dal deismo? Per comprendere questo punto bisogna richiamare il fatto che la Riforma protestante ha avuto avvio l'anno successivo alla pubblicazione di *Utopia*. È noto, che Thomas More rivestì la carica di Lord Cancelliere dall'ottobre 1529 al maggio 1532, e durante il suo cancellierato vennero bruciati al rogo sei uomini con l'accusa di eresia (egli stesso, tra l'altro, fu una vittima dell'intolleranza religiosa quando fu giustiziato poiché rifiutò di sottoscrivere il Giuramento di Supremazia richiesto da Enrico VIII)<sup>48</sup>. E allora, il fatto che More non

cura di G. Bartalucci, Morcelliana, Brescia 2017, in part. p. 25.

<sup>44</sup> “1. C'è un qualche Nume supremo. 2. Quel Nume deve essere adorato. 3. La virtù e la pietà intimamente congiunte con la fede in Dio e l'amore nei Suoi confronti costituiscono la parte principale del culto divino. 4. Ci si deve pentire dei peccati. 5. C'è un premio o una pena dopo questa vita” (H. di Cherbury, *La religione del laico* [1645], a cura di G. Bartalucci, Morcelliana, Brescia 2017, p. 126).

<sup>45</sup> M. Sina, *L'avvento della ragione. “Reason” e “above Reason” dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Vita e Pensiero, Milano 1976, pp. 509-510

<sup>46</sup> Cfr. la trascrizione del catalogo dei libri della biblioteca collinsiana riprodotta in G. Tarrantino, *Lo scrittoio di Anthony Collins (1676-1729). I libri e i tempi di un libero pensatore*, FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 161-520. Per i libri di More, *ivi*, p. 280.

<sup>47</sup> Cfr. J. Harrison, P. Laslett (eds.), *The Library of John Locke*, Oxford University Press, Oxford 1965, p. 192

<sup>48</sup> Cfr. M. Firpo, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna*, Loescher, Torino 1978, p. 47; R. Pineas, *Thomas More's “Utopia” and Protestant Polemics*, in “Renaissance

sia più ritornato, dopo la pubblicazione di *Utopia*, sul sistema di tolleranza delineato nel libro, irrigidendosi in una ortodossia cattolica apparentemente estranea alla sua postura intellettuale, sarebbe giustificabile, secondo Margherita Isnardi Parente, alla luce dei disordini che il dissenso religioso stava causando ovunque nel continente. “In altre parole, sia Moro che Erasmo possono, alle soglie della Riforma, sostenere cose che non potranno di lì a pochi anni [...] più affermare senza remore più intime, una volta fatti consapevoli di una loro possibile portata sovvertitrice”<sup>49</sup>. La sua rigida difesa dell’ortodossia cattolica, quindi, non contraddirebbe quanto da lui tratteggiato in *Utopia*: essa piuttosto scaturirebbe – è, questa, un’interpretazione che garantirebbe una certa coerenza al percorso intellettuale di More, da *Utopia* ai successivi lavori in funzione antiereticale – dalla esigenza *pratica* di contenere i disordini anarchici, e non avrebbe niente a che vedere con la difesa di una purezza dottrinale, che pure egli ha condiviso fino alla morte ma che non ha mai difeso da fanatico, come dimostra persino la sua vita privata<sup>50</sup>. D’altronde, come il cristiano fazioso in *Utopia* è stato punito per la sua intolleranza, così anche i seguaci di Lutero dovevano essere puniti per il loro settarismo. Tutto ciò non implica che More non credesse (più) nel sistema di tolleranza delineato in *Utopia*, ma che per ragioni circostanziali e prettamente storiche non poteva, al momento, proporlo come un ideale realizzabile, in attesa che l’entusiasmo religioso si acquietasse. E così, in futuro “il discorso interrotto del Moro sarebbe stato ripreso in Inghilterra da quello deistico incentrato intorno all’ideale del ‘cristianesimo non misterioso’, e il discorso sulla tolleranza avrebbe trovato nel Locke una espressione più matura”<sup>51</sup>.

Ecco dunque che l’eccezionalità di More è dettata dal fatto che egli sarebbe stato il precursore di un filone di pensiero che, di lì a poco, avrebbe avuto una larga influenza sulla storia europea. “More, mol-

News”, 17, 3, 1964, pp. 197-201.

<sup>49</sup> M. Isnardi Parente, “Prefazione”, cit., p. xxiv.

<sup>50</sup> Sulla sua vita privata, si veda l’interessante ricostruzione di William Holden Hutton, *The Religious Writings of Sir Thomas More*, in “The English Historical Review”, 16, 4, p. 682, dove viene mostrata la mitezza e la tolleranza di Thomas More non solo nei confronti della servitù protestante, che era serenamente ammessa in casa, ma anche verso il genero William Roper, inizialmente attirato dalle novità luterane (sulla inutilità della confessione, del digiuno e delle veglie) e con cui More argomentò più volte, fino a cedere dicendo: “Vedo, caro figliolo, che nessun argomento sembra giovarti in alcun modo; da ora in poi non disputerò più con te, mi limiterà a pregare che Dio sia così misericordioso da toccarti il cuore” (cit. in *ibidem*). Infine, questo atteggiamento riuscì ad allontanare il genero dalle opinioni luterane. Circa la preoccupazione di More per i disordini provocati dai protestanti, cfr. *ivi*, p. 672.

<sup>51</sup> M. Isnardi Parente, “Prefazione”, cit., p. xxvi. Il riferimento è al testo *Christianity not Mysterious* (1696) di Toland.

to prima che Maria, regina di Scozia (1542-1567) o Enrico IV (1589-1601), re di Francia, emettessero i loro famosi editti di tolleranza, sosteneva che gli uomini non dovessero essere puniti corporalmente per le loro convinzioni religiose<sup>52</sup>. In un rilevante articolo sul tema, Sanford Kessler argomenta allora che l'origine della moderna libertà religiosa non è da trovarsi nella teologia protestante ma, propriamente, nel cattolicesimo rinascimentale di Thomas More<sup>53</sup>.

## 5. Contro il possesso esclusivo (della verità)

Nelle pagine finali di *Utopia* Thomas More rivela quale sia il problema principale che frena la realizzazione di un ordine sociale e politico capace di dispiegare le potenzialità umane, e cioè la *superbia* o orgoglio (in inglese, *pride*), “questo serpente infernale”<sup>54</sup>. Il comunismo dei beni è, in effetti, diretto proprio a contenere, per quanto possibile, questo vizio, estirpando così “insieme agli altri vizi anche le radici dell'ambizione e delle fazioni”<sup>55</sup>. Anche in ambito religioso, ci pare, la tolleranza sembra avere la stessa funzione. Ma per comprendere questo punto, bisognerebbe intendere il comunismo utopico non tanto nei termini della *condivisione* dei beni, significato che pure ha un ruolo imprescindibile<sup>56</sup>, quanto piuttosto, a nostro avviso, di *non possesso* dei beni. In ambito religioso, questo principio si traduce perciò nella convinzione di *non (poter) possedere la verità*.

More si opponeva allo stile teologico tipico della scolastica, un'antipatia condivisa anche con gli altri umanisti. In effetti, More “fu testimone della campagna scolastica contro i suoi due mentori, John Colet ed

<sup>52</sup> M. Witt Caudle, *Sir Thomas More's "Utopia": Origins and Purposes*, in “Social Science”, 45, 3, 1970, pp. 165-166.

<sup>53</sup> Vd. S. Kessler, *Religious Freedom in Thomas More's Utopia*, in “The Review of Politics”, 64, 2, 2002, pp. 207-229, in part. p. 208.

<sup>54</sup> Th. More, *Utopia*, cit., p. 299.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> Scrive More nella persona di Raffaele Itlodeo: “Ho l'impressione che dovunque le proprietà siano private, dove tutti misurano tutto sul metro del denaro, difficilmente si potrà mai ottenere che la comunità politica versi in una condizione di giustizia e prosperità” (ivi, p. 143). Si lasci da parte, in questa sede, l'ambiguità dell'autore More circa questo punto: egli, infatti, non prende una posizione netta, facendo persino controbattere al personaggio More che “a me sembra il contrario, cioè che non si possa vivere bene dove tutto è in comune” (ivi, p. 147). Come sempre, il lettore rimane in sospeso su cosa considerare una valida proposta per l'Europa e cosa invece rigettare come giocosa invenzione. Tra gli altri, cfr. Th.I. White, *Festivitas, Utilitas, et Opes: The Concluding Irony and Philosophical Purpose of Thomas More's "Utopia"*, in “Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies”, 10, 1978, p. 137.

Erasmus<sup>57</sup>, entrambi accusati di eresia ed entrambi oppositori dell'arzigogolato e oltremodo tecnico stile teologico scolastico. Gli Utopiani, scrive Warren W. Wooden, “sono l'esempio della opposizione umanistica alla pedante ipersistematizzazione della filosofia scolastica moderna, che serviva solo a ostacolare la ricerca della verità”<sup>58</sup>. Lo stesso libro *Utopia* “non è una esposizione sistematica di una dottrina, comparabile ai lavori di Tommaso d'Aquino”<sup>59</sup>. Persino nei successivi lavori contro gli eretici, ad esempio il *Dialogue concernynge heresy* (1528), lo stile di More “è il più lontano possibile dai precedenti tentativi di fermare l'eresia per mezzo della logica scolastica”<sup>60</sup>. In More, insomma, si combinano “una intensa devozione per la Chiesa con il più severo rimprovero agli scandali ecclesiastici e con la più acuta percezione della follia di una teologia stagnante”<sup>61</sup>. Contrariamente alla scolastica, reputata dai rappresentanti dell'Umanesimo cristiano come rigidamente tecnica e dogmatica, la teologia utopiana è invece aperta ad intuizioni innovative, ad elaborazioni teologiche audaci e a considerazioni pure eterodosse, sebbene sempre all'interno di (pochi ma rigidi) confini dottrinali e nell'ambito di una società straordinariamente omogenea da un punto di vista morale.

Timothy Kenyon sostiene che il sistema politico-religioso di Utopia “non era diretto a produrre una rigenerazione spirituale dell'umanità. More [credeva che] la redenzione potesse essere raggiunta solo tramite la misericordia e la grazia di Dio. [...] Quindi Utopia era finalizzata a raggiungere un miglioramento nel comportamento umano attraverso la repressione del peccato, e in modo particolare quel carattere fatale che è l'orgoglio che non aveva solo prodotto la Caduta ma anche la conseguente miseria umana”<sup>62</sup>. La pretesa di possedere la verità, unitamente al tecnicismo dogmatico conosciuto e maneggiato (e maneggiabile) da pochi, era l'obiettivo polemico di Thomas More relativamente agli affari religiosi. La descrizione del cristiano convertito divenuto fanatico “illustra a

<sup>57</sup> W.W. Wooden, *Anti-Scholastic Satire in Sir Thomas More's Utopia*, in “The Sixteenth Century Journal”, 8, 2, 1977, p. 30.

<sup>58</sup> Ivi, p. 35.

<sup>59</sup> G. Sanderlin, *The Meaning of Thomas More's "Utopia"*, in “College English”, 12, 2, 1950, p. 75.

<sup>60</sup> R. Pineas, *Thomas More's Use of the Dialogue Form as a Weapon of Religious Controversy*, in “Studies in the Renaissance”, 7, 1960, p. 198. Cfr. anche R. Zell, *Dialogue as Way to Peace in the Utopia of Thomas More*, in “History of European Ideas”, 20, 4-6, 1995, pp. 899-905; E. Ní Chuilleanáin, *The Debate Between Thomas More and William Tyndale, 1528-33: Ideas on Literature and Religion*, in “Journal of Ecclesiastical History”, 39, 3, 1988, pp. 382-411.

<sup>61</sup> W.H. Hutton, *The Religious Writings of Sir Thomas More*, cit., p. 667.

<sup>62</sup> T. Kenyon, *The Problem of Freedom and Moral Behavior in Thomas More's Utopia*, in “Journal of the History of Philosophy”, 21, 3, 1983, p. 354.

chiare lettere il pericolo politico di un ‘impero della fede’<sup>63</sup>, derivante in ultima istanza dalla presunzione di godere in modo monopolistico della verità – e che More, ironicamente e non a caso, incarna in un cristiano. La superbia, da intendersi in questo ambito come possesso esclusivo della verità, deve allora essere contrastata – questa sembra essere la lezione di Thomas More – con un sistema di tolleranza che non è mero indifferentismo religioso, come ben risulta dalle pagine di *Utopia*, ma che implica il riconoscimento della responsabilità dell’uomo, tema tipicamente umanistico, nella ricerca della verità, e sempre tenendo conto che la verità non si possiede mai una volta per tutte. D’altronde, il Dio di Utopia è “sopra la presa della mente umana [*supra mentis humanae captum*]”<sup>64</sup>. Se, allora, si intende la critica alla superbia anche come una critica al possesso della verità, la tolleranza religiosa descritta in *Utopia* acquista un significato inedito: la verità non si possiede (perché *non si può* possedere), nessuno ne è proprietario, e così diviene possibile rispettare l’altro perché ugualmente cercatore della stessa “cosa”, nominata con parole sempre inadeguate che, in fondo, non sono altro che puerili balbettii, e di cui “Mitra” rappresenta solo una mera convenzione. Anzi, di più, è solo alla luce di questa intuizione che nessun mai sarà veramente indigente in materia religiosa perché non ci sarà più alcuno che si arrogherà il diritto di esercitare il *dominio* negli affari spirituali.

La tolleranza utopiana scaturisce allora dal riconoscere *razionalmente* che c’è qualcosa di *sovrazionale* che non è padroneggiato da nessuno. Da questo atteggiamento, che precede e produce la tolleranza come meccanismo politico, deriva il rispetto di tutti gli Utopiani per qualsiasi opinione religiosa (“Non c’è nulla che gli Utopiani osservino con maggiore sollecitudine dell’evitare di sentenziare alcunché con avventatezza in materia di religione”<sup>65</sup>). Il fondamento delle religioni, sembra suggerire More, quel fondo più profondo anche delle due credenze elementari (che sono l’immortalità dell’anima e la provvidenza divina), supera qualsivoglia teologia razionale interamente illuminata, non implica alcun razionalismo, non irretisce la religione in un nucleo razionale e senza misteri, e in questo si differenzia dai successivi sviluppi del deismo sei-settecentesco e si ricollega, invece, ai tentativi teologici di Nicolò Cusano e di Pico della Mirandola<sup>66</sup>.

Diversamente da questi autori, però, More, tramite il dispositivo letterario messo in atto in *Utopia*, indica come percorribile la possibilità di

<sup>63</sup> Th.S. Engeman, *Hythloday’s Utopia and More’s England: An Interpretation of Thomas More’s Utopia*, in “The Journal of Politics”, 44, 1, 1982, p. 142.

<sup>64</sup> Th. More, *Utopia*, cit., p. 269.

<sup>65</sup> Ivi, p. 281.

<sup>66</sup> Cfr. R. Sala, *Cotesto*, in Id. (a cura di), *Scritti sulla tolleranza*, La Nuova Italia, Milano 2004, pp. 157-164.

offrire una rilevanza sociale, e perfino politica, alla religione, senza, al contempo, rischiare di cadere in faziosità e deleteri settarismi. In altre parole, l'allargamento della tolleranza dall'ambito teologico a quello eminentemente politico, grazie alla descrizione immaginifica di una società ben funzionante, distanzia significativamente More dalle proposte di quei filosofi ancora pienamente rinascimentali.

Da qui la piena originalità di More: da una parte, egli si differenzia dal successivo deismo – al quale, come abbiamo visto, risulta al contempo legato e sul quale, forse, ha agito perfino come fonte ispiratrice – a ragione di quel fondo misterioso imperscrutabile, sovrarazionale della religione<sup>67</sup>; dall'altra parte, More si differenzia anche dagli autori rinascimentali perché, diversamente da loro, guarda alla politica come il luogo ideale dove poter implementare questa intuizione, manifestando un afflato tipicamente moderno che attribuisce una inedita importanza alle questioni secolari.

In conclusione, il nucleo della religiosità razionale o naturale (quantunque egli non usi questi termini) è presentato in *Utopia* con l'unico ed esplicito obiettivo di *difendere la dignità umana*, come scrive: “[Utopo] vietò solennemente e severamente che alcuno degenerasse dalla dignità della natura umana [*ab humanae naturae dignitate degeneret*] al punto da reputare che anche le anime muoiano con il corpo o che il mondo, tolta la provvidenza, si conduca a caso”<sup>68</sup>. In questo passaggio, More tiene insieme tre aspetti: un lato rinascimentale che rimanda alla *Oratio de hominis dignitate* di Pico della Mirandola<sup>69</sup>; un'anima moderna che conferisce alla politica un decisivo ruolo regolatore e trasformatore; e un elemento deistico che riconosce come la ragione non possa non distinguere poche ma chiare proposizioni teologiche universalmente accessibili. Solo in tal modo il riferimento a quell’“unico nume, incognito, eterno, senza misura, inesplicabile, sopra la presa della mente umana, diffuso non per mole ma per potenza attraverso l'intero universo”<sup>70</sup> assicura la dignità umana e diviene la più alta garanzia della stabilità sociale – quella stessa stabilità che, di lì a poco, sarebbe stata scossa in tutta Europa e che avrebbe richiesto misure eccezionali, alfine vane, per essere mantenuta.

<sup>67</sup> In questo More non può essere più lontano da Toland, il quale, vivificato dalla fede nella sostanziale corrispondenza tra “above reason” e “contrary to reason”, sostiene che “nulla può essere definito mistero perché non ne abbiamo un'idea adeguata, né una visione distinta” (J. Toland, *Il cristianesimo senza misteri* [1696], in Id., *Opere*, a cura di C. Giuntini, UTET, Torino 2011, p. 141), e che “[c]ontraddizione e mistero sono solo due espressioni enfatiche per non dire nulla. La contraddizione esprime il nulla mediante due idee che si distruggono a vicenda e il mistero esprime il nulla mediante parole alle quali non corrisponde alcuna idea” (ivi, p. 170).

<sup>68</sup> Th. More, *Utopia*, cit., p. 275.

<sup>69</sup> Si ricordi che More tradusse una biografia di Pico della Mirandola scritta dal nipote Gianfrancesco Pico e intitolata *Life of Pico della Mirandola* (1504).

<sup>70</sup> Th. More, *Utopia*, cit., p. 269.



Giuseppe De Ruvo\*

## L'insostenibile leggerezza del Metaverso: tra tensioni geopolitiche e questioni etico-politiche

### Abstract

This paper thematizes the critical issues underlying the emergence of the Metaverse, pointing out how it may exacerbate and radicalize geopolitical and ethical-political issues. In particular, we will examine how the emergence of the Metaverse might impact Sino-American relations and phenomena such as political radicalization, loss of decision-making autonomy and climate change. In conclusion, the article outlines a critical-philosophical attitude that should accompany the birth of the Metaverse

### Keywords

Ethics, Geopolitics, Mediatization, Metaverse, Multiverse.

### 1. Introduzione: in cerca di una definizione

Definire il Metaverso è estremamente complesso. A partire dal 28 ottobre 2021, data in cui Mark Zuckerberg ha lanciato Meta, la ricerca sul Metaverso ha infatti conosciuto una crescita esponenziale e moltissimi autori – provenienti da differenti ambiti disciplinari – hanno tentato di offrire una definizione di esso<sup>1</sup>. Generalmente, il Metaverso è inteso come “l’Internet del futuro, caratterizzato da un’esperienza tridimensionale immersiva all’interno del quale si vive nel mondo digitale attraverso avatar. Si tratta di un mondo digitale totalmente integrato con il mondo fisico”<sup>2</sup>. Insomma, il Metaverso viene considerato come

\* European Center for Social Ethics, Università Vita-Salute San Raffaele, Milano.

<sup>1</sup> Si veda G.D. Ritterbusch *et alia*, *Defining the Metaverse: a Systematic Literature Review*, “IEEE Access”, 1(2023), p. 12371, in cui gli autori raccolgono 28 definizioni di Metaverso, tratte da discipline umanistiche, economiche, informatiche, ingegneristiche, mediche, sociologiche e climatiche.

<sup>2</sup> R. Benjamins *et alia*, *Social and ethical challenges of the metaverse*, “AI & Ethics”, 1(2023), p. 1.

un mondo virtuale, all'interno del quale è possibile riprodurre le forme più elementari di socializzazione.

Tuttavia, dare una definizione più precisa del Metaverso è estremamente difficile. Innanzitutto, non è chiaro se ci sarà *un* Metaverso o se, invece, si assisterà allo sviluppo di più mondi virtuali, ciascuno con le sue caratteristiche. Come ha notato Floridi, infatti,

Metaverso ha almeno due significati, un po' come il termine 'Web'. Possiamo parlare di esso come di una nuova piattaforma, concepita come uno spazio digitale nel quale l'esperienza è virtuale, in 3D, immersiva e con limitate possibilità tattili e cinetiche. Ma con questa parola si può anche intendere un metaverso (si noti la minuscola) *specifico* [...]. In breve, esattamente come c'è il Web e ci sono i siti Web, così potrebbe esserci il Metaverso e i siti del Metaverso<sup>3</sup>.

Inoltre, non è ancora chiaro se si andrà verso una realtà completamente virtuale o se, invece, il Metaverso sarà caratterizzato da una contaminazione tra *virtual*, *extended* e *augmented reality*. Infine, la velocità dell'innovazione potrebbe portare gli sviluppatori e le principali aziende che lavorano al Metaverso a ripensarne completamente il senso sulla base dell'avanzamento tecnologico, che sempre più tende ad essere *disruptive*, ovvero capace di ri-orientare integralmente la produzione aziendale<sup>4</sup>. Come scrive ancora Floridi: “non credo che il Metaverso si svilupperà nella maniera in cui le grandi aziende ce lo stanno presentando oggi [...]. Quando costoro parlano di un arco temporale di dieci anni, quello che realmente intendono dire è che qualcosa di simile a quello che pensano *forse* si realizzerà, *magari un giorno*...”<sup>5</sup>.

Per tutte queste ragioni, come è stato notato da Andrew McStay, il lemma “Metaverso” è oramai divenuto “un significante vuoto, ovvero una parola il cui significato è vago, mutevole e pronta ad assumere qualsiasi significato le si voglia attribuire”<sup>6</sup>. Ciascun attore impegnato nella corsa al Metaverso attribuisce dunque a quest'ultimo il significato che gli è più utile commercialmente e che ritiene maggiormente adeguato. Come scrive Matthew Ball, infatti, “gli attuali dibattiti sul Metaverso sono [...] segnati da una profonda confusione e la ragione è che, almeno per ora, il Metaverso è solo una teoria”<sup>7</sup>. E, proprio perché il Metaverso è ancora una “idea immateriale”<sup>8</sup>, possono allora svilupparsi definizioni apertamente contraddittorie.

<sup>3</sup> L. Floridi, *Metaverse: a Matter of Experience*, “Philosophy and Technology”, 2 (2022), p. 2.

<sup>4</sup> C. Christensen *et alia*, *What is disruptive innovation?*, in “Harvard Business Review”, 12 (2015).

<sup>5</sup> L. Floridi, *Metaverse: a Matter of Experience*, cit., p. 7.

<sup>6</sup> A. McStay, *The Metaverse: Surveillance Physics, Virtual Realist Governance, and the Missing Commons*, “Philosophy & Technology”, 1 (2023), p. 13.

<sup>7</sup> M. Ball, *Metaverso*, trad. it. di G. Mancuso, Garzanti, Milano 2023, p. 47.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

Ovviamente, in gioco in queste definizioni non ci sono solo diverse visioni della realtà virtuale, bensì una vera e propria *guerra per il Metaverso*<sup>9</sup> interna alla Silicon Valley e che, come vedremo, potrebbe coinvolgere anche la Cina. In una tale congiuntura, “è inevitabile che le varie società sul mercato intendano ciascuna il Metaverso in relazione alle proprie possibilità e preferenze”<sup>10</sup>.

Proprio per mettere tra parentesi tutti questi problemi, Ball cerca di offrire una definizione di Metaverso che non è propriamente una definizione. Egli mette piuttosto in luce quegli elementi che sono irrinunciabili per la creazione del Metaverso, ovvero – come si è detto – di un mondo virtuale (ma aperto a contaminarsi con la realtà fisica) in cui milioni di persone possono incontrarsi e socializzare. Secondo questo autore, il Metaverso si configura come

una rete di massima scalabilità e interoperabile di mondi virtuali 3D renderizzati in tempo reale, che possono essere vissuti in modo sincrono e persistente da un numero effettivamente illimitato di utenti con un senso individuale di presenza al loro interno, e che garantiscono la continuità dei dati relativi a identità, storia, diritti, oggetti, comunicazioni e pagamenti<sup>11</sup>.

Per quanto aperta a essere smentita, la definizione di Ball risulta utile perché sufficientemente vaga. Essa riesce ad esprimere bene quell'idea intuitiva di Metaverso che tutti condividiamo: una realtà aumentata/virtuale, nella quale un numero altissimo di utenti può vivere come se fosse nel mondo reale. Il Metaverso, infatti, dovrà riuscire, in primo luogo, a garantire la continuità dell'esperienza e il *flow* della stessa, così da riprodurre le strutture elementari dell'esistenza umana nel mondo reale<sup>12</sup>. Solo così, infatti, il sogno di Zuckerberg (e dei suoi concorrenti) potrà avverarsi. Il fondatore di Facebook, infatti, non vuole creare l'ennesimo social media. Al contrario: il suo progetto è quello di unire, definitivamente, *online* e *offline*, attraverso la creazione di un “*embodied internet*”<sup>13</sup>, dove si vive nell'esperienza e dove non si guarda il contenuto digitale, perché “nel Metaverso sei il contenuto digitale”<sup>14</sup>.

In questo articolo, nostro obiettivo non sarà dunque fornire una definizione più specifica del Metaverso. Piuttosto, cercheremo di collocare

<sup>9</sup> A. Fabris, *Guerra (e pace) sul Metaverso. La conquista del Web ci riguarda*, “Avvenire”, 22/9/2022.

<sup>10</sup> M. Ball, *op. cit.*, p. 47.

<sup>11</sup> Ivi, p. 55.

<sup>12</sup> Su questi temi si veda M. Csikszentmihályi, *Flow. Psicologia dell'esperienza ottimale*, trad. it. di A. Guglielmini, ROI Edizioni, Milano 2021.

<sup>13</sup> M. Zuckerberg, *Founder's Letter*, “Meta”, 28/10/2021.

<sup>14</sup> Id., *Mark in the Metaverse*, intervista a “The Verge”, 22/7/2020.

tale innovazione in una storia più ampia, e ci concentreremo sulle criticità che dovrà affrontare. Il Metaverso è infatti inserito in un più ampio contesto di senso, caratterizzato dalla crescente mediatizzazione del mondo della vita e dall'ambientalizzazione delle tecnologie digitali, di cui esso pare costituire l'ovvia, per quanto radicale, evoluzione.

Tuttavia, bisogna anche sottolineare come esistano una serie di fattori che renderanno questo processo tutt'altro che lineare. Problemi etici, tecnici e geopolitici renderanno la nascita del Metaverso estremamente complessa. Al punto che è anche lecito dubitare della sua effettiva realizzazione nel breve e nel medio periodo – oltre che della sua desiderabilità.

Nel prossimo paragrafo (§2), dunque, mostreremo come il Metaverso si innesti sull'onda lunga del processo di mediatizzazione della nostra esperienza; successivamente (§3), si metteranno in luce i limiti tecnici che, ad oggi, rendono estremamente complessa la realizzazione del Metaverso e si mostrerà come, per risolvere questi problemi, si genereranno ed esacerberanno partite geopolitiche estremamente complesse, che rischiano di acuire una congiuntura internazionale tutt'altro che stabile; si tematizzeranno, poi (§4), i problemi etico-politici che potrebbero sorgere da un'ipotetica realizzazione del Metaverso. Cercheremo, infine, di delineare un atteggiamento filosofico che dovrebbe accompagnare lo sviluppo del Metaverso (§5).

## 2. La vita mediatizzata: il Metaverso come fase suprema dell'*onlife*

Il Metaverso non viene dal nulla. Piuttosto, esso si innesta in un orizzonte ben preciso, caratterizzato da quella che Andreas Hepp ha chiamato *Deep Mediatization*<sup>15</sup>. Secondo Hepp, infatti, a partire dall'invenzione della stampa, la modernità ha conosciuto un costante e progressivo aumento del tasso di mediatizzazione delle esistenze. I *media*, infatti, hanno progressivamente colonizzato le esperienze dei soggetti e, dunque, la rivoluzione esperienziale portata dalle *Information and Communication Technologies* (ICT) può essere compresa a fondo solo se calata all'interno della storia delle “ondate di mediatizzazione” che hanno caratterizzato la modernità, in particolare occidentale. Segnatamente, Hepp ritiene che vi siano state tre principali ondate di mediatizzazione.

La prima è quella che egli definisce “meccanica”, e consiste nell'ecosistema mediatico che è conseguito all'invenzione e alla diffusione della stampa. Specifico di questo ambiente mediatico, dal punto di vista esperienziale, è che i *media* restano separati dai soggetti che li esperiscono.

<sup>15</sup> A. Hepp, *Deep Mediatization*, Routledge, New York 2020.

Questi ultimi, infatti, se vogliono avere a che fare con un *medium*, devono farlo *intenzionalmente*. Il soggetto deve *decidere* se leggere o non leggere il giornale, se leggere o non leggere un libro. Senza tale atto intenzionale, di fatto, non si dà mediatizzazione, nel senso che il *medium* non viene utilizzato come tale<sup>16</sup>.

La seconda ondata di mediatizzazione, invece, riguarda i *media elettronici*, in particolare televisione, radio e telefono. La differenza con la carta stampata è evidente, nella misura in cui la televisione o la radio possono costituire un ambiente mediatico *indipendentemente* dalla diretta volontà dei soggetti: la radio e la televisione, infatti, possono rimanere accese senza che il soggetto debba necessariamente prestare loro attenzione. Anzi, questi *media* svolgono spesso una funzione di “accompagnamento”, nel senso che essi rimangono come sottofondo mentre il soggetto è impegnato a fare altro. Evidentemente, già in questo contesto, il *medium* inizia ad assumere una certa indipendenza rispetto all'intenzionalità dei soggetti. TV e radio, infatti, possono entrare nel mondo della vita dei soggetti *indipendentemente* dalla loro decisione: se qualcuno entra in un negozio che ha la radio accesa o in un ristorante con la TV, questi *media* colonizzeranno la sua esperienza indipendentemente da qualsiasi atto intenzionale<sup>17</sup>.

La terza ondata di mediatizzazione, infine, è quella della *digitalizzazione*<sup>18</sup>, con cui si ha il passaggio all'esperienza *onlife*, la quale “trascende i limiti della distinzione tra ambienti *offline* e *online*”<sup>19</sup>. I *media* diventano a tutti gli effetti *il* mondo della vita, nella misura in cui “tutti gli elementi del mondo sociale sono strettamente collegati ai *media* digitali e alle infrastrutture a loro sottese”<sup>20</sup>.

L'analisi di Hepp, per quanto qui ripresa schematicamente, ha il merito di mostrare come la modernità occidentale abbia, almeno a partire dal '400, conosciuto una costante crescita del tasso di mediatizzazione. Tale crescita, inoltre, non è soltanto quantitativa. La rivoluzione digitale, l'onnipresenza degli ambienti mediali, la transmedialità e l'Internet of Things – oltre a numerosi altri fattori – hanno generato un vero e proprio cambiamento di stato della tecnologia da un punto di vista qualitativo. Assistiamo infatti alla progressiva trasformazione della tecnologia da strumento ad ambiente: le ICT smettono di essere semplicemente dei *mezzi* in grado di collegare differenti mondi della vita e diventano, invece, il mondo della vita comunemente esperito dai soggetti, il luogo in

<sup>16</sup> Ivi, p. 5

<sup>17</sup> *Ibidem*

<sup>18</sup> Ivi, pp. 5-6

<sup>19</sup> L. Floridi, *La quarta rivoluzione*, trad. it. di M. Durante, Milano, Cortina 2017, p. 83.

<sup>20</sup> A. Hepp, *op. cit.*, p. 5.

cui avvengono – sempre più spesso – anche le forme più elementari di socializzazione<sup>21</sup>. Come nota Massimo Durante, dunque, la persistenza e lo sviluppo delle nuove tecnologie – ovvero di quelle tecnologie che sollecitano l'esistenza *onlife* – determinano “un progressivo spostamento da una concezione più strumentale della tecnologia a una concezione più ambientale, per la quale la tecnologia caratterizza e tende a conformare l'ambiente (il contesto, l'orizzonte, etc.) all'interno del quale viviamo”<sup>22</sup>.

Sotto questo aspetto, appare evidente come il Metaverso si ponga in continuità con questo processo. Grazie a questa ulteriore innovazione, infatti, l'ambientalizzazione della tecnologia raggiungerebbe il suo apice, giacché il Metaverso si propone esattamente di radicalizzare la dimensione *onlife* dell'esperienza umana. Non soltanto modificando l'infrastruttura e l'architettura di Internet e rivoluzionando l'accesso ad esso, ma generando un luogo esperienziale nel quale, come si è detto, non si guarda il contenuto, *perché si è il contenuto digitale*.

Il Metaverso si trova dunque in continuità sia con la dimensione esistenziale dell'*onlife* sia con il crescente tasso di mediatizzazione e di ambientalizzazione tecnologica, in virtù del quale “certe pratiche che, nel passato, non avevano alcuna relazione con i *media*, oggi si legano intrinsecamente ad essi”<sup>23</sup>. Esso genererà *de facto* l'impossibilità della disconnessione; sarà il luogo in cui si svolgeranno anche i processi più elementari di socializzazione, radicalizzando così una tendenza già presente negli attuali *media* digitali, i quali fungono da contenitori per diverse esperienze che, in un passato nemmeno troppo remoto, avvenivano *face to face*. Come scrive Cosimo Accoto, infatti, “così considerata, l'evoluzione a cui stiamo assistendo non è dunque semplicemente l'arrivo di nuovi mondi virtuali ad alta dimensionalità. Sarà un modo nuovo di abitare la rete, le sue architetture, le sue applicazioni a oggi non del tutto immaginabili”<sup>24</sup>.

Il Metaverso sembra dunque essere coerente con la “torsione ontologica”<sup>25</sup> che sta caratterizzando l'ecosistema mediatico, il quale sempre meno si configura come un insieme di mezzi e sempre più opera come un ambiente automatizzato all'interno del quale i soggetti vivono la propria esistenza *onlife*. Insomma, sulla base di quanto si è detto, il Metaverso sembrerebbe davvero rappresentare il culmine sia del processo di mediatizzazione dell'esistenza sia del processo di ambientalizzazione della tecnologia.

<sup>21</sup> Si veda, su questo, A. Hepp, F. Krotz (a cura di), *Mediatized Worlds. Culture and Society in a Media Age*, Routledge, New York/London 2017.

<sup>22</sup> M. Durante, *Potere computazionale*, Meltemi, Milano 2021, p. 58.

<sup>23</sup> A. Hepp, *op. cit.*, p. 11.

<sup>24</sup> C. Accoto, *Il Mondo in Sintesi. Cinque brevi lezioni di filosofia della simulazione*, Egea, Milano 2022, p. 130.

<sup>25</sup> Ivi, p. 122.

Tuttavia, il percorso che porterà al Metaverso non sarà così lineare. Come vedremo, ci sono infatti alcuni limiti tecnici la cui risoluzione dipende, in larga parte, da tensioni geopolitiche già in atto. Inoltre, il Metaverso pone delle serie questioni etico-politiche, che meritano particolare attenzione e che non devono essere ignorate.

### 3. Limiti tecnici e questioni geopolitiche

Per quanto il Metaverso sembri essere in continuità con delle tendenze che hanno caratterizzato la modernità e il più recente sviluppo tecnologico, vi sono tuttavia dei limiti tecnici che gli sviluppatori dovranno affrontare. Ovviamente, tutte le innovazioni hanno dovuto fare i conti con problemi di tal genere. Il problema è che tali questioni, oggi, risultano inscindibili da importanti questioni geopolitiche: la “corsa al Metaverso” rischia infatti di generare ulteriori frizioni in un’arena internazionale già di per sé particolarmente incandescente. Inoltre, i limiti tecnici che ad ora caratterizzano il “progetto Metaverso” chiamano direttamente in causa anche problemi specificamente etico-politici, giacché da come essi verranno risolti (se verranno risolti) dipenderà la qualità dell’esperienza e della *governance* del Metaverso. In questo paragrafo, dunque, enucleeremo sinteticamente i principali problemi tecnici che gli sviluppatori del Metaverso dovranno affrontare, mostrando le questioni geopolitiche ad essi collegati.

#### 3.1. Il problema (tutto occidentale) dell’interoperabilità

Come si è detto, non è chiaro se esisterà *un* Metaverso o se, invece, ce ne saranno molti. È infatti probabile che ci troveremo davanti a un “multiverso”, e non a una singola realtà virtuale<sup>26</sup>. Ciò genera dei problemi estremamente rilevanti: affinché sia possibile, secondo la definizione di Ball, garantire “la continuità dei dati relativi a identità, storia, diritti, oggetti, comunicazioni e pagamenti” in un ambiente caratterizzato dall’esistenza di più metaversi, è necessario che, tra i diversi mondi virtuali, possa esserci interscambio di dati. Ovvero, i metaversi devono essere *interoperabili*.

Il problema è che, ad oggi, “i mondi virtuali esistenti non hanno un modo chiaro per individuarsi e riconoscersi l’un l’altro, né hanno un linguaggio comune”<sup>27</sup>. Insomma, non è possibile trasportare un dato da

<sup>26</sup> E. Peckham, *A Multiverse, not the Metaverse*, “Tech Crunch”, 25/2/2020.

<sup>27</sup> M. Ball, *op. cit.*, p. 68.

un sistema all'altro, perché questi sistemi sono stati disegnati in maniera chiusa e centralizzata. Ciò è dovuto principalmente al fatto che tutti gli *stakeholders* hanno lavorato (e stanno lavorando) per creare il Metaverso e, dunque, le loro piattaforme “sono state pensate come esperienze chiuse con economie controllate e quindi ottimizzate secondo questi criteri”<sup>28</sup>. La mancanza di interoperabilità è un problema tecnico la cui risoluzione dipende dalla volontà dei diversi attori di trovare un accordo sugli standard tecnici e informatici di archiviazione e trasmissione dati. Tuttavia, è proprio il valore economico dei dati – motore della *platform economy* – a rendere estremamente difficile un accordo tra i diversi attori, che vedono nel Metaverso una straordinaria opportunità di crescita aziendale ed economica.

Questo problema, in Cina, non esiste. Infatti, l'ecosistema digitale cinese è, anche in virtù della pervasiva presenza dello Stato-Partito, pensato e realizzato sul modello delle applicazioni “pigliatutto”. Piattaforme come WeChat o aziende come Tencent<sup>29</sup> – in particolare nel mondo del *gaming* – hanno creato dei mondi virtuali, sebbene non ancora tridimensionali, assolutamente interoperabili, in cui i dati sono facilmente integrabili e trasportabili da una piattaforma all'altra. Come nota Ball, esiste dunque la possibilità che, in Cina, il Metaverso “venga realizzato molto prima e che sia più interoperabile e standardizzato”<sup>30</sup>.

Il rovescio della medaglia è che il Metaverso cinese sarà senza dubbio sotto lo stretto controllo del Partito, il quale – come già avviene con altre applicazioni – svolgerà un'imponente opera di censura e di sorveglianza. Anzi, il Metaverso cinese potrebbe diventare una potente arma di propaganda per Pechino, sia ad uso interno – dove potrebbero svilupparsi delle forme di *playful patriotism* simili a quelle lanciate su TikTok<sup>31</sup> (che in Cina si chiama Douyin) per ideologizzare la popolazione più giovane – sia verso l'esterno. Del resto, riuscire a costruire un Metaverso interoperabile prima degli americani, o comunque mentre le aziende della Silicon Valley non riescono a trovare un accordo sugli standard, potrebbe anche rilanciare l'immagine della Cina all'estero, acquisendo al contempo *soft power* e una quantità sterminata di dati occidentali.

Eppure, come l'America, anche Pechino deve fare i conti con dei limiti ben precisi.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Su come Tencent si stia preparando, in simbiosi con il Partito comunista cinese, all'avvento del Metaverso, si veda L. Yilun Chen, *Influence Empire. The story of Tencent & China's tech ambitions*, Hodder & Stoughton, London, pp. 205-214.

<sup>30</sup> M. Ball, *op. cit.*, p. 422.

<sup>31</sup> Su questo, si veda Z. Zhang, *Infrastructuralization of TikTok: transformation, power relationships, and platformization of video entertainment in China*, “Media, Culture and Society”, 1 (2020), p. 6

### 3.2. La partita del device

L'esperienza immersiva del Metaverso necessita di visori in grado di calare l'utente nel mondo virtuale a cui si sta connettendo. Uno dei problemi che si stanno riscontrando è che i visori finora sviluppati producono fenomeni di *sickness* e sono fortemente ingombranti. Stesso discorso vale per i nuovi visori cinesi prodotti da Byte Dance, società madre di TikTok. Per queste ragioni, sia in Cina sia in America si sta lavorando per rendere i visori quanto più simili possibile agli occhiali che indossiamo tutti i giorni, concentrandosi sulla loro "indossabilità"<sup>32</sup>. Tuttavia, tale operazione non è semplice da un punto di vista tecnologico, perché significa dover comprimere lo spazio dell'*hardware* rendendolo al contempo più efficiente da un punto di vista computazionale, dato che per generare un universo tridimensionale i dati da processare sono molti di più rispetto a quelli necessari per visualizzare una pagina Internet su uno *smartphone*.

Inoltre, i dati devono essere elaborati in maniera estremamente rapida, al fine di garantire la continuità dell'esperienza. Ciò presuppone dunque lo sviluppo non solo di visori più "indossabili", ma anche di circuiti integrati in grado di trasmettere le informazioni in maniera più rapida in uno spazio fisico inferiore rispetto a quello "classico". Per farlo, oltre che sullo sviluppo di computer quantistici – peraltro particolarmente costosi e non accessibili a tutte le aziende<sup>33</sup> – è dunque necessario concentrarsi sullo sviluppo di semiconduttori e di microchip in grado di assicurare una sempre più rapida trasmissione degli impulsi elettromagnetici. Tuttavia, il mondo dei semiconduttori sta, in questa fase, vivendo un momento particolarmente delicato.

### 3.3. La sfida dei semiconduttori. Cosa c'entra il Metaverso con Taiwan

I semiconduttori, necessari per produrre microchip dalle alte prestazioni, sono al momento merce estremamente rara e costosa<sup>34</sup>. La domanda – stimolata dalle richieste delle aziende tecnologiche, che di norma non producono autonomamente semiconduttori – viene soddisfatta solo in parte, per i motivi più variegati. In particolare, è importante sottolineare come la "crisi dei semiconduttori" dipenda da fattori che

<sup>32</sup> L. Cappannari, *Futuri Possibili. Come il Metaverso e le nuove tecnologie cambieranno la nostra vita*, Giunti, Firenze 2022.

<sup>33</sup> M. Ball, *op. cit.*, p. 64.

<sup>34</sup> Nel 2023, la produzione è calata dell'11% rispetto al 2022, in particolare a causa del Covid-19, che ha obbligato le fabbriche a chiudere (soprattutto nel Sud-Est asiatico). Per questi dati, si veda T. Alsob, *Semiconductor industry revenue worldwide (2012-2024)*, "Statista", 3/05/2023.

non sono esclusivamente economici, giacché hanno un'origine profondamente geopolitica.

In particolare, l'aumento dei prezzi delle materie prime – le cosiddette “terre rare” – dipende dal fatto che la Cina, al cui interno è presente circa il 90% di questi elementi chimici, ne ha limitato fortemente l'esportazione in risposta al “sanzionismo” americano<sup>35</sup>, considerandole come dei beni critici per la sicurezza nazionale<sup>36</sup>.

Inoltre, bisogna tenere presente che il principale produttore di semiconduttori è proprio l'isola di Taiwan che, grazie all'azienda TSMC, rappresenta il cuore di questa industria. Le principali aziende americane, da Apple a Microsoft, si sono dunque affidate alla compagnia taiwanese, ma – come nota Chris Miller – “la forza manifatturiera a cui, in materia di produzione di chip, l'America ha scelto di appoggiarsi risiede in un luogo che è facilmente raggiungibile dai missili dell'Esercito Popolare di Liberazione cinese [...]”. E gli analisti del governo cinese hanno detto pubblicamente che, in caso di intensificazione delle tensioni tra Cina e USA, TSMC dovrà essere distrutta<sup>37</sup>.

Infine, bisogna sottolineare come la catena del valore dei microchip sia estremamente complessa e ricca di “colli di bottiglia”: basta infatti un singolo rallentamento<sup>38</sup> o un aumento dei costi in uno degli anelli della catena per mettere in ginocchio l'intera filiera di approvvigionamento, causando scarsità e aumento dei prezzi<sup>39</sup>.

Se il Metaverso dovesse farsi realtà, possiamo ipotizzare che sarebbe necessario un numero di visori, dunque di microchip, pari al numero di *smartphone* che esistono oggi e – al momento – l'offerta non sarebbe in grado di seguire la domanda. La messa in sicurezza della catena del valore dei semiconduttori è dunque un prerequisito fondamentale per riuscire effettivamente a dar vita a un Metaverso (o a dei metaversi) che sia (o siano) in grado di imporsi su scala globale. Ma, dato che la messa in sicurezza di questa catena del valore passa per Taiwan, è ragionevole ritenere che non sarà affatto semplice. Anche perché il maggior acquirente di chip taiwanesi (in particolare di TSMC) è ancora Pechino, e le sanzioni imposte al comparto tecnologico cinese da parte degli USA, che riguardano anche parti della catena del valore dei chip, rischiano di creare ingenti danni economici all'azienda taiwanese, la quale – già adesso – si

<sup>35</sup> Traggo la categoria da N. Mulder, *The economic weapon. The rise of sanctions as a tool in modern war*, Yale University Press, New Haven 2022.

<sup>36</sup> G. Pitron, *La guerra dei metalli rari*, LUISS University Press, Roma 2021.

<sup>37</sup> C. Miller, *Chip War*, Simon & Schuster, New York 2022, p. 343.

<sup>38</sup> Un rallentamento è stato, ad esempio, il Covid-19. Cfr., B. Frieske, S. Stieler, *The “semiconductor crisis” as a result of the COVID-19 pandemic and impacts on the automotive industry and its supply chains*, “World Electric Vehicle Journal”, 1 (2022), pp. 1-14.

<sup>39</sup> Su questo, cfr. A. Aresu, *Il dominio del XXI secolo*, Feltrinelli, Milano 2022, pp. 24-25

trova costretta ad aumentare i prezzi finali, mettendo così in difficoltà le aziende tecnologiche americane<sup>40</sup>.

Insomma, senza chip niente Metaverso. Tuttavia, per assicurare l'approvvigionamento di chip è necessario che tra Cina e Stati Uniti torni una certa distensione, che non pare però essere all'ordine del giorno. E questa situazione di crescente tensione impatta anche su altre infrastrutture necessarie per il Metaverso.

### 3.4. La connessione: il 5G e la competizione futura sul 6G

La produzione di immagini ad altissima definizione – costantemente renderizzate in 3D – richiede anche una connessione estremamente potente, assolutamente insostenibile con le attuali reti 4G. Il Metaverso richiede infatti una soglia di latenza di rete estremamente bassa, grazie alla quale le immagini generate dal software e sollecitate dalle azioni degli utenti possano susseguirsi senza interruzioni. Riprendiamo, nuovamente, un passaggio della definizione di Ball. Per far sì che i mondi virtuali possano essere esperiti “da un numero effettivamente illimitato di utenti con un senso individuale di presenza al loro interno” è necessario sviluppare una connessione che “soddisfi questi requisiti e sia in grado di garantirli nel tempo”<sup>41</sup>. Il problema non è da poco: se il Metaverso vuole portare avanti una rivoluzione esperienziale, la latenza si configura come “il più grande ostacolo per la realizzazione del Metaverso”<sup>42</sup>, perché – se tale problema non verrà risolto – la “vita” nei mondi virtuali non sarà in grado di garantire la continuità dell'esperienza e delle percezioni che, invece, caratterizza la nostra vita *offline*.

Ora, Ball nota che, per risolvere questo problema, sarebbe in realtà “molto più semplice potenziare l'infrastruttura wireless”<sup>43</sup>. In questo senso, si capisce quale sia il problema che le aziende della Silicon Valley devono affrontare: l'evoluzione “naturale” del 4G è, infatti, il 5G, sviluppato soprattutto dalla compagnia cinese Huawei, più volte finita sotto le lenti del sanzionismo americano proprio perché lo sviluppo di una rete di fattura cinese è considerato un rischio per la sicurezza nazionale, dal momento che – secondo Washington – nulla impedisce a Pechino di appropriarsi dei dati dei cittadini americani che viaggiano su quella rete<sup>44</sup>. Ma, come è stato notato, lo sviluppo del Metaverso, che richiede *almeno*

<sup>40</sup> Su questo, cfr. M Bradley *et alia*, *Supply Chain, interdependence and global vulnerability*, Rand Corporation Publications, Santa Monica 2023.

<sup>41</sup> M. Ball, *op. cit.*, p. 122.

<sup>42</sup> Ivi, p. 128.

<sup>43</sup> Ivi, p. 132.

<sup>44</sup> F. Balestrieri, L. Balestrieri, *Guerra Digitale. Il 5G e lo scontro tra Stati Uniti e Cina per il dominio tecnologico*, LUISS University Press, Roma 2019.

l'uso del 5G, aumenterà ulteriormente il processo di datificazione<sup>45</sup>. Il che significa, in ottica americana, che aumenterebbero i dati che rischiano di finire in mano cinese<sup>46</sup>.

Tuttavia – come si è detto – la nascita del Metaverso ha ancora bisogno di tempo. E, proprio per questo, molti studi fanno presente che, data l'aspettativa che si è generata intorno a esso, è possibile che gli utenti richiederanno prestazioni che neanche il 5G sarà in grado di garantire<sup>47</sup>. Di conseguenza, si comprende perché il primo report strategico del *Nato Defense College* dedicato al Metaverso sottolinei l'importanza di evitare che, anche nel 6G, le aziende della Repubblica Popolare Cinese riescano ad anticipare quelle statunitensi<sup>48</sup>. Insomma, la partita per il 6G è appena iniziata. Chi riuscirà ad avere la meglio in essa (oltre che nella partita dei semiconduttori) avrà posto le basi per fare il Metaverso – ma solo ed esclusivamente quelle.

In conclusione, appare evidente come i limiti tecnici che vanno risolti per creare il Metaverso siano legati a doppio filo alla sfida sino-americana. La partita dei conduttori e quella del 5G, oltre al problema dell'interoperabilità, renderanno la corsa al Metaverso una sfida geopolitica a tutti gli effetti, la quale potrebbe esacerbare i rapporti tra le due potenze. Ovviamente, non è la prima volta che la dimensione tecnologica entra nell'arena geopolitica. Tuttavia, nel caso delle nuove tecnologie – e in particolare del Metaverso – tale competizione riguarda la creazione di un “mondo nuovo”, di uno spazio digitale dove dovrebbe svolgersi la vita delle persone, dove verranno scambiate informazioni potenzialmente sensibili e dove si raccoglieranno una quantità sterminata di dati, utilizzabili anche per sviluppare l'intelligenza artificiale in campo bellico.

Oltre a questi rischi geopolitici che non possono essere ignorati, poi, il Metaverso pone anche seri problemi a livello etico-politico, che andrebbero presi in considerazione anche prima dell'effettiva realizzazione del Metaverso.

#### 4. Il Metaverso e le sfide etico-politiche

Se il Metaverso rischia di esacerbare le tensioni geopolitiche tra Cina e Stati Uniti, allo stesso tempo esso radicalizzerà tutta una serie di pro-

<sup>45</sup> R. Benjamins *et alia*, *op. cit*

<sup>46</sup> P.N. Wong, *Techno-Geopolitics. US-China tech war and the practice of digital statecraft*, Routledge, New York 2021.

<sup>47</sup> Su questo, R. Cheng *et alia*, *Will Metaverse be the NextG Internet? Vision, Hype and Reality*, in “IEEE Access”, 1 (2023), pp. 1-9.

<sup>48</sup> F. Vanorio, *Metaverse: implications for security and intelligence*, NATO Defense College Foundation, February 2022.

blemi etico-politici che, già oggi, vediamo dispiegarsi nel nostro mondo mediatizzato. Ovviamente, è difficile anticipare quali saranno effettivamente le conseguenze del Metaverso. Tuttavia, è già possibile registrare alcune tendenze che vanno seguite con attenzione. In particolare, ne analizziamo qui tre: 1) il rapporto tra produzione automatica della realtà virtuale e autonomia dei soggetti, 2) i nuovi fenomeni di polarizzazione e radicalizzazione politica che potrebbero generarsi e 3) l'impatto ambientale del Metaverso.

Il primo problema che analizziamo riguarda l'autonomia dell'utente in un mondo virtuale renderizzato, integrato e prodotto mediante meccanismi algoritmici. Per quanto gli algoritmi non siano in grado di totalizzare la nostra esperienza e di predire deterministicamente i possibili corsi d'azione, è stato notato come – già nell'attuale ecosistema mediatico – “siamo spinti ad adattare il mondo e le nostre vite alla rappresentazione della realtà che è strumentale al funzionamento dei modelli computazionali”<sup>49</sup>. In una parola, i soggetti – in un ambiente in cui le previsioni algoritmiche sono estremamente pervasive e precise – tendono ad appercepirsi sempre di più come flussi di dati algoritmicamente e deterministicamente computabili<sup>50</sup>, piuttosto che come agenti liberi e autonomi in grado di sfuggire alle maglie di quella che è stata definita “algocrazia”<sup>51</sup>. Non possiamo qui mostrare attraverso quali strategie governamentali<sup>52</sup> e tattiche di persuasione<sup>53</sup> tale potere si imponga, ma il punto è che – nel Metaverso – c'è il rischio che questa tendenza possa radicalizzarsi ulteriormente.

Jean Baudrillard, da molti considerato un vero e proprio anticipatore delle tendenze distopiche del Metaverso, ha notato come il grande problema generato dall'avvento della realtà virtuale sia la “produzione automatica della realtà”<sup>54</sup>, ovvero l'imporsi di una potenza virtuale-computazionale talmente pervasiva da far sì che “né le cose né gli esseri

<sup>49</sup> M. Durante, *op. cit.*, p. 180.

<sup>50</sup> Cfr., D. Lupton, *The Quantified Self*, Polity Press, London 2016; C. Koopman, *How we became our data*, Chicago University Press, Chicago 2019.

<sup>51</sup> J. Danaher, *The Threat of Algocracy: reality, resistance and accommodation*, “Philosophy & Technology”, 1 (2016), pp. 245-268.

<sup>52</sup> Si rimanda a T. Berns, A. Rouvroy, *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation?*, “Réseaux”, 1 (2013), pp. 163-196.

<sup>53</sup> Possiamo solo accennare al fatto che le tecniche di *nudging* vengono sempre più implementate nel mondo digitale per “pungolare” gli utenti e fargli prendere decisioni coerenti con le aspettative delle piattaforme. Si veda, oltre al classico, C. Sunstein, R. Thaler, *Nudge*, Yale University Press, New Haven 2008, anche F. Pozzi, *Digital Nudge*, Ledizioni, Milano 2022.

<sup>54</sup> J. Baudrillard, *Il Patto di Lucidità o l'intelligenza del Male*, trad. it. di A. Serra, Cortina, Milano 2004, p. 13

obbediscono a un principio di realtà, a un imperativo morale”<sup>55</sup>. La generazione automatica della realtà – renderizzata computazionalmente in tempo reale – diviene dunque, secondo Baudrillard, l’unico luogo di verità, *fundamentum inconcussum* dell’esistenza digitale: “la realtà è divenuta la preda della Realtà Virtuale”<sup>56</sup>.

Nel Metaverso, tale tendenza non potrà che radicalizzarsi. Come nota Andrew McStay, infatti, la produzione automatica della realtà “non è qualcosa che, nel Metaverso, semplicemente avviene. Piuttosto, essa si dispiega all’interno della natura stessa delle leggi e dei protocolli che rendono possibile la sua esistenza”<sup>57</sup>. In questo senso, la “fisica” del Metaverso – intesa come la totalità degli enti virtuali in esso presenti – sarà una “fisica sorvegliante”, all’interno della quale “le interazioni saranno governate da algoritmi segreti e privati”<sup>58</sup>. L’esperienza immersiva del Metaverso, insomma, rischia di trasformarsi in un annegamento nella produzione automatica della realtà, all’interno della quale i nostri “gemelli digitali” – ovvero le rappresentazioni virtuali, dunque algoritmicamente computabili, di noi stessi<sup>59</sup> – saranno costretti ad obbedire non tanto alle leggi della fisica o dello Stato di appartenenza, quanto alle leggi della “fisica sorvegliante” del Metaverso. Leggi, inoltre, non scritte da umani, ma calcolate ubiquamente da algoritmi di *machine learning* le cui operazioni non sono pienamente comprensibili alla mente umana. La vita nel Metaverso, insomma, sarà gestita da *black-box algorithms*, i quali sono certamente gli unici in grado di raggiungere i risultati di calcolo richiesti, ma non sono in grado di spiegare *in che modo e perché* abbiano raggiunto un certo risultato<sup>60</sup>. Ciò pone enormi problemi: se le regole della produzione automatica della realtà “saranno scritte da intelligenze artificiali e da meccanismi di *machine learning*”<sup>61</sup>, sulla base di calcoli algoritmici solo limitatamente comprensibili per gli umani, chi sarà responsabile di ciò che avverrà nel Metaverso? Come conciliare un aspetto specificamente umano come l’autonomia con un universo totalmente automatizzato?

Il secondo problema che rischia di radicalizzarsi nel Metaverso è quello della polarizzazione, ovvero quel fenomeno in virtù del quale si genera incomunicabilità e diffidenza reciproca tra i membri di una

<sup>55</sup> *Ibidem*

<sup>56</sup> Ivi, p. 21.

<sup>57</sup> A. McStay, *The Metaverse: Surveillance Physics, Virtual Realist Governance, and the Missing Commons*, cit., p. 8.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> S. Tagliagambe, *Metaverso e Gemelli Digitali*, Mondadori, Milano 2022, p. 33.

<sup>60</sup> B. Fazi, *Beyond Human: Deep Learning, Explainability and Representation*, “Theory, Culture & Society”, 4 (2021), pp. 55-77.

<sup>61</sup> R. Benjamin *set alia*, *op. cit.*, p. 3.

comunità, con il conseguente aumento della radicalizzazione politica<sup>62</sup>. Ad oggi, i media digitali e i *social network* amplificano la polarizzazione attraverso la creazione di *filter bubbles* ed *echo chambers*<sup>63</sup>. I soggetti tendono ad interagire con i contenuti con i quali si trovano d'accordo, e l'algoritmo delle piattaforme promuove dunque contenuti simili. Diminuendo la visibilità dei contenuti che portano avanti idee contrarie, le convinzioni degli utenti si fanno sempre più radicali e, di conseguenza, il dibattito pubblico diviene sempre più complesso e violento, dal momento che i soggetti tendono a considerare "veri" solo quei contenuti che confermano le loro opinioni.

Tale problema, nel Metaverso, sarà particolarmente amplificato, soprattutto se non si dovesse riuscire a risolvere il problema dell'interoperabilità. Non è possibile escludere, infatti, che lo sviluppo di diversi "metaversi" possa generare dei fenomeni di polarizzazione ancora più radicali. Già oggi – e in misura crescente nelle nuove generazioni – si assiste infatti ad una migrazione dai *social mainstream* (Facebook, Twitter etc.) verso piattaforme ritenute più "libere" (Reddit, Parler, 4Chan), in cui la moderazione dei contenuti è praticamente inesistente e dove si dà spazio a comunità apertamente razziste e suprematiste, se non addirittura neonaziste<sup>64</sup>.

Qualora dovessero svilupparsi una pletera di metaversi non interoperabili, tale fenomeno potrebbe acuirsi: i soggetti con differenti idee politiche potrebbero non solo usare piattaforme digitali diverse, ma *vivere in mondi della vita che non possono entrare in contatto tra di loro*. Inoltre, come già accaduto con la creazione del *social "Truth"* da parte di Donald Trump, non è neanche possibile escludere che singoli attori politici, dotati di mezzi e disponibilità economiche, possano crearsi il "proprio" Metaverso, implementando così una comunicazione verticistica e unidirezionale. Nelle attuali *echo chambers*, infatti, per quanto i fenomeni di *filtering* rendano difficile "incontrare" la controparte, ciò non è tuttavia impossibile. In uno scenario in cui esistono decine di metaversi politicizzati non interoperabili, invece, incontrare la controparte sarebbe letteralmente impossibile, perché non esiste la possibilità di spostarsi liberamente da un Metaverso all'altro. La comunicazione politica rischia dunque di diventare estremamente verticale, con i *leader* che potrebbero parlare *esclusivamente* al loro elettorato, fidelizzandolo e portandolo su posizioni

<sup>62</sup> D. Palano, *Bubble Democracy*, Morcelliana, Brescia 2020.

<sup>63</sup> E. Parisier, *The Filter Bubble*, Penguin, New York 2010.

<sup>64</sup> A. Nagle, *Contro la vostra realtà. Come l'estremismo del web è diventato mainstream*, trad. it. di D. Rosa, LUISS University Press, Roma 2018. Anche i politici più radicali tendono a migrare verso queste piattaforme, cfr. J. Otale *et alia*, *Political Polarization and Platform Migration: A Study of Parler and Twitter Usage by United States of America Congress Members*, "Companion Proceedings of the Web Conference", 2021, pp. 1-8.

identitarie ed autoreferenziali, che escludono per principio il dibattito con la controparte e che riflettono interpretazioni alternative e tra loro inconciliabili della realtà sociale e politica.

Anche per queste ragioni, dunque, il tema dell'interoperabilità del Metaverso dovrebbe essere al centro dell'agenda politica a livello internazionale. Non semplicemente per evitare uno scontro economico tra le grandi aziende tecnologiche, ma anche – e soprattutto – per evitare il radicalizzarsi e l'acuirsi di quelle tendenze che, dall'interno, stanno disgregando le democrazie occidentali. Come ha notato recentemente Matthias Risse, le innovazioni tecnologiche non sono mai separate dalla prassi democratica e, quando si riflette sul futuro tecnologico del mondo, bisogna sempre considerare come esso potrà impattare sulle strutture socio-politiche: “la filosofia politica deve sempre essere anche filosofia della tecnologia”<sup>65</sup>.

In conclusione, vogliamo accennare ad un ultimo problema etico-politico che lo sviluppo del Metaverso potrebbe generare: quello ambientale. Per quanto Zuckerberg sostenga che lo sviluppo del Metaverso permetterà a ciascuno di noi di inquinare di meno, grazie al fatto che – semplicemente – usciremo di meno perché lavoreremo, studieremo e ci diventeremo da casa<sup>66</sup>, esiste nondimeno il tema della *digital carbon footprint*. La quantità di elettricità richiesta per un Metaverso globale attivo ventiquattro ore su ventiquattro è infatti elevatissima, dal momento che – come è stato notato – un tale scenario vedrebbe aumentare la spesa energetica mondiale di miliardi di dollari<sup>67</sup>. Inoltre, in precedenza abbiamo fatto riferimento alla necessità di particolari materie prime – le terre rare – per produrre i semiconduttori necessari allo sviluppo del Metaverso. L'acquisizione di questi metalli – che in realtà non sono propriamente rari, ma operativamente difficili da estrarre – ha un impatto ambientale tutt'altro che indifferente, dal momento che, da un lato, per estrarli vengono inevitabilmente liberate nell'atmosfera polveri sottili e, dall'altro, l'impegno energetico necessario per raffinarli e per smaltire le scorie è particolarmente inquinante<sup>68</sup>. Il Metaverso non nascerà quindi nel cielo del *cloud*, ma nel fango di miniere di terre rare, e la sua catena del valore avrà un impatto ambientale considerevole.

Insomma, da quanto si è detto, dovrebbe apparire evidente come – oltre alle questioni geopolitiche – il Metaverso chiamerà in causa anche problemi etico-politici di particolare cogenza. E, dunque, sarebbe facile affermare che il Metaverso, allo stato dell'arte, non sia desiderabile. Tuttavia,

<sup>65</sup> M. Risse, *Political theory of the digital age*, Cambridge University Press, Cambridge 2023, p. 46.

<sup>66</sup> M. Zuckerberg, *Founder's Letter*, cit.

<sup>67</sup> R. Benjamins *et alia*, *op. cit.*, p. 5.

<sup>68</sup> G. Pitron, *Inferno digitale*, LUISS University Press, Roma 2022.

una tale asserzione non permetterebbe di affrontare gli effettivi problemi che il Metaverso potrebbe generare. L'imporsi della realtà virtuale porta certamente dei rischi, ma – davanti alle grandi innovazioni – compito della filosofia morale non può essere quello di limitarsi a denunciarli.

## 5. La filosofia alla prova del Metaverso

Forse, per la prima volta nella storia, una innovazione di portata epocale – come potrebbe essere il Metaverso – è stata annunciata con anni di anticipo al grande pubblico. Ciò permette di esercitare un tipo particolare di critica: se quest'ultima è, per definizione, riferita ad uno stato di cose *presente* che non si considera legittimo e desiderabile, la grande attenzione suscitata dal Metaverso – che ancora non esiste – ci permette infatti di tematizzarlo come oggetto di critica in un duplice senso.

Da un lato, il Metaverso ci permette di esercitare una critica generale delle forme ideologiche sottese alla rivoluzione digitale. La prospettiva effettivamente perturbante – proprio nel senso freudiano – di un mondo duplicato<sup>69</sup> in cui i soggetti e il mondo stesso sarebbero ridotti a “gemelli digitali” che rispondono solo a leggi algoritmiche, apre infatti una finestra di opportunità per criticare le tendenze riduzionistiche e fiscaliste dell'ontologia digitale, secondo cui l'essere è – nella sua totalità – riducibile a stringhe di informazioni computabili algoritmicamente<sup>70</sup>. Come nota Andrew McStay, infatti, è sulla base di queste teorie che le piattaforme digitali – e, ovviamente, il Metaverso – legittimano le loro pretese di totalizzazione algoritmica della realtà, ritenendo che tutto, dalle emozioni alle credenze, possa essere espresso in forma di bit<sup>71</sup>. L'inevitabile straniamento prodotto dall'idea del Metaverso<sup>72</sup> – ovvero dall'idea che al centro della nostra esistenza non ci saranno umani in *carne e ossa*, ma doppi virtuali – segnala tuttavia un'asincronia tra narrazione ideologica (“tutto è bit e computabile”) ed effettiva esperienza del mondo dei soggetti umani che intravedono, quantomeno nella loro corporeità<sup>73</sup>, un qualcosa di irriducibile alla “pro-

<sup>69</sup> S. Freud, *Il Perturbante*, in Id., *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, trad. it. di S. Daniele, Torino, Boringhieri 2019.

<sup>70</sup> Per una ricostruzione di questo movimento, si veda A. Longo, G. Vaccaro, *BitBang. La nascita della filosofia digitale*, Apogeo, Bologna 2013.

<sup>71</sup> A. McStay, *The Metaverse: Surveillance Physics, Virtual Realist Governance, and the Missing Commons*, cit. Si veda anche, Id., *Emotional AI*, Sage, London 2018.

<sup>72</sup> Rilevato da M. Dolata, G. Schwabe, *What is the Metaverse and who seeks to define it? Mapping the site of social construction*, “Journal of Information Technology”, 1 (2023), pp. 1-28. In questo studio, gli autori analizzano come il Metaverso viene presentato e recepito dall'opinione pubblica, sottolineando come vi sia preoccupazione per un'esistenza esclusivamente digitale.

<sup>73</sup> Su questo, R. Finelli, *Filosofia e tecnologia. Una vita d'uscita dalla mente digitale*, Ro-

duzione automatica della realtà”. Insomma, la prospettiva perturbante del Metaverso può permetterci di muovere la critica verso tutte quelle strutture ideologiche che cercano di legittimare prassi di governo totalizzanti, ridimensionando così il potere che le piattaforme esercitano *oggi* su di noi ed evitando che tale potere possa imporsi in futuro con una radicalità ancora maggiore, come sarebbe nel caso del Metaverso.

In secondo luogo, il fatto che il Metaverso abbia ancora bisogno di anni per imporsi, obbliga la filosofia morale a contaminarsi con discipline tradizionalmente lontane dai suoi ambiti di ricerca, come ad esempio la *computer science* e i *simulation studies*. Certamente, come scrivono Zallio e Clarkson, c’è bisogno di una “*metavethics*” che accompagni “lo sviluppo e la crescita del Metaverso, inteso come tecnologia avanzata e pervasiva”<sup>74</sup>. Tuttavia, c’è ancora tempo affinché la filosofia morale possa agire sui luoghi in cui la conoscenza necessaria per produrre il Metaverso viene effettivamente prodotta: piuttosto che tentare di rendere “etico” il *design* del Metaverso di Facebook o di Microsoft – partita assai difficile – l’etica dovrebbe contaminare a monte le discipline che offrono le basi epistemologiche a questi progetti. Ad esempio, come è stato notato grazie ad uno studio etico-ingegneristico, è possibile produrre dei modelli epistemologici di raccolta e analisi dati basati sul principio del rispetto della singolarità dell’utente, piuttosto che su una sua immediata tipizzazione e targettizzazione algoritmica<sup>75</sup>.

Insomma, le discipline informatico-simulative sono aperte a contaminarsi con la filosofia ed è dunque assolutamente possibile pensare di introdurre principi morali al loro interno *prima* che esse assumano un ruolo esclusivamente applicativo, dato che per realizzare il Metaverso ci vorranno (almeno) tra i sette e i dieci anni.

In conclusione, dunque, il Metaverso pone delle enormi sfide, ma offre anche delle opportunità alla riflessione morale. La sua radicalità e l’anticipo con cui è stato lanciato offrono infatti all’etica un campo di azione estremamente vasto, che permette non solo di pensare per tempo forme di *governance* e di *ethical design* del Metaverso, ma anche di sottoporre a radicale critica tutti quegli elementi che – nel mondo digitale – sono fonti di ingiustizie e di rapporti asimmetrici di potere già oggi. Un Metaverso etico non nascerà, se nascerà, grazie alla benevolenza delle aziende che lo svilupperanno. Esso potrà esistere solo se la filosofia non abdiccherà alla sua funzione critica, contaminandosi con le discipline scientifiche e portando avanti una radicale critica dell’ideologia dell’ontologia digitale.

senberg & Sellers, Torino 2022.

<sup>74</sup> M. Zallio, J. Clarkson, *Metavethics: Ethical, Integrity and Social Implications of the Metaverse*, “Intelligent Human system integration”, 1 (2023), p. 687.

<sup>75</sup> L. Amoore, *Cloud Ethics*, Duke University Press, Durham 2020.

Enrico Di Meo\*

## Il ruolo della valutazione forte in *A Secular Age* di Charles Taylor

### Abstract

The aim of this essay is to underline the importance of the ‘*strong evaluation*’ in Charles Taylor’s mature work *A Secular Age* (2007), despite the fact that this expression finds only two occurrences in the text. Through this, the development and difficulties of this crucial concept in Taylor’s reflection will be traced; and insights will be provided into Taylor’s ambitions in the search for an ontology that forms the basis of a moral realism.

### Keywords

Taylor, strong evaluation, ontology, moral realism, secularization.

### 1. ‘*Strong evaluation*’: connotati generali

La “valutazione forte” (*strong evaluation*) è indubbiamente uno dei concetti chiave della riflessione pluridecennale di Charles Taylor. Non sarà possibile in questa sede scendere nel dettaglio delle discussioni critiche che si sono svolte intorno all’impiego di questa nozione, né sarà possibile seguire lo sviluppo diacronico completo dell’elaborazione e della riarticolazione cui la valutazione forte è andata incontro<sup>1</sup>. Tanto più che,

\* Università LUMSA e Institute Catholique de Paris.

<sup>1</sup> Per una disamina sistematica della valutazione forte e dei commenti della critica si rimanda al lavoro di M. Meijer, *Charles Taylor’s Doctrine of Strong Evaluation*, Rowman & Littlefield, New York 2018. Tra i tentativi di sguardo sistematico sul pensiero di Taylor, che hanno prestato attenzione al tema della ‘*strong evaluation*’, si rimanda a: R. Abbey, *Charles Taylor (Philosophy Now)*, Routledge, Londra 2000; P. Costa, *Verso un’ontologia dell’umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano 2001; N. Smith, *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, Polity, Cambridge 2002; A. Laitinen, *Strong Evaluation Without Moral Sources*, Walter de Gruyter, Berlino/New York 2008. Laddove non vi sia una traduzione di riferimento o per ragioni di omogeneità con l’argomentazione, le citazioni tratte dai lavori di Taylor o dei commentatori saranno tradotte da me.

come emerge dalla pubblicazione nel 2021 di alcuni inediti, il filosofo canadese sta continuando a confrontarsi con la valutazione forte esplorando nuove prospettive di significato e rielaborando alcune intuizioni che erano già presenti negli scritti precedenti; in particolare mettendo a tema l'eredità che questa nozione deve riconoscere nei confronti della ragione romantica (sulla quale è inoltre prevista una prossima pubblicazione)<sup>2</sup>. L'obiettivo che mi prefiggo in questo saggio è di mettere in risalto il ruolo che la valutazione forte svolge nell'economia del discorso condotto in *A Secular Age*<sup>3</sup>. Per questo fine sarà prima necessario esplicitare, in questo paragrafo e nel successivo, i connotati generali della valutazione forte e riportare alcuni dibattiti salienti sollevati dai commentatori, così da fornire le coordinate per il ragionamento del paragrafo conclusivo.

La prima occorrenza dell'espressione 'valutazione forte' risale ad un saggio del 1976 *Responsibility for Self* che con qualche aggiornamento e modifica venne poi ripubblicato con il titolo *What is Human Agency?* nella raccolta del 1985 *Philosophical Papers*<sup>4</sup>. Il titolo di questo saggio è un buon punto di partenza per provare a definire cosa sia la valutazione forte: cos'è che contraddistingue l'agire (*agency*) umano? Il fatto che si ponga un problema come questo è sintomo dell'inadeguatezza avvertita da Taylor nei confronti delle spiegazioni che egli chiama 'naturalistiche', le quali tentano di fornire una descrizione dell'agire e del comportamento umano<sup>5</sup> nei termini scientifici che sono via via andati formandosi dalla rivoluzione scientifica del XVII secolo ai giorni nostri. Ed è proprio l'emergere dell'idea di agire umano come somma di comportamenti frutto delle reazioni meccaniche dell'organismo a degli stimoli neurofisiologici o sensoriali, e quindi come un fenomeno che vada spiegato esclusivamente nei termini delle scienze naturali, ad apparire insufficiente a Taylor<sup>6</sup>. Nell'ottica del filosofo canadese infatti gli esseri umani sono degli agenti

<sup>2</sup> Cfr. Ch. Taylor, *Modernità al bivio*, a cura di P. Costa, Marietti 1820, Bologna 2021. In particolare, il saggio, in esso contenuto, *Poetiche Romantiche*, pp. 23-127.

<sup>3</sup> Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007; tr. it. di P. Costa (a cura di), *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

<sup>4</sup> Ch. Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers vol. I*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

<sup>5</sup> Oggetto polemico di Taylor sin dal primo libro pubblicato. Cfr. Ch. Taylor, *Explanation of Behaviour*, Routledge, Londra 1964.

<sup>6</sup> Richard Rorty ha puntualizzato come Taylor accomuni due correnti di pensiero in linea di principio differenti: naturalismo e riduzionismo. Mentre la prima consiste nel ricondurre l'essere umano alla sua appartenenza più propria all'insieme della Natura, il riduzionismo compie il passo successivo, che Rorty per parte sua non ritiene affatto necessario, di credere che dunque tutta la Natura, esseri umani inclusi, siano spiegabili con l'impiego di un unico vocabolario che coincide con quello delle scienze naturali. Cfr. R. Rorty, *Taylor on Truth*, in *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, a cura di J. Tully, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 20-33.

che si auto-interpretano<sup>7</sup>, e questo non va inteso come una qualità che si aggiunge ad un sostrato di umanità già esistente: piuttosto “è necessario parlare dell’uomo come di un essere che si auto-interpreta, perché questo tipo di interpretazione non è un’aggiunta facoltativa (*optional extra*), ma è una parte essenziale della nostra esistenza”<sup>8</sup>. La nostra vita quotidiana, fin dai suoi aspetti più emotivi-affettivi, contiene una componente irriducibile di auto-interpretazione, che può benissimo rimanere a livello implicito, ma che per converso può anche essere esplicitata, almeno parzialmente, attraverso il linguaggio. Dunque, una teoria dell’agire umano che pretenda di essere esaustiva non può prescindere, nell’ottica tayloriana, da questa gamma di interpretazioni di sé che gli ‘oggetti’ studiati inevitabilmente si portano dietro. Questo non vuol dire che le prospettive biologiche, fisico-chimiche, neuroscientifiche, ecc., non apportino nulla o non migliorino la comprensione di noi stessi; al contrario, possono essere intese come delle espressioni del precipitato culturale di millenni di tentativi di auto-interpretazione che il genere umano ha prodotto. Taylor è interessato a mettere in questione la tendenza progressivamente dominante nell’età moderna e contemporanea a voler fornire un resoconto esaustivo dell’agire umano, e più in generale dell’essere umano *tout court*, nei soli termini delle scienze naturali. E questa tendenza non riguarda solo gli ambienti, per così dire, specializzati in quei settori; il clima culturale denunciato da Taylor è una sempre più diffusa percezione irriflessa che le cose stiano nei soli termini che possono essere dimostrati attraverso le scienze sviluppatesi dal XVII secolo, al punto che perfino coloro che “spesso si astengono da una adesione integrale al naturalismo”, tendono comunque “ad essere diffidenti di ciò che il naturalismo non riesce ad accogliere”<sup>9</sup>. Insomma, la particolarità dell’oggetto di ricerca delle cosiddette “scienze umane” rende necessario un altro vocabolario che affianchi ed integri quello delle scienze naturali. La ricerca di questo vocabolario è ciò che ci riporta alla domanda che dava al titolo al saggio del ‘85 da cui siamo partiti: cosa contraddistingue l’agire umano? Riformulando la

<sup>7</sup> Questo è un tema centrale che ritorna a più riprese nel lavoro di Taylor e che si interseca con i suoi studi e lavori sul ruolo del linguaggio. Per prossimità con il saggio da cui si è partiti in questa disamina si ricordano in particolare i saggi: ‘*Self-interpreting animals*’ e ‘*The concept of a person*’ entrambi contenuti in *Philosophical Papers Vol. I* (rispettivamente a pp. 45-76 e pp. 97-114).

<sup>8</sup> Ch. Taylor, *Self-interpreting animals*, in *Philosophical Papers Vol. I*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, p. 65.

<sup>9</sup> Ch. Taylor, *Dilemmas and Connections*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/Londra 2011, p. 137. Del resto, Meijer afferma che uno dei fili conduttori, dei temi di fondo, della sua ricostruzione della dottrina della valutazione forte, è proprio la risposta di Taylor al fatto che “molte persone sono riluttanti ad aderire completamente al naturalismo, e tuttavia sono fortemente scettici di tutto ciò che non rientra nel modello naturalistico”. M. Meijer, *Charles Taylor’s Doctrine of Strong Evaluation*, cit., pp. 19-20.

domanda dopo le precisazioni sul contesto in cui questa è stata sollevata, potremmo dunque chiederci: cos'è dell'agire umano che rende necessari la ricerca e l'utilizzo di un lessico integrativo rispetto a quello che si è venuto a costituire nell'ambito del riduzionismo naturalista? Una delle risposte più adeguate a questo quesito, sebbene non l'unica possibile<sup>10</sup>, è fornita proprio dalla teorizzazione della valutazione forte.

L'incipit della riflessione tayloriana è la ripresa della distinzione operata da Harry Frankfurt tra desideri di primo e di secondo ordine: i desideri del primo ordine riguardano il volere o meno compiere un'azione, il volere o meno un certo oggetto, e sono comuni a molte specie animali; i desideri del secondo ordine sono invece desideri del tutto speciali, esclusivi del genere umano, che hanno come caratteristica di avere per oggetto proprio i desideri del primo ordine. In sostanza, mentre sarebbe comune a molti esseri viventi animati la capacità di desiderare o meno una certa cosa, è prerogativa degli esseri umani quella di avere la capacità di desiderare di avere un certo desiderio, di poter valutare quali desideri piuttosto che altri sarebbe meglio avere<sup>11</sup>. Taylor sottoscrive l'intuizione di Frankfurt, ma è subito pronto a compiere un primo passo aggiuntivo. È necessario, per definire in maniera ancora più specifica ciò che è proprio dell'agire umano, distinguere due modalità con le quali è possibile effettuare la valutazione propria dei desideri del secondo ordine<sup>12</sup>: la valutazione debole (*weak evaluation*) e la valutazione forte (*strong evaluation*). La differenza è sostanziale, in quanto mentre nel tipo debole di valutazione il nostro interesse è rivolto agli esiti (*outcomes*) del nostro desiderio, nella valutazione forte ciò che preme sono delle distinzioni qualitative (*qualitative distinctions*) tra i vari desideri. Per modulare un esempio tayloriano, se immagino di trovarmi al mare, in una giornata assolata, ed esausto dalla calura decido di andare al bar dello stabilimento per comprarmi un gelato, posso pensare di chiedermi quale desiderio di gelato si addica di più a me, se un ghiacciolo

<sup>10</sup> Lo stile argomentativo intrecciato caratteristico di Taylor rende possibile fornire diverse risposte, ciascuna da un'angolazione differente. Si è scelto di utilizzare la prospettiva della '*strong evaluation*' per ovvie ragioni di economia del saggio.

<sup>11</sup> Cfr. H.G. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in "The Journal of Philosophy", XVIII, 1, 1971, pp. 5-20.

<sup>12</sup> Come fatto notare da Costa, già Frankfurt, nel saggio menzionato, non si accontenta di definire la caratteristica peculiare dell'essere umano-persona nell'individuazione dei desideri di secondo ordine. Risulta necessario operare un'ulteriore differenziazione tra desideri di secondo ordine e le "volizioni di secondo ordine" "intendendo per quest'ultime il desiderio che 'certi desideri costituiscano la propria volontà', e ciò sulla base di considerazioni relative al valore intrinseco e non contingente o strumentale di tali desideri". P. Costa, *Verso un'ontologia dell'umano*, cit., p. 123. Sono proprio queste volizioni di secondo ordine a racchiudere l'essenza della persona. Il rilievo fatto non punta a sminuire l'originalità dello sviluppo tayloriano di tale considerazione, quanto a mostrare come i due pensatori procedano parallelamente, almeno per un altro pezzetto di strada.

al limone o un ghiacciolo all'amarena; il motivo per il quale propenderò per una delle due scelte può essere un semplice desiderio (di primo ordine) momentaneo nei confronti di uno dei due gusti, o può essere il frutto di una consolidata esperienza nell'aver già affrontato quella scelta più volte in passato ed essere rimasto soddisfatto e/o deluso dalle scelte precedenti. In ogni caso, trattandosi di una valutazione debole, "quando una delle alternative desiderate è accantonata, ciò avviene solo su basi di un'incompatibilità contingente con un'alternativa più desiderata"<sup>13</sup>. Non è questo il caso quando ad essere in gioco è una valutazione forte. Se nello scenario dell'esempio appena fatto mi trovassi ad immaginare il mio comportamento davanti all'alternativa di dover scegliere se assecondare la mia insofferenza al caldo e comprarmi un gelato, oppure aiutare una persona che sta annegando o che sta venendo aggredita, sarei davvero in grado di difendere *seriamente* anche solo un tentennamento nella risposta<sup>14</sup>? Ovviamente no, non lo sarei. La grande aggiunta nella valutazione forte, che giustifica in prima battuta l'utilizzo dell'aggettivo '*strong*' da parte di Taylor, è l'entrata in scena di distinzioni qualitative che discriminano, appunto, fortemente tra due alternative: concernendo la validità o meno di certi desideri, la dignità o meno di certe posizioni che assumo, esse mi chiamano in causa come persona. Le valutazioni forti "mettono in campo un linguaggio di distinzioni qualitative, nelle quali desideri differenti vengono descritti come nobili o infimi, unificanti o disgreganti, coraggiosi o codardi, perspicaci o inconsapevoli, e così via"<sup>15</sup>; e queste distinzioni operate linguisticamente rientrano nel novero di quelle auto-interpretazioni con cui gli esseri umani si comprendono. Si inizia, allora, ad intravedere in che modo la valutazione forte fornisca una risposta alla domanda circa la peculiarità dell'agire umano. Ciò che contraddistingue l'essere umano è la sua capacità di valutare riflessivamente i propri desideri e le proprie motivazioni, e ciò è reso possibile dall'impiego di linguaggio contrastivo ed espressivo<sup>16</sup> che permette di

<sup>13</sup> Ch. Taylor, *What is Human Agency?*, cit., p. 19.

<sup>14</sup> Da questo punto di vista trovo rivelatore come nella stand-up comedy, specialmente di matrice anglosassone, la costruzione delle battute (o delle *routine* comiche) che hanno per tema argomenti controversi e spinosi (il cosiddetto *black humor*), spesso e volentieri abbia come sfondo implicito il riconoscimento condiviso dal comico e dal pubblico di quale sia la posizione morale ovvia su quei temi. L'abilità dell'artista consiste per l'appunto nel creare scenari improbabili, ma verosimili, in cui o una sua stessa freddura o il giudizio del pubblico finisce per collidere con quel riconoscimento implicito. Se questo implicito fosse assente, se non ci fosse una base comune che avverte l'incommensurabilità delle possibili scelte in certi scenari riguardanti morte, violenze sessuali, olocausto, ecc. sarebbe impossibile lo sfogo di quel tipo di risata.

<sup>15</sup> Ch. Taylor, *What is Human Agency?*, cit., p. 19.

<sup>16</sup> Sulla funzione espressiva del linguaggio si rimanda, tra gli altri saggi, a: Ch. Taylor, *The Importance of Herder*, in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, pp. 79-99; Ch. Taylor, *Heidegger, Language, and Ecology*, in *Philosophical Argu-*

riconoscere l'incommensurabile dignità di certe azioni rispetto ad altre, di certi comportamenti, come anche, e soprattutto, di certi beni-valori.

Bisogna, a questo punto, essere estremamente cauti su cosa intenda Taylor con l'espressione: "valutazione". Il filosofo canadese è ben consapevole che nel linguaggio filosofico post-nietzschiano, il termine 'valore' porti con sé la convinzione che nell'operazione del valutare l'uomo proietti la propria interiorità, i propri desideri che le cose stiano in un certo modo, in un mondo che di per sé non contiene alcuno di questi valori o desideri. Il valore sarebbe quindi il risultato di una scelta non giustificata<sup>17</sup>, e guadagnerebbe il proprio valere solo dal fatto che chi vi aderisce lo considera tale, cioè di valore. Non è questo ciò a cui sta alludendo Taylor, ed anzi, la dottrina della 'valutazione forte' mira in qualche modo proprio a scardinare questa concezione del valore come proiezione.

La constatazione di fronte alla quale Taylor ci invita a riflettere è l'imprescindibilità, nella nostra vita di tutti i giorni, di operare all'interno di un quadro di riferimento morale; è solo perché certe cose importano, e importano costitutivamente per me, che posso agire in uno spazio pubblico dove gli altri mi riconoscono come un possibile interlocutore umano. L'essere messo in gioco come persona nella valutazione forte, cui prima si faceva riferimento, rivela il carattere irrinunciabile delle valutazioni forti nella formazione della mia identità. Su questo Taylor è estremamente esplicito, e in più occasioni: "il concetto di identità è strettamente legato (*bound up*) con quello di alcune valutazioni forti che sono inseparabili da me stesso"<sup>18</sup> ed ancora,

"la nostra identità è perciò definita da certe valutazioni che sono inseparabili da noi stessi in quanto agenti [...], privati di queste [valutazioni] perderemo la possibilità stessa di essere un agente che valuta; [...] la nostra esistenza in quanto persone [...] sarebbe impossibile al di fuori dell'orizzonte di queste valutazioni essenziali"<sup>19</sup>.

Emerge esplicitamente in questo passo il capovolgimento operato da Taylor nei confronti della posizione stampo nietzschiana (più espressamente neo-nietzschiana) richiamata prima: essendo l'identità personale non svincolabile e dunque non pensabile al di fuori degli orizzonti di valori che compongono i punti di riferimento del mio agire, non solo

*ments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, pp. 100-126.

<sup>17</sup> Taylor discute a questo proposito la concezione di Sartre della 'scelta radicale', assolutamente libera e creatrice. Cfr. Ch. Taylor, *What is Human Agency?*, cit., pp. 27-34.

<sup>18</sup> Ch. Taylor, *What is Human Agency?*, cit., p. 34. Questo punto è ampiamente sviluppato in: Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge, 1989; tr. it. di R. Rini (a cura di), *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993. In particolare nella parte I.

<sup>19</sup> Ch. Taylor, *What is Human Agency?*, cit., pp. 34-35.

la posizione neo-nietzschiana tradisce questa dimensione più propria dell'essere umano<sup>20</sup>; ma per di più non si avvede che l'operazione da lei descritta di valutazione *lato sensu*, è possibile esclusivamente sullo sfondo di un'identità personale, di un sé, che già riconosce, magari al livello implicito<sup>21</sup>, dei beni/valori '*strongly valued*'.

C'è indubbiamente in questo ragionamento il rischio di circolarità, di sostenere una posizione paradossale. Se "il valutatore forte non compie in alcun modo delle scelte arbitrarie, non proietta cioè su una realtà moralmente neutra le proprie predilezioni personali, ma articola, in maniera più o meno adeguata o autentica, delle intuizioni morali originariamente incoate"<sup>22</sup>, da dove traggono la loro forza motivante e costituente le valutazioni forti? A quale 'realtà' reagisce e risponde la valutazione forte, quando riconosce ed articola un'intuizione morale?

Taylor ha tentato di mostrare come una delle caratteristiche essenziali dell'essere umano sia quella di orientarsi tra i propri desideri e le proprie motivazioni facendo uso di un vocabolario contrastivo in grado di compiere distinzioni di valore; nel fare ciò ha preso le distanze dall'idea della valutazione come una proiezione su di un mondo neutro, riconoscendo nelle valutazioni forti la condizione di possibilità di tutte le valutazioni quotidiane che vengono regolarmente compiute; insomma, "gli uomini sperimentano l'esistenza di dilemmi morali perché sono *ab origine* situati in uno spazio contrassegnato da differenze di valore, articolato secondo un alto ed un basso morale, tra bene e male, nobile e disonorevole, virtuoso e spregevole"<sup>23</sup>. Ebbene, tutto questo spinge il filosofo canadese a vedere nella dottrina della valutazione forte la possibilità di un'apertura verso un'ontologia del valore e del bene che sia in qualche modo indipendente dall'arbitrio umano. Questo snodo è stato messo particolarmente in rilievo da Meijer, il quale sostiene che "il punto centrale della dottrina

<sup>20</sup> "È una forma di autoillusione pensare di non parlare con un orientamento morale che consideriamo essere giusto. Ciò è una condizione per essere un sé funzionante, non una concezione metafisica che possiamo accendere o spegnere. Così il modo di intendere il mondo (*meta-construal*) del filosofo neo-nietzschiano – 'nel difendere la mia posizione morale, io sto imponendo [...] un regime di verità sul caos, e così fanno tutti' – è impossibile tanto quanto il modo di intendere il mondo empirista – 'nel difendere la mia posizione morale, io sto proiettando dei valori su un mondo neutrale costituito di fatti, e così fanno tutti'". Ch. Taylor, *Sources of the Self*, cit., p. 99.

<sup>21</sup> Questo punto è stato giustamente evidenziato da Ruth Abbey: "la posizione di Taylor sulla valutazione forte è che mentre gli individui possono essere coscienti dei giudizi morali che sorreggono le loro valutazioni forti, non lo devono essere necessariamente. I beni valutati come forti (*strongly valued goods*) non necessitano di essere espliciti o articolati al fine di esercitare una potente influenza sulle azioni, il senso morale ed i propositi di una persona". R. Abbey, *Charles Taylor*, cit., p. 21.

<sup>22</sup> P. Costa, *Verso un'ontologia dell'umano*, cit., p. 122.

<sup>23</sup> Ivi, p. 125.

tayloriana della valutazione forte” è quello “di convincerci che l’agire umano non possa essere compreso senza il riconoscimento di beni (*goods*) che siano indipendenti dai nostri comportamenti, dai nostri desideri e bisogni”; così facendo Taylor fornisce una “descrizione delle valutazioni forti come delle risposte cruciali ad una qualche realtà indipendente” e ciò gli consente di “portare l’attenzione sulle implicazioni *ontologiche* della valutazione forte”<sup>24</sup>. Si tratterà di vedere, brevemente, quali possibili implicazioni sono state intraviste da alcuni commentatori.

## 2. Implicazioni ontologiche

Dei tanti rilievi critici che sono stati sollevati nei confronti della valutazione forte, quello del rapporto con l’ontologia è indubbiamente il tema che più ha animato i commentatori di Taylor. Come si è mostrato nel paragrafo precedente, il contesto originale in cui la valutazione forte viene introdotta è a cavallo tra l’antropologia filosofica e l’etica<sup>25</sup>: non è possibile comprendere appieno cosa sia l’agire umano se non si ha contezza di cosa significhi per un sé rapportarsi con il bene, e per converso non si capisce appieno cosa sia la sfera della morale<sup>26</sup> se non si cala nel concreto agire e vivere quotidiano di quello che riteniamo essere effettivamente un essere umano. Il problema può dunque essere posto in questi termini: come conciliare un approccio antropologico-morale, imperniato intorno alla questione di cosa contraddistingua l’agire umano e l’identità personale, con la formulazione di un’ontologia che faccia da base ad un ‘realismo morale’, ovvero di un’ontologia che ammetta la possibilità, almeno in linea di principio, di dibattere circa la corretta apprensione o meno di una realtà indipendente dall’uomo che funga da

<sup>24</sup> M. Meijer, *Charles Taylor’s Doctrine of Strong Evaluation*, cit., p. 31.

<sup>25</sup> È pressoché impossibile considerare questi due ambiti della riflessione tayloriana separati, se non per ragioni analitiche contingenti. Come testimonia il celebre incipit di *Sources of the Self*, per il filosofo canadese “l’ipseità (*selfhood*) e il bene (*good*), o in altri termini l’ipseità (*selfhood*) e la morale (*morality*), si rivelano essere temi inestricabilmente intrecciati”. Ch. Taylor, *Sources of the Self*, cit., p. 3.

<sup>26</sup> In *Sources of the Self* viene difesa una concezione molto ampia di morale, in contrasto con buona parte della filosofia contemporanea, la quale, nell’ottica di Taylor, ha ristretto eccessivamente il campo d’indagine ai soli obblighi e doveri. In linea con la sua dottrina della valutazione forte, Taylor è interessato a recuperare un senso ampio di morale che comprenda anche ciò che è buono essere, ciò che è buono amare, ciò che motiva a vivere bene e ciò che rende la nostra vita degna di essere vissuta. E questo è il motivo per il quale, come nota Paolo Costa, “agli occhi di Taylor la distinzione – tradizionale nel contesto della filosofia analitica – tra morale (in quanto dimensione degli obblighi) ed etica (in quanto sfera delle disposizioni individuali) risulta artificiosa e posticcia”. P. Costa, *Verso un’ontologia dell’umano*, cit., p. 130.

fonte di moralità<sup>27</sup>? Quando anche questa conciliazione fosse possibile, che tipo di ontologia ne risulterebbe?

I tentativi di interpretare questo passaggio all'ontologia, questo salto metafisico<sup>28</sup>, sono stati svariati; accenniamo qui ad alcuni dei più significativi, che pur non cogliendo appieno l'intento di Taylor, forniscono degli utili spunti per comporre un mosaico che più s'approssima all'ontologia prospettata dal filosofo canadese. Partiamo dalla proposta avanzata da Frederick Olafson, che legge l'ontologia ricercata da Taylor come una forma moderna di platonismo, come il tentativo cioè di riabilitare l'idea di un *logos* ontico (*ontic logos*) in cui i significati delle cose sono scoperti dagli uomini all'interno di un ordine prestabilito, e i beni-valori sono parte costitutiva del modo in cui è "arredato" il mondo (*furniture of things*)<sup>29</sup>. Sebbene Taylor sia molto esplicito, ad esempio in *Sources of the Self*, circa l'impossibilità di credere oggi in una metafisica di stampo platonico<sup>30</sup>, ciò non di meno la proposta di Olafson coglie un punto essenziale, come notato anche da Meijer: "c'è almeno un *altro* senso nel quale il platonismo è ancora molto attivo" e ciò perché secondo Taylor "la scomparsa dell'ontologia delle Idee di Platone non squalifica, di per sé, la nozione platonica di un bene morale come l'oggetto di un amore che renda più forti (*empowering love*)"<sup>31</sup>. Non si dovrebbe far fatica a vedere, dopo quanto detto nel paragrafo precedente, come un bene morale oggetto di un '*empowering love*' è un bene-valore che viene riconosciuto tramite la valutazione forte. In qualche modo l'idea platonica del Bene rappresenta una possibile e contingente articolazione della valutazione forte, che indubbiamente ha perso la forza ispiratrice che poteva possedere al tempo

<sup>27</sup> La questione in realtà è ancora più complessa di così. Come mostrato da Meijer, la strategia argomentativa di Taylor, i cosiddetti "*interwoven arguments*", punta a tenere insieme concezioni di antropologia filosofica, etica/morale (si è visto nella nota precedente che la distinzione rigida tra le due per Taylor è artificiosa), punto di vista incarnato della tradizione fenomenologica (in particolare di eredità merleau-pontiana) ed ontologia realista. Cfr. M. Meijer, *Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation*, cit., capitolo 2. Sebbene il rapporto tra fenomenologia e ontologia sia di estremo interesse per la riflessione filosofica del Novecento, per ragioni di spazio si è ritenuto di dover mettere la *vexata quaestio* tra parentesi. Tuttavia, sono convinto che le tensioni presenti tra l'approccio antropologico-morale e le implicazioni ontologiche della '*strong evaluation*', siano già in grado di fornire la cornice teorica per comprendere il problema a cui si vuole giungere: il ruolo della valutazione forte in *A Secular Age*.

<sup>28</sup> Questo "rapidissimo movimento verso l'alto, metafisicamente parlando", come l'ha notoriamente riassunto Bernard Williams. Cfr. B. Williams, *Republican and Galilean: Review of Sources of the Self*, in "The New York Review of Books" a. XXXVI, 1990, pp. 45-48.

<sup>29</sup> Cfr. F. Olafson, *Comments on Sources of the Self by Charles Taylor*, in "Philosophy and Phenomenology Research", LIV, 1, 1994, pp. 191-196.

<sup>30</sup> "Nessuno oggi può accettare la metafisica platonica delle Idee come la spiegazione fondamentale della forma del cosmo". Ch. Taylor, *Sources of the Self*, cit., p. 96.

<sup>31</sup> M. Meijer, *Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation*, cit., p. 145.

di Platone, ma che allo stesso tempo può fornirci un punto di riferimento per cercare qualcosa che funzioni *analogamente* nella nostra epoca. Taylor esprime questo punto in termini generali e con la massima chiarezza:

“Non mi disturba se qualcuno afferma che l’umanesimo immanentista moderno non ha più spazio per i beni costitutivi (*constitutive goods*), e quindi nulla funziona più come le fonti morali delle teorie premoderne. Ciò che rimane vero, tuttavia, è che qualcosa funziona ancora *analogamente*. Ovvero, esiste qualcosa in relazione alla quale si definiscono certe azioni e certe motivazioni come superiori (*higher*) [...]; e la nostra contemplazione di questo qualcosa può fornirci un incentivo che dia la forza di vivere all’altezza di quanto è superiore (*higher*)”<sup>32</sup>.

Due esempi a cui Taylor spesso ricorre per mostrare ciò che, rispettivamente in età moderna e contemporanea, funziona in maniera analoga all’idea del Bene sono le ‘canne pensanti’ di Blaise Pascal e l’idea della ‘sovranità del Bene’ di Iris Murdoch<sup>33</sup>.

Dunque, la valutazione forte, pur opponendosi alla visione proiettivista di matrice neo-nietzschiana o empirista<sup>34</sup>, non dischiude affatto un’ontologia di stampo platonico in cui si riconosce un ordine ontico prestabilito che l’essere umano deve contemplare. Taylor è alla ricerca di una terza via, “una terza alternativa tra platonismo e proiettivismo”<sup>35</sup>. Come si delinea questa terza opzione?

Prima di provare a rispondere a questa domanda nel paragrafo successivo, prendiamo brevemente in esame un’altra famiglia di interpretazioni dell’ontologia tayloriana: vi sono stati, infatti, commentatori che hanno letto Taylor come difensore di una prospettiva teistica<sup>36</sup>. Lettura che sarebbe confermata sul piano biografico dal fatto che Taylor è un cristiano cattolico praticante. Dal punto di vista concettuale ciò che appare sospetto è la pretesa tayloriana che la valutazione forte individui

<sup>32</sup> Ch. Taylor, *Sources of the Self*, cit., p. 95.

<sup>33</sup> Ma si potrebbe anche citare l’*Achtung* kantiana di fronte alla legge morale. Per il debito che l’analisi di Taylor contrae nei confronti del lavoro di Iris Murdoch, Cfr. F. Kerr, *The Self and the Good. Taylor’s Moral Ontology*, in *Contemporary Philosophy in Focus: Charles Taylor*, a cura di R. Abbey, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 84-104.

<sup>34</sup> Vedi nota 19.

<sup>35</sup> Ch. Taylor, *Reply to Commentators*, in “Philosophy and Phenomenological Research” LIV, 1, 1994, p. 210.

<sup>36</sup> È una lettura che ovviamente contiene al suo interno varie declinazioni. Dallo stesso Williams che vede nel ‘rapidissimo movimento in salita’ il tentativo di recuperare un’ontologia cristiana tradizionale, a letture più radicali come quella di Paul Johnston che vede nell’opera di Taylor il solo fine “di mostrare come ciascuno di noi dovrebbe credere in Dio”. P. Johnston, *The Contradictions of Modern Moral Philosophy. Ethics after Wittgenstein*, Routledge, Londra/New York 1999, pg. 112. Tralasciando le forme più estreme, si prenderanno in considerazione le “accuse” più generali che sono state mosse a Taylor in questa direzione.

dei beni-valori incommensurabilmente più degni di altri; vale a dire delle “distinzioni qualitative di secondo-ordine che descrivono dei beni superiori (*higher goods*), sulla base dei quali siamo in grado di discernere tra gli altri beni, attribuendogli differente dignità o importanza, e determinando quando e se perseguirli”<sup>37</sup>. Dei punti di riferimento che, data la loro incommensurabilità, fungono da unità di misura (*yardstick*) per tutte le valutazioni quotidiane<sup>38</sup>. Il problema che viene allora sollevato da alcuni critici è il seguente: se ciò che contraddistingue l’essere umano è la sua capacità di compiere delle valutazioni forti che rispondano a dei beni-valori indipendenti dal suo arbitrio; e se questi beni-valori che si mostrano come incommensurabili forniscono la mappatura morale della nostra vita, fornendole così un senso, una dignità, e così via; ebbene, potrebbe sembrare che l’unica fonte di moralità *adeguata* a ricoprire un ruolo così carico di responsabilità sia solo il Dio della tradizione giudaico-cristiana<sup>39</sup>.

Ora, non vi è dubbio che Taylor consideri il teismo come una forma estremamente soddisfacente e adeguata di articolazione delle fonti morali<sup>40</sup>; così come Taylor non ha difficoltà a riconoscere che vi è un “guadagno” nell’abbracciare una prospettiva teistica, in quanto “coloro che accettano il teismo non vedono se stessi come bisognosi di *ulteriori* fonti morali, mentre è una caratteristica di altre visioni del mondo quella di poter considerare gli esseri umani come ancora carenti di tali fonti”<sup>41</sup>. Questo, tuttavia, non implica né che Dio sia l’unica fonte morale adeguata, né che debba essere riconosciuta come fonte morale in tutto e per tutto privilegiata rispetto alle altre. La lettura di Taylor della modernità, già in *Sources of the Self*, ma con ancora più evidenza in *A Secular Age*, ricostruisce e mette in scena un’esplosione<sup>42</sup> delle posizioni potenzialmente assumibili nei confronti del problema del Bene, dell’articolazione delle fonti morali, ecc. dove lo scontro un po’ semplicistico tra credenza e non

<sup>37</sup> Ch. Taylor, *Sources of the Self*, cit., p. 63. In questo contesto Taylor nomina questi beni superiori ‘*hypergoods*’, proprio per enfatizzare il loro ruolo *sui generis*. Sebbene l’idea di fondo sia rintracciabile in tutto il pensiero tayloriano, questa dizione scompare dopo *Sources of the Self*.

<sup>38</sup> “Se mi cimento con degli interrogativi radicali, allora non è affatto vero che non possiedo dei punti di riferimento (*yardsticks*), nel senso che tutto va bene, ma piuttosto ciò che assolve la funzione di punto di riferimento (*yardstick*) è il mio profondissimo e non strutturato senso di ciò che è importante”. Ch. Taylor, *Whats is Human Agency?*, cit., p. 41.

<sup>39</sup> Cfr. Q. Skinner, *Who are ‘We’? Ambiguities of the Modern Self*, in “Inquiry”, XXXIV, 1991, pp. 133-153.

<sup>40</sup> Ch. Taylor, *Sources of the Self*, cit., p. 317.

<sup>41</sup> Ch. Taylor, *Comments and Replies*, in “Inquiry”, XXXIV, 1991, p. 241.

<sup>42</sup> Taylor chiama “*Nova (o Super-Nova) Effect*” l’aumento parossistico delle posizioni possibili nell’età moderna e contemporanea. Cfr. Ch. Taylor, *A Secular Age*, cit., in particolare la parte III.

credenza viene ricompreso in uno sfondo più ampio nel quale la questione dell'adeguatezza delle fonti morali non viene posta per decidere "chi in definitiva ha 'ragione' (umanisti, anti-umanisti, credenti nella trascendenza, ecc.), ma per porre l'attenzione ad una gamma di dilemmi etico-politici che incombono sulla cultura occidentale nel suo complesso".<sup>43</sup> Come si proverà a vedere nel paragrafo successivo, la valutazione forte in un'età secolare gioca ancora un ruolo decisivo, e schiude una possibilità ontologica che non è né il recupero di un logos ontico di stampo platonico, né il tentativo di glorificare l'ontologia cristiana.

Prima di procedere su questo punto, vorrei menzionare il tentativo di Arto Laitinen, in un lavoro del 2008, di rielaborare la dottrina della valutazione forte spogliandola dell'ancoraggio alle fonti morali e dunque di delineare un realismo morale che faccia a meno dell'ontologizzazione dei beni costitutivi (*constitutive goods*)<sup>44</sup>. Uno dei punti chiave dell'argomentazione di Laitinen consiste nel voler separare la possibilità umana di articolare le caratteristiche ontologiche di ciò che è portatore di valore (*bearers of value*), dall'ontologizzazione delle fonti dello stesso valore. Mentre la prima è una possibilità fondamentale dell'essere umano, che si esplica senz'altro nella valutazione forte, il processo di ontologizzazione sarebbe, nella lettura di Laitinen, superfluo e potenzialmente dannoso alla stessa posizione del realista morale. Egli scrive infatti: "io penso che gli esseri umani necessitino veramente solo di avere accesso ai *valori*, e non alle *fonti* dei valori. [...] ciò che è essenziale nella natura umana (ragione vs emozioni, ecc...) deve riflettere il nostro accesso ai valori"<sup>45</sup> e ancora,

"la mia argomentazione ha cercato di mostrare che date le caratteristiche ontologiche e le proprietà valutative non vi è alcun enigma circa le fonti del valore, non più di quanto non vi sia riguardo altri aspetti degli esseri umani: perché gli esseri umani sono coscienti? Perché vediamo i colori? Non dovremmo essere più esitanti a parlare di "fonti della coscienza" o "fonti del colore" di quanto lo siamo a parlare di 'fonti del valore' o 'fonti morali'"<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> M. Meijer, *Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation*, cit., p. 152.

<sup>44</sup> A. Laitinen, *Strong Evaluation without Moral Sources*, Walter de Gruyter, Berlino/New York 2008. Mentre la prima parte dell'opera può essere considerata come un esame sistematico ed un approfondimento delle sfaccettature della valutazione forte tayloriana, è nella seconda parte (ed in particolare dal capitolo 7) che Laitinen si allontana da Taylor in uno degli snodi più cruciali del suo pensiero: "Io sostengo che un realismo impegnato del valore (*engaged value realism*) non necessiti, *pace* Charles Taylor, di 'fonti morali' o 'beni costitutivi', e che includere questi concetti distorca le intuizioni di base di tale realismo". Ivi, p. 257.

<sup>45</sup> Ivi, p. 292.

<sup>46</sup> Ivi, p. 294.

Ora, come nota giustamente Meijer, questo processo di ontologizzazione delle fonti morali che Laitinen imputa a Taylor non coglie nel segno dell'ontologia cercata dal filosofo canadese<sup>47</sup>. Come si è visto nella replica a Olafson e alle accuse di platonismo, Taylor esclude del tutto la possibilità che si diano delle fonti di moralità onticamente consistenti *slegate* dai valori stessi; non è la sua mira quella di riabilitare un ordine cosmico che preesiste agli esseri umani. “Dire che le spiegazioni ontologiche articolano ciò che Taylor chiama ‘beni costitutivi’ è diverso dal dire che questi beni stessi siano ‘ontologici’”<sup>48</sup>. Ha sicuramente ragione Laitinen nel voler valorizzare l'aspetto relazionale della valutazione forte, ma nell'imputare a Taylor questo processo di ontologizzazione delle fonti morali si perde il cuore della convinzione tayloriana circa l'ontologia dischiusa dalla valutazione forte, finendo per snaturare irrimediabilmente sia l'una che l'altra. Il punto è che “egli [Taylor] crede che i valori incommensurabilmente superiori si originino da una relazione *triangolare* tra il sé, l'altro ed il mondo” e che quindi ha tentato di sviluppare “una prospettiva ontologica che gli permetta di congiungere ed esplorare i confini di queste realtà piuttosto che fermarsi ai loro limiti”<sup>49</sup>. Dunque, per provare a chiarire quale tipo di ontologia sia stata sviluppata da Taylor, quale ipotetica ‘terza via’ sia stata percorsa dal filosofo canadese, proverò a dar conto del ruolo che la valutazione forte svolge nell'opera matura *A Secular Age*, in particolare nel rapporto con la “Cornice Immanente”.

### 3. Cornice immanente e valutazione forte

L'idea di provare a fornire una risposta, necessariamente parziale, concentrandosi sul rapporto tra valutazione forte e cornice immanente nasce principalmente da un'esigenza che si articola su due livelli: il primo è quello di chiarire la posizione strategica che Taylor riserva alla valutazione forte in un'opera che, per converso, non la menziona quasi mai. Non a caso nell'articolata disamina offerta da Meijer ad un certo punto l'autore scrive:

“In effetti, leggendo *A Secular Age*, si ha come l'impressione che egli [Taylor] abbia ormai risolto la questione della ‘valutazione forte’. In questo libro – il più voluminoso lavoro di Taylor – egli abbandona quasi completamente il termine, riferendosi alla valutazione forte solo due volte, e in entrambe le occasioni in maniera relativamente *insignificante*”<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> M. Meijer, *Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation*, cit., p. 124.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 190.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 29. Corsivo mio.

Come tenterò invece di mostrare, l'occorrenza della valutazione forte in *A Secular Age* è tutt'altro che insignificante.

Il secondo livello è costruito sul primo: si vuole indicare come Taylor, suggellando il discorso su cosa significhi vivere in un'età secolare con l'ausilio della valutazione forte, fornisca spunti fondamentali per comprendere tanto il significato dell'esperienza religiosa contemporanea quanto l'ontologia da lui ricercata; spunti che tornano ad essere cruciali negli scritti successivi all'opera sulla secolarizzazione, dimostrando come la questione sia tutt'altro che risolta<sup>51</sup>.

Per impostare la questione è prima necessario spendere brevemente due parole per spiegare cosa sia la Cornice Immanente (*Immanent Frame*)<sup>52</sup> di cui parla Taylor.

Dopo la lunga ricostruzione storica delle parti I-IV dell'opera del 2007, nelle quali Taylor offre una versione alternativa del processo di secolarizzazione rispetto alle "teorie standard"<sup>53</sup>, alternativa che concentra la propria attenzione non tanto sui processi di privatizzazione della religione, di separazione della sfera religiosa dalle altre sfere di azione umana, di calo della pratica religiosa e della credenza in generale, ecc., quanto sui cambiamenti avvenuti al livello dell'esperienza vissuta del soggetto credente e non credente (quello che Taylor chiama "mutamento delle condizioni di credenza"<sup>54</sup>), nella parte V si passa all'analisi dei risultati contemporanei di questa ricostruzione storica alternativa.

È in questo contesto che Taylor conia la nozione di "Cornice Immanente"<sup>55</sup>, un "concetto metaforico [...] con lo scopo di immortalare

<sup>51</sup> Tra i più significativi: Cfr. Ch. Taylor, *Disenchantment-Reenchantment*, in *Dilemmas and Connections*, Harvard University Press, Cambridge/Londra 2011, pp. 287-302; Ch. Taylor (con H. Dreyfus), *Retrieving Realism*, Harvard University Press, Cambridge 2015. Oltre al già citato: C. Taylor, *Modernità al bivio*, a cura di P. Costa, Marietti 1820, Bologna 2021.

<sup>52</sup> A questo tema è dedicato il capitolo 15 di *A Secular Age*.

<sup>53</sup> L'avversario polemico di Taylor sono in particolare quelle che lui chiama "ricostruzioni sottrattive" (*subtraction stories*). "Polemizzerò costantemente con quelle che ho scelto di chiamare 'ricostruzioni sottrattive'. In poche parole, con questa espressione intendo riferirmi a quelle ricostruzioni storiche della modernità in generale, e della secolarizzazione in particolare, che fondano le loro spiegazioni sul fatto che gli esseri umani avrebbero perso, o si sarebbero sgravati o liberati di alcuni precedenti limiti conoscitivi, o illusioni o orizzonti costrittivi. Il risultato di questo processo [...] andrebbe perciò compreso nei termini di quegli aspetti sottostanti della natura umana che esistevano da sempre, ma che erano stati ostacolati da qualcosa che ora è stata tolta di mezzo. Contro questo genere di ricostruzioni storiche, sosterrò ad ogni piè sospinto che la modernità occidentale (secolarizzazione compresa) è il frutto di nuove invenzioni, di autocomprensioni innovative e delle relative pratiche". Ch. Taylor, *A Secular Age*, cit., p. 22. Corsivo mio.

<sup>54</sup> La secolarizzazione articolata da Taylor "consiste in delle nuove condizioni di credenza (*conditions of belief*); consiste in una nuova forma dell'esperienza che sprona ed è definita dalla credenza; in un nuovo contesto nel quale deve procedere ogni ricerca ed ogni porsi domande riguardo la morale e la spiritualità". Ivi, p. 20.

<sup>55</sup> Ivi, p. 542.

il mondo in cui viviamo nella nostra età secolare”<sup>56</sup>. All’interno di questa nozione Taylor racchiude un’ampia gamma di strati di significato, ognuno frutto di un intrecciarsi di processi storici che hanno concorso a formare l’identità moderna e contemporanea. Possiamo fornire una descrizione qualitativamente articolata della cornice immanente sulla scorta di quanto suggerisce lo stesso Taylor: abbiamo la costituzione di un’identità schermata (*buffered self*)<sup>57</sup> che comincia a percepirsi e interpretarsi sempre di più come un individuo disciplinato, che si muove attraverso uno spazio sociale costruito, nel quale un valore chiave è rappresentato dalla ragione strumentale, ed il tempo in cui si opera è esclusivamente secolare, vale a dire che non acquista significato in relazione a “tempi superiori”<sup>58</sup>; se aggiungiamo il tassello di una realtà concepita come ordine immanente, o meglio come interazione di una molteplicità di ordini immanenti e autosufficienti (ad esempio cosmico, morale e sociale) che per essere e funzionare così come sono non hanno il bisogno necessario di riferirsi a qualche fonte di potere soprannaturale e trascendente; e se si tiene conto che “la vita dell’individuo schermato, strumentalmente efficace nel tempo secolare, creò il contesto pratico entro cui l’autosufficienza di tale ‘regno immanente’ poté divenire oggetto di esperienza”<sup>59</sup>; otteniamo la descrizione, certamente sommaria, che cercavamo. La cornice immanente è allora il nome che Taylor dà allo sfondo di comprensione in cui tutti noi contemporanei (credenti, non credenti, umanisti, anti-umanisti, atei

<sup>56</sup> J.K.A. Smith, *How (not) to be Secular*, Eedrmans Pub Co, Grand Rapid (Michigan) 2014, pp. 91-92.

<sup>57</sup> Quello del passaggio dal sé poroso (*porous self*) al sé schermato (*buffered self*) è uno degli snodi cruciali di quel macro-processo che, riprendendo la famosa espressione weberiana, Taylor chiama ‘disincantamento’. Per fornire uno schema rapido che renda l’idea, questo passaggio consiste nella trasformazione del modo ingenuo di vivere la propria esperienza del mondo: da una condizione in cui “per il sé poroso la fonte delle sue emozioni più potenti e importanti è fuori dalla sua ‘mente’; o ancora più precisamente, la stessa idea che vi sia un confine netto [tra dentro di noi e fuori di noi] [...] appare insensata”; ad una condizione in cui le ‘menti’ cominciano ad essere considerate degli spazi interiori, solo umane, e unico luogo ospitale per i pensieri. Questo conferisce al “sé schermato la possibilità di prendere le distanze, assumere un atteggiamento distaccato da tutto ciò che è esterno alla mente”. Ch. Taylor, *A Secular Age*, cit., p. 38.

<sup>58</sup> Taylor dedica una sezione breve, ma non per questo meno importante, alla discussione di come si sia passati da una concezione del tempo “mista”, in cui nell’orizzontalità del tempo ordinario intervenivano i sopraccitati ‘tempi superiori’ (*higher times*) a conferire un ordine ed un significato alla vita quotidiana, ad una concezione del tempo (oggi talmente familiare da non dover neanche essere richiamata alla mente) in cui non ha senso neanche parlare di tempo ordinario o secolare, perché è semplicemente *il* tempo. Un accenno interessante, a cui forse lo stesso Taylor non dà un seguito corposo, è che la secolarizzazione del tempo rappresenti il significato originale del termine ‘secolare’, da cui derivano poi tutti i significati utilizzati nelle teorie standard della secolarizzazione, come anche il senso attribuito a questo termine da Taylor. Cfr. Ch. Taylor, *A Secular Age*, cit., pp. 54-59.

<sup>59</sup> Ivi, p. 543.

radicali, ecc.) siamo immersi, ovvero quel contesto in cui, prima del livello teoretico-riflessivo, viviamo le cose in un dato modo.

Ora la questione che si pone è la seguente: questa cornice immanente, come del resto sembrerebbe suggerire il nome stesso, è inderogabilmente chiusa a qualsiasi forma di trascendenza? Dobbiamo intendere il risultato di questo processo storico come la vittoria schiacciante dell'immanente, del piano mondano, sul trascendente? È possibile considerare ancora significative le esperienze religiose o del sacro in un siffatto contesto di comprensione?

La risposta di Taylor è che no, la cornice immanente non è sigillata una volta per tutte. La grande acquisizione della modernità, e di conseguenza dell'età contemporanea, è lo scoppiare di possibilità di autocomprensione che permettano di vivere in un contesto di radicale immanenza. Permettano, ma non obblighino. Ciò su cui Taylor insiste è l'idea che la cornice immanente sia costitutivamente aperta, che permetta, cioè, a chi la abita (noi) di viverla in più modi, ciascuno dei quali è possibile e praticabile. "È qualcosa che permette la chiusura, senza esigerla"<sup>60</sup>. È cruciale per Taylor che si prendano le distanze da quegli "spins"<sup>61</sup>, quegli avvistamenti interpretativi, che propongono un modo ovvio e "migliore" di vivere questa cornice immanente, screditando gli altri come insostenibili, insensati, retrogradi, debosciati, ecc. E questo vale tanto per le letture immanentiste che sostengono l'impossibilità e l'anacronisticità del rapporto con la trascendenza (quelle che Taylor chiama "CWSs, *close world structures*"<sup>62</sup>), tanto per le letture teologico-tradizionaliste che vedono nella trascendenza l'unica salvezza per un mondo altrimenti nichilista e corrotto. In questo senso l'apertura di cui si faceva prima menzione non va intesa come una costitutiva apertura verso la trascendenza, né tanto meno come una costitutiva apertura verso la trascendenza di matrice giudaico-cristiana, che sarebbe altrimenti ricadere in uno 'spin' interpretativo; va piuttosto intesa come un'apertura alla *possibilità* della trascendenza. A questo proposito James K.A. Smith fa notare che anche quando Taylor fa riferimento a "coloro che sono evasi dalla cornice immanente"<sup>63</sup>, sta probabilmente usando un'espressione fuorviante per indicare piuttosto coloro che si sono "convertiti" da una interpretazione chiusa ad una *aperta*:

"Taylor ci invita a considerare quegli individui che, avendo abitato la cornice immanente con una presa di posizione 'chiusa' (*'closed' take*), sentono la pressione incrociata (*cross-pressure*) della trascendenza in un modo, e tal

<sup>60</sup> Ivi, p. 544.

<sup>61</sup> Ivi, p. 550.

<sup>62</sup> Ivi, p. 551.

<sup>63</sup> Ivi, p. 728.

punto, che si *convertono* ad una posizione ‘aperta’. [...] In tal modo non guadagnano un’uscita gratuita dalla cornice immanente, ma imparano a viverla *differentemente*”<sup>64</sup>.

Il fatto che queste “conversioni” avvengano all’interno della cornice immanente stessa, senza cioè rifiutare od opporsi a quella comprensione di fondo che si è tentato di restituire prima, è la riprova che tale cornice “non va pensata come una gabbia di acciaio, non è cioè destinata a produrre [...] una struttura totalizzante impermeabile a qualsiasi impulso al trascendimento della fatticità o al desiderio di pienezza”<sup>65</sup>.

Ebbene, preso atto di tutto ciò ci si chiede, ed è il cuore di ciò a cui si voleva giungere: “come fa la cornice immanente a rimanere aperta?”<sup>66</sup>. Il grimaldello che consente questa mossa teorica decisiva per tutta l’impalcatura del discorso tayloriano è racchiuso

“nella natura di ciò che ho chiamato ‘*valutazione forte*’, per mezzo della quale distinguiamo il bene dal male, il nobile dall’infimo, il virtuoso dal maligno, e simili; essa distingue tra più termini, uno (o alcuni) dei quali sono in qualche modo incommensurabilmente superiori all’altro (agli altri)”<sup>67</sup>.

Questa chiamata in causa della valutazione forte, che dovrebbe risultare tutt’altro che insignificante dopo quanto si è esposto, può gettare luce su almeno tre questioni centrali nel pensiero tayloriano sulle quali chiuderò i ragionamenti di questo saggio.

1) Il primo punto è un approfondimento ulteriore della dottrina della valutazione forte, in particolare nel suo rapporto con l’incommensurabilità dei beni-valori coinvolti. Se quanto si è detto circa l’apertura alla possibilità della trascendenza costitutiva della cornice immanente deve essere tenuto fermo; e se questa apertura è “garantita” dalla natura della valutazione forte in quanto scoprente valori-beni incommensurabilmente superiori agli altri; è chiaro che questa incommensurabilità non può schiacciarsi *solo* sul lato di una trascendenza in senso tradizionale. Deve esistere, ed è un fatto che storicamente si è prodotto a partire dall’età moderna, la possibilità di vivere questi beni-valori (questi ‘*hypergoods*’ nel lessico di *Sources of the Self*) come immanenti, cioè come esperibili e comprensibili senza nessun riferimento ad un qualcosa di “soprannaturale”; allo stesso tempo senza

<sup>64</sup> J.K.A. Smith, *How (not) to be Secular*, cit., p. 132.

<sup>65</sup> P. Costa, *Il sacro e l’età secolare: c’è ancora spazio per la sacralità nell’epoca del disincanto?*, in *Maria e il sacro: forme, luoghi, contesti* a cura di S. Maggiani, A. Mazzella, Edizioni Marianum, Roma 2017, pp. 31-32.

<sup>66</sup> C. Taylor, *A Secular Age*, cit., p. 544.

<sup>67</sup> *Ibidem*. Corsivo mio.

che venga esclusa che la possibilità di un'articolazione degli stessi valori che coinvolga una qualche forma di trascendenza<sup>68</sup>.

Questo da un lato aiuta a comprendere come mai le accuse di teismo mosse da alcuni commentatori fossero mal direzionate, come accennato nel paragrafo 2; dall'altro forse aiuta anche a capire come mai Taylor abbandoni la dizione "*hypergoods*" nei lavori successivi al 1989, ed elabori, proprio in *A Secular Age*, una nozione più ampia ma lessicalmente meno impegnativa come quella di "luogo di pienezza" (*place of fullness*)<sup>69</sup>.

2) Il secondo punto è, in verità, quanto ho cercato di riportare in precedenza sull'apertura della cornice immanente, e dunque sulla lettura che Taylor offre della contemporanea età secolare. Riprendiamo dunque una domanda sollevata prima, e tentiamo di fornire una breve risposta sulla base di quanto esposto: è possibile considerare ancora significative le esperienze religiose e del sacro nel contesto di comprensione della cornice immanente? La risposta è tutt'altro che scontata, dal momento che una delle principali caratteristiche della cornice immanente è quel cambiamento epocale nell'autocomprensione dei soggetti umani che è rappresentato nel passaggio dal sé poroso al sé schermato. Passaggio che per Taylor costituisce il cuore del processo, più volte indicato come irreversibile, di disincantamento del mondo<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Non è affatto scontato che trascendenza e soprannaturalità siano intesi come sinonimi. Indicano sicuramente una direzione comune quando si pensa al Dio della tradizione cristiana; ma si separano nel loro significato letterale quando ad esempio Taylor fa riferimento alla forza motivante (moralmente e spiritualmente) della 'voce della Natura', o la sensazione di appartenenza ad un tutto.

<sup>69</sup> "Tutti noi concepiamo le vite e/o lo spazio in cui viviamo le nostre vite, come dotati di una certa forma morale/spirituale. Da qualche parte – in una qualche attività o condizione – c'è una sorta di *pienezza* (*fullness*), di ricchezza; in quel posto (attività o condizione) la vita è cioè più piena, più ricca, più profonda, più degna, più ammirevole, più come dovrebbe essere", ed ancora, "queste esperienze [...] ci consentono di identificare una *luogo di pienezza* (*place of fullness*), a cui ci orientiamo moralmente o spiritualmente. Esse possono orientarci perché ci forniscono un senso di ciò di cui sono esperienze: la presenza di Dio, o la voce della natura, o la forza che scorre in ogni cosa, o l'allineamento in noi del desiderio e della tensione verso la forma". Ivi, pp. 5-6. Corsivi miei.

<sup>70</sup> Fin dall'introduzione dell'opera del 2007 Taylor è molto esplicito a riguardo. La secolarizzazione, così come lui la intende e la descrive, ha portato alla luce un nuovo contesto di comprensione (quello che sarà chiamato appunto 'cornice immanente' nel capitolo 15) la cui "caratteristica principale [...] è che pone fine al riconoscimento ingenuo della trascendenza, o di fini o pretese che vadano al di là della prosperità umana. [...] L'ingenuità non è più un'opzione praticabile per nessuno, credente o non credente che sia". Ivi, p. 21. Non solo non vi è la possibilità di tornare indietro e "ripristinare" l'ingenuità del mondo incantato; ma per Taylor ciò non sarebbe neanche augurabile. Potendo scegliere (in un classico *what if scenario*), il filosofo canadese risponde chiaramente che "anche se avessimo la scelta, non sono affatto sicuro che non sarebbe più saggio rimanere con la situazione attuale [quella della cornice immanente]". Ivi, p. 513. La sfida è imparare a riconoscere che si può vivere *diversamente* la nostra età secolare.

Ha senso parlare dell'esperienza del sacro per un sé schermato che vive in un mondo disincantato? La chiave della risposta risiede ancora nel fatto che il sé schermato “non è un soggetto amorale, totalmente sordo all'esigenza di distinguere le valutazioni forti (cruciali per l'esistenza di un'identità personale funzionante) dalle valutazioni deboli (espressioni di mere preferenze)”<sup>71</sup>. Ad essere tramontato è certamente il modo in cui l'esperienza del sacro e del religioso veniva vissuta nel ‘mondo incantato’; ma nella lettura offerta da Taylor ciò che viene profondamente messo in questione è l'equazione religione uguale incantamento. Il disincantamento del mondo ha provocato uno stravolgimento del modo di vivere l'esperienza religiosa e con l'epoca moderna è avvenuto quello che Taylor chiama “Grande Sradicamento” (*Great Disembedding*)<sup>72</sup> delle forme di vita religiosa: questo, tuttavia, non ha squalificato la religione *tout court*. “L'impressione è che le cose che hanno perso la loro collocazione tradizionale siano principalmente i contenitori, le forme comunitarie entro cui le persone depositavano o incorniciavano alcuni specifici contenuti della loro esperienza”<sup>73</sup>, ma non *tutti* questi contenuti dell'esperienza. Può capitare a più riprese nella nostra vita di ritrovarci a contatto con dei vissuti esperienziali che si impadroniscono di noi, che disorientano, che fanno sentire in contatto con qualcosa di cruciale, eppure sfuggente; può succedere in momenti topici della nostra vita (nascita di un figlio, morte di un caro, diagnosi di malattie terminali, conseguimento di un traguardo per noi imprescindibile, ecc.), come anche nelle situazioni più quotidiane di una passeggiata al parco, o di un risveglio accanto alla persona amata<sup>74</sup>.

Dunque, la valutazione forte ci consente di mantenere viva e vegeta una nozione di sacro, sebbene modificata dai processi della modernità: qualcosa che si manifesta in maniera indipendente dalla nostra volontà, ma che tocca nel cuore della nostra intimità, impietrendoci, ma anche potenziando al massimo la nostra vitalità. Può allora darsi il caso che, come ha sostenuto Paolo Costa,

<sup>71</sup> P. Costa, *Il sacro e l'età secolare*, cit., p. 32.

<sup>72</sup> Cfr. Ch. Taylor, *A Secular Age*, cit., in particolare il capitolo terzo.

<sup>73</sup> P. Costa, *Il sacro e l'età secolare*, cit., p. 34.

<sup>74</sup> È quanto Taylor tenta di mettere in mostra citando l'episodio di conversione dalla biografia di Bede Griffiths. Ch. Taylor, *A Secular Age*, cit., pg. 5. Non è tuttavia un'esperienza da intendersi, come si è già sostenuto a più riprese, come solo appannaggio delle religioni tradizionali. Come controcanto all'esempio apportato da Taylor, vorrei riportare la conversazione raccontata nel libro *Helgoland* dal fisico italiano Carlo Rovelli tra se stesso ed il suo amico Lee: “il mio amico Lee mi ha raccontato che quando da ragazzo ha studiato l'*entanglement* ha poi passato ore sdraiato sul letto a guardare il soffitto, pensando che ciascun atomo del suo corpo aveva interagito in un qualche lontano passato con tanti atomi dell'universo. Ciascun atomo del suo corpo doveva quindi essere allacciato con miliardi di altri atomi sparsi nella galassia...Si sentiva mescolato col cosmo”. C. Rovelli, *Helgoland*, Adelphi, Milano 2020, p. 102.

“il candidato naturale delle ierofanie diventa proprio la persona umana, la cui enigmatica spontaneità incute rispetto, suscita stupore, evoca l’immagine di una dignità senza uguali, le cui violazioni appaiono sacrileghe e per la quale, al contrario, appare legittimo ogni sacrificio (economico, di tempo, di energie, ecc.)”<sup>75</sup>.

3) Infine, come conclusione, si può provare ad abbozzare una risposta alla seguente domanda rimasta in sospeso: quale tipo di ontologia sarebbe, secondo Taylor, in grado di fare da controparte al versante antropologico, storico, morale e religioso<sup>76</sup> della valutazione forte? La risposta può essere solo abbozzata perché lo stesso Taylor ha mostrato fino ad ora una certa cautela nell’esprimersi in maniera compiuta su questo tema<sup>77</sup>. Meijer stesso, alla fine della sua disamina sulle implicazioni ontologiche della valutazione forte, conclude con una nota dal chiaro sapore aporetico<sup>78</sup>. Tuttavia, non è un caso, forse, che tra i temi non trattati da Meijer vi siano proprio il ruolo della valutazione forte nel contesto dell’età secolare, e l’eredità della ragione romantica<sup>79</sup>: su questi proveremo ad accennare ad una possibile risposta.

La terza alternativa cercata da Taylor tra platonismo e proiettivismo si può profilare come tentativo di superamento delle opposizioni classiche interne all’humus filosofico contemporaneo (interno/esterno, privato/pubblico, significativo in sé/significativo per me, religioso/ateo, scientifico/metafisico, ecc.)<sup>80</sup>; ovvero come il tentativo di fluidificare e rendere più vive, più in carne ed ossa, le interpretazioni sclerotizzate e sclerotizzanti della modernità. Questa alternativa ontologica si configura come un terzo luogo, né ordine ontico preesistente né freddo universo meccanicistico, che si condensa in quello che Taylor chiama ‘*interspazio*’: vale a dire “lo spazio di un’emozione col suo oggetto intenzionale: un’esperienza

<sup>75</sup> P. Costa, *Il sacro e l’età secolare*, cit., p. 36.

<sup>76</sup> E, come ricordato in nota 27, sebbene non affrontato in questa sede, anche fenomenologico.

<sup>77</sup> Meijer ricorda come durante un seminario tenutosi all’Università di Leuven, in Belgio, il 02/06/2015, alla domanda circa le implicazioni ontologiche della valutazione forte, Taylor abbia mostrato esitazione e cautela, rispondendo che “vi è un significato fortemente contestabile di ciò che bisogna assumere per essere in grado di parlare a questo proposito”. M. Meijer, *Charles Taylor’s Doctrine of Strong Evaluation*, cit., p. 84, n. 16.

<sup>78</sup> “La principale conclusione dell’analisi sviluppata in questo libro è che la dottrina tayloriana della valutazione forte meriti ulteriori indagini specialmente a proposito della connessione tra etica ed ontologia”. Ivi, p. 207.

<sup>79</sup> Non sarà possibile analizzare le molteplici connessioni del pensiero di Taylor con la ragione romantica: dalla concezione del linguaggio, alle nozioni di espressività e autenticità; dal sentimento di appartenenza con il tutto fino proprio alla valutazione forte. Si rimanda per un approfondimento al lavoro già citato: Ch. Taylor, *Modernità al bivio*, a cura di P. Costa, Marietti 1820, Bologna 2021.

<sup>80</sup> Vi è indubbiamente in questo gesto una profonda eredità del confronto con Hegel. Cfr. Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

vissuta con in sovrappiù la dimensione del valore”<sup>81</sup>. L’accesso privilegiato a questo ‘luogo’ è fornito, in continuità con la tradizione romantica, dall’esperienza artistica (musicale, poetica, visiva, ecc.), la cui forza cruciale è la sua capacità di farci afferrare

“il significato di un *interspazio* – la situazione di un essere umano di fronte a un determinato panorama, nella sua relazione con la natura o anche, più in generale, nei confronti del tempo e del mondo – in modo tale da abbracciare e veicolare una potente intuizione del suo significato per i nostri scopi, la nostra realizzazione o il nostro destino”<sup>82</sup>

In questo interspazio siamo coinvolti in prima persona, impossibilitati a sottrarci al significato che le cose hanno per noi, e costretti a riconoscere un significato che le cose hanno “in sé”: come vivremmo al giorno d’oggi qualcuno che professi di considerare la libertà come un valore “per lui”? Non dobbiamo forse riconoscere una parte di valore condiviso e non arbitrario?

Ancora una volta ad essere decisiva per comprendere la relazione con questo interspazio è la valutazione forte. È infatti nella valutazione forte che “la ‘spontaneità’ si distribuisce omogeneamente sia dal lato del “valutatore” sia dal lato del “valore”. Il primo, cioè, non è puramente attivo, ma è anche ricettivo nei confronti di una forza ideale che ha un rapporto talmente stretto con la sua identità personale [...] da non consentire alcuna forma di *detachment*”<sup>83</sup>. Nella valutazione forte l’essere umano è messo in un contatto così profondo con le radici ed il centro di gravità della propria identità personale, da scoprire di non poter fare a meno dei valori che avverte come forti per fornire un resoconto esaustivo di sé stesso (e degli altri).

La risposta qui fornita è ovviamente parziale. È più che altro un accenno alle linee di ricerca che sulla scorta di Taylor possono essere intraprese. Una grande eredità del pensiero del filosofo canadese consiste appunto nel consegnarci degli spunti di riflessione per provare a pensare la possibilità di un’ontologia che non è in antitesi con lo sviluppo della modernità; ma che anzi fornisce un vocabolario integrativo che arricchisce e completa quello della nostra età scientifica e secolare.

<sup>81</sup> Ch. Taylor, *Modernità al bivio*, cit., p. 98.

<sup>82</sup> Ivi, p. 110. Corsivo mio.

<sup>83</sup> P. Costa, *Un romanticismo critico. Charles Taylor e i disagi della modernità*, in *Quaderni di Teoria Sociale* a cura di L. Bruni, L. Corchia, G. Navarini e V. Romania, Morlacchi Editore, Perugia 2020, p. 690.

## Bibliografia

- Abbey R., *Charles Taylor (Philosophy Now)*, Routledge, Londra 2000.
- Costa P., *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano 2001.
- Costa P., *Il sacro e l'età secolare: c'è ancora spazio per la sacralità nell'epoca del disincanto?*, in *Maria e il sacro: forme, luoghi, contesti* a cura di S. Maggiani, A. Mazzella, Edizioni Marianum, Roma 2017, pp. 23-44.
- Costa P., *Un romanticismo critico. Charles Taylor e i disagi della modernità*, in *Quaderni di Teoria Sociale* a cura di L. Bruni, L. Corchia, G. Navarini e V. Romania, Morlacchi Editore, Perugia 2020, pp. 681-698.
- Frankfurt H. G., *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in "The Journal of Philosophy", XIV, 1, 1971, pp. 5-20.
- Johnston P., *The Contradictions of Modern Moral Philosophy. Ethics after Wittgenstein*, Routledge, Londra/New York 1999.
- Kerr F., *The Self and the Good. Taylor's Moral Ontology*, in *Contemporary Philosophy in Focus: Charles Taylor*, a cura di Ruth Abbey, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 84-104.
- Laitinen A., *Strong Evaluation Without Moral Sources*, Walter de Gruyter, Berlino/New York 2008.
- Meijer M., *Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation*, Rowman & Littlefield, New York 2018.
- Olafson F., *Comments on Sources of the Self by Charles Taylor*, in "Philosophy and Phenomenology Research", LIV, 1, 1994, pp. 191-196.
- Rorty R., *Taylor on Truth*, in *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, a cura di J. Tully, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 20-33.
- Rovelli C., *Helgoland*, Adelphi, Milano 2020.
- Smith J.K.A., *How (not) to be Secular*, Eedrmans Pub Co, Grand Rapid (Michigan) 2014.
- Smith N., *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, Polity, Cambridge 2002.
- Skinner Q., *Who are 'We'? Ambiguities of the Modern Self*, in "Inquiry", XXXIV, 1991, pp. 133-153.
- Taylor C., *Explanation of Behaviour*, Routledge, Londra 1964.
- Taylor C., *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.
- Taylor C., *What is human agency?*, in *Human Agency and Language. Philosophical Papers vol. I*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 15-44.
- Taylor C., *Self-interpreting animals*, in *Human Agency and Language. Philosophical Papers vol. I*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 45-76.
- Taylor C., *The concept of a person*, in *Human Agency and Language. Philosophical Papers vol. I*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 97-114.
- Taylor C., *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge, 1989; tr. it. a cura di R. Rini, *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993.
- Taylor C., *Comments and Replies*, in "Inquiry", XXXIV, 1991, pp. 237-254.
- Taylor C., *Reply to Commentators*, in "Philosophy and Phenomenological Research", LIV, 1, 1994, pp. 203-213.
- Taylor C., *The Importance of Herder*, in *Philosophical Arguments*, Harvard Uni-

- versity Press, Cambridge, 1995, pp. 79-99.
- Taylor C., *Heidegger, Language, and Ecology*, in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, pp. 100-126.
- Taylor C., *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007; tr. it. a cura di P. Costa, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.
- Taylor C., *Disenchantment-Reenchantment*, in *Dilemmas and Connections*, Harvard University Press, Cambridge/Londra 2011, pp. 287-302.
- Taylor C. (con Hubert Dreyfus), *Retrieving Realism*, Harvard University Press, Cambridge 2015.
- Taylor C., *Modernità al bivio*, a cura di P. Costa, Marietti 1820, Bologna 2021.
- Williams B., *Republican and Galilean: Review of Sources of the Self*, in "The New York Review of Books", XXXVI, 1990, pp. 45-48.



Federica Pitillo\*

## Autonomia e sottomissione. Hegel interprete dei drammi di Schiller

### Abstract

This paper starts from the idea that Schiller, especially of the tragic phenomenon that allows in his mature dramas, presents a refined reflection of the tragic phenomenon, which allows us to rethink, with and beyond Hegel, the conflict between the individual and ethics, outlined in the *Elements of the Philosophy of Right*. More specifically, we will try to show how some of Schiller's dramas can play a significant role in the construction of a Hegelian theory of passions. By analysing the concepts of revenge, guilt, crime and what we would today define as narcissism, we will see how Hegel attempts to base his theory of passions on the mediation – not always without opacity – between ancient and modern, fate and character, submission and autonomy.

### Keywords

G.W.F. Hegel, F. Schiller, Ethics, Philosophy of Right, Tragedy.

### Introduzione

In un breve saggio giovanile degli anni Venti intitolato *Destino e carattere*, Walter Benjamin scrive che nella tragedia colpa e destino non vengono posti ordinatamente sul piatto della bilancia, ma vengono agitati e confusi assieme, e che “il destino è il contesto colpevole di ciò che vive”<sup>1</sup>, a voler suggerire che il vivente appare già condannato prima ancora di agire e, dunque, di divenire colpevole. La tragedia presenterebbe, secondo Benjamin, il nesso colpevole tra il soggetto e le sue azioni, ovvero il modo in cui il soggetto tragico diventa “ciò che è”. Nella commedia, invece, il carattere non verrebbe assunto nei termini della necessità, bensì *liberato*. Gli esempi riportati da Benjamin sono l'*Avare* e il *Malade imagi-*

\* Università di Napoli Federico II.

<sup>1</sup> W. Benjamin, *Destino e carattere*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010, p. 35.

*naire* di Molière, nei quali le azioni degli eroi comici non insegnano nulla sull'avarizia e sull'ipocondria, ovvero non insegnano nulla dal punto di vista morale, piuttosto interessano agli spettatori "solo in quanto riflettono la luce del carattere"<sup>2</sup>.

Se, dunque, nella tragedia il destino dispiega "l'infinita complicazione della persona colpevole, la complicazione e fissazione della sua colpa", "la sublimità della commedia riposa su questa anonimità dell'uomo e della sua moralità"<sup>3</sup>, che tuttavia si realizza proprio mentre l'individuo rivela l'unicità del suo tratto distintivo. L'intreccio di destino e carattere – conclude Benjamin – va dissolto senza però negarne il rapporto: tra l'uomo che agisce e il mondo esterno tutto è interazione reciproca, e in una vita umana non è mai possibile indicare quel che è frutto del carattere e quel che è dovuto al destino.

Queste considerazioni di Benjamin su destino e carattere guidano, perlomeno in termini di suggestione, l'analisi che qui si presenta sull'interpretazione hegeliana dei drammi di Schiller. Com'è noto, nelle lezioni di estetica, Hegel colloca le opere di Schiller in una posizione intermedia tra la tragedia classica e il dramma moderno: non più incarnazioni di una potenza etica che sovrasta il soggetto, come accadeva nel mondo greco, i personaggi dei drammi schilleriani esprimono soltanto se stessi e il proprio punto di vista individuale e, perciò, rappresentano, nella diagnosi hegeliana, un'esemplificazione di quelle 'patologie' della libertà proprie dell'atteggiamento spirituale moderno. In altre parole, essi vengono accusati di veicolare un concetto distorto di libertà, fondato su una coscienza astratta e indeterminata dal potere illimitato, che rifiuta ogni senso della legge e che, anzi, pone sé stessa come unica forma della legge.

Questo saggio prende le mosse dall'idea che Schiller, soprattutto nei suoi drammi della maturità, presenti una raffinata riflessione del fenomeno tragico, che consente di ripensare, con e oltre Hegel, il conflitto tra individuo ed eticità, delineato nei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Più precisamente, proveremo a mostrare come alcuni drammi di Schiller<sup>4</sup> possano svolgere un ruolo non secondario nella costruzione di una teoria hegeliana delle passioni. Dall'analisi dei concetti di vendetta, colpa, crimine e di quello che oggi definiremmo narcisismo, emergerà come Hegel fondi la propria teoria delle passioni sulla mediazione – non sempre priva di opacità – tra antico e moderno, destino e carattere, sottomissione e autonomia.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 35-36. Per un approfondimento della trattazione benjaminiana della tragedia, con particolare attenzione al *Dramma barocco tedesco*, cfr. M. Farina, *Tragedia e politica in Benjamin. Una lettura del Trauerspiel*, in "Paradigmi", XXXVIII, N. 1, 2020, pp. 121-136.

<sup>4</sup> L'analisi si concentrerà, in particolare, sui *Masnadiere* e sul *Wallenstein*, considerati paradigmatici di due diverse fasi del pensiero di Schiller.

## 1. Un “gioco di bussolotti”: la critica hegeliana al principio morale di Kant

Per comprendere il ruolo che i personaggi tragici di Schiller rivestono nell’elaborazione del conflitto fra individuo e fondamento etico, occorre riferirsi brevemente a quella che per Hegel è la fonte della mancata composizione fra istanze particolari e universalità delle leggi, ovvero la concezione kantiana della morale<sup>5</sup>. Sin dagli scritti jenesi, la critica hegeliana a Kant procede su un doppio binario, quello della teoria della conoscenza e quello della moralità, in base all’idea che soggetto e oggetto, inclinazioni e doveri devono essere pensati come sempre già mediati in un contesto etico di riferimento<sup>6</sup>. Alla presunta autonomia del principio morale, architrave della filosofia pratica kantiana, Hegel contesta, anzi tutto, il carattere tautologico e formale:

Se in genere si pone la determinatezza della proprietà, se ne può estrarre la proposizione tautologica: la proprietà è proprietà e null’altro. E tale produzione tautologica è il legiferare di siffatta ragion pratica: la proprietà, se è proprietà, dev’essere proprietà. Ma se si pone la determinatezza opposta, negazione della proprietà, allora grazie alla legislazione della medesima ragion pratica si produce la tautologia: la non proprietà è non proprietà; se non vi è nessuna proprietà, ciò che si pretende essere proprietà, deve essere tolto di mezzo<sup>7</sup>.

La legislazione pratica kantiana si troverebbe impossibilitata a decidere quale delle due determinazioni dev’essere posta, poiché per poter operare questa scelta bisognerebbe far riferimento a ciò che è *altro*, a ciò che si trova al di fuori del potere legislativo della ragione. In altre parole: se, per agire in modo virtuoso, non possiamo fare riferimento alle inclinazioni particolari ed empiriche, escluse dalla deduzione del principio morale, che deve trovare in sé stesso la propria ragion d’essere, allora in base a quale genere di motivazione dovremmo agire? Pinkard riassume efficacemente questo paradosso, quando scrive:

<sup>5</sup> Della molta letteratura sul tema della critica hegeliana alla morale di Kant segnaliamo soltanto: A.W. Wood, *The Emptiness of the Moral Will*, in “The Monist”, LXXII, N. 3, 1989, pp. 454-483; S. Sedgwick, *Hegel’s Critique of the subjective Idealism of Kant’s Ethics*, in “Journal of the History of Philosophy”, XXVI, N. 1, 1988, pp. 89-105.

<sup>6</sup> Per una lettura che va in questa direzione cfr. J. Habermas, *Percorsi della detrascendentalizzazione. Da Kant a Hegel e ritorno*, in *Verità e giustificazione*, tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 181-222.

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel, *Über wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1968 e ss., Bd. 4, p. 437 (d’ora in poi si farà riferimento alle *Gesammelte Werke* con la sigla GW seguita dal numero del volume); tr. it. di A. Negri, *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale, posizione di questo nella filosofia pratica e suo rapporto con le scienze giuridiche positive*, in *Scritti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1971, p. 68.

Se dobbiamo imporre un principio [...] a noi stessi, allora dobbiamo presumere di essere in possesso di una *ragione* per farlo; ma, se esistesse una ragione precedente per adottare quel principio, ecco che quella prima ragione non si imporrebbe da sé; affinché la ragione sia per noi vincolante, essa infatti deve essere auto-imposta<sup>8</sup>.

Il paradosso si annida, dunque, nel “fatto della ragione”, che “appare come impossibile da negarsi dal punto di vista pratico, e impossibile da verificarsi dal punto di vista teoretico”. Kant presuppone, insomma, che non sia “possibile concepire noi stessi come privi del fatto della ragione se, nel contempo, intendiamo ancora considerarci soggetti capaci di agire liberamente nella prassi”<sup>9</sup>.

Ma il rischio che Hegel individua nella legislazione kantiana non consiste semplicemente nel suo carattere tautologico, vale a dire nel fatto che essa si limita ad accogliere acriticamente i dettami dell’eticità vigente e, dunque, sarebbe cieca nei confronti del contesto. Hegel rivolge un’obiezione ben più radicale al carattere *non etico* del principio morale, che potenzialmente può assumere come universale qualsiasi contenuto arbitrario, qualsiasi determinatezza:

Mediante un mescolamento della forma assoluta con la materia condizionata verrà inavvertitamente attribuita all’irrealtà e alla condizionatezza del contenuto l’assolutezza della forma; e in tale rovesciamento e in questo gioco di bussolotti sta il nerbo di siffatto legiferare pratico della ragion pura<sup>10</sup>.

Per mantenersi autonomo e, quindi, per essere vincolante, il principio morale deve escludere da sé impulsi e inclinazioni empiriche<sup>11</sup>. E tuttavia, una volta isolato e fissato, il principio diventa una configurazione vuota che, come in un “gioco di bussolotti”, si presta ad essere riempito da qualsivoglia contenuto arbitrario e particolare. Secondo Hegel, la presenza di determinazioni differenti, che rivendicano, al contempo, un’univer-

<sup>8</sup> T. Pinkard, *La filosofia tedesca 1760-1860. L’eredità dell’idealismo*, a cura di M. Farina, Einaudi, Torino 2014, p. 75.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> G.W.F. Hegel, *Über wissenschaftliche Behandlungsarten*, cit., p. 438; tr. it., p. 70.

<sup>11</sup> Per un’interpretazione che si propone di mettere in discussione l’idea, a lungo prevalente, che la morale kantiana sia fondata su un’astratta razionalità del dovere, lontana dai sentimenti e, anzi, radicalmente ostile alle inclinazioni, rimandiamo a O. O’Neill, *Constructions of reason. Exploration of Kant’s practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; M. Ivaldo, *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, ETS, Pisa 2012; A. Donise, *Razionalità e agire morale in Kant*, in M. Cambi et al. (a cura di), *Ragione, razionalità e razionalizzazione in età moderna e contemporanea*, Federico II University Press, Napoli 2020, pp. 237-255.

salità normativa, ha l'effetto non etico di ridurre "a qualcosa di casuale ciò che è eticamente necessario"<sup>12</sup>.

Nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel riconosce che il contesto etico di riferimento può, talvolta, non corrispondere alle istanze espresse dalla soggettività e che ciò può dar luogo a una crisi e, dunque, a un suo legittimo ritrarsi:

Come configurazione più generale nella storia (in Socrate, negli stoici, ecc.) la tendenza a cercare entro di sé *verso l'interno* e, muovendo da sé, a sapere e a determinare quel ch'è giusto e buono, appare in epoche, ove ciò che vale come il giusto e buono nella realtà e nel costume, non può appagare una volontà più buona; quando il sussistente mondo delle libertà le è divenuto infedele, quella volontà non si trova più nei doveri vigenti, e deve cercare di acquistare soltanto nell'interiorità ideale l'armonia perduta nella realtà<sup>13</sup>.

Dagli esempi riportati emerge che Hegel non ha in mente le società moderne, quando pensa alla possibilità di una presa di distanza dell'individuo dalle norme vigenti, in quanto non più razionali, ovvero fondate su principi capaci di essere universalizzati. Dal suo punto di vista, nella modernità, l'individuo non può che riconoscere la razionalità incorporata nelle pratiche e nelle norme etiche. Nella comunità etica in quanto struttura oggettiva, egli supera l'immediatezza e la determinatezza finita che lo caratterizza. È questa la ragione per cui Hegel giunge a definire la "*consuetudine* [*Gewohnheit*] dell'ethos" come una "*seconda natura*"<sup>14</sup>.

Nella modernità, il ritrarsi della soggettività dal contesto etico rappresenta piuttosto il male, che si origina da una completa inversione del concetto originario del dovere. Nel male, la moralità diviene l'opposto di sé stessa, ovvero diviene immorale. Nella prospettiva hegeliana, la cattiva coscienza, che ammette apertamente di essere tale<sup>15</sup>, porta alla luce l'inversione (*Umkehrung*) operante sul piano della moralità e dimostra così la necessità di un suo superamento sistematico nella sfera dell'eticità.

<sup>12</sup> G.W.F. Hegel, *Über wissenschaftliche Behandlungsarten*, cit., p. 440; tr. it., p. 74.

<sup>13</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *GW* 14.1, §138, p. 121; tr. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 118.

<sup>14</sup> Ivi, §151, p. 141; tr. it., p. 137. Su questo cfr. J. McDowell, *Mente e mondo*, a cura di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1998, in particolare il capitolo 6; Id., *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1998, pp. 167-197; A. Peperzak, *Second Nature: Place and Significance of the Objektive Spirit in Hegel's Encyclopedia*, in "The Owl of Minerva", XXVII, N. 1, 1995, pp. 51-66; F. Ranchio, *Reificazione e seconda natura: le origini hegeliane di un'idea*, in A. Bellan (a cura di), *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 47-71.

<sup>15</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *GW* 9, p. 490; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., Edizioni di storia e letteratura, Roma 2008, vol. II, p. 191.

Nella lunga annotazione al §140 dei *Lineamenti*, Hegel riporta una casistica delle figure principali di questo tipo di soggettività, al cui culmine si colloca il soggetto ironico. L'ironia incarna non soltanto "la vanità di ogni contenuto etico dei diritti, dei doveri, delle leggi", bensì "aggiunge anche la forma, la vanità *soggettiva* di sapere sé stessa come questa vanità di ogni contenuto, e di sapere sé, in questo sapere, come l'assoluto"; per tale ragione, è "il male, e proprio il male entro di sé interamente universale"<sup>16</sup>. Assecondando e, anzi, acuendo le movenze dell'Io fichtiano<sup>17</sup>, l'ironico non si limiterebbe soltanto ad annichilire l'universo dei valori, ma si compiacerebbe nel percepire sé stesso come *forma*, ovvero come fonte di ogni sapere, che può creare e annullare a suo piacere.

La vanità di questa condizione si riverbera, secondo Hegel, su questa stessa coscienza, la quale cade nella contraddizione di non riuscire, infine, ad ottenere ciò che desidera, in quanto costretta a fondare la propria concreta condotta di vita sulla contingenza delle proprie sensazioni. Così "la intima vuotezza e la povertà d'azione, generata dall'autonomizzarsi del punto di vista morale, viene compensata attraverso il ridare senso alla voce della propria natura"<sup>18</sup>, ovvero a disposizioni d'animo mutevoli destinate a svilupparsi infinitamente senza trovare mai requie. Diventa forse più chiara, a questo punto, la critica hegeliana secondo la quale, tra le possibili derive della formulazione kantiana del principio morale, vi è quella per cui esso, accogliendo qualsivoglia contenuto particolare, corre il rischio di divenire, paradossalmente, non etico.

## 2. Lo scollamento della libertà soggettiva dall'universalità etica: il caso dei *Masnadi*

A completamento dell'annotazione al §140 dei *Lineamenti*, segue un lungo commento a margine, in cui Hegel inserisce un'osservazione sul fenomeno tragico che riprende, nei suoi tratti fondamentali, le celebri argomentazioni esposte nella *Fenomenologia dello spirito*:

[...] il tragico perire delle figure supremamente etiche può interessare (il giusto ferire di vanagloriosi furfanti e delinquenti, come per es. l'eroe in una tragedia moderna, *La Colpa*, ne è uno, ha invero un interesse per il diritto criminale, ma nessuno per la vera arte, della quale qui si parla), innalzare e

<sup>16</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §140, cit., pp. 134; tr. it., p. 130.

<sup>17</sup> In questo contesto, Fichte viene interpretato da Hegel come colui che avrebbe perfezionato il modello kantiano (cfr. O. Pöggler, *Hegels Kritik der Romantik*, Fink, München 1998, p. 39).

<sup>18</sup> A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, a cura di A. Carnevale, Manifestolibri, Roma 2003, p. 86.

conciliare con se stessi, soltanto in quanto tali figure vengono in scena l'una di fronte all'altra con distinte parimenti giustificate potenze etiche, le quali sono venute in *collisione* per sventura, e così ora a cagione di questa loro contrapposizione a un che di etico hanno la *colpa*, donde viene fuori il diritto e il torto di ambedue, e con ciò la vera idea etica purificata e trionfante su questa *unilateralità*, quindi conciliata in noi, che in conseguenza non è il *Sommo* in noi che perisce, e noi non ci *innalziamo col perire di ciò che è il meglio*, sibbene al contrario col trionfo del vero<sup>19</sup>.

A differenza delle tragedie classiche, i drammi moderni sarebbero, secondo Hegel, privi di sostanzialità, popolati da soggettività lacerate che portano sulla scena non un principio superiore, bensì soltanto la propria natura egoistica e individuale. L'esempio di dramma moderno riportato da Hegel è *La colpa* di Adolf Müllner (1813)<sup>20</sup>, ricordato anche nelle lezioni di estetica del 1820/21<sup>21</sup>. Si tratta di uno *Schicksalsdrama*<sup>22</sup> di grande successo, in cui il protagonista uccide l'amico per sposarne la moglie. Come precisato da Hegel, l'opera di Müllner non possiede alcuna qualità artistica e, perciò, non rientra nel fenomeno tragico, piuttosto può risultare di qualche interesse soltanto per coloro che si occupano di fatti criminali.

Più interessanti, invece, per delineare il fenomeno tragico nella modernità, appaiono le opere di Shakespeare e i drammi di Schiller. Nelle lezioni di estetica del 1823, Hegel si sofferma sul formalismo che caratterizza i protagonisti delle tragedie shakespeariane: si tratta di "caratteri particolari, che si mettono in evidenza per l'astratta fermezza della loro volontà. Un carattere di questo tipo è il Macbeth che, per impadronirsi della corona, compie tutte le cose più orrende"<sup>23</sup>. Macbeth incarna, dunque, una soggettività astratta, ferma e priva di sostanzialità, che crea il deserto attorno a sé<sup>24</sup>. Ma in Shakespeare si trova anche una seconda de-

<sup>19</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., pp. 132-133; trad. it., pp. 129-130.

<sup>20</sup> Un'analisi di questo dramma si trova in G. Battistoni, *Azione e coscienza in Hegel: tra filosofia dell'arte e filosofia del diritto*, in "Studi di estetica", IV s., XLVIII, 2020, pp. 103-128, in particolare pp. 118 ss.

<sup>21</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Kunst*, in *GW 28.1: Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1820/21 und 1823*, p. 44. Laddove non altrimenti indicato, la traduzione è nostra.

<sup>22</sup> Dramma fondato sul destino.

<sup>23</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Kunst*, cit., p. 425; tr. it. di P. D'Angelo, *Lezioni di estetica*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 188.

<sup>24</sup> In uno dei frammenti che Nohl aveva intitolato *Lo spirito del cristianesimo*, Hegel paragona il destino di Abramo a quello di Macbeth, "che si staccò dalla natura stessa, si legò a essenze estranee, e per servirle dovette uccidere e disperdere ogni cosa sacra della natura umana, dovette alla fine essere abbandonato dai suoi propri dèi (giacché questi erano oggetti, ed egli il loro servo), ed essere nella sua stessa fede stritolato", G.W.F. Hegel, *Frühe*

clinazione di soggettività formale, che è opposta alla prima e che è tutta ripiegata nell'interiorità: “questi caratteri formali del secondo tipo si mostrano piuttosto attraverso quel che non vogliono o non possono esprimere, e sono come il mare che, laddove è più profondo, tace”<sup>25</sup>. Quando, però, in un tale animo viene instillata una scintilla, esso corre il rischio di lasciarsene sconquassare. È questo il caso di Giulietta che, incapace di ogni forma di oggettivazione, si sacrifica per una passione totalizzante.

Anche i drammi di Schiller sono popolati da soggettività formali, le cui azioni sono mosse dalle più bieche ragioni individuali. Il caso più celebre è indubbiamente quello dei *Masnadierei* (1781), che interpretano un mondo in disfaccimento, dominato da una violenza cieca e totale. Il dramma, come ricorda anche Thomas Mann<sup>26</sup>, ebbe un effetto dirompente sugli spettatori dell'epoca, che furono costretti da Schiller a fare i conti con le patologie delle libertà individuali del proprio tempo. Già nel primo corso di estetica del 1820/21, Hegel considera i *Masnadierei* come un'opera fondamentale per comprendere l'atteggiamento spirituale dell'individuo moderno. In esso – scrive Hegel – “vediamo l'aspirazione [*Streben*] a ottenere configurazioni indipendenti, ma nella più grande opposizione a tutti i rapporti sociali”. Karl Moor “vuole ergersi a vendicatore indipendente di tutti i mali; ma vediamo quanto piccola deve diventare questa indipendenza di fronte a ciò verso cui si oppone, e così egli diventa un criminale”<sup>27</sup>. Egli si oppone all'ordine sociale e pretende di fondarne uno nuovo, ma il suo ideale non è altro che l'ideale del masnadiere, che si origina dalla rottura dell'equilibrio fra individualità e assetto istituzionale dello Stato.

Come ha sottolineato Crescenzi, la decisione di vivere contro i dettami dell'eticità vigente non sorge semplicemente da un'etica negativa che aspira all'abbattimento del sistema tradizionale di valori, come accade, invece, nella figura di Franz Moor, emblema della moderna umanità cerebrale, ma dalla constatazione che il male è divenuto ormai norma dell'esistenza e che il mondo moderno è dominato dal caos delle volontà individuali: “il male viene assunto come strumento etico: esso segna l'i-

*Schriften II*, in *GW 2*, p. 78; trad. it. di E. Mirri, *Scritti giovanili*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 470. Anche Macbeth, proprio come Abramo, che “volle non amare, e per ciò essere libero”, recise ogni legame sia con il mondo esterno che con i suoi simili, verso cui scelse di mantenersi “in rigorosa opposizione” (ivi, pp. 36-37; tr. it., p. 453).

<sup>25</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Kunst*, pp. 426-427; tr. it., p. 189.

<sup>26</sup> Così Mann descrive le reazioni degli spettatori alla prima rappresentazione dell'opera: “occhi spiritati, pugni stretti, grida rauche, estranei che si abbracciano singhiozzando, donne semisvenute che cercano l'uscita, questo accade in sala”, T. Mann, *Saggio su Schiller*, in *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi, Mondadori, Milano 1997, p. 429.

<sup>27</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Kunst*, cit., p. 42.

tinario della volontà che ricerca, per mezzo della distruzione, la nuova legge morale dell'umanità"<sup>28</sup>.

Riecheggiano qui le pagine della *Fenomenologia dello spirito* dedicate alla legge del cuore e al delirio della presunzione: l'individuo che fa valere immediatamente la sua pretesa all'assolutezza e all'indipendenza provoca come contraccolpo la violenta risposta dell'universale, che si impone in modo altrettanto assoluto e indipendente. La coscienza esperisce così il potere soverchiante dell'universale, che mostra di possedere ben altra saldezza rispetto a quella che la coscienza pretendeva di attribuirsi: "la *necessità astratta* ha dunque valore di *potenza* [...], *dell'universalità*, potenza nella quale l'individualità viene ridotta a brandelli"<sup>29</sup>. È questo, del resto, il destino di Faust, i cui versi vengono collocati da Hegel, quasi a mo' di esergo, in apertura della trattazione di questa figura<sup>30</sup>. Anche in Karl Moor si percepisce il medesimo delirio della presunzione. Tuttavia, nella pretesa di poter vendicare tutti i mali del mondo è già racchiuso il fallimento della sua azione. Nella visione hegeliana, la sua vendetta rimane arbitraria in quanto non è espressione di un principio etico superiore, bensì opera di un singolo individuo.

Di contro, la vendetta di Oreste assume i tratti della giustizia, poiché la sua azione non è qualcosa di individuale, ma il riflesso del tutto. Egli è incaricato da Apollo di uccidere la madre Clitemnestra per vendicare la morte del padre. In quanto la vendetta di Oreste non è solo la vendetta del figlio, ma la vendetta richiesta da Apollo, è un'azione che possiede un'intrinseca universalità. È questo il senso dell'espressione hegeliana secondo la quale "gli eroi sono tanto colpevoli quanto innocenti"<sup>31</sup>: sono colpevoli in quanto incarnano un principio che pretendono di far valere in modo assoluto di contro ad altri principi altrettanto legittimi; ma sono innocenti, perché l'azione non deriva da una scelta individuale, bensì è frutto della loro propria essenza. Così "la forza dei caratteri antichi è proprio questa, che essi non scelgono mai, ma, quel che fanno, sono". Ed è proprio il connubio di colpevolezza e innocenza a rendere grandiosa l'azione degli eroi tragici dell'antichità: "in questi caratteri plastici non è questione di colpa o di innocenza; essi sono soltanto il loro *pathos*, la loro potenza etica"<sup>32</sup>.

Dunque, ciò che distingue i drammi antichi da quelli moderni è, per Hegel, la natura individuale della colpa: anche i protagonisti delle tra-

<sup>28</sup> L. Crescenzi, *Introduzione*, in F. Schiller, *I masnadieri*, a cura di L. Crescenzi, Mondadori, Milano 1993, p. XVI.

<sup>29</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 201; tr. it., vol. I, p. 306.

<sup>30</sup> "Essa disprezza intelletto e scienza/doti supreme dell'uomo/si è data al diavolo/e deve andare a fondo" (ivi, p. 199; tr. it., p. 301).

<sup>31</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Kunst*, cit., p. 506; tr. it., p. 295.

<sup>32</sup> Ivi, p. 506; tr. it., p. 296.

gedie classiche si sono macchiati di atroci delitti e, perciò, sono colpevoli, tuttavia, come Hegel sottolinea nella *Fenomenologia dello spirito*<sup>33</sup>, questa colpa concerne il contenuto e non la forma delle loro azioni, che si conforma invece alla struttura di un dovere che l'individuo assume in modo irriflesso. Nei drammi antichi, infatti, la colpa non deriva da un'azione individuale che si vuole porre come indipendente dal contesto etico di riferimento, piuttosto gli eroi antichi sono legati in modo simbiotico alla comunità etica.

La complessità della società moderna, però, ha cancellato tale vincolo, così che il concetto di colpa ricade integralmente sull'individuo<sup>34</sup>. Dalla disgregazione dei legami etici e dal conseguente prevalere dell'istanza individualista deriva che i soggetti, che violano le leggi, che feriscono la totalità etica, non riescono a conservare quel carattere di plasticità, che caratterizzava gli eroi classici, e si trasformano in puri e semplici criminali<sup>35</sup>.

Karl Moor diventa un criminale, perché la modalità con cui pretende di sanare le ingiustizie subite coincide con la negazione della validità delle norme sociali: "l'individuo, ferito dall'ordinamento del mondo e dal modo in cui gli uomini ne abusano, si trasforma in nemico dell'ordinamento sociale e gli muove guerra [...], vuole ristabilire il diritto [...]"<sup>36</sup>. Evidentemente a Hegel non interessa il crimine in sé. Come leggiamo nel corso di estetica del 1820/21, "il crimine puro è privo di contenuto, presuppone soltanto lacerazione, negatività, senza alcuna positività in sé;

<sup>33</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 254; tr. it., vol. II, p. 27.

<sup>34</sup> Anche in un dramma come la *Jungfrau von Orleans* (1801), in cui manca una colpa vera e propria, la protagonista si sente colpevole, perché ritiene che già il solo confrontarsi con la propria insospettata fragilità sia un venire meno a quell'ideale ultraterreno verso il quale si sente chiamata: "Schiller vuol rappresentare il conflitto interiore fra l'istintivo moto umano verso l'amore, inteso non solo come sentimento amoroso, ma anche come *pietas*, e il suo superamento in un dovere che si sente di dover far proprio, fra il desiderio dei sensi e l'esigenza di corrispondere a una chiamata divina alla quale si intende mantenere fede, nella lacerante presa di coscienza di quanto possa essere arduo restare fedeli a sé stessi. Dall'urto di queste forze vissute come antinomiche scaturisce la tragicità dell'opera", P.M. Filippi, *Il potere della parola. "La Vergine d'Orleans" di Friedrich Schiller*, in *La Pulzella d'Orleans. Storia, teatro, suoni e immagini*, Istituto Nazionale di Studi Verdiani, Parma 2008, p. 50. Su questo dramma si veda K.S. Guthke, *Die Jungfrau von Orleans*, in H. Koopmann (hrsg. v.), *Schiller Handbuch*, Kröner, Stuttgart 1998, pp. 442-465.

<sup>35</sup> Come ha rilevato Siani, nei drammi schilleriani "si mostra come in un contesto sociale già formato, complesso e strutturato da legami normativi oggettivi e preesistenti, il tentativo individuale di modificare l'eticità imponendo altri principi non porti, come nella tragedia antica, a una, seppur dolorosa, conciliazione finale e al riconoscimento di nuovi valori, bensì al fallimento del protagonista, che finisce per assumere tratti di eversore e criminale, nonostante in molti casi fosse animato da buone intenzioni", A.L. Siani, *La tragedia*, in M. Farina e A.L. Siani (a cura di), *L'estetica di Hegel*, il Mulino, Bologna 2014, p. 192.

<sup>36</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Kunst*, cit., p. 295; tr. it., p. 85.

perciò non ha per sé alcun positivo interesse, piuttosto soltanto l'interesse negativo di dover essere rimosso"<sup>37</sup>. Ciò che gli interessa, invece, è la frattura che si genera tra Karl Moor e la società e che produce un "contrasto tra l'indipendenza e l'essere vincolati all'unità statale"<sup>38</sup>.

Il carattere tragico della figura di Karl Moor risiede proprio nel fatto di incarnare in sé stesso la dialettica irrisolta fra leggi di natura e principi razionali, tradizione e modernità, la ricerca dell'idillio perduto e la nuova dimensione conflittuale dell'odio. Egli riconosce, al contempo, "la verità della legge e quella della sua trasgressione. E questa consapevolezza muove in lui il tentativo di ritornare per mezzo della forza all'universo idillico distrutto dall'irruzione del male"<sup>39</sup>, come emerge, per esempio, nelle riflessioni che preludono la sua trasformazione in masnadiere, quando, accanto ai più terribili propositi omicidi, egli esprime anche sentimenti di compassione, pietà, rispetto e amore. In fondo, il dramma prospetta la flebile speranza che l'idillio perduto possa essere ripristinato.

### 3. La collisione tra individuo e mondo etico-storico nel *Wallenstein*

Nel contesto della "tragedia nell'etico", per usare una celebre espressione hegeliana del *Saggio sul diritto naturale*, si colloca anche il *Wallenstein* (1789-1799). Com'è noto, questa trilogia, ispirata alla figura del grande condottiero della guerra dei Trent'anni, mette in scena il conflitto tra azione e accadimento, tra i propositi dell'essere umano e le forze cieche delle realtà, tra una volontà puramente teorica e quel groviglio insondabile di forze discordi che è la storia. Hegel dedica a questo dramma un significativo frammento giovanile risalente al 1800 o al 1801, che è stato, a torto, ritenuto appartenere al periodo berlinese. La premessa di questo testo hegeliano è rappresentata da un frammento giovanile andato perduto sul dramma *La congiura di Fiesco a Genova* (1783), come

<sup>37</sup> Ivi, p. 44.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 295-296; tr. it., p. 85. Nel saggio *Sull'estetica di Schiller* (1935), Lukàcs sottolinea come il concetto di crimine attraversi, in termini problematici, tutta la produzione schilleriana sin dal racconto del 1786 *Der Verbrecher aus verlorener Ehre* (*Il criminale per onore perduto*), senza tuttavia che Schiller riesca mai a fornirne una soluzione adeguata. Diversamente da Hegel, che avrebbe colto il carattere contraddittorio della società capitalistica, che fa apparire come male, come delitto, quelle tendenze che spingono avanti in direzione progressiva lo sviluppo sociale, Schiller non sarebbe riuscito a risolvere questa contraddizione e avrebbe invece dato alle passioni delittuose una formalizzazione estetica, tale da implicare il continuo ricorso a una morale che rimane sostanzialmente nell'alveo di quella kantiana (cfr. G. Lukàcs, *Sull'estetica di Schiller*, in *Contributi alla storia dell'estetica*, tr. it. di E. Picco, Feltrinelli, Milano 1957, pp. 19-111).

<sup>39</sup> L. Crescenzi, *op. cit.*, p. XVII.

riporta Rosenkranz nella sua biografia<sup>40</sup>, e da uno studio che Hegel aveva dedicato a un'opera storica di Schiller, ovvero la *Storia della guerra dei Trent'anni* (1790).

Il frammento giovanile sul *Wallenstein* si apre con una considerazione che tornerà anche nelle lezioni berlinesi di estetica: "l'impressione immediata dopo la lettura del *Wallenstein* è quella di un mesto ammutolire sulla caduta di un uomo potente sotto un muto e sordo destino. Quando il dramma finisce, tutto è finito: ha vinto il regno del niente, della morte. Il dramma non finisce come una teodicea"<sup>41</sup>. Il conflitto tra l'aspirazione individuale e la necessità oggettiva non viene riconciliato, "non finisce come una teodicea", perché l'azione di *Wallenstein* non è in grado di rispecchiare il proprio mondo, non coincide con l'*ethos* della propria epoca, ma rimane qualcosa di puramente individuale.

Nel seguito del frammento emerge il duplice destino del generale dell'impero asburgico: da un lato, c'è l'ideale indeterminato di *Wallenstein*, il quale "possiede grandezza personale, fama di condottiero, di salvatore di un impero con la sua individualità [...]; egli è per sé superiore alla determinatezza di appartenere all'imperatore o allo stato da lui salvati"; dall'altro lato, però, "la sua anima sublime, autosufficiente, adusata ai più grandi scopi e perciò instabile, non può arrestarsi a nessuno scopo, cerca un qualcosa di più alto, da cui è sospinta"<sup>42</sup>. Ad entrare in conflitto sono l'indeterminatezza della soggettività, che è all'origine della mancata concretizzazione della decisione, e la determinatezza della situazione concreta. Il conflitto messo in scena da Schiller deriva dall'illusione del protagonista di dominare gli eventi in base a una presunta comprensione dell'ordine oggettivo del mondo. La presunzione di poter modificare l'assetto istituzionale dello Stato sulla scorta del proprio carisma personale porta così alla collisione tra quello che oggi definiremmo il narcisismo del protagonista e le reali condizioni storico-politiche dello Stato.

In tal senso, è interessante ricordare il motivo astrologico introdotto da Schiller nel I atto della III parte, quando riporta l'oroscopo di *Wallenstein* elaborato da Keplero, su cui ha giustamente richiamato l'attenzione Pinna<sup>43</sup>: *Wallenstein* si inganna sulla propria collocazione astrale, perché crede di essere figlio di Giove e dunque destinato all'azione e al successo, mentre reca in sé i tratti della melanconia e della indecisione propri di Saturno. Questo a voler sottolineare anche ironicamente l'errore di

<sup>40</sup> K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, trad. it. di R. Bodei, Vallecchi, Firenze 1966, p. 35.

<sup>41</sup> G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften II*, in *GW 2*, p. 387; trad. it., p. 661.

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

<sup>43</sup> Cfr. G. Pinna, *Il sublime in scena. Sulla teoria schilleriana della tragedia*, in "Strumenti critici", XVI, n. 2, 1990, pp. 175-203; su questo tema si veda soprattutto D. Borchmeyer, *Macht und Melancholie. Schillers Wallenstein*, Athenäum, Frankfurt a.M. 1988, pp. 26-92.

valutazione commesso dal condottiero riguardo alle possibilità del suo agire. Così Wallenstein predispone i mezzi per la realizzazione del suo grandioso ideale, ovvero l'unificazione e pacificazione della Germania, ma la sua tendenza all'autonomia rispetto all'oggettività del mondo storico gli impedisce di riconoscere gli ostacoli esterni che si frappongono alla realizzazione del suo obiettivo: si allea con gli svedesi, non valuta oggettivamente le condizioni storico-politiche e, perciò, finisce assassinato in un complotto ordito dai suoi stessi luogotenenti.

Hegel riprende questa lettura anche nelle lezioni berlinesi di estetica: "Wallenstein si vuole innalzare a regolatore degli abusi politici, ma non riconosce gli ostacoli oggettivi delle potenze esterne, e tuttavia non si può evitare che essi si facciano valere in opposizione alla sua soggettività; e così egli è perduto"<sup>44</sup>. La fine tragica di Wallenstein richiama, per certi aspetti, quella dei grandi individui storici che troviamo esposta nelle lezioni di filosofia della storia. Rispetto allo scritto giovanile, però, in cui Hegel non reputava tragica, bensì soltanto "orribile" e "inaccettabile" la fine del condottiero, con la morte che trionfa sulla vita, nelle lezioni di estetica egli tenta di attenuare questa contraddizione insanabile e di offrire una spiegazione conciliatoria della morte di Wallenstein, invocando una forma di giustizia che punisca le aspirazioni soggettivistiche del protagonista, insomma quella teodicea precedentemente negata.

Pinna ha sostenuto che:

La regola che impone all'eroe di annientare la violenza esterna attraverso la sua consapevole accettazione non ha [...] in Schiller il significato di una trasfigurazione morale, di una sorta di idealistica assunzione nella sfera del divino, ma piuttosto di un riconoscimento della necessità e dell'impossibilità della conciliazione<sup>45</sup>.

Hegel accoglierebbe soltanto una delle due componenti della poetica schilleriana "l'idea della conciliazione implicita nella teoria del bello, applicandola anche all'analisi del conflitto tragico", ma trascurerebbe invece "il concetto del sublime, su cui propriamente si fonda la visione del mondo espressa nelle tragedie schilleriane della maturità"<sup>46</sup>. E, in effetti, il saggio *Sul sublime* (1801) presenta un cambio di prospettiva nella trattazione che sino ad allora Schiller aveva dato del fenomeno tragico. Nel quadro di una visione, che ha abbandonato l'ottimismo illuminista e che ha privato la storia e la natura del loro fondamento razionale, al soggetto viene a mancare un solido terreno su cui appoggiarsi. In tal senso, il tra-

<sup>44</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Kunst*, cit., p. 32.

<sup>45</sup> G. Pinna, *Il sublime in scena*, cit., p. 201.

<sup>46</sup> G. Pinna, *Hegel e Schiller*, in *L'estetica di Hegel*, cit., p. 42.

gico non sarebbe altro che “la trasfigurazione drammatica del sublime”<sup>47</sup>, dell’impossibilità di conciliare l’individuo, assieme ai suoi desideri e alla sua visione del mondo, con gli eventi che gli accadono come un destino irrevocabile, perché non riesce a comprenderli.

Alla base di tale posizione sta, evidentemente, una diversa concezione della storia, che Schiller sviluppa proprio a partire dal saggio sul sublime e secondo cui “il caos dei fenomeni” è contraddistinto dall’“assoluta mancanza di una relazione organica”<sup>48</sup>. Le esigenze del mondo morale, da una parte, e le espressioni di quello fisico, dall’altra, sono a tal punto divergenti da impedire una mediazione: la conciliazione appare, in ultima analisi, soltanto come un’illusione. Si tratta di una visione della storia e del mondo che non soltanto diverge dalla visione hegeliana, com’è ovvio, ma anche dalla stessa posizione assunta da Schiller nella fase precedente del suo pensiero<sup>49</sup>. Dunque, nei drammi della maturità, Schiller avrebbe posto l’accento più che sul destino del singolo protagonista, sulla sublimità della condizione umana derivante dall’autoinganno di poter comprendere gli eventi del mondo, di avere cioè gli strumenti conoscitivi adeguati per penetrare l’ordine oggettivo delle cose.

## Conclusioni

L’approfondirsi di una concezione della storia pensata non come tribunale del mondo, bensì come “oggetto sublime”<sup>50</sup>, che offre materiale inesauribile per le tragedie, ha come conseguenza quella di non poter appiattire i drammi schilleriani della maturità e, segnatamente, il *Wallenstein*, sull’idea per cui essi non sarebbero altro che un’esemplificazione delle patologie della libertà individuale di cui è affetto l’individuo moderno. Ciò è certamente vero per la figura di Karl Moor, che incarna una concezione astratta della libertà connessa a quello che oggi chiameremmo disturbo narcisistico della personalità: la reclusione in un’immagine ideale di sé stessi lascia emergere, infatti, le difficoltà affrontate dall’individuo nel faticoso tentativo di corrispondere a una forma astratta di libertà all’interno di un contesto etico che impone delle effettive limitazioni<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> G. Pinna, *Il sublime in scena*, cit., p. 200.

<sup>48</sup> F. Schiller, *Del sublime. Sul patetico. Sul sublime*, a cura di L. Reitani, SE, Milano 1997, p. 77.

<sup>49</sup> Cfr. W. Jaeschke, *La storia del mondo come tribunale universale. Sul problema della storia in Schiller e nella filosofia classica tedesca*, in cura di A. Ardovino et al. (a cura di), *Schiller e il progetto della modernità*, Carocci, Roma 2006, pp. 163-176.

<sup>50</sup> Ivi, p. 170.

<sup>51</sup> Su questo cfr. A. Honneth, *Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung*, in Id. (Hrsg.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen*

Tuttavia non si può sostenere lo stesso – perlomeno non del tutto – per il caso del *Wallenstein*. Nella trilogia che Schiller dedica alla Guerra dei Trent'anni, emerge piuttosto come gli strumenti impiegati dal protagonista per la realizzazione del suo ideale si rivelino inadeguati non per via della sua cecità nei confronti del contesto etico-storico, ma a causa del conflitto inconciliabile che oppone libertà e necessità, leggi della morale e leggi della natura, essere umano e mondo. Per Schiller, la soggettività si costituisce proprio in e attraverso questo conflitto, che esprime l'essenza stessa del fenomeno tragico.

Hegel non ignora di certo questo punto, che rivela una dissonanza di pensiero e, in ultima analisi, conferma il legame di Schiller con l'etica kantiana. Egli cerca, però, di ridimensionare questa distanza per cogliere nel tratto di fondo del pensiero schilleriano un preludio all'idealismo oggettivo<sup>52</sup>. Di ciò troviamo traccia nell'introduzione al corso di estetica del 1826<sup>53</sup>, ma anche nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, laddove Hegel sostiene che Schiller, “nell'unità *concreta* del pensiero e della rappresentazione sensibile” avrebbe trovato “la via d'uscita dalle astrazioni dell'intelletto”<sup>54</sup>. Come ha sottolineato Henrich, Hegel avrebbe interpretato molti luoghi delle opere schilleriane come “un tentativo di affermare filosoficamente l'unità originaria della soggettività e del mondo contro Kant”<sup>55</sup>. Questo rimane, però, soltanto un tentativo, come mostra, del resto, il cambiamento di prospettiva, da parte di Hegel, sulla fine di *Wallenstein*: quella riconciliazione, negata dal frammento giovanile, per il quale il dramma non poteva concludersi con una teodicea, prova a essere ristabilita nelle lezioni di estetica

Nell'assenza di riconciliazione, che rappresenta il tratto più peculiare dei tardi drammi di Schiller e, in ultima analisi, del fenomeno tragico, si innesta, però, una riflessione che può rivelarsi non del tutto incompatibile con l'impianto hegeliano e con il progetto di un'eticità intersoggettiva e storica. La galleria dei personaggi dei tardi drammi schilleriani contribuisce a far luce su quella che, riprendendo Deleuze, Rebentisch ha definito “natura interiore” del soggetto, che si sottrae essenzialmente a

*Kapitalismus*, Campus Verlag, Frankfurt a.M. 2002, pp. 141-158.

<sup>52</sup> Di qui quel filone interpretativo, che ha in Lukàcs il suo più noto rappresentante e che tende a considerare Schiller come un “precursore” del romanticismo e di Hegel (cfr. G. Lukàcs, *Sull'estetica di Schiller*, cit., p. 66).

<sup>53</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Kunst*, in *GW 28.2: Nachschriften zum Kolleg des Jahres 1826*, p. 542.

<sup>54</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in *GW 20*, §55, p. 94; tr. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 68-69.

<sup>55</sup> D. Henrich, *Schillers Denken im Spannungsfeld der Jenaer Konstellation*, in *Friedrich Schiller. Dichter, Denker, Vor- und Gegenbild*, hrsg. von J. Bürger, Wallstein Verlag, Göttingen 2007, p. 123.

ogni forma di legge. Si tratta cioè di quei desideri e di quelle aspirazioni che spingono il soggetto al di fuori della propria comprensione sociale e che lo portano a confrontarsi con una dimensione di sé stesso che rimane in qualche modo inaccessibile. Tale natura interiore “deve essere pensata come una potenzialità che ottiene realtà concreta soltanto nella continua interazione con un mondo mutevole, e [che] non si realizza mai pienamente neppure nella forma sociale del soggetto”<sup>56</sup>. Proprio perché le aspirazioni di questa natura interiore non possono essere interamente ascritte a una proprietà del soggetto, tale nocciolo resta, per l’interpretazione del nostro rapporto con noi stessi e col mondo, una fonte di cambiamento e innovazione che si rinnova costantemente. Poiché la natura interiore del soggetto non si lascia esperire e afferrare in quanto tale, ma accade sempre soltanto come reazione a un mondo in sé mutevole, allora può generare nuovi atti di autodeterminazione, nuove giustificazioni della nostra volontà, nuove figure.

Dunque, se assumiamo che la soggettività è in sé stessa differenziata, allora dobbiamo ammettere che anche l’universalità etica contenga in sé una differenziazione latente, e che perciò anch’essa non sia mai immune alla critica e alla trasformazione. Del resto, le trasformazioni sul piano della comprensione di sé e del mondo da parte dei singoli individui implicano la trasformazione della prassi di cui essi fanno parte. Tale trasformazione non si realizza quasi mai in modo pacifico, ma comporta sempre forme di conflitto. L’incompiutezza del mondo moderno, che emerge dai drammi di Schiller, rimanda a una visione dell’autonomia, che è, al contempo, dotata del senso del limite, ma anche spinta in direzione di imprese radicali che ciascuno di noi è chiamato a compiere nell’esperienza concreta.

<sup>56</sup> J. Rebenisch, *La moralità dell’ironia. Hegel e la modernità*, tr. it. di F. Pitillo, Inschiboleth, Roma 2019, p. 116.

Discussioni – *Sostenibilità, cura e responsabilità*



*Giulia Battistoni\**

## **A Biocentric Ontology at the Basis of an Anthropocentric Concept of Co-Responsibility to Non-Human World**

### **Abstract**

Starting from the Australian case *Sharma v. Minister for the Environment* this paper discusses the concept of responsibility in the face of current environmental challenges, showing that the traditional concept of a retrospective, causal, individual responsibility is not able to account for secondary consequences of human actions on future generations and on the environment. This leads to the urgent elaboration of a wider concept of responsibility, which the paper sets out to discuss and to which it offers suggestions.

### **Keywords**

Duty of care; Jonas; Responsibility; Biocentrism; Anthropocentrism

### **1. Towards the overcoming of the traditional concept of individual, retrospective responsibility**

The present ecological crisis produces challenges that show the limits of a traditional conception of individual, retrospective responsibility, based on the causal link between human action and its consequences. Technological progress has extended human being's power of action and with this, the proximity between action and its effects has been lost, as the latter expand in a future that is difficult to foresee; moreover, the vulnerability of nature, as the ecosystem in which human beings live, has become increasingly evident, in particular after the pandemic experience that the world has faced in the last few years.

A concrete example of this, which raises questions of environmental justice and ethics, is the Australian “*Sharma v. Minister for the Environment*” case. In 2020, eight teenagers, represented by a nun, filed a

\* Università di Verona/Boston University

class action in the Australian Federal Court to block a coal mine extension project on the basis of the Minister for the Environment's duty to care for young people. Indeed, approving such a project would have exacerbated climate change and produced serious harm to future generations: these were the arguments of the young people. Under the Australian *Environment Protection and Biodiversity Conservation Act*, the plaintiffs therefore sought an injunction to prevent the Minister from approving the project. While initially recognizing, in 2021, a duty of care designed to prevent personal harm to children, the Federal Court did not issue the injunction. After various legal vicissitudes, the project was approved: at the end, the Minister was recognized as having no duty of care, due to the absence of her proximity to the children and the unpredictability of the consequences of approving the project, that is, the lack of certainty that the extension of the coal mine would cause actual personal harm to the children.

The "Sharma case" shows a normative, legal, and sociopolitical vacuum in environmental issues, because of the lack of an adequate conceptualization by which to ground justice in this field. This is derived from the arguments at the basis of the rejection of the claim that the Minister bears a duty of care to the children, namely 1. the absence of sufficient closeness and directness between the Minister and the Australian children, which can be generalized as absence of proximity between human beings, living at the present moment, and future generations; 2. the indeterminacy of the duty itself; 3. the impossibility to foresee the distant consequences of an action which is linked to the absence of direct causal link between human actions and their secondary consequences. All these arguments exclude a kind of responsibility towards nature and future generations, if understood in a traditional way, that is based on the causal nexus.

The question arises of how we should ground responsibility, legal and political decision and possibly also punishment in these cases. There is the need to philosophically ground a *wide*, meaning *collective* and *proactive*, *concept of responsibility* able to account for such cases.

What in my view serves as a starting motivating point toward a change of paradigm in this sense is the increase in human vulnerability and the corresponding awareness and fear related to the deleterious impact of climate change. I take "vulnerability" to be a crucial concept to motivate a sense of responsibility towards nature and future generations, which emerges from the *fear* to perish, together with the awareness of one's own and others' vulnerability<sup>1</sup>. Hans Jonas, the anticipator of major issues

<sup>1</sup> On this, see E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 220–262.

related to human responsibility, develops in his masterwork *Das Prinzip Verantwortung* (1979) an interesting *heuristics of fear*, which is fruitful in this sense<sup>2</sup>. In his view, fear makes the human being aware of that which is important to her. Far from paralyzing us and blocking us from action, fear may be very useful, leading to a sense of responsibility and supplying a first motive for responsible action: “*We know the thing at stake only when we know that it is at stake*”<sup>3</sup>. At his time, this could still be a kind of “imagined fear” of the future devastation of both humankind and planet, so a kind of fear produced by imagination, which in Jonas’ view could motivate human beings better than optimistic representations of how the future might be if we behaved the right way. Today, the situation has changed and gotten worse: the “imagined fear” has become an “actual fear”, based on concrete natural disasters that bring the risk of feeling overwhelmed. It is upon the human being to recover a kind of fear which might still be productive and serve as a positive, transformative motivation to change the situation<sup>4</sup>.

Nature and future generations, as well as human beings currently living on earth are vulnerable in the same way, faced by the same threat, that is the possible end of life on this planet and destruction of the ecosystem. It seems that in particular the unexpected and shocking event that has affected humanity since the end of the year 2019, the Covid-19 pandemic, has been decisive in bringing attention back to nature and the environment, making the human being develop a new awareness on issues that have always been present, but that perhaps only now can be truly “felt” in a situation of *general fear*: humanity has proved itself to be *vulnerable*. Exactly when, out of necessity, human beings were deprived of contact with the natural environment, through several lockdowns, they realized the physical and psychological benefits produced by nature and taken for granted under “normal” life conditions, enabling the development of the awareness of the fundamental role played by the natural environment in the survival of humanity itself. Consequently, it has beco-

<sup>2</sup> See H. Jonas, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press, Chicago & London 1984 [1 ed.: 1979], p. 26 f.

<sup>3</sup> Ivi, p. 27.

<sup>4</sup> Jonas also argues for the need of an education toward this feeling of fear. Note that fear plays an important role as a motivating factor in some of the positions of new materialisms, too, like in Timothy Morton’s or Bruno Latour’s thought. This cannot be further analyzed in the context of this discussion but let me just point something about Morton’s position. In his *Ecology without nature. Rethinking environmental Aesthetics*, Morton writes: “In ecological lament, we fear that we will go on living, while the environment disappears around us. Ultimately, imagine the very air we breathe vanishing—we will literally be unable to have any more elegies, because we will all be dead”. T. Morton, *Ecology without Nature. Rethinking Environmental Aesthetics*, Harvard University Press, Cambridge (MA) and London (England) 2007, p. 186.

me evident that a sustainable development, capable of preserving human beings from possible future pandemics and cataclysms, is only possible by acknowledging the profound continuity between human beings and nature, the environment in which they live and of which they are a part. And this precisely offers the basis of a new concept of proactive and collective responsibility towards the environment.

The issue of a redefinition of human responsibility also raises a question of meta-responsibility: Who is responsible to conceptualize a new kind of responsibility which can face current challenges and on what basis? Scientists, philosophers and in general theorists have this kind of responsibility because they bear *knowledge* to change things, meaning the understanding of what is at stake as well as a knowledge of a better set of tools for articulating and addressing the challenges: this is power of transformative thought.

But knowledge seems not enough to activate a responsible behavior. The parameters at the basis of a wider concept of responsibility identified by Iris Young<sup>5</sup> are particularly relevant in this respect. They can be reduced to two principles: power and interest. On the one hand, it might seem that allocating responsibility on the basis of power (that is: those are responsible who have more power to change things) or of interest (that is: those are responsible who have more interest in changing things) can bring to an insoluble opposition, since people who have the power to change things often are not interested in doing this and those who are interested, because they are the most damaged, have not the power to do anything. This problem might be overcome by developing the awareness that it is in *everyone's interest* to preserve life in itself: meaning her own life and living nature as its presupposition.

Consequently, a wider kind of responsibility cannot be elaborated without taking into consideration the human being's entanglement with the more-than-human living world, in the awareness that the patriarchal, capitalistic model of exploitation of the environment is strongly deficient and dangerous. As far as the *power* is concerned, Jonas had again an important insight: the more the power we have, the greater our responsibility. In his view human beings have the power both to destroy or to preserve themselves and nature. Based on this power and on the fact that life has a value, a purpose in itself that makes the being better than not-being, they have the responsibility to take care of nature and future generations<sup>6</sup>. They *ought* to.

This would be a kind of productive weak anthropocentrism based on

<sup>5</sup> I. M. Young, *Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model*, in "Social Philosophy and Policy" 23/1 2006, pp. 102-130.

<sup>6</sup> H. Jonas, *The Imperative of Responsibility*, cit., p. 129.

a biocentric ontology<sup>7</sup>, putting together both the claims of anthropocentric ethics and those of environmental ethics, based on the recognition of nature's intrinsic value<sup>8</sup>. In a positive sense – as the faculty of a rational, thinking self-determination – individual, human autonomy still seems to be an inescapable basis of responsibility. Consequently, giving up the anthropocentrism does not seem the right solution if anthropocentrism is understood as the basis for the attribution of responsibility. What I am proposing here is, in other terms, a position that claims that human beings have a peculiar moral standing, in the sense that only human beings are rational, autonomous beings able to act upon laws that they give themselves: they are persons, in a Kantian sense, capable of self-determining themselves in the strict sense of the term, meaning, capable of bearing responsibility for their actions<sup>9</sup>. This does not mean, however,

<sup>7</sup> This raises the question of the moral considerability of non-human entities, like nature, in Western thought. Even if nature and non-human animals might not be considered as “moral subjects”, in a Kantian sense, this does not exclude that they can become object of ethical inquiry and with this “moral objects”, which human agents *have the duty to take care of*. Although animals do not count for Kant as rational moral beings, he develops a view according to which human beings should treat animals properly, because treating them badly would be a sign of human corruption. In line with this, Kant recognizes indirect duties towards nature and non-rational beings. See Kant's *Metaphysics of Morals* (1797). On this thought, interpreters have developed insights that seem particularly fruitful in the field of environmental ethics. See A. Wood, O. O'Neill, *Kant on Duties Regarding Nonrational Nature*, in “Proceedings of the Aristotelian Society”, 72, 1998, pp. 189-228; J.M. Gillroy, *Kantian Ethics and Environmental Policy Argument: Autonomy, Ecosystem Integrity, and Our Duties to Nature*, in “Ethics and the Environment”, 3/2, 1998, pp. 131-155, and more recently N.D. Müller, *Kantianism for Animals. A Radical Kantian Animal Ethic*, Palgrave Macmillan, Cham 2022; M. Consenso Tonetto, *Kant's concept of indirect duties and environmental ethics*, in “ethic@”, 16/3, 2017, pp. 519-532; T. Svoboda, *Duties Regarding Nature. A Kantian Environmental Ethic*. Routledge, London 2015. The idea that also non-human entities might become “moral objects”, namely objects of human moral consideration, is the position developed by some revisionists of the discourse ethics, which *per se* seems to be deaf to the mute call of nature, since it presupposes rational beings, with linguistic capacities, as members of a discourse in which norms are defined for the universal interest of everybody. However, this does not exclude that nature and future generations can become object of ethical reflection and their interest be represented as interest of the real community of arguing people themselves. On this debate, see at least R. Eckersley, *The discourse ethic and the problem of representing nature*, in “Environmental Politics”, 8/2, 1999, pp. 24-49 and N. Morar, *The Limits of Discourse Ethics Concerning the Responsibility toward Nature, Nonhuman Animals, and Future Generations*, in B. Olaru (ed.), *Autonomy, Responsibility, and Health Care*. Critical Reflections, Zeta Books 2008, pp. 129-158.

<sup>8</sup> For an overview of the different positions in environmental ethics, see at least: S. Bartolomei, *Etica ambientale: alternativa a confronto*, in “Global Bioethics” 6/4 1993, pp. 249-253 and K. McShane, *Environmental Ethics: An Overview*, in “Philosophy Compass” 4/3 2009, pp. 407-420.

<sup>9</sup> Self-determination and the possibility of alternative choices are the very basis of responsibility and imputation: this is Kant's pivotal lesson in the modernity. Things are not

that human beings are the only beings worthy of moral consideration: here biocentric claims play their crucial role. It would be fruitful to manage to reconcile and bring together the biocentric with the anthropocentric claims. To this end, the following part of the paper will briefly deal with Jonas' philosophical biology, interpreting and presenting it as a biocentric ontology which can serve in this sense as the basis of an anthropocentric concept of co-responsibility to the non-human world<sup>10</sup>.

## 2. Hans Jonas' philosophical biology: a philosophy of nature at the basis of an ethics of responsibility

Hans Jonas' thought falls within the ontological turns in philosophy with regard to environmental issues and provides interesting insights to face some problematic aspects previously mentioned. To expand the concept of responsibility and to find who can be held responsible and to whom responsibility is owed, the foundational approach of Jonas proves its relevance, being probably the first attempt of the 20<sup>th</sup> century to ontologically ground collective responsibility towards nature and future generations, an attempt which has been maybe too quickly forgotten<sup>11</sup>.

Jonas puts a philosophy of nature – a philosophical biology, in his words – at the basis of his ethics of responsibility. This was quite an

capable of acting, and with this of being responsible and imputable. Moreover, the same action caused by an adult, a child, a mentally deranged person and an animal has a different meaning: only the first one, namely the adult – as a rational, free being – can be held morally and legally responsible for her actions, while the child and the mentally deranged person need a legal tutoring, since they cannot be considered as rational, responsible beings in their entirety; the animal, on the other side, does not have volitional and cognitive faculties that make it responsible in a way that a human being can be. The Kantian view, in this sense, still applies. On Kant's concepts of imputation, guilt, person and action, see C. Blöser, *Zurechnung bei Kant: Zum Zusammenhang von Person und Handlung in Kants praktischer Philosophie*, De Gruyter, Berlin 2014.

<sup>10</sup> This is, according to Paolo Becchi and Roberto Franzini Tibaldeo, the innovative path taken by Jonas. See P. Becchi, R. Franzini Tibaldeo, *Principio umanità e ambiente. Una riflessione su Hans Jonas*, in "Diritti umani e ambiente", 2017, pp. 115-139. For some interpreters, this is a kind of "weak" anthropocentrism. Cf. J. Ballet/D. Bazin, *Hans Jonas: Bridging the Gap between Environmental Justice and Environmental Ethics?*, in "Environmental Ethics", 39/2, 2017, pp. 175-191.

<sup>11</sup> This is because, as the Kantian ethical approach, Jonas' one is based on metaphysics, and today this might seem outdated. As Vittorio Hösle underlines, the central insights of Jonas' ethics are Kantian, indeed, although many interpreters would not admit that. They can be recognized in having stressed, first, the objectivity of moral obligations and, second, their irreducibility to the well-known self-interest. See V. Hösle, *Hans Jonas's position in the history of German Philosophy*, in H. Tirosh-Samuelson, C. Wiese (eds.), *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, Brill, Leiden/Boston 2010, pp. 19-37.

original move for that time, in which the Aristotelian teleological view of nature had given way to the mechanistic one, producing a view of nature as characterized by dead matter, open to human exploitation. In the lecture he gave in Munich in 1993 on *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, Jonas identified as a profound deficiency of twentieth-century philosophies precisely the absence of a philosophy of nature<sup>12</sup>.

Contrary to the philosophical trends of the time, Jonas puts the concept of the living being at the center of his ontological analysis. In *Organismus und Freiheit*, the book in which he develops his philosophical biology, Jonas stresses freedom as the fundamental ontological character of life, as well as the principle of its progression to higher degrees, which build on lower ones. In his view, a philosophical biology has thus the task of analyzing the emergence and development of freedom from its germinal level of the simplest living organism to its higher levels<sup>13</sup>. As Paolo Becchi argues, one would be tempted to explain Jonas' philosophical biology in terms of a *phenomenology of life*, a reconstruction of the evolution of organic life and its degrees, guided by the principle of freedom, in a way that goes even beyond Hegel's *Phenomenology of Spirit*<sup>14</sup>. This allows him to go beyond the limits of every dualism and monism, since the living organism cannot be reduced to either mere nature or to mere spirituality<sup>15</sup>.

Even in the simplest living organism, a first kind of freedom emerges, which is related to an intrinsic teleology and *subjectivity*, aiming at self-preservation: this counts as a first kind of self-determination. The organ-

<sup>12</sup> See H. Jonas, *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts. Vortrag im Prinzregententheater München 1993*, in D. Böhler, B. Herrmann (eds.), *Das Prinzip Verantwortung. Erster Teilband: Grundlegung*, in D. Böhler, M. Bongardt, et al. (eds.), *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Philosophische Hauptwerke*, vol. 1,2 Erster Teilband, Rombach, Freiburg 2015, pp. 561-575.

<sup>13</sup> H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Evanston 1966. This book was later published in German with the title: *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (1973). The two editions do not perfectly match.

<sup>14</sup> P. Becchi, 'Presentazione', in H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di Paolo Becchi, Einaudi, Torino 1999. Vittorio Hösle, too, recognizes the legacy of Hegel's thought in Jonas' theory of the organism. See V. Hösle, *Hans Jonas's position in the history of German Philosophy*, cit. More recently, Giulia Battistoni, *Ambiente e responsabilità. Verso una riattualizzazione delle filosofie della natura di Hegel e di Jonas*, in C. Chiurco (ed.), *Il contagio e la cura. Il mondo dopo il virus*, QuiEdit, Verona 2023, pp. 111-135..

<sup>15</sup> However, Jonas still distinguishes between living and non-living beings, thus reproducing a kind of dualism. On the contrary, Alfred Whitehead's philosophy of the organism and process philosophy, which on the one hand Jonas is inspired by and which on the other he criticizes, recognizes life as the principle of all reality: in this way, he really manages to overcome forms of dualisms, also better than Jonas himself. See A.N. Whitehead, *Process and reality: an essay in cosmology*, Macmillan, NY 1929.

ism relates actively to the environment, has the ability to enact a continuous turnover of its matter, which is necessary for its survival and reveals the dialectical nature of organic freedom itself<sup>16</sup>. Life is in itself dialectical in that it is characterized by both ontological freedom and biological necessity (dependence on matter). The organism's relationship with matter is thus for Jonas a relationship of *needful freedom*, meaning that the living organism needs the external world in order to survive, in a process in which it feels its deficiency.

This makes it possible to develop an important awareness of the human being's relationship with the environment that surrounds her: a relationship that is, at the same time, one of belonging, dependence, and reciprocity. In this way, Jonas opposes a view that defends discontinuity between nature and human beings, as well as a view of nature as a mere exteriority without freedom.

However, despite the ontological continuity between nature and human being, Jonas does not deny the human being's peculiarity, which is precisely what enables her to be morally responsible, as opposed to other living beings. Anthropologically, human beings are natural beings with their own corporeality. But, at the same time, they exceed nature, insofar as they have the faculty of representation and imagination, the ability of reflection and a moral freedom: only human beings can plan their actions on a large scale, can foresee the consequences of their actions, and create images of them. Again, this is a Kantian root at the basis of the peculiar autonomy and capacity for self-determination as characterizing human beings only, among all living beings.

Only the human being enjoys for Jonas a form of self-conscious freedom, which, as the ultimate result of the teleological work of nature, is no longer limited to merely performing that work but is also able to destroy it. It is only in the human being, again, that

there arises out of the willing itself the "ought" as the self-control of his consciously exercised power: and first of all with reference to his own being. Since in him the principle of purposiveness has reached its highest and self-jeopardizing peak through the freedom to set himself ends and the power to carry them out, he himself becomes, in the name of that principle, the first object of his obligation, which we expressed in our "first imperative": not to ruin (as he well *can do*) what nature has achieved in him by the way of his using it<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> This emerges in a clear way in the metabolism, as a process that constantly renews the composition of the organism, thus differentiating the living being from a machine: the functioning of metabolism shows that the living being is not an inert object, passively placed under external influences. See H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, cit., third essay (Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism), p. 64 ff.

<sup>17</sup> H. Jonas, *The Imperative of Responsibility*, cit., pp. 129-130.

With this, Jonas elaborates a metaphysical foundation of responsibility based on the self-assertion of being (which in his argument is preferable to non-being) and the derivation of “ought to be” (*Sollen*) from being (*Sein*) itself<sup>18</sup>, that is and cannot not be: life, which includes within itself the command of its preservation. This is at the basis of the “new imperatives” that Jonas elaborates and that inevitably take into consideration the dimension of the future: 1) “Act so that the effects of your action are not destructive of the future possibility of such life”; 2) “Do not compromise the conditions for an indefinite continuation of humanity on earth”; 3) “In your present choices, include the future wholeness of Man among the objects of your will”<sup>19</sup>.

The result of the combination of Jonas’ philosophical biology and his ethics of responsibility is a biocentric ontology, which understands the human being as a part of nature<sup>20</sup>, thus bridging the gap between human beings and environment and stating their ontological continuity, but that at the same time understands the human being as the highest point of the natural development as development of subjectivity and

<sup>18</sup> As is well known, the derivation of “ought to be” from “being” has been regarded in the past as a “naturalistic fallacy”, as an undue derivation of values from facts. However, as A. Porciello in *Filosofia dell’ambiente. Ontologia, etica, diritto*, Carocci, Roma 2022, pp. 27-28 has recently rightly underlined, this fallacy encounters problems in the field of environmental ethics. Here, it is possible, as Jonas argues, to ground values exactly on the ontology of nature, on its very structure in a way that avoids the naturalistic fallacy because “ought to be” is already entailed in “being”, and it is in turn intrinsically prescriptive and motivating. In modern words, this is a kind of objectivist metaethics. This is achieved by Jonas through the concept of purpose, which intrinsically characterizes life in itself and gives it an essential value. The idea that nature, when properly observed, can offer clear ethical indications regarding how it should be treated is also proper to the Deep ecology. The father of this environmental movement, Arne Naess, would agree with Jonas in the necessity of a change of paradigm in the understanding of nature, the human being and the environmental issue, starting from the intrinsic value of nature. They both refuse the view of the human living being as isolated from the natural environment in which she lives and develop an ontological foundation of ethics. However, there are important differences between the two authors, like the fact that Naess develops a “Gestalt Ontology”, a multidimensional and relational conception of reality which is not present in Jonas. Nonetheless, Naess too moves from the being to the ought, from ontology to ethics (that has been defined a “psychological connection”, meaning that values are what facts may arouse in us: W. Fox, *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*, State University of New York Press, Albany, NY 1995) and defends the identity of the human being with nature. He also recognizes life as an intrinsic value. On this, see A. Porciello, *Filosofia dell’ambiente. Ontologia, etica, diritto*, cit., p. 37 ff., 69 ff.

<sup>19</sup> H. Jonas, *The Imperative of Responsibility*, cit., p. 11.

<sup>20</sup> This reminds of some elements of the Romantic philosophy of nature, of Schellingian imprint. I cannot go into depth in this but see J.L. Rasmussen, *Hans Jonas’ philosophische Biologie und Friedrich W. J. Schellings Naturphilosophie. Einleitende Bemerkungen zu einer Affinität*, in “Res Cogitans” 11/1, 2016, pp. 63-93.

freedom – which have their roots in nature itself: this leads to a weak anthropocentric ethical view, in the sense that the human being is the only one who is capable of being responsible for her actions and has the duty to preserve future humankind and the environment, as both having intrinsic value.

To conclude, it seems that a collective responsibility towards nature and future generations can be fruitfully founded starting from the elaboration of a concept of nature and its relation to humanity capable of explaining, on the one hand, the value of nature and life in themselves and with this the ontological continuity between nature and the human being; on the other hand, the primary responsibility of the human being for her actions, linked to her individual autonomy, in a Kantian sense. As shown, the anthropocentric perspective does not rule out the possibility that humans can (and, indeed, ought to!) cultivate a non-anthropocentric consciousness, based on the ontological continuity between humans and nature, recognizing the latter's intrinsic value.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> This essay is part of the project *Collective Responsibility towards Nature and Future Generations (ReNa)*, that has received funding from the European Union's Horizon Europe Research and Innovation Programme under the Marie Skłodowska-Curie. Grant agreement No 101064728. Funded by the European Union. Views and opinions expressed are however those of the author(s) only and do not necessarily reflect those of the European Union or the European Research Executive Agency (REA). Neither the European Union nor the granting authority can be held responsible for them.

Francesco Miano\*

## Responsabilità e etica della cura tra esistenza e relazione

### Abstract

The essay aims to delve into the centrality of the notions of care and responsibility within an ethical framework that can move beyond the concreteness of existence, overcoming abstract and deductive forms, and activating new paths of thought. The work emphasizes, in particular, the connection between care, responsibility, and the constitutive relational dimension of the human subject. Care and responsibility bring to light the indispensability of this dimension, highlighting how human existence is inherently characterized ethically in terms of response and taking on oneself.

### Keywords

Care, Responsibility, Relationship, Listening, Ethics

## 1. Cura e responsabilità

Se esiste un punto d'intersezione tra cura e responsabilità, può essere sicuramente ricercato nel nucleo della relazionalità umana. La relazionalità esprime due elementi fondamentali: il primo è l'interdipendenza di ciascun soggetto e il secondo è il suo ancoraggio al reale, che fa di esso un soggetto storico e non indeterminato. Come mostra l'esperienza, le azioni di cura affiorano nell'incontro; più in particolare, ogni volta che esercitiamo una qualche forma di attenzione verso gli altri o verso il mondo. Ciò a dimostrazione che non si può vivere in maniera indipendente o avulsa da una rete di alterità.

In questo senso, cura e responsabilità si presentano come due nozioni che possono essere comprese nel loro valore soltanto a partire dalla concretezza dell'esistenza. Esse si offrono all'analisi come dimensioni dell'essere e insieme del pensare. Cura e responsabilità, inoltre, sarebbero difficilmente

\* Università degli Studi di Napoli Federico II.

accessibili al di fuori dell'ambito effettivo della relazionalità umana. Se dovessimo circoscrivere l'essenza della cura, ad esempio, potremmo dire che essa è il volto stesso dell'essere al mondo insieme all'altro.

Comprendere ciò che equipara o, comunque, accomuna cura e responsabilità, in questo senso, vuol dire afferrare il loro appello etico conaturato alla vita stessa che non smette di esigere che il mondo dell'altro e il mio mondo siano protetti e *riparati*.

Questa concezione presuppone l'idea di un soggetto che, poiché intimamente relazionale e proiettato all'esterno, fugge qualunque astrazione; la sua immagine può diventare tanto più concreta quanto più è colto nella sua complessità ed è sottratto a visioni che lo costringono in modelli antropologici riduzionisti. Quando ci si cura di qualcosa o di qualcuno è perché ci si sente responsabili e quando si avverte una responsabilità ci si fa carico del destino altrui. Cura e responsabilità si definiscono perciò a partire dalle stesse inferenze nel reale e cioè da forme assai simili di espressione logica e connotazione morale. Si tratta di due concetti che posseggono una struttura aperta e comunicante perché descrivono un medesimo ambito di significato denso di intersezioni: rimandano ad una presa in carico, richiedono l'assunzione di un impegno, urgono una determinazione di un'opzione tra le altre. Cura e responsabilità, inoltre, indicano un movimento verso l'esterno, verso qualcuno o qualcosa: si è *responsabili di*, *ci si cura di*, non si basta a se stessi.

Entrambe le nozioni per questo incrociano i diversi ambiti di cui l'esistenza si compone come il privato, il pubblico, il sociale, il politico, l'affettivo, quello dei rapporti di lavoro e più in generale l'interindividuale. Difatti, laddove c'è alterità c'è proiezione e apertura e, quindi, richiesta e offerta di cura e assunzione di responsabilità.

Cura e responsabilità sono perciò sempre in un *contesto*. Ogni azione, sorretta da sentimenti premurosi e responsabili, si svolge in un preciso scenario storico; scelte e decisioni si consumano all'interno di dilemmi morali non sempre risolvibili o comunque dentro spazi di ricerca comunque sempre aperti. Si sfugge all'indeterminato soltanto attraverso una determinazione etica. Ciascuna azione si produce in un preciso quadro di situazioni e implica l'esercizio della libertà e dell'autonomia pur nei condizionamenti, spesso molto forti, dei contesti dati. In virtù di questa pregnanza di significati, possiamo non solo interpretare le dinamiche della vita morale del soggetto stesso, ma anche esaminare le caratteristiche dei contesti all'interno dei quali si compie la decisione e si strutturano le condotte etiche<sup>1</sup>. Cura e responsabilità, cioè, ci mostrano, in modo pri-

<sup>1</sup> Cfr. C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge 1982; ed. it. A. Bottini, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1989.

vilegiato, come agisce il soggetto e come si presenta la realtà nelle quale esso vive. In questa prospettiva, l'indagine morale, sviluppata dal ricco filone dell'etica della cura e dell'etica della responsabilità, si appella non a principi definiti a priori da cui dedurre linee di condotta, ma a criteri da rintracciare dentro l'esistenza stessa.

Questo è tanto più vero se si tenta di rispondere adeguatamente alla frammentazione dell'etica e a dilemmi morali sempre più complessi, resi tali dallo sviluppo tecnologico, dall'avanzare delle intelligenze artificiali, dall'aumento esponenziale delle possibilità che l'uomo ha di incidere sulla propria vita biologica e quella dei propri simili. Le ricerche delle neuroscienze hanno da tempo messo in luce come anche i dati organici, ad esempio i meccanismi neurologici, svolgano un ruolo nella definizione delle azioni e nella disposizione dei comportamenti. Ciò ha fatto in modo di ritenere incomplete concezioni intellettualistiche di matrice cartesiana o, comunque, fondate interamente su una supposta razionalità autosufficiente del soggetto, sganciata dai contesti di relazione. In questa prospettiva, chiunque voglia misurarsi con la complessità dell'umano deve fare i conti con l'ambito dell'esistenza e dell'emotività; in altri termini, con tutto ciò che già Blondel, agli inizi del secolo scorso, chiamava *logica del disordine*<sup>2</sup>. In tale direzione lo sforzo richiesto va nella direzione di attribuire piena dignità teoretica al pensiero che scandaglia le relazioni interpersonali e di cura; un sentiero di indagine che prova a ricostruire il reale e le ragioni dell'agire a partire dalla tangibilità dell'esistenza e superando forme di irrigidimento normativistico<sup>3</sup>.

Allo stesso tempo, anche una riflessione più approfondita intorno al tema della responsabilità, soprattutto nel '900, ha saputo riconoscere la sua vocazione al reale, all'umano e alla storia e sfuggire a facili tentazioni di astrattismo<sup>4</sup>. Per descrivere ciò, possiamo far riferimento anche semplicemente al dato storico-linguistico dell'origine della parola responsabilità che è *respondēo*. Essa indica l'atto del *rispondere*, contiene l'idea decisiva di una risposta concreta, di un farsi carico di una domanda, di una richiesta di aiuto o di intervento<sup>5</sup>.

Rispondere all'appello che viene da una situazione, dal tempo che si vive, dalla storia, in ordine a qualcosa, vuol dire soprattutto rispondere a qualcuno e alla sua esistenza concreta; per questo si può addirittura af-

<sup>2</sup> M. Blondel, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, Puf, Paris 1956; ed. it. E Castelli-G. Bartolomei, *Principio di una logica della vita morale*, Guida, Napoli, 1969, pp. 32-34.

<sup>3</sup> Cfr. S. Tusino, *L'etica della cura. Un altro sguardo sulla filosofia morale*, FrancoAngeli, Milano 2021. L'autrice fa riferimento a contributi quali quelli di Gilligan, Tronto, Noddings e Ruddick.

<sup>4</sup> Cfr. G. Cantillo, *Con sé/ oltre sé. Ricerche di etica*, Guida, Napoli 2009, pp. 7-16.

<sup>5</sup> Cfr. F. Miano, *Responsabilità*, Guida editori, Napoli 2009, pp 7-11.

fermare che senza il riferimento implicito o esplicito alla realtà dell'altro non c'è vera responsabilità. L'adesione alla domanda altrui implica due elementi: da una parte vuol dire comprendere come l'altro completi la mia vita morale perché sollecita la mia propensione all'esterno e dall'altra, il riconoscimento della sua pari dignità e del suo diritto ad essere ascoltato e afferrato nella sua situazione di necessità.

*L'ascolto* è uno degli elementi teoretici che distingue tale apertura dalla semplice applicazione formale di principi e norme. Esso testimonia in primo luogo l'interdipendenza dell'esistenza umana, il fatto che l'azione morale non adopera *hic et nunc* un principio, ma si dichiara aperta al bene dell'altro e procede attraverso risposte invocate e date. In secondo luogo, indica la necessità di un impegno all'altezza delle provocazioni ricevute dalla situazione.

L'orizzonte della responsabilità non può prescindere, quindi, dalla pratica di mettersi in ascolto così come quello della cura non può realizzarsi in colui che non è disposto a orientare lo sguardo sugli altri. L'uomo responsabile si lascia interpellare<sup>6</sup> e sa assumere su di sé il carico dell'impegno a lui richiesto e sa portare fino in fondo il proprio compito. Infatti, è solo dall'altro e dalla nostra capacità di apertura che riceviamo compiti e impegni. Ciò non vuol dire che essi ci vengano assegnati in maniera sempre esplicita, ma che il soggetto responsabile e che conosce cosa sia la cura avverte su di sé questa chiamata, a volte silenziosa, che si offre per il solo fatto di riconoscere la comune esistenza.

## 2. La relazione diadica tra cura e responsabilità

Un'etica informata dalla cura e dalla responsabilità, più che dalla ricerca di un principio astratto, è mossa dalla considerazione del bene in una precisa condizione storica da indirizzare ad un particolare soggetto. In altri termini, non si cerca il bene indefinito, né si persegue l'adesione a un dovere, ma ci si sforza di rispondere adeguatamente ad un preciso bisogno. Noddings, a tal proposito, parla di alcuni indicatori propri del comportamento di chi agisce a partire dalla cura: questi sono il rispetto, la responsabilità, la condivisione e il coraggio<sup>7</sup>. Tali indicatori presup-

<sup>6</sup> Afferma Emmanuel Mounier: "L'uomo libero è un uomo che il mondo interroga e che al mondo risponde: è l'uomo responsabile" (E. Mounier, *Le personalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1961, 75 ed. it a cura di G. Campanini e di M. Pesenti, Ave, Roma 2004, p. 102).

<sup>7</sup> Cfr. N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics & Moral Education*, University of California Press, Berkeley, 1984, L. Mortari, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina editore, Milano, 2015, p. 177.

pongono una spiccata capacità di rispondere all'altro, alcuni di questi, inoltre, necessitano di

una postura più passiva-ricettiva e altri più attiva-responsiva, per questo si può affermare che “ricettività” e “responsività” sono le due categorie che ordinano i modi di essere della cura. Per ricettività intendo il fare posto dentro la propria mente all'essere dell'altro e per responsività il mettere in atto azioni concrete a favore dell'altro. Ricettività e responsività sono disposizioni essenziali della coscienza di chi agisce con cura<sup>8</sup>.

Essere responsivi significa stare in una relazione che presuppone una risposta nata all'interno di un rapporto diadico. In linea più generale, questo rapporto consiste nell'apertura ad una realtà umana che è altro da me: ci si può, infatti, sentire responsabili non solo nei confronti dei propri simili e prendersi cura degli uomini, ma anche dei propri ideali: in entrambi i casi si realizza un'uscita da se stessi verso l'esterno. Questo non vuol dire restringere il campo della responsabilità e della cura a pochi ambiti o limitare la cerchia degli interessi, ma comprenderne le modalità stesse di sviluppo<sup>9</sup>; si potrebbe dire che la dinamica più profonda della cura presuppone sempre un dialogo, anche se a volte indiretto; una comunicazione che va da me all'altro e che ritorna in qualche modo in me stesso, la cura presume certamente l'azione, ma prima ancora una relazione basata sulla comunicazione profonda tra chi esercita la cura e chi ne beneficia<sup>10</sup>.

Si tratta di un rapporto che pone al centro l'altro e se stessi allo stesso modo e che postula, da una parte, un'assunzione di responsabilità e dall'altra il fatto che i soggetti coinvolti siano aperti, ricettivi e comunicativi.

Da parte di colui che si prende cura, l'impegno è motivato non solo da una preoccupazione nei confronti della persona a cui rivolgere le cure, ma anche dalla premura per il sé etico. Il destinatario delle cure contribuisce, quindi, alla diade riconoscendo la cura e dimostrando a colui che la esprime una crescita o un beneficio. Per la relazione diadica è fondamentale che ci sia una forma diretta e intima di comunicazione che sostenga e formi la stessa relazione. L'agente curante è presente in modo diretto e sollecitato allo stesso

<sup>8</sup> L. Mortari, *Filosofia della cura*, cit., p. 177. Per un altro versante di approfondimento del tema della responsività cfr. M. Deodati, *L'esperienza spezzata. Estraneità e responsività in Bernhard Waldenfels*, Orthotes, Napoli-Salerno 2023.

<sup>9</sup> Cfr. S. van Hooft, *Caring: an Essay in the philosophy of Ethics*, University Press of Colorado, Niwot 1995; ed. it. A. Scoppettuolo, intr. F. Miano, *Prendersi cura. Saggio sull'etica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021. Sul pensiero di van Hooft cfr. A. Scoppettuolo, *Le dimensioni della cura. Vita morale e soggettività in Stan van Hooft*, Orthotes, Napoli-Salerno 2023.

<sup>10</sup> Cfr. *L'umano e le sue potenzialità tra cura e narrazione*, a cura di L. Alici e P. Nicolini, Aracne, Roma 2020; *Riduzionismo e complessità: ritrovare l'umano, umanizzare la cura*, a cura di L. Alici e S. Pierosara, Aboca edizioni, Sansepolcro 2022.

modo dell'agente curato. Ciò che l'agente curante comunica è la preoccupazione e la volontà di prendersi cura, mentre ciò che l'agente curato esprime è il riconoscimento e la risposta di crescita che sostiene la relazione<sup>11</sup>.

L'esercizio della moralità, pur con tutta la complessità della vita psichica, è sempre una scelta nata nella libertà ed esercitata nella quotidianità delle situazioni, nella fedeltà a se stessi e agli altri<sup>12</sup>. La cura non è fondata su esclusive dimensioni di spontaneità. Ci troveremmo in tal caso nell'ambito di posizioni meccanicistiche. Cura e responsabilità nascono all'interno di un quadro di libertà e mettono alla prova la nostra capacità di scegliere e decidere eticamente. Per questo, anche la libertà si dà come responsabilità, non come un peso da cui fuggire, ma come consapevolezza di dover rispondere a un appello che ci viene da fuori e che sentiamo come intimo.

In questa prospettiva, è rilevante la riflessione di Buber che colloca la responsabilità al centro del rapporto tra reale, libertà e relazione. Per Buber,

l'uomo libero è colui che esercita la volontà senza arbitrio. Crede nella realtà, vale a dire che crede nel legame reale della dualità reale io e tu. Crede che vi sia una destinazione, e crede che questa abbia bisogno di lui: pur non sapendo dove sia, sa che deve mettersi in cammino con tutto il suo essere<sup>13</sup>.

La responsabilità è ciò che si attua ed è espresso, non si esaurisce in un'indistinta disposizione, presuppone *attenzione* tanto alla relazione quanto al reale; richiede, cioè, di sapersi mettere in ascolto in modo da poter cogliere i segni della domanda rivolta al soggetto perché essa accade

come discorso, e non come un discorso che gli passa sulla testa, ma come un discorso che proprio a lui è rivolto. E se uno chiedesse a un altro se anche lui ode, e questi assentisse, si troverebbero d'accordo solo su un'esperienza, e non su un esperito<sup>14</sup>.

*L'esperito*, possiede, invece, un'unicità che è propria di ogni relazione diadica perché presuppone una risposta unica e particolare attraverso l'*intraducibile linguaggio dell'agire o del non agire*<sup>15</sup>. La relazione è il campo della libertà personale, interpella un modo di esperire la realtà dell'altro e implica una risposta soggettiva. Il soggetto, riconoscendo la

<sup>11</sup> S. van Hoof, *Prendersi cura. Saggio sull'etica*, cit., pp. 81-82.

<sup>12</sup> Cfr. G. De Simone, *La fedeltà dell'aver cura*, Ave, Roma 2014.

<sup>13</sup> M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1984, ed. it a cura di A. Poma, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2014, p. 101.

<sup>14</sup> Ivi, p. 202.

<sup>15</sup> Cfr. Ivi, p. 102.

domanda, non assume una responsabilità indeterminata, così come l'atto di cura non è mai un'azione indefinita, ma si fa carico della concretezza.

Una concretezza del mondo appena creata ci è stata posta tra le braccia: ne assumiamo la responsabilità, un cane ti ha guardato: sei responsabile del suo sguardo; un bimbo ha afferrato la tua mano: sei responsabile del suo contatto; una schiera di uomini si agita intorno a te: sei responsabile della loro indigenza<sup>16</sup>.

Responsabilità sta ad indicare la capacità effettiva di dare risposta all'altro: "c'è autentica responsabilità solo là ove ci sono vere risposte. Risposte a che cosa? Risposte a ciò che capita, a ciò che capita di vedere, di sentire, di percepire"<sup>17</sup>.

Tuttavia, per Buber esistono diverse forme di relazione che dipendono dall'atteggiamento che il soggetto mantiene di fronte alle realtà del mondo: una relazione io-tu e una relazione io-esso.

La prima forma indica l'evento esistenziale per eccellenza, un modo di stare della persona all'interno della relazione stessa; il secondo atteggiamento, descrive quello dell'esperienza oggettivante:

Chi dice tu non ha qualcosa per oggetto. Poiché dove è qualcosa, è un altro qualcosa; ogni esso confina con un altro esso; l'esso è tale, solo in quanto confina con un altro. Ma dove si dice tu, non c'è qualcosa. Il tu non confina. Chi dice tu non ha alcuna cosa, non ha nulla. Ma sta nella relazione<sup>18</sup>.

Se si osserva un albero o qualsiasi altro elemento del mondo, afferma Buber, è possibile classificarlo o inserirlo in una relazione numerica, ma esso è e rimane un oggetto al quale non si può dare del tu. La relazione, invece, è reciprocità nel senso che l'altro non può essere ridotto a oggetto di analisi.

A differenza del rapporto io-esso, la relazione col tu appare, quindi, anche una forma più impegnativa di responsabilità perché, afferma Buber,

se sto di fronte a un uomo come di fronte al mio tu, se gli rivolgo la parola fondamentale io-tu, egli non è una cosa tra le cose e non è fatto di cose. Non è un lui o una lei, limitato da altrui lui e lei, punto circoscritto dallo spazio e dal tempo nella rete del mondo; e neanche un modo di essere, sperimentabile, descrivibile, fascio leggero di qualità definite. Ma, senza prossimità e senza divisioni, egli è tu e riempie la volta del cielo<sup>19</sup>.

L'io-tu ha nella relazione d'amore il prototipo fondamentale. L'amore è

<sup>16</sup> Ivi, p. 203.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 201-202.

<sup>18</sup> Ivi, p. 60.

<sup>19</sup> Ivi, p. 64.

la responsabilità che l'io esercita verso un tu e per Buber “relazione è reciprocità. Il mio tu opera su di me, come io opero su di lui”<sup>20</sup> e ciò è possibile perché ciascuno di noi è inserito nel fluire dell'universo, nello scambio e nella contaminazione del reale. La responsabilità in Buber prende anche la forma di una chiamata di Dio da cui può dipendere il rapporto con gli altri. Non rispondere all'appello della responsabilità comporta il dissolvimento della relazione stessa e assieme ad essa della cura. Infatti,

responsabilità presuppone uno che mi appella primariamente da una regione indipendente da me, al quale io debbo rendere conto. Egli mi parla di qualcosa che mi ha affidato e mi chiede di prenderne cura. Egli mi appella a partire dalla sua fiducia e io rispondo nella mia fedeltà, oppure nella mia infedeltà nego la risposta, o ancora, dopo essere caduto nell'infedeltà me ne libero con la fedeltà alla risposta<sup>21</sup>

Se nessun appello mi tocca più anche “la responsabilità è diventata un'ombra”<sup>22</sup>.

Sulla scorta della riflessione buberiana possiamo intravedere come la dimensione dell'amore presupponga sempre un impegno di cura e un esercizio di responsabilità. L'impegno, infatti, è un'ulteriore connotazione che è possibile dare a sostegno della complementarità di cura e responsabilità. Si tratta di un concetto che restituisce solidità alle scelte. Avvertire un impegno, vuol dire, infatti, sentire un obbligo che non proviene dall'esterno, ma dal proprio intimo; significa riconoscere una qualche forma di vincolo che mi lega al mondo o all'altro che interpella la coscienza e la mia disponibilità ad agire. Come sostiene Van Hooft, si tratta “di una presa di posizione verso il mondo o verso gli altri, da parte di un individuo o di un gruppo che definisce ciò che è importante o ciò che va considerato doveroso”<sup>23</sup>.

Esso descrive una relazione dinamica; non ci si può impegnare senza avere dinanzi a sé ciò o chi per cui ci si impegna. Per questo, si è impegnati sempre per qualcosa o per qualcuno tanto da essere considerato come una base per prendere delle decisioni e orientare la propria vita. Si fonda, quindi, su quello che può essere definito come l'origine e il destino stesso dell'uomo che è il suo essere in relazione.

Una posizione questa assai decisa in Buber, epistemologica ed etica al tempo stesso, tanto da spingerlo a supporre “che le relazioni e i concetti, ma anche le rappresentazioni di persone e cose, si siano formati staccandosi da rappresentazioni di processi e situazioni di relazione”<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Ivi, p. 70.

<sup>21</sup> Ivi, p. 234.

<sup>22</sup> Idem.

<sup>23</sup> S. van Hooft, *Prendersi cura. Saggio sull'etica*, cit., p. 55.

<sup>24</sup> M. Buber, *Il principio dialogico*, cit., p.72.

*Luca Pantaleone\**

## **La cura oltre la responsabilità: limiti dell'approccio jonasiano all'idea di sostenibilità**

### **Abstract**

The concept of responsibility elaborated by Hans Jonas is at the basis of a precise idea of sustainability, centered on the scientific ability to make predictions and on the fear of the consequences that human actions can have on life.

The purpose of the article is to investigate the limits of this approach, highlighting how the idea of a care connected to this kind of responsibility can limit individual freedoms and dangerously exclude the truth from the field of moral action.

In particular, attention is given to the legitimacy of Jonas's principle of responsibility, to its foundation and to the path he followed to set up an ethics of ends that is respectful of man's duty to preserve life.

### **Keywords**

Jonas; Responsibility; Care; Sustainability; Ethics

Il concetto di "sostenibilità" è diventato oggi estremamente pervasivo, a qualsiasi livello: sociologico, economico, etico, politico e filosofico.

Esso passa sostanzialmente attraverso due livelli di lettura tra loro interconnessi. Il primo ha a che fare con la capacità di mantenere un certo stato di cose come inalterato, un certo "progresso" che si ritiene oggi come acquisito e divenuto un autentico "bene" da preservare. Quest'idea è strettamente connessa alla dottrina positivista e considera la scienza come l'unico sistema di conoscenze in grado di consentire l'evoluzione di idee utili al benessere dell'umanità.

Tale sistema di conoscenze ha l'onere, perciò, di mantenere l'attuale stato di "avanzamento" dell'umanità, o addirittura farlo ulteriormente progredire, stando attento però alla sua relazione con l'ambiente, al suo "impatto" con l'esterno. Il secondo livello di lettura nasce quindi

\* Consulta di Bioetica.

dalla necessità di dover pensare alla sostenibilità come la capacità di soddisfare le esigenze del presente senza compromettere il futuro delle generazioni e del pianeta.

Una sfida che fu colta a livello filosofico da tanti pensatori del secolo scorso, tra cui Hans Jonas, che nel suo *Das Prinzip Verantwortung (Il principio responsabilità, 1979)* affronta proprio la questione del rapporto tra l'evoluzione tecnologica e l'impatto sulla natura e sul futuro dell'umanità.

Con l'impennata di sviluppo della tecnica che si è avuta dopo la Seconda Guerra Mondiale per Jonas ad essere mutata è la natura umana. Essa non può più essere data per definitiva nei suoi tratti fondamentali, con la conseguenza che risulta ormai impossibile determinare un qualcosa come il "bene" umano. Inoltre, se per l'etica tradizionale la portata e la responsabilità dell'agire risultavano sempre circoscritte all'azione morale<sup>2</sup>, ora esse hanno una portata più ampia, arrivando ad incidere non più unicamente nella sfera del presente ma anche in quella del futuro.

Jonas avverte dunque la necessità di ripensare l'etica nella sua essenza, per consentire che: a) la tecnica cessi di essere considerata come neutrale sotto il profilo etico, b) si abbandoni l'antropocentrismo, c) si smetta di concepire l'entità "uomo" come costante e sempre dominante, dal momento che anch'essa può diventare oggetto della tecnica, d) il bene e il male diventino oggetti di pianificazione a distanza, facendo decadere l'idea che il comportamento sia giusto o sbagliato solo in relazione al suo effetto immediato<sup>3</sup>.

Ciò porta ovviamente a un ripensamento integrale della nozione di "responsabilità" e all'allargamento del campo di azione morale alla natura, che la scienza per troppo tempo ha ritenuto come priva di interesse morale perché priva di teleologia.

Per Jonas l'uomo per troppo tempo si è creduto l'unico ente in grado di creare fini, non avvedendosi del finalismo intrinseco che è invece sempre presente nella natura e negli organismi che ne fanno parte. Nella natura è quindi insito uno scopo, che è quello della conservazione della vita, e questo scopo rappresenta una "priorità ontologica", un primo dovere (un "dovere dell'essere"), un vincolo necessario e obbligante dal punto di vista morale<sup>4</sup>. In questo senso, una morale sostenibile è una morale vincolata a un dovere originario (ontologico), che è quello di consentire alla vita di continuare a potersi porre il suo scopo ultimo, cioè la continuazione della vita stessa.

Questo primo dovere non viene tenuto in considerazione però dall'i-

<sup>2</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), tr. it. di P.P. Portinaro, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 2009, p. 3.

<sup>3</sup> Ivi, p. 8.

<sup>4</sup> Ivi, p. 40.

nerzia dell'evoluzione tecnologica. Le scienze, infatti, non si pongono affatto il problema del valore o della bontà delle proprie azioni: il loro unico scopo è quello di “dominare tecnicamente la vita”, senza domandarsi se ciò abbia un senso<sup>5</sup> o se sia indispensabile.

Jonas chiama questo fenomeno *Drift*, “spinta” della tecnica moderna. Esso ci rende inconsapevoli delle conseguenze perché responsabile di un utopismo non voluto, intrinseco ed automatico<sup>6</sup>, dovuto al fatto che la tecnica tende a voler sanare i suoi errori esclusivamente con l'impiego di una tecnica ulteriormente avanzata. In altre parole: il progresso della tecnica diventa necessario per sconfiggere i suoi effetti<sup>7</sup>.

Di fronte a questa marcata inconsapevolezza di fondo l'uomo deve tornare ad assumere come proprio un elemento che la tradizione cristiana ha per lungo tempo posto in rilievo nelle scelte: quello della colpa.

Nella filosofia di Jonas la colpa assume le caratteristiche del “timore reverenziale”, e dev'essere accompagnata da *pietas* e gratitudine. Sono questi gli elementi che dovrebbero costituire le basi di un'etica capace di guardare al futuro delle nuove generazioni, di sopperire alla colpevole leggerezza con la quale l'uomo tecnologico tende a mettere in gioco non il proprio, ma ciò che è altrui, trattandolo come proprio<sup>8</sup>.

Il limite di questo approccio però sta nella fondazione del principio che ne è alla base, quello che Jonas chiama “principio responsabilità”. Tale principio vuole salvaguardare principalmente un dovere incondizionato, quello dell'umanità ad esserci<sup>9</sup>, che non vuol dire poi altro che conservare l'altro dovere ontologico fondamentale di matrice teleologica, quello della natura a conservare la vita.

Come sanno bene gli “analitici”, per fondare un principio, o più in generale un “valore”, occorre evitare di incappare in contraddizione, occorre dunque evitare il paradosso, l'aporia. Il ragionamento di Jonas procede però in modo diverso. Esso non punta a fondare direttamente il principio responsabilità, ma a considerare come certo ciò che è possibile, a immaginare conseguenze per poi poterle assumere come movente morale.

Siamo di fronte a un'operazione del tutto inusuale per i canoni della logica filosofica, a un “capovolgimento del dubbio cartesiano”<sup>10</sup>. A Jonas non interessa non incappare in contraddizione (questa era in fondo la strada tentata da Kant, che passando al “secondo livello” della logica – la

<sup>5</sup> Ivi, pp. 28-29.

<sup>6</sup> Ivi, p. 30.

<sup>7</sup> H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985), tr. it. di A. Benussi, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997, p. 50.

<sup>8</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità, op. cit.*, pp. 42-44.

<sup>9</sup> Ivi, p. 47.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

logica trascendentale – aveva tentato di dare fondamento all'imperativo deontico fondamentale “opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale”<sup>11</sup>), ma costringere la coscienza, con l'ausilio dell'immaginazione, a prendere come vere e reali le conseguenze dell'agire umano.

L'etica del futuro deve incentrarsi dunque su due capisaldi: l'acquisizione dell'idea degli effetti a lungo termine e la mobilitazione di un “sentimento adeguato” a ciò che viene immaginato<sup>12</sup>.

È evidente quindi come in Jonas l'attività morale si leghi al massimo livello di libertà, che corrisponde non alla mera attività poetica o alla “vita activa”<sup>13</sup>, bensì all'attività figurativa. È nell'*homo pictor* che sono congiunte libertà della facoltà immaginativa e libertà fisica, *homo sapiens* e *homo faber*<sup>14</sup>, e ciò consente all'immaginazione di assumere il ruolo del mediatore morale assieme all'intelligenza, intesa aristotelicamente come conoscenza dei principi e delle dimostrazioni insieme<sup>15</sup>.

Per assumere come proprio il principio responsabilità occorre insomma sviluppare un tipo specifico di timore, non “patologico”, bensì “intellettuale”<sup>16</sup>. L'etica per Jonas non può in alcun modo prevedere la separazione tra intelletto e sentimento (divisione che invece è da sempre alla base delle tradizionali teorie normative), ma per “costringere” l'uomo ad agire con responsabilità verso il futuro del pianeta e delle nuove generazioni è necessario che si sviluppi un tipo specifico di sentimento che sia alimentato da un'ipotetica proiezione del futuro, fondata scientificamente e il più possibile globale<sup>17</sup>.

Questo tipo di sapere predittivo viene considerato come un autentico “valore” per il mondo del domani, e ciò rende urgente secondo Jonas la fondazione di una nuova scienza o arte, la “futurologia”, che abbia come scopo non l'accrescimento del nostro potere ma la capacità di controllarne gli effetti<sup>18</sup>.

L'influenza che questa teoria ha avuto sulla filosofia pratica e la politica contemporanea è evidente scorrendo le pagine dell'Agenda 2030 per lo

<sup>11</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), tr. it. di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1997, p. 65.

<sup>12</sup> Ivi, p. 35.

<sup>13</sup> Questa, del resto, era la visione della migliore amica di Jonas, Hannah Arendt, sebbene anche nell'idea di vita activa da lei avanzata non sia affatto da sottovalutare il ruolo dell'immagine. Rif. *The human condition* (1958), tr. it. di S. Finzi, *Vita Activa*, Bompiani, Milano 2000.

<sup>14</sup> L. Borgia, *L'uomo senza immagine. La filosofia della natura di Hans Jonas*, Mimesis, Milano 2006, p. 72.

<sup>15</sup> Aristotele, *Etica eudemia*, in *Le tre etiche*, Bompiani, Milano 2008, pp. 697-699.

<sup>16</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., p. 36.

<sup>17</sup> H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, op. cit., p. 39.

<sup>18</sup> Ivi, p. 44.

sviluppo sostenibile. Al punto 15 dei suoi obiettivi si legge infatti “proteggere, ripristinare e promuovere l'uso sostenibile degli ecosistemi terrestri, gestire in modo sostenibile le foreste, combattere la desertificazione, arrestare e invertire il degrado del territorio e la perdita di biodiversità”<sup>19</sup>.

L'attenzione che simili documenti hanno per le conseguenze delle azioni umane non è esclusivamente utilitaristica. Qui non viene effettuato un calcolo degli interessi volto a stabilire quali scelte siano maggiormente vantaggiose per l'umanità. L'obiettivo di tutte le agende sostenibili è quello di orientare il comportamento della popolazione verso decisioni che consentano all'umanità e al pianeta Terra di avere un futuro, in linea con l'insegnamento jonasiano secondo cui il futuro è l'oggetto della responsabilità<sup>20</sup>.

Tuttavia, se c'è un limite dell'approccio jonasiano questo sta proprio nel concetto di futuribilità. Come si decide se un'azione è “futuribile”, ovvero se consentirà all'umanità o al pianeta di sopravvivere?

Secondo Jonas è necessario fare ricorso a una scienza delle previsioni, o in sua assenza consentire alla scienza attuale di fare previsioni sul futuro che ci attende.

È il caso del cambiamento climatico, del futuro delle pandemie, dell'analisi dei disastri globali. Uno dei compiti principali a cui si dedicano oggi specifici settori delle scienze è quello di raccogliere dati di eventi passati per effettuare previsioni su ciò che accadrà, ma ciò contraddice qualsiasi principio di teoria scientifica, dal momento che la scienza, per suo metodo, è impossibilitata ad effettuare previsioni vere, ma al limite solo ad enunciare asserti corroborati<sup>21</sup>.

L'effettuare previsioni ritenute “vere” sulla base dell'osservazione di n eventi passati è noto come fallacia di generalizzazione indebita, cui si accompagna il costante rischio di un'altra fallacia, quella del campione rappresentativo<sup>22</sup>.

Al contrario della maggior parte degli scienziati e delle istituzioni odierne Jonas sembra essere ben consapevole di questa fallacia, ma sebbene non manchi mai di rimarcare l'importanza di “fondare” il principio responsabilità<sup>23</sup>, l'urgenza della sua applicazione finisce *de facto* per con-

<sup>19</sup> United Nations, *Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development*, 2015, p. 24. <https://sdgs.un.org/2030agenda>, ultima data di accesso: 6 Novembre 2023.

<sup>20</sup> H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, op. cit., pp. 46-49.

<sup>21</sup> Il riferimento non può che essere a K. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 2010, ma si veda anche D. Hume, *Opere filosofiche I. Trattato sulla natura umana*, Laterza, Bari 2010.

<sup>22</sup> A. Coliva, E. Lalumera, *Pensare. Leggi ed errori del ragionamento*, Carocci, Roma 2006, pp. 117-119.

<sup>23</sup> Alla base dell'idea di responsabilità jonasiana vi è il tentativo di un superamento del principio di Hume, derivante dall'assunzione che la natura, prefiggendosi degli scopi, si

stringerlo ad assumerlo come un assioma: *agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra*<sup>24</sup>.

È evidente però che la pretesa che un principio simile venga assunto come assioma, ossia la consapevolezza che esso non potrà mai dirsi fondato, rappresenta un problema da due punti di vista, uno "sociale" e l'altro filosofico.

A livello sociale è scontato infatti che non tutti posseggano la sensibilità filosofica per cogliere la differenza tra un assioma e un principio fondato. Il principio responsabilità di Jonas, che tanta influenza ha avuto sulla politica americana e tedesca (e di lì europea) di fine Novecento, viene spesso inteso come un principio fondato, e dunque l'atteggiamento "responsabilità" viene avvertito come necessario e anzi urgente dalla collettività, disposta a fare di tutto per evitare che si avveri uno degli scenari ritenuti dalla scienza probabili, e che il principio responsabilità invita invece ad immaginare come certi.

A ciò si aggiunge il problema prettamente filosofico: in assenza di un dovere "fondato" razionalmente è necessario al filosofo adottare come movente morale un sentimento, la paura, declinata (o più che altro confusa, dal momento che la paura è un sentimento dell'immediato) come *timore* di radice intellettuale.

Nella parte finale del *Principio Responsabilità* Jonas riflette sulla differenza tra etica della responsabilità ed etica dell'utopia. La distanza principale tra questi due tipi di approcci deriva proprio dal sentimento da assumere come movente morale.

Le utopie in particolare sono basate sul movente della speranza. L'individuo animato da speranza desidera un cambiamento per il mondo in cui vive, ma deve fare necessariamente i conti con l'imprevedibile fluire delle cose, che potrà sempre mandare a monte i suoi piani.

La paura consente di ovviare a questa incertezza. Essa soprassedie l'esito finale non scontato della speranza costituendo un movente molto più robusto, certo e difficile da abbattere. Tuttavia, uno dei limiti della paura è che essa è in grado di paralizzare l'azione. Se si ha paura di qualcosa c'è la possibilità che non si agisca, che si rimanga fermi, impietriti, paralizzati.

Per questo Jonas rimarca che la paura da sola non serve a niente se essa non viene associata a un altro sentimento, quello del coraggio. Adottare "il coraggio della responsabilità" è quindi l'unico modo per ovviare agli

ponga automaticamente anche dei valori. Ciò sarebbe possibile perché nel tendere verso lo scopo insito nel movimento della natura (e quindi dell'organismo) l'essere si dichiarerebbe come migliore rispetto al non essere. Si veda in particolare in capitolo 3 e 4 de *Il principio responsabilità*.

<sup>24</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., p. 16.

effetti nefasti della paura. Solo così essa può divenire movente morale identificandosi con l'“oggetto della responsabilità”<sup>25</sup>.

Con una manovra forse un po' confondente Jonas indica come oggetto della responsabilità due elementi che in apparenza non hanno nulla a che fare l'uno con l'altro: il *futuro* e la *paura*. Un'azione può essere davvero responsabile – o *sostenibile* per l'umanità – solo se alla sua base vi è un movente morale in grado di costringere l'uomo a considerare come reali gli spaventosi effetti delle proprie azioni nel futuro.

Ma la confusione sparisce se si analizza il termine che Jonas utilizza per indicare la commistione di questi due elementi indispensabili per l'agire morale: *apprensione*. Essa fa parte da sempre della caratterizzazione della *cura*, che nella tradizione latina si accompagna – non a caso – a Timor (timore) e Minae (minacce)<sup>26</sup>. È a questo proposito che Orazio parla di *atra cura* (che le traduzioni italiane spesso traducono con “Affanno”, mentre *ater*, *atra* significa infausto, sfortunato, nero, sfavorevole), e associa la sua immagine al dominio dell'uomo sulla natura, al trionfo della tecnica, all'esacerbarsi della ricchezza<sup>27</sup>.

Ciò porta Jonas a intendere la responsabilità come “cura per un altro essere quando venga riconosciuta come dovere, diventando ‘apprensione’ nel caso in cui venga minacciata la vulnerabilità di questo essere”<sup>28</sup>. La paura entra nell'oggetto della responsabilità sotto la forma di apprensione per il futuro di qualcuno o qualcosa a cui si tiene. Più oscura è la risposta alla domanda “cosa capiterà a questo essere, se non mi prendo cura di lui?”, più nitidamente è delineata la responsabilità<sup>29</sup>.

L'uomo interessato al futuro della sua specie, e dunque a quello della natura (le due cose sono interconnesse nell'idea di “solidarietà di interesse” tratteggiata da Jonas<sup>30</sup>) deve sviluppare il “fiuto” di un'euristica della paura (l'euristica è una metodologia scientifica che assume un'ipotesi come idea da porre come movente di una ricerca), che consenta di attingere all'unica fonte dell'etica e della responsabilità ritenuta come dominante<sup>31</sup>.

Questa euristica, come sottolineato da Ricoeur, ha un legame diretto ed esclusivo con la vita. Al contrario del tradizionale concetto di responsabilità (che nel diritto penale è quasi sinonimo di imputabilità) quello delineato da Jonas ha in vista non la relazione tra l'agente e la sua

<sup>25</sup> Ivi, p. 285.

<sup>26</sup> Virgilio, *Eneide*, Einaudi, Torino 2014.

<sup>27</sup> Orazio, *Carme* III, 1-25-48, in *Odi ed epodi*, Mondadori, Milano 2019, p. 191.

<sup>28</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit., p. 285.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Ivi, p. 175.

<sup>31</sup> Ivi, p. 286.

vittima, ma quella tra l'uomo e il suo vivere, o tra l'uomo e il sopravvivere dell'umanità futura<sup>32</sup>.

Nel principio responsabilità di Jonas si sovrappongono dunque la sua filosofia della biologia (con il dovere fondamentale scaturito dalla teleologia della vita) e la sua etica filosofica, con la priorità data all'essere rispetto al nulla. Essere responsabili implica l'essere gravati da un compito, da una missione, che è quella di preservare l'imperativo ontologico della vita (dire sì a se stessa) a fronte della possibilità di distruggerla<sup>33</sup>.

Ma tale visione non è esente da critiche. Una la pone lo stesso Ricoeur, affermando che l'approccio jonasiaco (la vita che dice sì alla vita, l'etica della responsabilità fondata sulla filosofia della biologia) è necessario qualora lo si usi per giustificare l'obbligazione di difendere l'esistenza futura dell'umanità come condizione del suo esercizio di responsabilità, ma non è sufficiente quando la posta in gioco fondativa non è la condizione dell'esistenza, ma lo statuto autenticamente umano della vita da proteggere<sup>34</sup>. Jonas non sembra porre mai il problema del tipo di uomo che dovrebbe abitare l'umanità futura, né della sua "idea" né della sua "fondazione". La fondazione biologica, dunque, non è più sufficiente se vogliamo interrogarci su quale tipo di forma debba assumere l'umanità da preservare<sup>35</sup>, tenendo soprattutto in considerazione come oggi l'uomo stesso sia divenuto oggetto della tecnica.

Una seconda criticità riguarda la paura come movente morale, e più in generale l'assunzione del sentimento come scatenante dell'azione. Se infatti è innegabile che vi sia qualche tipo di apporto sentimentale alle azioni umane, è alquanto problematico che, vista l'impossibilità di fondare l'imperativo della responsabilità sulla scia di Kant, si debba necessariamente ricorrere al sentimento della paura come *causa finalis* delle proprie azioni.

<sup>32</sup> P. Ricoeur, *Etica e filosofia della biologia in Hans Jonas*, in K.-O. Apel, P. Becchi, P. Ricoeur, *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, a cura di C. Bonaldi, Albo Versorio, Roma 2004, p. 54.

<sup>33</sup> Ivi, p. 61.

<sup>34</sup> Su questo punto c'è da aggiungere che Jonas intende la vita non come una semplice "entità" astratta il cui unico scopo è di continuare ad esistere, bensì come la pluralità delle forme organiche risultante da una precisa visione ontologica, elaborata in *Das Prinzip Leben* (1994), che include l'auto-trascendenza, il finalismo, l'interiorità del vivente e il suo orizzonte temporale (a tal proposito si veda anche N. Frogneaux, R. Franzini Tibaldeo, *The dialectical dynamic of Life's Self-Preservation in Hans Jonas' philosophical biology*, in "Graduate Faculty Philosophical Journal", v. 41, n. 2, 2020, pp. 489-513). Tuttavia, la tendenza della vita a includere vari orizzonti dialettici e cambiamenti qualitativi nel tempo, nella filosofia jonasiaca aiuta a identificare in modo piuttosto preciso a quali condizioni (Sosein) essa debba svolgersi, ma non a identificare un "tipo" determinato di umanità da "far sopravvivere" a discapito di altre, se non per il fatto che essa debba rimanere parte dell'organico.

<sup>35</sup> Ivi, p. 66.

Senza la paura viene meno il principio responsabilità, perché viene meno la componente apprensiva che è alla base dell'idea molto tradizionalista di *cura* disegnata da Jonas. Ciò rende la paura non solo un semplice movente, ma le assegna un vero e proprio ruolo ontologico: l'uomo senza paura non è in grado di essere designato come soggetto morale. Il coraggio, che è per definizione contrario alla paura, viene visto come declinabile solo in vista di quest'ultima, al pari dell'*interesse* per il futuro, e senza di esso non è in alcun modo pensabile che venga consentito il rispetto dell'imperativo della vita.

Questo ruolo ontologico però è solo sottointeso da Jonas, che invece declina la paura alla maniera ontica, come sentimento dell'immediato. Ma ciò che si trascura così di considerare è il fatto che qualsiasi sentimento, proprio perché non razionale, si manifesti innanzitutto come soggettivo, e in secondo luogo come influenzabile.

Non tutti abbiamo paura delle stesse cose. Se si pone la paura come oggetto della responsabilità si intende che sia preservata per ognuno la possibilità di manifestare tale sentimento per eventi del futuro specifici e anche molto diversi tra loro. Un agricoltore in tal senso sarà più apprensivo per il cambiamento climatico, mentre un prete per il rischio di ibridazione dell'uomo con le macchine. Certo Jonas intende evitare questa arbitrarietà dell'oggetto della paura affidandosi alla scienza, alla futurologia, ma si è già visto come in realtà anche le previsioni scientifiche, poiché basate sul metodo induttivo, sono tacciabili di arbitrarietà. Non è possibile in alcun modo per la scienza effettuare previsioni vere in grado di orientare l'agire (non dell'uomo, ma addirittura dell'umanità). Essa può al limite esprimersi sulla probabilità che certi eventi, o meglio certi *trends*, osservati nel passato si ripetano. Ma ciò è sufficiente per sviluppare un'euristica della paura?

In secondo luogo, il concetto di paura tracciato da Jonas è estremamente manipolabile, perché non si rivolge direttamente all'immediato (ho paura di un orso che mi sta attaccando perché lo vedo, è lì davanti, *mi sta attaccando*), ma punta ad assumere come immediato uno scenario futuro immaginandolo come certo. È qui che la confusione tra timore e paura si fa pericolosa. Il sentimento della paura, infatti, solitamente si incentra sulla presenza dell'oggetto della paura, del pauroso, e ciò scatena un tipo di reazione che i fisiologi chiamano di lotta/fuga.

Il timore, al contrario, non prevede una reazione immediata, ma si configura come sentimento del lontano, l'*apprensione* verso qualcosa che forse sarà ma che è ancora distante dall'essere.

Jonas pretende che il timore per lo scenario futuro tracciato dalla futurologia sia assunto come immediato per opera dell'immaginazione, tramutandosi in paura. Ma l'immaginazione funziona – appunto – per immagini, non per concetti, né per ragionamenti o argomentazioni. E

un'immagine può essere più o meno vera, più o meno fedele all'originale<sup>36</sup>. Siamo di fronte, dunque, alla pericolosa estromissione della verità dalla sfera dell'etica.

Infine – ed è una critica che la filosofia di Jonas può condividere con l'utilitarismo – incentrare la morale sulla capacità di immaginare scenari futuri per poi assumerli come movente può portare l'uomo a compiere “azioni supererogatorie”, cioè a sovraccaricarsi di futuri scenari da percorrere con l'immaginazione e pericoli da evitare. Senza contare che un simile tipo di morale, per ammissione dello stesso Jonas, è difficilmente conciliabile con una guida democratica<sup>37</sup>, dal momento che per quanto paradossale è impensabile che l'intera umanità abbia a cuore il suo futuro, e compia le stesse azioni per preservarlo.

L'etica di Jonas, insomma, per essere applicata richiede l'intervento dell'Istituzione, richiede un decisore finale che assuma su di sé il compito gravoso di dettare la linea, dando ascolto agli scenari probabili tracciati dalla scienza e impostando una politica adeguata.

Ma nel passaggio da morale singolare a morale collettiva, nella tutela dell'interesse del gruppo, viene persa molta di quella libertà individuale che dovrebbe essere elemento fondamentale di ogni agire. Ed è proprio nel conflitto tra morale individuale e morale collettiva che risiede una delle sfide più grandi della sostenibilità; una sfida che, per quanto detto, il principio responsabilità di Jonas e la sua idea di cura non sembrano poter essere in grado di vincere.

<sup>36</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Leben* (1994), tr. it. di A.P. Becchi, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999, p. 219.

<sup>37</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità, op. cit.*, pp. 192-193.

Giulio Pennacchioni\*

## Navigating the Epistemic Responsibilities of Individuals and Institutions for Sustainability

### Abstract

This paper delves into individual and institutional epistemic responsibilities on climate change and sustainability. It highlights the challenges individuals face in understanding climate information and emphasizes the pivotal role of intergovernmental institutions and states as “epistemic facilitators”. Despite the meritorious efforts of organizations such as UNESCO in this sense, only states and institutions can fulfill the epistemic responsibility of sharing accurate climate change information, educating citizens and consumers, and implementing sustainable policies.

### Keywords

Epistemic responsibility; Individuals; Institutions; Sustainability; Education

“And It’s a hard, and it’s a hard,  
It’s a hard, it’s a hard,  
And it’s a hard rain’s a-gonna fall”  
“A Hard rain’s A-gonna Fall.” Bob Dylan

### Introduction

The Intergovernmental Panel on Climate Change’s Sixth Assessment Report of 2023 strongly confirms not only the existence of climate change but also its anthropogenic origin, as well as its danger to natural and human systems<sup>1</sup>. This position is shared by 97 percent of scientists<sup>2</sup>.

\* Università Vita-Salute San Raffaele.

<sup>1</sup> IPCC, *Climate Change 2023: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, 2023, Available at: <https://www.ipcc.ch/report/sixth-assessment-report-cycle/>.

<sup>2</sup> Cook, J., et al., *Consensus on consensus: A synthesis of consensus estimates on human-*

Since the IPCC's first publication in 1990, these data have been in the public domain and gradually expressed with greater confidence<sup>3</sup>. Despite this, there is still a lot of uncertainty among individuals outside the scientific community about this phenomenon<sup>4</sup>. According to the 2021 Yale Climate Opinion Maps, 14 percent of the American population does not believe that global warming is occurring. Within the same research, it was found that 30 percent of Americans hold the view that human activities are not responsible for causing climate change<sup>5</sup>. In Europe, the percentages are more positive: 77 percent of EU citizens are certain that climate change is a very serious problem of our time. It means that more than three-quarters of EU citizens consider climate change as one of the major challenges at this moment, but it is a percentage relatively low considering the abundance of available reports and data on the argument<sup>6</sup>. While generally an agent cannot reasonably be expected to know more than what is accessible to her<sup>7</sup>, it is also true that we live in a world of abundant information, particularly regarding climate change<sup>8</sup>. In light of the current situation, certain scholars argue that there is a noticeable emergence of epistemic responsibilities and obligations related to climate change and sustainability. Nonetheless, the attribution of these responsibilities remains unclear.

This paper aims to determine the present-day epistemic responsibilities and obligations of individuals – both as citizens and consumers – and institutions concerning climate change and sustainability. The notion of “epistemic responsibilities” has been elaborated by various scholars<sup>9</sup>. In her book *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* Miranda Fricker, one of the most prominent figures in this discourse, defines epistemic responsibilities as the ethical obligations that individuals and

*caused global warming*, in “Environmental Research Letters”, 11, 4, 2016, pp. 1-7.

<sup>3</sup> F. Pongiglione, C. Martini *Epistemic Harm Social Consequences: A Reply to Torcello on Climate Change Disinformation*, in “Social Epistemology Review and Reply Collective”, 11, 11, 2022, pp. 42-48.

<sup>4</sup> A. Leiserowitz, et al., *Climate Change in the American Mind: November 2019*, 2019, Available at: <https://climatecommunication.yale.edu/publications/climate-change-in-the-american-mind-november-2019/>.

<sup>5</sup> J. Marlon, et al. 2022, *Yale Climate Opinion Maps 2021.*, 2022, Available at: <https://climatecommunication.yale.edu/visualizations-data/ycom-us/>.

<sup>6</sup> European Union, *Standard Eurobarometer 99 – Spring 2023*. 2023, Available at: <https://europa.eu/eurobarometer/surveys/detail/3052>.

<sup>7</sup> N. Rescher, *Ignorance: On the wider implications of deficient knowledge*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2009.

<sup>8</sup> S. Vanderheiden, *The Obligation to Know: Information and the Burdens of Citizenship*, in “Ethical Theory and Moral Practice”, 19, 2, 2015, pp. 297-311.

<sup>9</sup> R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Prentice Hall, New York 1977; H. Kornblith, *Justified Belief and Epistemically Responsible Action*, in “The Philosophical Review”, 92,1, 1983, pp. 33-48; L. Code, *Epistemic Responsibility*, Brown University Press, Brown 1987.

institutions hold regarding the acquisition, dissemination, and use of information. These responsibilities encompass not only the pursuit of accurate and reliable information but also the conscientious engagement in critical thinking, discernment, and the ethical use of knowledge for informed decision-making and societal well-being.

After having investigated the epistemic limits of individuals and having determined the conditions under which they can be held accountable for their ignorance, I will proceed to examine the various epistemic conditions of institutions, thus establishing them as “epistemic facilitators”. In the final part, I will show that if institutions truly want to fulfill their role as “epistemic facilitators”, an operation of clarification and simplification of information regarding sustainability and climate change is today more necessary than ever. While organizations like UNESCO, WWF, and UNDP have made commendable efforts to promote sustainability education, the primary responsibility for this task rests with states and intergovernmental institutions. This responsibility encompasses not only combating ignorance about climate change but also implementing sustainable policies.

## 1. The epistemic role of individuals

Gideon Rosen, a key figure in igniting the modern discourse on the epistemic responsibility of individuals, posits that all of us “are under an array of standing obligations to inform ourselves about matters relevant to the moral permissibility of our conduct: to look around, to reflect, to seek advice, to seek on”<sup>10</sup>. In a similar vein, Daniel C. Dennett<sup>11</sup>, comparing the present historical period to earlier ones, contends that individuals in previous generations lived in the epistemic condition for confining their moral consideration to matters that were local and immediate<sup>12</sup>. This is because they lived in a society where science, technology, and the global market had not made information readily available to all<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> G. Rosen, *Culpability and Ignorance*, in “Proceedings of the Aristotelian Society”, 103, 1, 2003, p. 65.

<sup>11</sup> D. Dennett, *Information, Technology, and the Virtues of Ignorance*, in “Daedalus”, 115, 3, 1986, pp. 135-153.

<sup>12</sup> I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the future: The Need for Moral Enhancement*. Oxford University Press, Oxford 2012; S. Vanderheiden, *The Obligation to Know: Information and the Burdens of Citizenship*, in “Ethical Theory and Moral Practice”, 19, 2, 2015, pp. 297-311.

<sup>13</sup> Y.N. Harari, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. Random House, Manhattan 2016; L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffa-

Our ancestors were, relative to us, epistemically impoverished: there were few means of finding out much about non-local, non-immediate effects and problems, so they could plan and act with a clear conscience on the basis of a more limited, manageable stock of local knowledge. They were thus capable of living lives of virtue – a virtue that depended on unavoidable ignorance. [...] Information technology has multiplied our opportunities to know, and our traditional ethical doctrines overwhelm us by turning these opportunities into newfound obligations to know<sup>14</sup>.

In short, according to Dennett, the epistemic limitations “of the past” absolved most persons of many moral obligations. Today, this is no longer true due to the advancements in information technology, which “helps expose the weakness of much that has passed for sound in ethics”<sup>15</sup>. Science and mass communication have made it possible that “we hear, every day, [...] a thousand cries for help, complete with volumes of information on how we might oblige”<sup>16</sup>. According to Anna Hartford,

where we are excused by the scarcity of information, it is quite clear which ignorance we are not culpable for where morally-relevant information is easily accessible, we ought to know it, and where it is not, we are more easily forgiven [...]. But where we are excused by the *abundance* of information, the situation is profoundly different: there is no way to tell what, precisely, we ought to have known amongst all that we could so easily have found out<sup>17</sup>.

Given the pressing context of climate change, it is crucial to thoroughly examine the scope and depth of our obligation as citizens and consumers to acquire knowledge about this phenomenon<sup>18</sup>. This is to achieve the goals of sustainability, a concept that involves safeguarding the planet’s natural ecosystems and the health of its inhabitants, encompassing three different dimensions: environmental, economic, and social<sup>19</sup>. Sustainability serves as a fundamental guiding principle in the face of global challenges like climate change, resource depletion, and social inequalities, striving to establish an enduring state of well-

ele Cortina Editore, Milano 2017.

<sup>14</sup> D. Dennett, *Information, Technology, and the Virtues of Ignorance*, in “Daedalus”, 115, 3, 1986, p. 144.

<sup>15</sup> Ivi, p. 149.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> A. Hartford, *How Much Should A Person Know? Moral Inquiry and Demandingness*, in “Moral Philosophy and Politics”, 6, 1, 2019, p. 61.

<sup>18</sup> S. Vanderheiden, *The Obligation to Know: Information and the Burdens of Citizenship*, in “Ethical Theory and Moral Practice”, 19, 2, 2015, pp. 297-311.

<sup>19</sup> B. Purvis, Y. Mao, D. Robinson, *Three pillars of sustainability: in search of conceptual origins*, in “Sustainability Science”, 14, 3, 2019, pp. 681-695.

being for society, the environment, and the economy. To accomplish this, having the requisite knowledge for informed decision-making and responsible environmental stewardship is paramount. As a result, we are compelled to delve into the inquiry of when our lack of knowledge regarding certain aspects of climate change and principles of sustainability can be deemed excusable and when not.

As said by Nicholas Rescher, excusable ignorance “prevails in circumstances where there is a plausible excuse of the individual’s being ignorant”, while culpable ignorance “obtains when the requisite information is available, but insufficient, incompetent, or inadequate efforts are made to obtain it”<sup>20</sup>. The mere availability of information cannot be the criterion to distinguish between excusable and culpable ignorance since the volume of readily available information now far exceeds any individual’s ability to assimilate more than a little part of it. So, from the point of view of individuals, the diffusion of scientific reports like the IPCC’s since 1990 is not sufficient to rule out cases of ignorance.

As Francesca Pongiglione and Carlo Martini show<sup>21</sup>, our society’s science education system primarily targets individuals with high specialization, leaving the subjects most vulnerable behind<sup>22</sup>. Lower-educated individuals, typically occupying lower socioeconomic positions<sup>23</sup>, are more prone to certain epistemic postures such as denying anthropic climate change. Such individuals, who are more susceptible to misinformation<sup>24</sup>, lack knowledge regarding both the core concepts of climate science and the current state of scientific research.

All this is exacerbated by disinformation intentionally manufactured by corporations, political parties, and information agencies serving national states<sup>25</sup>. As Lawrence Torcello points out: “Crucially, disinform-

<sup>20</sup> N. Rescher, *Ignorance: On the wider implications of deficient knowledge*, cit., p. 11.

<sup>21</sup> F. Pongiglione, C. Martini *Epistemic Harm Social Consequences: A Reply to Torcello on Climate Change Disinformation*, cit.

<sup>22</sup> A. Tanesini, *The Mismeasure of the Self. A Study in Vice Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2021.

<sup>23</sup> Eurostat, *Living Conditions in Europe – Poverty and Social Exclusion*, 2021 Available at: [https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Living\\_conditions\\_in\\_Europe-poverty\\_and\\_social\\_exclusion#Key\\_findings](https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Living_conditions_in_Europe-poverty_and_social_exclusion#Key_findings).

<sup>24</sup> J. Fetzer, *Information: Does it Have To Be True?*, in “Minds and Machines”, 14, 2, 2004, pp. 223-229.

<sup>25</sup> N. Oreskes, E. M. Conway, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*. A&C Black, Edinburgh 2010; L. Torcello, *Climate Change Disinformation and Culpability: A Sympathetic Reply to Pongiglione and Martini*, in “Social Epistemology Review and Reply Collective”, 11, 9, 2022, pp. 29-37.

mation exists to mislead non-experts. This is its deliberate design, by definition”<sup>26</sup>.

This deliberate coordination of disinformation for strategic purposes undermines the pursuit of informed decision-making, as individuals are unwittingly guided toward conclusions that align with the disinformation’s creators. Consider, for instance, the scenario where citizens remain unaware of their nation’s failure to adopt sustainable practices and policies that would secure a greener future. While striving to make sense of complex global issues, individuals may inadvertently be swayed by disinformation campaigns that obfuscate the true extent of environmental inaction. This applies also to the positive green policies pursued by states, and continents, which, due to the ongoing spread of false information, are generally unknown. Consumers might unknowingly persist in using products that contribute to environmental degradation due to misleading claims or selective presentation of data by corporations seeking to protect their commercial interests<sup>27</sup>. Citizens may inadvertently continue to trust political parties and public institutions that present certain policies as “green”, hiding the environmental damages behind them. A perfect example is the greenwashing, the deceptive or misleading practice of making a product, service, or organization appear environmentally friendly or sustainable when, in reality, it lacks meaningful environmentally responsible practices<sup>28</sup>. Supranational institutions, governments, and private entities have collaborated to present certain activities as sustainable, camouflaging their adverse environmental repercussions. This is the case with the green technology industry and clean energy<sup>29</sup>. The transition to renewable energy sources, such as wind and solar power, is not without its environmental damages, as well as the extraction and processing of rare earth metals and minerals required for clean energy technologies have detrimental environmental impacts. However, the consequences and the environmental impact of these activities are often overlooked or kept hidden. This misrepresentation not only misguides the public but also impedes effective solutions to the very environmental damages these activities contribute to<sup>30</sup>. These instances underscore the

<sup>26</sup> L. Torcello, *Climate Change Disinformation and Culpability: A Sympathetic Reply to Pongiglione and Martini*, cit., p. 34.

<sup>27</sup> J.W. Wieland, *Responsibility for Strategic Ignorance*, in “Synthese”, 194, 11, 2017, pp. 4477-4497.

<sup>28</sup> G. Pearce, *Greenwash: Big Brands and Carbon Scams*. Black Inc., Melbourne 2012.

<sup>29</sup> G Pitron, *The Dark Cloud: how the digital world is costing the Earth*. Scribe, London 2023.

<sup>30</sup> European Commission, *Proposal for a Regulation of the European Parliament and of the Council establishing a common framework for media services in the internal market (European Media Freedom Act) and amending Directive 2010/13/EU*, 2022. Available at: [https://ec.europa.eu/transparency/documents-register/detail?ref=SWD\(2022\)286&lang](https://ec.europa.eu/transparency/documents-register/detail?ref=SWD(2022)286&lang)

precarious position of the epistemic processes of citizens and consumers. The barrage of disinformation, meticulously crafted to distort reality and manipulate perceptions, complicates the already challenging task of arriving at well-informed conclusions. The implications are far-reaching, as long as orchestrated disinformation not only thwarts the individual's ability to make informed choices but also corrodes the foundations of a well-functioning democratic society that relies on informed citizen participation. Considering these complexities, the veracity of the epistemic processes of citizens and consumers becomes doubtful – although it is not an indictment of individual intentions. As Lawrence Torcello claims: “Disinformation would not be a problem if it were ineffective. It is because disinformation is effective and indeed often sophisticated that we cannot assume citizens who conduct an honest inquiry will come to the right conclusions on climate change”<sup>31</sup>.

In conclusion, following Nicholas Rescher, it is the personal efforts of individuals to obtain information that permits us to distinguish between excusable from culpable ignorance. This is because ignorance of citizen-consumers is contingent upon external conditions beyond their efforts, such as disinformation<sup>32</sup>, the excess of information<sup>33</sup>, or low levels of education<sup>34</sup>.

The question is: if it is not possible to hold individuals entirely responsible for their epistemic vices and virtues because of this profusion of information, which subject is responsible for an incorrect interpretation of data? Who is responsible for the imprecise understanding of climate change? Which actor could epistemically help us in the transition to a sustainable world?

## 2. The epistemic role of institutions

According to Steve Vanderheiden, while the cognitive limits of individuals may warrant cases of excusable ignorance, the same cannot be said

=en; É. Morena, *Fin du monde et petit fours. Les ultra-riches face à la crise climatique*. La Découverte, Paris 2023.

<sup>31</sup> L. Torcello, *Climate Change Disinformation and Culpability: A Sympathetic Reply to Pongiglione and Martini*, cit., p. 34.

<sup>32</sup> N. Oreskes, E. M. Conway, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*, cit.; L. Torcello, *Climate Change Disinformation and Culpability: A Sympathetic Reply to Pongiglione and Martini*, cit.

<sup>33</sup> D. Dennett, *Information, Technology, and the Virtues of Ignorance*, cit.; I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the future: The Need for Moral Enhancement*, cit.; S. Vanderheiden, *The Obligation to Know: Information and the Burdens of Citizenship*, cit.

<sup>34</sup> F. Pongiglione, C. Martini *Epistemic Harm Social Consequences: A Reply to Torcello on Climate Change Disinformation*, cit.

for states and other large-scale institutions. Such entities possess significantly greater capacities to process both information and disinformation compared to individual persons.

In the case of climate change, for example, states face a much higher threshold of expected information processing before they can validly claim to have been reasonably ignorant about their contributions toward climate-related harm. Given their power to affect domestic greenhouse pollution as well as their command of scientific expertise in the service of environmental protection, states in their corporate capacities ought by Recher's standard to exercise far greater efforts to avoid factual ignorance about anthropogenic harms like climate change than would apply to individual persons [...] <sup>35</sup>.

After all, institutions' capacity to process phenomena like climate change is on average far greater than that of the average citizen-consumers, both in their knowledge of climate science and access to data about climatic risk and harm. Since the first IPCC report was made the requisite knowledge for policymakers concerning the causes and effects of climate change and it was adequately available to institutional sides, it ended all further claims of excusable ignorance on their behalf. In this regard, Steve Vanderheiden claims that "One might expect and thus excuse more ignorance complex scientific issues from individual persons than from large organizations like states" <sup>36</sup>. In contrast to Derek Bell's <sup>37</sup> and Simon Caney's ideas <sup>38</sup> – which do not describe the epistemic responsibility of states in collective terms, but as referring to the obligations of individuals – Steve Vanderheiden's position is that institutions have "a higher epistemic burden than do persons". <sup>39</sup> The guilt of a single individual for ignoring scientific reports intended for policymakers cannot be the same as that of states that refuse to act to reduce greenhouse gas emissions after 1990, especially since scientific reports on climate change are not so readable by non-experts.

The same point of view is shared by Anna Hartford. States and intergovernmental institutions have a greater obligation to be consistent in information than individuals, and for this, they can lift some of the burdens of the obligation from the individual. The rationale behind assigning episte-

<sup>35</sup> S. Vanderheiden, *The Obligation to Know: Information and the Burdens of Citizenship*, cit., p. 306.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> D. Bell, *Global climate justice, historic emissions, and excusable ignorance*, in "Monist", 94, 3, 2011, pp. 391-411.

<sup>38</sup> S. Caney, *Climate Change and the Duties of the advantaged*, in "Critical Review of International Social and Political Philosophy", 13, 1, 2010, pp. 203-28.

<sup>39</sup> S. Vanderheiden, *The Obligation to Know: Information and the Burdens of Citizenship*, cit., p. 307.

mic obligations primarily to states and institutions stems from the idea that these collective entities should possess the epistemic authority, resources, influence, and reach to facilitate and disseminate information on a broader scale. By actively engaging in educational initiatives, policy implementations, and knowledge dissemination, states and institutions can create an environment conducive to informed decision-making among citizens. In turn, this can alleviate the burden on individuals to acquire all-encompassing knowledge on complex matters such as climate change, sustainability, and other pressing global issues the epistemic burden. There are hundreds of thousands of organizations that strive to foster empirical research to better guide information. This is not just about sustainability research. Today it is possible to browse “over 25 million titles on Google Books; look at the 160 million papers on Google Scholar; study reports from the United Nations, Human Rights Watch, and Amnesty International [...]”<sup>40</sup>. Anna Hartford proposes a stronger version of Steve Vanderheiden’s idea, which argues that the state “ought to relieve individuals of a great many of their obligations to know”<sup>41</sup>, and thus generates a more modest, not over-demanding individual obligation. If this is correct an ethical citizens-consumer would only need to make sure that the state is taking these epistemic obligations seriously. Unfortunately, institutions do not, and their political inaction conduct leads us to darker and darker climate scenarios<sup>42</sup>. Since our institutions do not, we might be held morally responsible to act as their proxies. This is why it is hard to define what one’s individual obligations become in circumstances in which the state is defaulting on its obligation epistemic obligations. According to Anna Hartford,

[...] often it seems that rather than being relieved of our obligations to know by the state, we actually have more obligations to know which *concern* our states, and the moral problems they are contributing to (rather than resolving) in our names. Appealing to the epistemic obligations of states therefore does not seem to resolve the threat of demandingness when it comes to our individual obligations to know<sup>43</sup>.

We have concluded that, from an epistemic perspective, states are the most responsible actors concerning the proper use of information. Not

<sup>40</sup> A. Hartford, *How Much Should A Person Know? Moral Inquiry and Demandingness*, in “Moral Philosophy and Politics”, 6, 1, 2019, p. 51.

<sup>41</sup> Ivi, p. 57.

<sup>42</sup> IPCC, *Climate Change 2023: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, 2023, cit.

<sup>43</sup> A. Hartford, *How Much Should A Person Know? Moral Inquiry and Demandingness*, in “Moral Philosophy and Politics”, cit., p. 58.

only do the institutions face inherent difficulties in processing information about climate change, but they also default on their responsibility of effectively disseminating it. In this framework of extreme epistemic and moral complexity, to avoid the threat of demandingness of individuals, constantly at risk of drowning in an ocean of overabundant and false information, it is necessary for institutions to play the role of “epistemic facilitators”. The term refers to the epistemic duty of institutions concerning conveying information in sensible domains of interest including sustainability and climate change. This appears as the most reasonable pathway to make sure that the 17 Sustainable Development Goals (SDGs) of the 2030 Agenda do not remain just abstract goals but can be achieved.

However, how can institutions optimally achieve their responsibility as “epistemic facilitators”? What strategies can they use? How can they fulfill their epistemic responsibility, which, in addition to their role as “epistemic facilitators”, is also expressed through policies aimed at contrasting climate change?

### 3. Institutions and sustainability: A brief analysis

Qian Tang, the current Assistant Director-General for Education at UNESCO, emphasizes that addressing global challenges, including but not limited to climate change, demands an imperative alteration in our daily practices and a fundamental reconfiguration of our cognitive and behavioral patterns. Realizing this transition necessitates new skills, values, and attitudes in individuals, to lead to more sustainable societies<sup>44</sup>. To effectively address this need, the educational system must promptly formulate pertinent educational goals and instructional materials, incorporate instructional methods that enhance learners’ autonomy, and advocate for the integration of sustainability principles into the administrative frameworks of their institutions. So, the discussion about the role of institutions in sustainability brings into play the concept of education.

Are states and institutions able to educate citizens about sustainability? Can they truly fulfill the role of “epistemic facilitators”? Today humankind seems to ignore what sustainability or sustainable action is. According to Arjen Wals,

It seems that most, if not all, contributing authors agree that we do not and cannot know what the most sustainable way of living is. There are many ideas about what is sustainable, but none of them can be authoritatively prescribed

<sup>44</sup> UNESCO, *Education for sustainable development goals: Learning objectives*, 2017. Available at: <http://unesdoc.unesco.org/images/0024/002474/247444e.pdf>.

to others because what might seem sustainable now might turn out not to be later and what might be sustainable here might not be sustainable elsewhere<sup>45</sup>.

In a similar vein, Helge Kminek<sup>46</sup> argues that the present coexistence of numerous divergent approaches within institutional environmental education poses a significant problem. Effectively, the green growth strategy pursued by governments around the world in recent years does not seem to be a way to achieve the goal.

Among the various causes, the increasing spread of fake news<sup>47</sup> and its capacity to polarize and divide public opinion<sup>48</sup> is one of the main reasons for citizens' and consumers' ignorance regarding sustainability, despite the challenge of sustainability should pertain to all, regardless of political or social divisions. At the same time, it is increasingly challenging to distinguish experts from non-experts and therefore understand which institutional entities to show deference to and which not to<sup>49</sup>. This situation inevitably impedes the comprehensive investigation of the fundamental principles underlying sustainable development.

In the present circumstances, it seems that states and institutions are unable to fulfill their role as "epistemic facilitators" to the point that the concept of sustainability seems more and more a utopian ideal<sup>50</sup> than an achievable goal. From this perspective, simplifying complex climate change and sustainability information is highly necessary. Simultaneously, the coexistence of disparate theories on sustainability, often resulting from excessive internal scientific debates, complicates this simplification process<sup>51</sup>. Striking a balance between depth in scientific discourse and accessibility for wider audiences remains a key challenge in translating correct knowledge into effective sustainable education.

To be fair, it must be mentioned that some agencies and organiza-

<sup>45</sup> A.E.J. Wals, *Between knowing what is right and knowing that is it wrong to tell other what is right: On relativism, uncertainty and democracy in environmental and sustainability education*, in "Environmental Education Research", 16,1, 2010, p. 144.

<sup>46</sup> H. Kminek, *Concept of Education in Education for Sustainable Development – The Necessity of Exposing the Uncertainty*, in Kminek, H., Bank, F., Fuchs, L. (eds.), *Kontroverses Miteinander. Interdisziplinäre und Kontroverse Positionen zur Bildung für eine nachhaltige Entwicklung*, Johann W. Goethe Universität, Frankfurt am Main 2020.

<sup>47</sup> T. Piazza, M. Croce, *Che cosa sono le fake news*. Carocci, Roma 2022.

<sup>48</sup> C. H. Achen, L. M. Bartels, *Democracy for Realists: Why Elections Do Not Produce Responsive Government*. Princeton University Press, Princeton 2016.

<sup>49</sup> N. Levy, J. Savulescu, *After the Pandemic: New Responsibilities*, in "Public Health Ethics", 14, 1989, 2020, pp. 1-14.

<sup>50</sup> C. Berg, *Sustainable Action: Overcoming the Barriers*, Routledge, New York 2020.

<sup>51</sup> P. Hunter, *The communication gaps between scientists and public: More scientists and their institutions feel a need to communicate the results and nature of research with the public*, in EMBO Reports, 17, 11, 2016, pp. 1513-1515.

tions have for long recognized and perhaps already fulfilled this need in the field, for instance in the case of UNESCO through the “learning objectives”. This document establishes the goals of sustainable education: “The sustainability key competencies represent what sustainability citizens particularly need to deal with today’s complex challenges”<sup>52</sup>. About the goals of education for sustainable development (ESD), the document states:

ESD aims at developing competencies that empower individuals to reflect on their own actions, taking into account their current and future social, cultural, economic, and environmental impacts, from a local and global perspective. Individuals should also be empowered to act in complex situations in a sustainable manner, which may require them to strike out in new directions; and to participate in socio-political processes, moving their societies towards sustainable development<sup>53</sup>.

In the same way, at the core of WWF’s (World Wide Fund for Nature) activities, there are environmental education programs, such as Panda Passport or Earth Hour, just as there are in the case of UNDP (United Nations Development Programme) with the GEF Small Grants Programme (SGP). The same commitment to environmental education is pursued by many other organizations of this kind, such as Greenpeace, as well as by smaller ones, like 350.org or Earthjustice.

However, the impact of these initiatives on supranational entities and states remains limited, yielding relatively modest outcomes<sup>54</sup>. So, despite the meritorious work done by these aforementioned organizations, this type of responsibility as “epistemic facilitators” can only belong to national states and supranational institutions. This is because only these subjects have the strength and authority to effectively counter the spread of fake news on climate change, especially when deliberately created by other actors (corporations, information agencies, and political parties). At the same time, as asserted by several authors<sup>55</sup> only states and

<sup>52</sup> UNESCO, *Education for sustainable development goals: Learning objectives*, 2017. Available at: <http://unesdoc.unesco.org/images/0024/002474/247444e.pdf>, p.11.

<sup>53</sup> Ivi, p. 7.

<sup>54</sup> G. Montani, *Antropocene, nazionalismo e cosmopolitismo*. Mimesis, Milano-Udine 2022.

<sup>55</sup> N. Oreskes, E. M., Conway, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*. A&C Black, Edinburgh. 2010; M. E. Mann, *The Hockey Stick and the Climate Wars: Dispatches from the Front Lines*. Columbia University Press, New York 2013; N. Klein, *This changes everything: Capitalism Vs. The Climate*. Simon and Schuster, New York 2015; G., Wagner, M.L. Weitzman, *Climate Shock: The Economic Consequences of a Hatter Planet*. Princeton University Press, Oxford 2016.

international institutions can clarify the vast amount of information and disinformation on climate change that individuals must deal with. These scholars highlight the importance of these entities in both managing information and upholding the integrity of climate science. Within the context of their role as “epistemic facilitators”, states and supranational institutions have the duty to engage with climate science conscientiously and comprehensively. This engagement is crucial to ensure the accurate dissemination of information to the citizens and consumers.

Recovering the definition of “epistemic responsibility” by Miranda Fricker, the duty of states and institutions is not only to educate individuals about sustainability but also to actively counter the phenomenon of climate change. States and institutions must adopt evidence-based policies, supporting climate agreement and taking decisive action to reduce greenhouse gas emissions. But how can they do that? By actively aligning themselves with the goals and commitments set forth in recent supranational agreements and pacts related to climate change. This includes not only recognizing the importance of these agreements but also taking concrete and meaningful actions to fulfill their obligations and contribute to global sustainability. By proactively participating in the pursuit of goals outlined in agreements like the Glasgow Climate Pact, the Global Methane Pledge, or the Race to Zero Campaign, governments have the potential to transform “sustainability” from a mere rhetorical expression into a tangible and achievable reality. This involves not only acknowledging these commitments but also implementing comprehensive and effective strategies to make genuine progress towards a more sustainable world. Realizing this goal hinges on states forging collaborative partnerships with influential supranational institutions actively involved in the fight against climate change. These include institutions such as the United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC), the European Union (EU), the African Union (AU), the World Health Organization (WHO). By working hand-in-hand with these organizations, governments can harness collective expertise and resources, amplifying their impact in the battle for climate change mitigation and adaptation. States and international entities are the only two actors holding epistemic and moral responsibility to combat individuals’ ignorance regarding climate change and sustainability. Their role is pivotal in addressing climate change, both through the dissemination of accurate information and the development and implementation of climate policies. Their collaborative efforts are crucial for advancing green policies and achieving global sustainability goals in the face of the climate crisis.

## Conclusion

In this paper, I have explored the epistemic responsibilities and obligations of both individuals and institutions regarding climate change and sustainability. In the definition of epistemic responsibility<sup>56</sup> I mentioned in the Introduction, individuals and institutions bear a moral obligation to seek accurate information on global challenges, employing critical thinking but also using knowledge ethically for informed decision-making and societal well-being.

In this article, I have demonstrated that while this can be applied to states and institutions in addressing climate change, the same cannot be easily asserted for citizens and consumers. In the case of citizen-consumers, the epistemic responsibility is comparatively lower in contrast to that of institutions. Individuals may have cases of excusable ignorance due to the abundance of information, the diffusion of disinformation, and the low level of education. On the contrary, institutions, such as states and supranational organizations, have a higher epistemic burden and should strive to avoid factual ignorance.

Institutions may play a crucial role as “epistemic facilitators” by effectively disseminating information and guiding citizens toward informed action. The current state of education regarding sustainability hinders comprehensive understanding. This is the reason why the efforts of organizations such as UNESCO or WWF in promoting education for sustainable development are commendable, therefore an ongoing improvement is required. It is the responsibility of Institutions to simplify information, promoting epistemic clarification of what a sustainable way of life is. However, these sustainability education initiatives must be accompanied by active policies to contrast climate change. It is only through such actions that states, and major intergovernmental institutions can fulfill their epistemic responsibility and perhaps, create a more sustainable world.

## Bibliography

- C. H. Achen, L. M. Bartels, *Democracy for Realists: Why Elections Do Not Produce Responsive Government*. Princeton University Press, Princeton 2016.  
<https://doi.org/10.2307/j.ctvc7770q>.
- D. Bell, *Global climate justice, historic emissions, and excusable ignorance*, in “Monist”, 94, 3, 2011, pp. 391-411.
- C. Berg, *Sustainable Action: Overcoming the Barriers*, Routledge, New York

<sup>56</sup> M. Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Clarendon Press, New York 2007.

- 2020.
- S. Caney, *Climate Change and the Duties of the advantaged*, in “Critical Review of International Social and Political Philosophy”, 13, 1, 2010, pp. 203-28. <https://doi.org/10.1080/13698230903326331>.
- R.M. Chisholm, *Theory of Knowledge*. Prentice Hall, New York 1977.
- L. Code, *Epistemic Responsibility*, Brown University Press, Brown 1987.
- Cook, J., et al. *Consensus on consensus: A synthesis of consensus estimates on human-caused global warming*, in “Environmental Research Letters”, 11, 4, 2016, pp. 1-7. <https://doi.org/10.1088/1748-9326/11/4/048002>.
- D. Dennett, *Information, Technology, and the Virtues of Ignorance*, in “Daedalus”, 115, 3, 1986, pp. 135-153.
- European Commission, *Proposal for a Regulation of the European Parliament and of the Council establishing a common framework for media services in the internal market (European Media Freedom Act) and amending Directive 2010/13/EU*. 2022. Available at: [https://ec.europa.eu/transparency/documents-register/detail?ref=SWD\(2022\)286&lang=en](https://ec.europa.eu/transparency/documents-register/detail?ref=SWD(2022)286&lang=en).
- European Union, *Standard Eurobarometer 99 – Spring 2023*, 2023. Available at: <https://europa.eu/eurobarometer/surveys/detail/3052>.
- Eurostat, *Living Conditions in Europe – Poverty and Social Exclusion*. Available at: [https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Living\\_conditions\\_in\\_Europe-poverty\\_and\\_social\\_exclusion#Key\\_findings](https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Living_conditions_in_Europe-poverty_and_social_exclusion#Key_findings), 2021.
- J. Fetzer, *Information: Does it Have To Be True?*, in “Minds and Machines”, 14, 2, 2004, pp. 223-229. <https://doi.org/10.1023/B:MIND.0000021682.61365.56>.
- M. Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Clarendon Press, New York 2007.
- L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaele Cortina Editore, Milano 2017.
- Y.N. Harari, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, Random House, Manhattan 2016.
- A. Hartford, *How Much Should A Person Know? Moral Inquiry and Demandingness*, in “Moral Philosophy and Politics”, 6, 1, 2019, pp. 41-63. <https://doi.org/10.1515/mopp-2018-0056>.
- P. Hunter, *The communication gaps between scientists and public: More scientists and their institutions feel a need to communicate the results and nature of research with the public*, in EMBO Reports, 17, 11, 2016, pp. 1513-1515. <https://doi.org/10.15252/embr.201643379>.
- IPCC, *Climate Change 2023: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, 2023. Available at: <https://www.ipcc.ch/report/sixth-assessment-report-cycle/>.
- N. Klein, *This changes everything: Capitalism Vs. The Climate*, Simon and Schuster, New York 2015.
- H. Kminek, *Concept of Education in Education for Sustainable Development – The Necessity of Exposing the Uncertainty*, in Kminek, H., Bank, F., Fuchs, L. (eds.), *Kontroversen Miteinander. Interdisziplinäre und Kontroverse Positionen zur Bildung für eine nachhaltige Entwicklung*, Johann W. Goethe Universität, Frankfurt am Main 2020.

- H. Kornblith, *Justified Belief and Epistemically Responsible Action*, in “The Philosophical Review”, 92,1, 1983, pp. 33-48. <https://doi.org/10.2307/2184520>.
- A. Leiserowitz, et al., *Climate Change in the American Mind: November 2019*, 2019. Available at: <https://climatecommunication.yale.edu/publications/climate-change-in-the-american-mind-november-2019/>.
- N. Levy, J. Savulescu, *After the Pandemic: New Responsibilities*, in “Public Health Ethics”, 14, 2, 2020, pp. 1-14. <https://doi.org/10.1093/phe/phab008>.
- M. E. Mann, *The Hockey Stick and the Climate Wars: Dispatches from the Front Lines*. Columbia University Press, New York 2013.
- J. Marlon, et al., *Yale Climate Opinion Maps 2021*. 2022. Available at: <https://climatecommunication.yale.edu/visualizations-data/ycom-us/>.
- G. Montani, *Antropocene, nazionalismo e cosmopolitismo*. Mimesis, Milano-Udine 2022.
- É. Morena, *Fin du monde et petit fours. Les ultra-riches face à la crise climatique*, La Découverte, Paris 2023.
- N. Oreskes, E. M. Conway, *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*. A&C Black, Edinburgh 2010.
- G. Pearce, *Greenwash: Big Brands and Carbon Scams*. Black Inc., Melbourne 2012.
- I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the future: The Need for Moral Enhancement*. Oxford University Press, Oxford 2012.
- T., Piazza, M. Croce, *Che cosa sono le fake news*. Carocci, Roma 2022.
- G. Pitron, *The Dark Cloud: how the digital world is costing the Earth*. Scribe, London 2023.
- F. Pongiglione, C. Martini, *Epistemic Harm Social Consequences: A Reply to Torcello on Climate Change Disinformation*, in “Social Epistemology Review and Reply Collective”, 11, 11, 2022, pp. 42-48.
- B. Purvis, Y. Mao, D. Robinson, *Three pillars of sustainability: in search of conceptual origins*, in “Sustainability Science”, 14, 3, 2019, pp. 681-695. <https://doi.org/10.1007/s11625-018-0627-5>.
- N. Rescher, *Ignorance: On the wider implications of deficient knowledge*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2009. <https://doi.org/10.2307/j.ctt6wr89>.
- G. Rosen, *Culpability and Ignorance*, in “Proceedings of the Aristotelian Society”, 103, 1, 2003, pp. 61-84. <https://doi.org/10.1111/1467-9264.00128>.
- A. Tanesini, *The Mismeasure of the Self. A Study in Vice Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2021.
- L. Torcello, *Climate Change Disinformation and Culpability: A Sympathetic Reply to Pongiglione and Martini*, in “Social Epistemology Review and Reply Collective”, 11, 9, 2022, pp. 29-37.
- UNESCO, *Education for sustainable development goals: Learning objectives*. 2017 Available at: <http://unesdoc.unesco.org/images/0024/002474/247444e.pdf>.
- S. Vanderheiden, *The Obligation to Know: Information and the Burdens of Citizenship*, in “Ethical Theory and Moral Practice”, 19, 2, 2015, pp. 297-311. <https://doi.org/10.1007/s10677-015-9618-0>.
- G. Wagner, M.L. Weitzman, *Climate Shock: The Economic Consequences of a Hatter Planet*. Princeton University Press, Oxford 2016.

- A.E.J. Wals, *Between knowing what is right and knowing that is it wrong to tell other what is right: On relativism, uncertainty and democracy in environmental and sustainability education*, in “Environmental Education Research”, 16,1, 2010, pp. 143-151. <https://doi.org/10.1080/13504620903504099>.
- J.W. Wieland, *Responsibility for Strategic Ignorance*, in “Synthese”, 194, 11, 2017, pp. 4477-4497. <https://doi.org/10.1007/s11229-016-1145-6>.

Matteo Pietropaoli\*

## Della libertà dinanzi all'estinzione. La sostenibilità come questione morale e sociale

### Abstract

The aim of this work is to explore the relationship between the concept of freedom, particularly individual freedom in advanced societies, and the threat of extinction. The threat of extinction is not limited here to the extreme case of human life, but also includes the disappearance of natural ecosystems and animal species. This exploration highlights how the issue of sustainability, which is mainly of an environmental nature, requires moral and social (as well as scientific) considerations in order to be understood and addressed. In the case of studies relating to environmental ethics, in terms of sustainability, responsibility, and care for the environment, the interdisciplinary aspect must therefore be extended both to a sociological understanding of the current scenario and to a psychological reflection of ongoing dynamics. Once these aspects have been faced, starting from the primary character of individual freedom, this article tries to propose a moral experiment that recognizes the importance of the ethical theme of extinction, also in relation to the scientific uncertainty on the severity of the environmental disaster.

### Keywords

Sustainability; Environmental Ethics; Freedom; Extinction; Risk Society.

## 1. Introduzione

Il presente lavoro intende problematizzare il rapporto tra la tematica della libertà, innanzitutto intesa come libertà individuale nelle società avanzate, e la minaccia dell'estinzione, non solo nel caso estremo della vita umana ma nello scomparire dei diversi ecosistemi naturali e nel venir meno delle specie animali (Sarkar 2005; Archer e Rahmstorf 2010). Tale problematizzazione si muove con l'intento di mostrare innanzitutto come la questione quanto più attuale della *sostenibilità*, principalmente

\* Sapienza Università di Roma.

di carattere ambientale ma non solo (Norton 2005; Bell e Morse 2018), necessiti un intreccio di considerazioni morali e sociali (oltre che scientifiche) per poter essere compresa e soprattutto affrontata. L'aspetto interdisciplinare dunque, nel caso degli studi relativi all'*etica ambientale* (Donatelli 2012; Brennan e Norva 2021), di cui il tema della sostenibilità, della responsabilità e della cura per l'ambiente fanno parte, deve estendersi sia a una comprensione sociologica dello scenario attuale sia a una riflessione psicologica delle dinamiche in corso.

Nei limiti di questo lavoro, che si colloca principalmente all'interno della dimensione filosofica, tale estensione vuole essere rappresentata nel rimando a tre riflessioni idealmente intrecciate tra loro, riguardanti il modo di affrontare la questione della *libertà* dinanzi all'*estinzione*. La prima concerne la comprensione dello scenario sociologico proprio delle società avanzate, conformato dalle dinamiche economiche e politiche globali, ma anche da una certa "riflessività" (talvolta troppo arrendevole con l'esistente) da parte delle scienze sociali e umane in genere (Giddens 1990; Taylor 1991). La seconda riflessione concerne una lettura esistenziale e psicologica dell'individuo attuale, perlomeno in Occidente, con le sue dinamiche di consumismo e narcisismo che impattano in maniera problematica con il tema della sostenibilità ambientale (Lasch 1979; Bauman 2005). Terza e ultima riflessione riguarda le tematiche della cura e della responsabilità, sia nei confronti dell'ambiente che delle future generazioni, nel tentativo di riscontrare uno stimolo morale adeguato affinché la sostenibilità possa essere avvertita (e trattata) come una priorità tanto individuale quanto sociale (Hamilton 2017; Shue 2021). Tale stimolo lo si ricerca nell'*esperimento morale* che affronta il caso estremo dell'*estinzione*, rispetto a cui la libertà dovrebbe necessariamente modularsi.

L'importanza di questo passaggio concettuale e pratico diviene sempre più pressante non solo perché il cambiamento climatico, con le relative conseguenze nefaste per i servizi ecosistemici, si rivela in fase di accelerazione (Masson-Delmotte *et al.* 2021; Richardson *et al.* 2023), ma perché i tentativi di mitigazione del disastro ambientale da parte dell'ambito politico nei vari Paesi del mondo sembrano così lenti o persino inesistenti da far scomparire la fiducia per gli esiti meno drammatici (Garvey 2008). Per tale motivo sembra necessario ragionare non solo in termini di filosofia morale, a partire certo dal contributo degli studi ambientali e delle scienze della Terra, ma estendere la riflessione alle condizioni e motivazioni tanto socio-politiche quanto psicologiche che sembrano impedire un mutamento di prospettiva (in termini di nuove dinamiche e nuove istituzioni innanzitutto), adeguato al cambiamento epocale e alle minacce conclusive ora evidenti (Jamieson 2014; Hamilton 2017). In ultimo, quindi, appare importante incentrare l'attenzione non sul tema delle distinzioni teoriche (e di dottrine), all'interno della filosofia morale

e tra le altre discipline, ma piuttosto sull'integrazione e validazione delle considerazioni volte all'*azione*, pur in una situazione ancora di incertezza epistemologica riguardo alla gravità degli esiti peggiori.

## 2. La società globale dinanzi ai rischi ambientali

Da circa cinquant'anni è pubblicamente nota la condizione di impoverimento e sovrasfruttamento delle risorse naturali cui il pianeta Terra sta venendo sottoposto da parte dell'umanità, in particolare a seguito della rivoluzione industriale e ad opera delle società avanzate occidentali (Jamieson 2014). Diverse ricerche internazionali, finanziate da realtà istituzionali o da movimenti ambientalisti, hanno mostrato fin dagli anni '70 come il processo di crescita costante adottato dall'Occidente avesse dei limiti in termini di sostenibilità oltre che conseguenze nefaste per gli ecosistemi (Meadows *et al.* 1972). Tuttavia, nel corso di questi ultimi cinquant'anni, non solo tale sistema socio-economico occidentale è stato adottato da quasi tutti i Paesi del mondo, data la globalizzazione ormai "completa", ma il rapido percorso di crescita da parte delle nazioni un tempo in via di sviluppo ha avuto l'effetto di una nuova epoca dell'industrializzazione globale, concentrata però nel corso di pochi decenni (Bardi e Pereira 2022).

Questa "grande accelerazione" (McNeill e Engelke 2016; Hamilton 2017), che si è verificata alcuni decenni dopo la Seconda Guerra Mondiale, ha avuto come esito un aumento delle emissioni di gas serra da parte dei Paesi più avanzati (dovuto soprattutto all'aumento dei consumi), mentre i Paesi che li rincorrevano nel processo di crescita sono ricorsi ai mezzi più rapidi (e inquinanti) disponibili per giungere allo stesso livello di produzione e persino superarlo (si veda il caso della Cina come "fabbrica del mondo" e ora dell'India) (Bawa *et al.* 2010). Gli stessi Paesi attualmente più poveri, che si avviano a uno sviluppo sul modello occidentale, ricorrono a sistemi energetici e produttivi basati su quegli stessi combustibili fossili che avevano permesso di avviare centinaia di anni fa la rivoluzione industriale all'Occidente (il carbone per lo più) (Shue 2021). Questo pur non avendo alcun sistema energetico già sviluppato e vincolante sul proprio territorio, il che avrebbe favorito piuttosto l'introduzione delle energie rinnovabili. Tale fenomeno accade perché questi governi ricevono incentivi a far ciò dagli stessi Paesi sviluppati e dagli interessi delle corporazioni dei combustibili fossili che orientano le scelte politiche anche delle nazioni più avanzate. Così mentre gli studi sul disastro ambientale, l'effetto serra e il cambiamento climatico causati dalla crescita costante (e dal conseguente inquinamento) si moltiplicavano con risultati inquietanti in questi cinquant'anni, quello stesso processo

di crescita e il sistema socio-economico a esso collegato (in termini di produzione e consumo) diveniva sempre più efficiente nello sfruttamento naturale, diffondendosi a livello globale.

L'impatto di tale azione umana sul "sistema Terra" si è rivelato talmente significativo, in termini di squilibri a livello planetario e accelerazione delle conseguenze più estreme del cambiamento climatico, che gli stessi geologi e scienziati della Terra hanno iniziato a utilizzare un nuovo termine per definire l'epoca attuale, quello di *Antropocene*. In breve, e lasciando ad altri luoghi l'approfondimento di questa concezione (Hamilton 2017; Pellegrino e Di Paola 2018), l'essere umano sembra essere uscito dall'epoca geologica che ha permesso lo svolgersi del suo intero processo di civilizzazione (identificabile con la nascita dell'agricoltura circa 10.000 anni fa), vale a dire l'Olocene, per approdare (o precipitare) grazie ai suoi avanzamenti tecnologici e sociali in una realtà nuova riguardo al rapporto con la natura (intesa come l'intero pianeta). Qui l'umanità condiziona per lo più negativamente, ossia in maniera contraria alla salvaguardia degli ecosistemi naturali e alla propria possibilità di sopravvivenza, l'intero sistema Terra. Questo a sua volta sembra reagire con fenomeni estremi, i quali rendono sempre meno accogliente e vivibile l'atmosfera terrestre. Quello che fino a cinquant'anni fa era considerato ancora un problema di sfruttamento eccessivo delle risorse naturali e di salvaguardia ambientale, è passato per un aggravio di aspetti come l'inquinamento, la perdita della biodiversità (specie animali e vegetali ma anche interi servizi ecosistemici), le emissioni di gas serra (CO<sub>2</sub> in primis), il riscaldamento globale, e in genere il cambiamento climatico, fino a essere identificato ora come un problema *sistemico* del pianeta (Richardson *et al.* 2023).

A fronte di questa minaccia globale per la sopravvivenza quantomeno della civiltà umana come l'abbiamo conosciuta nel corso dell'Olocene, se non della specie, i richiami a una politica di salvaguardia e sostenibilità sono stati numerosi e diffusamente rilanciati a livello comunicativo da parte delle istituzioni nazionali e internazionali, ma per lo più si sono rivelati inefficaci (o non adeguati alla situazione, in rapido peggioramento). Più ancora, rispetto a un movimento ambientalista globale forte negli anni '90 di una spinta propulsiva dal basso, oltre che sostenuto da numerosi esperti ancora possibilisti riguardo all'inversione di rotta (Jamieson 2014), si assiste oggi a una generica disillusione e cinismo sul tema da parte delle popolazioni nelle società democratiche e degli esperti che assistono impotenti al superamento di diversi *tipping points* (o delle previsioni più ottimistiche) (Gladwell 2000; Hamilton 2017). Per quanto infatti le riflessioni ambientaliste in senso ampio siano state diffusamente introiettate, e tutt'oggi il rapporto con la natura e la sostenibilità sia capillare nella comunicazione sociale, certo rinnovata rispetto alla piena modernità novecentesca, l'esiziale minaccia costituita

dal cambiamento climatico e dai disastri ambientali sembra ancora non riuscire a favorire l'idea di una rinuncia e un cambiamento del proprio stile di vita, fino al punto da diffondere un certo "negazionismo" cavalcato dai governi (e politici) più estremi, soprattutto a destra (Hoggan 2009). Certo, in primo luogo, tale disposizione si riscontra in coloro che hanno interessi affinché il sistema socio-economico non cambi. Si pensi ai singoli o gruppi che fanno profitti con i combustibili fossili o con realtà inquinanti in genere (come pure ai loro sodali in politica). Eppure tale fenomeno sembra riguardare anche buona parte della popolazione che da questi guadagni a discapito dell'ambiente spesso non riceve nulla, anzi a sua volta ci rimette (Shue 2021).

Questo ci sembra accadere in particolare per tre motivi, che possono essere esposti qui solo brevemente: 1) il mutamento dei valori primari a livello sociale e culturale, che avviene nei momenti in cui la sicurezza esistenziale viene anche solo *percepita* in quanto a rischio, come presentato da Inglehart (2018). 2) La convinzione, certo non del tutto errata, che la modificazione del sistema sociale volta alla sostenibilità possa essere peggiorativa per gli strati più bassi della popolazione, visto il distacco delle *élite* dalle persone comuni, come presentato originariamente da Lasch (1995) e ripreso da vari autori. 3) La perdita di quella *fiducia* nel "sapere esperto" che è fondamentale per il funzionamento di una società moderna, come esposto da Giddens (1990) riguardo alla deriva tardomoderna delle istituzioni socio-politiche. Al fondo, tale insieme di aspetti, può essere racchiuso in quella che viene definita la *crisi della democrazia* (Crouch 2020). Essa infatti consiste nella diffusa percezione di un peggioramento delle condizioni di vita (o un mancato miglioramento rispetto al passato e alle aspettative personali), il quale comporta appunto lo spostamento tendenzialmente "a destra" delle idee politiche o quantomeno verso una "chiusura" rispetto ai valori post-materialistici più progressisti, multiculturali e aperti all'altro (che erano diventati tanto più importanti e diffusi da dopo la Seconda Guerra Mondiale) (Inglehart 2018).

Tale percezione di un peggioramento sociale o comunque delle minacce globali che ricadono sul locale senza possibilità di difesa (Beck 1999), sposta l'attenzione verso il distacco dei politici e delle istituzioni nazionali o transnazionali rispetto ai problemi personali o territoriali della popolazione (generando spesso tendenze populistiche in politica, proprio al fine di acquisire consenso cavalcando tale sensazione) (Müller 2016). Questa sfiducia, detto in maniera grossolana, si riversa sull'interezza del sistema moderno di delega e specializzazione, mettendo in discussione non solo diverse narrazioni e azioni ufficiali provenienti dalle istituzioni (generando talvolta il cosiddetto "complotto") ma lo stesso *sapere esperto*, secondo il terzo punto esposto sopra, su cui una società moderna necessariamente si basa

(pur con l'incertezza epistemologica che in parte lo accompagna) (Giddens 1990; Jamieson 2014).

Così il processo di individualizzazione e liberazione personale, che si è realizzato in varie sfumature nelle società avanzate (per lo più democratiche e occidentali) (Millefiorini 2015), ha comportato da una parte un aumento di pensiero critico e d'individualismo tale che è stata minata la stessa capacità collettiva non soltanto di rispondere a un problema (e a una minaccia) ma anche solo di comprenderlo (Pietropaoli 2023). L'enorme estensione della portata dei rischi, resi con la globalizzazione e le nuove tecnologie appunto "globali" (Beck 1999), si è scontrata con una sempre maggiore personalizzazione delle concezioni e azioni, sia per quanto riguarda la popolazione "comune" sia per quanto riguarda le *élite* nazionali e transnazionali. Al di là quindi degli idealisti e benintenzionati, di cui certo sono piene le istituzioni ma che comunque faticano ad agire collettivamente in maniera efficace, spesso gli stessi vertici delle realtà politiche e governative sembrano rapportarsi alle minacce globali in accordo a un criterio di analisi del rischio per lo più individuale. La loro "scommessa" sul rischio, come si vedrà meglio nel terzo paragrafo, è tale che punta a massimizzare nel ristretto panorama del presente il guadagno diretto e individuale (o di gruppo ristretto), a dispetto di ogni esternalità negativa che viene delocalizzata in termini sia *spaziali* sia *temporali* (Shue 2021).

Per questo si assiste a tutt'altro da una mitigazione dei fattori che incrementano il rischio delle conseguenze peggiori del cambiamento climatico (Hamilton 2017). Piuttosto la scommessa sullo stesso disastro ambientale (e certo socio-culturale in termini di diseguaglianze e benessere di vita) viene rilanciata aggiungendovi fattori peggiorativi quali guerre (ormai ritornate anche in Europa), innovative modalità di sfruttamento del pianeta e attività commerciali o "scientifiche" che lucrano sulla situazione degenerata (fino alle ipotesi di fughe nello spazio e oscuramento del sole). Dinanzi a questo insieme di scommesse sul rischio, le cui peggiori ricadute sono sui territori più in difficoltà e sulla parte più debole della popolazione mondiale ("l'inquinamento segue i poveri" [Beck 1999, p. 15]), alcuni autori hanno proposto dei *manifesti cosmopolitici* per una "politica della Terra", con cui la popolazione possa risvegliarsi e prendersi cura da sé dell'ambiente (vista l'apparente mancanza di responsabilità o la semplice inattività da parte dei vertici nazionali e sovranazionali), partecipando attivamente alle scelte politiche mondiali (Beck 1999).

Eppure tali considerazioni, le quali certo si scontrano con la complessità dell'attuale sistema socio-economico globale (Keucheyan 2019), ci sembrano soprattutto non comprendere fino a che punto il processo di individualizzazione e liberazione personale abbia modificato la percezione delle persone nei confronti del proprio "intorno", sia nel senso di

società che di *mondo* (Rosa 2010). I tre fattori brevemente riportati sopra sono solo alcuni di quelli elencabili, ma come affrontato altrove sembra che le dinamiche *egosistemiche* di rapporto con i vari ambiti della vita e della società (economia, politica, psiche) abbiano superato di molto quelle *ecosistemiche* in termini di percezione e azione individuale (Pietropaoli 2023), al punto che l'idea di una "politica della Terra" (Beck 1999), proveniente dal basso e attenta agli interessi di tutti (anche coloro lontani spazialmente e temporalmente), presenterebbe un legame troppo lasco per il singolo cittadino (che già partecipa di rado e svogliatamente della vita democratica locale, molto vicina ai suoi interessi diretti).

Similmente le diverse concezioni volte a un oltrepassamento di quanto venuto fuori da quella che Polanyi (1974) chiamava "la grande trasformazione", ossia l'ascesa e affermazione di una società di mercato che corrispondesse all'economia di mercato, sembrano così paradigmaticamente lontane dalla realtà odierna da lasciare diversi dubbi sulla loro applicazione (e sulla volontà di applicarle da parte degli stessi individui *iper-liberi* nel loro essere *iper-consumatori*) (Lipovetsky 2006). Questo nonostante tali importanti riflessioni, diffuse dalla metà del Novecento fino agli anni '80 circa, siano state riprese recentemente da autrici come Fraser (2017) in termini anche di tematica ecologica, dacché viene posto l'accento proprio sulle contraddizioni del capitalismo che si manifestano innanzitutto nel rapporto tra "produzione" (economia) e "riproduzione sociale" (vita).

Più limitatamente, la proposta in questo articolo è di provare a riconoscere la tipologia di individuo "libero" che si trova effettivamente a dover affrontare quest'epoca dell'Antropocene e come possa evolvere una nuova comprensione realistica della società. Questo a partire sia dal lavoro delle scienze sociali e umane, la cui "riflessività" per Giddens (1990) può contribuire a istituire concezioni certamente alternative ("realismo utopico") quando non si abbandona alla resa intellettuale per l'esistente, sia dalla stessa attività della persona a livello di vertici politici e istituzionali, qualora si risvegli, dinanzi alla minaccia di un esito definitivo, un sentimento di responsabilità oltre che di cura per l'ambiente, fondato innanzitutto sulla *prudenza* e sulla *necessità* (Hamilton 2017).

### 3. La sostenibilità come libertà di evitare l'esito peggiore

A livello politico i governanti possono evitare di intervenire sul disastro ambientale affermando che stanno facendo gli interessi dei propri cittadini "esistenti", anche a discapito delle future generazioni, dei cittadini mondiali e del pianeta stesso. Un ragionamento che appare economicamente sensato, nel momento in cui si dà un valore maggiore al

guadagno (e al costo) “presente” rispetto a quello “futuro” (si veda ad esempio il dibattito sul *tasso di sconto* tra Nordhaus e Stern [Jamieson 2014]). Eppure il piano economico non sembra da solo riuscire ad affermare l’interesse della posta in gioco, che non è relativa ai guadagni e costi numerabili, né riguarda soltanto beni “sostituibili”, ma concerne principalmente il tema dei giudizi di valore e quindi l’*etica* (Hamilton 2017).

Per poter modificare tale impostazione di pensiero bisognerebbe partire quindi dall’individuo (che poi andrà a governare o che fornirà il consenso ai governanti) e da come è conformato in questa società globale (ormai avendo dinanzi a sé nuovi rapporti con la natura, nuove opportunità e nuovi timori). Si concorda qui infatti con Jamieson (2010) nel momento in cui afferma la necessaria integrazione di un piano personale e uno politico nel contrasto al cambiamento climatico, non però suddiviso nettamente in compiti personali (es. limite alla sovrappopolazione) e compiti politici (es. riduzione delle emissioni di gas serra). Questo con l’idea che intervenendo sul modo di concepirsi dell’individuo (e così su ciò di cui si prende cura) si agisca anche sulla responsabilità da parte dei politici (tramite consenso o spinta personale) e sulla cura da parte della popolazione (grazie al duplice compito educativo e coercitivo della politica).

D’altronde l’individuo attuale delle società avanzate (occidentali ma non solo), che tratteggiamo qui in maniera grezza e rapida, sembra presentare esattamente quei caratteri contrari a una risposta collettiva e di rinuncia che la “sostenibilità” (nel senso di possibilità di sviluppo non a discapito delle nuove generazioni) richiede (Sen 2010; Shue 2021). Innanzitutto a seguito della Seconda Guerra Mondiale c’è stato quel mutamento culturale diffuso già richiamato, che per Inglehart (1990) sposta il primato dai valori materialistici (collettivismo, sopravvivenza, incorporazione) ai valori post-materialistici (individualismo, espressione di sé, autonomia). Insieme a ciò si sviluppa, grazie agli avanzamenti tecnologici e alle nuove concezioni economiche legate per lo più al neoliberismo, un nuovo orizzonte di aspettative molto elevate e la tendenza alle cosiddette “sindromi” del narcisismo (Lasch 1979; Lowen 1983) e consumismo (Baudrillard 1970; Bauman 2005; Lipovetsky 2006). In breve l’individuo, privato di una narrazione condivisa e stabile della propria realtà sociale e storica (oltre che di sé), fonda la sua esistenza sulla propria iniziativa, sui consumi, sulla rappresentazione di sé, per lo più “eccezionale” (*l’individuo sovrano democratizzato* per Ehrenberg [1998]). Questo lo rende spesso incapace di rimandare il soddisfacimento dei bisogni, in un continuo uso e scarto di cose, emozioni, esperienze, persone (Bauman 2005), nella ricerca di un benessere persino esistenziale e non solo materiale (Lipovetsky 2006). La piena libertà individuale, ottenuta tanto tramite gli avanzamenti tecnologici ed economici quanto attraverso l’affrancamento

sociale e psichico dalle costrizioni eteronome, si manifesta pertanto come una grande conquista a cui non si può rinunciare, una volta giunto così avanti il processo di individualizzazione (Millefiorini 2015). Essa però fa pagare all'individuo un prezzo in termini di incertezza e "patologie della libertà", ossia il rischio di crollo nella depressione, burnout, dipendenza, perché costretto sempre ad agire per essere se stesso (Ehrenberg 1998) o almeno "qualcuno" (Han 2010).

L'insieme di queste dinamiche, che può essere inteso come superamento dell'"ontologia delle differenze" (oltre le classi, le ideologie, i ruoli sociali, familiari etc.) (Beck 1999), caratterizza l'odierna *società degli individui* rispetto alla precedente società di massa (Bauman 2001). Tale passaggio è ben analizzato da Rosa (2010) tramite l'idea di una "contrazione del presente" dovuta all'accelerazione dei mutamenti sociali, che qui possiamo esporre solo brevemente. L'insieme delle conoscenze, dei riferimenti, dei valori e dei progetti di un individuo si tramandavano nell'epoca premoderna dalle generazioni precedenti a quelle successive, quindi il "presente" inteso in questo senso ampio poteva esser definito *intergenerazionale* (e riferirsi a una platea comune anche in diversi tempi). Con l'epoca moderna tale presente diviene invece *generazionale*, ossia riguarda per lo più l'estensione di una sola vita, dalla nascita alla morte. Infine, nell'epoca tardo-moderna o post-moderna (quella attuale), il processo di accelerazione sociale sembra aver contratto ancora di più la validità in termini di durata dei riferimenti che costituiscono il presente, rendendolo di fatto *intragenerazionale*. Questo vuol dire che il presente così inteso muta più volte all'interno dell'esistenza di uno stesso individuo, favorendo quell'assenza di "risonanza" col mondo (naturale, sociale, culturale) che l'accelerazione anche tecnologica e delle norme temporali sembrano mostrarci quotidianamente.

In questo scenario, sempre più privo di riferimenti comunitari (cui si sostituisce la "comunicazione" secondo Han [2019]), si rivela molto difficile per l'individuo abdicare ai suoi valori primari di individualismo, espressione di sé, autonomia, nel tentativo di dedicarsi a sentimenti di cura e responsabilità per persone lontane (nel tempo o nello spazio), o per altre specie animali e vegetali, o ancora di più per il sistema Terra in generale. Più ancora si rivela difficile agire collettivamente per un obiettivo condiviso, che presenti solo un incerto tornaconto personale, concentrato sull'evitare un rischio reale ma apparentemente procrastinabile (persino oltre la propria vita). Se a ciò si aggiungono le riflessioni della psicologia sociale (Kahneman 2011) e dell'economia comportamentale (Thaler 2016) sulla maggiore paura per la *perdita* rispetto al mancato guadagno, allora il quadro mostra come una scelta di "rinuncia" nei confronti di qualcosa (in termini di comfort, benessere, aspettative) sia una tendenza molto difficile da favorire nell'individuo attuale.

Quella che è stata definita come “società del rischio globale” (Beck 1999) sembra quindi rivelarsi una sala scommesse truccata, un inganno sulla narrazione del rischio perpetrato col favore del sistema socio-economico dominante (il capitalismo avanzato o neoliberalismo [Han 2014]). Nessuno infatti vuole veramente rischiare di perdere. Questo vuol dire che le scommesse con cui le élite nazionali e internazionali orientano (pur non controllandoli pienamente) i processi globali di stampo ambientale e sociale sono per lo più indirizzate a un *win-win* in termini personali e di gruppo ristretto (in un allontanamento dalle tematiche della democrazia [Crouch 2020]). Similmente a come per lo più, nel loro piccolo, ragionano i singoli cittadini. Quella sull’ambiente attualmente in corso è dunque una “scommessa sconsiderata”, e certo spietata, come la definisce Shue (2021) nel tentativo di analizzare moralmente la possibilità da parte della *pivotal generation* (tutte le persone viventi attualmente) di scegliere di non mitigare (o non mitigare abbastanza) le conseguenze peggiori del disastro ambientale per le future generazioni. Egli la associa infatti a un vero e proprio atto di *sfruttamento dell’essere umano*, dal momento in cui chi compie la scelta è colui che ne guadagna in ogni caso e chi perderebbe in ogni caso non può esprimersi sul partecipare o meno a tale scommessa.

Proprio sul tema della “scommessa” entra allora in gioco la questione ultima della *libertà dinanzi all’estinzione*. Ci domandiamo qui quale sarebbe la risposta a livello socio-politico oltre che individuale se, invece dell’incertezza sulla portata del disastro per le future generazioni, ci fosse la certezza scientifica dell’estinzione. Le generazioni attuali sceglierebbero di fare dei sacrifici o condannerebbero il genere umano alla scomparsa? Basterebbe il criterio della *fairness* (Shue 2021) tra generazioni distanti nel tempo per favorire una mitigazione dell’esito peggiore? Tramite questo esperimento mentale, che richiama la tradizione filosofica del “come se” (Vaihinger 1911), vogliamo proporre non tanto di immaginare le condizioni concrete che si verificherebbero, quanto piuttosto il portato morale di tale ipotesi. Dinanzi al rischio estintivo non vale più d’altronde il criterio del *maximin* rawlsiano, nel rimando alla “cattiva scommessa” (a cui per Shue [2021] non può essere ricondotta l’attuale “scommessa sconsiderata”), secondo cui bisogna cercare di ottenere il miglior risultato nello scenario peggiore. Se infatti lo scenario peggiore è, come analizza Bostrom (2002), l’“estinzione”, allora l’unico obiettivo pensabile dev’essere quello di evitare a qualsiasi costo proprio lo scenario peggiore e cercare così di ottenere ogni esito possibile che non contempra l’estinzione.

Da una parte si avrebbe pertanto la libertà, nel suo carattere individuale e transitorio (legato alla vita dell’individuo), dall’altra l’estinzione (della propria specie e di quelle animali e vegetali), nel suo carattere collettivo e permanente. Quale tipo di rinuncia alla libertà personale (a livello individuale e virtuoso o politico e coercitivo) può essere conside-

rata una soluzione moralmente valida e socialmente dovuta per evitare l'estinzione? La risposta a questa domanda potrebbe essere formulata nel modo seguente: *dinanzi alla minaccia dell'estinzione l'individuo può mantenere qualsiasi libertà tranne quella che favorisce la possibilità dello scenario peggiore*. In breve, ripensare la libertà rispetto all'estinzione, nel senso di permettere di scegliere *liberamente* la motivazione morale e modalità personale per agire *necessariamente* in modo da evitare lo scenario più disastroso. Ragionare quindi come se la possibilità più negativa della scommessa sul rischio, e di ogni calcolo d'azione individuale oltre che politico e sociale, fosse l'estinzione. Una possibilità, tra l'altro, che è annoverata nei report più importanti sul cambiamento climatico (Stern 2007), ma che vista l'incertezza dell'ecologia (e la sua falsificabilità in quanto scienza) non può essere data per assodata, né, attualmente, essere considerata lo scenario più probabile.

Eppure tale “incertezza epistemologica”, riguardo alla portata e rapidità del disastro ambientale, dovrebbe proprio perciò spingere maggiormente all'azione piuttosto che al *laissez-faire*, anche solo per criteri utilitaristici di *prudenza* e *necessità* (Hamilton 2017). Visto però che per una caratterizzazione peculiare dell'individuo attuale, recisamente incentrato sulla propria libertà personale, i supposti esiti nefasti non sono sufficienti per agire (a livello individuale e collettivo) al fine di mitigare le sofferenze delle generazioni future (e le minacce reali per le generazioni attuali in maggiori difficoltà territoriali e sociali), è necessario fare un passo oltre l'incertezza. Il drammatico contrasto, individuato da Sarkar (2005), tra incertezza epistemologica da una parte e necessità impellente di agire dall'altra, dev'essere spezzato nel suo equilibrio e spostato forzatamente in termini morali verso la necessità di agire. Solo l'idea dell'estinzione (collettiva) sembra in effetti abbastanza significativa da permettere di ribaltare i piatti della bilancia, che attualmente pendono decisamente per la predilezione nei confronti della libertà (individuale) a ogni costo.

Questo è da tempo un espediente utilizzato in filosofia per favorire la vita virtuosa, che tutt'oggi può essere ripreso a favore delle *virtù verdi* o *sostenibili* (nelle forme e modalità che ognuno avverte più efficaci per sé, deontologiche o consequenzialistiche che siano) (Jamieson 2014). Lo stesso Nietzsche (1973) ricorda come “la semplice *possibilità* della dannazione eterna”<sup>2</sup> abbia sortito un effetto reale sulla vita delle persone, quanto cioè un'idea possa condizionare la vita. Qui però non si tratta più soltanto del *credere* in una verità (la verità come “errore utile alla vita” [Nietzsche 1969]), che pure culturalmente aiuterebbe ad avviare un nuo-

<sup>2</sup> “Anche il pensiero di una possibilità può sconvolgerci e riplasmarci, e non solo le sensazioni o determinate aspettative! Quali effetti ha sortito la possibilità dell'eterna dannazione!” (Nietzsche 1973, 421-422).

vo processo di cura e responsabilità nei confronti della natura (e così del pianeta e delle future generazioni). Piuttosto la scienza stessa ci mostra come l'incertezza epistemologica non sia un motivo di speranza, bensì una ragione in più per temere l'inazione attuale (Shue 2021), visto che quello di cui non si può rendere conto ad oggi non è il disastro, ma la *gravità* del disastro (che potrebbe essere assai peggiore delle previsioni, venendo continuamente smentite le più ottimistiche). L'estinzione di fatto è sul tavolo e in tal caso l'unica cosa da fare, in accordo a Bostrom (2002), è evitare a tutti i costi e in tutti i modi che si presenti l'esito peggiore. Non si tratta in questo caso solo di vedere, in termini di scommessa sul rischio, il bicchiere mezzo pieno (incertezza come possibilità) o mezzo vuoto (incertezza come minaccia) ma di comprendere che quello potrebbe essere *l'ultimo bicchiere*, per sempre. "Extinction is forever", ricorda Sarkar (2005, p. 7).

## Bibliografia

- Archer, D., Rahmstorf, S.  
2010 *The Climate Crisis: An Introductory Guide to Climate Change*, Cambridge University Press, New York.
- Bardi, U., Pereira, C. A. (eds)  
2022 *Limits and beyond: 50 years on from "the limits to growth", what did we learn and what's next?*, Exapt Press, Londo.
- Baudrillard, J.  
1970 *La société de consommation. Ses mythes, ses structures*, Éditions Denoël, Paris.
- Bauman, Z.  
2001 *The Individualized Society*, Polity Press, Cambridge.  
2005 *Liquid Life*, Polity Press, Cambridge.
- Bawa, K. S., Koh, L. P., Lee, T. M., Liu, J., Ramakrishnan, P. S., Yu, D. W., Zhang, Y.-P., Raven, P. H.  
2010 *China, India, and the Environment*, in "Science", 327(5972), pp. 1457-1459.
- Beck, U.  
1999 *World risk society*, Polity Press, Cambridge.
- Bell, S., Morse, S. (eds)  
2018 *Routledge Handbook of Sustainability Indicators*, Routledge, London.
- Bostrom, N.  
2002 *Existential Risks: Analyzing Human Extinction Scenarios*, in "Journal of Evolution and Technology", 9(1), pp. 1-31.
- Brennan, A., Norva, Y. S.  
2021 *Environmental Ethics*, in "Stanford Encyclopedia of Philosophy", <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/>.
- Crouch, C.

- 2020 *Post-Democracy After the Crises*, Wiley, Hoboken.  
 Donatelli, P. (a cura di)
- 2016 *Manuale di etica ambientale*, Le Lettere, Firenze.  
 Ehrenberg, A.
- 1998 *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Editions Odile Jacob, Paris.  
 Fraser N.
- 2017 *A Triple Movement? Parsing the Politics of Crisis after Polanyi*, in Burchardt, M., Kirn, G., *Beyond Neoliberalism. Social Analysis after 1989*, Berlin: Springer.
- Garvey, J.
- 2008 *The Ethics of Climate Change. Right and Wrong in a Warming World*, Continuum, London.
- Giddens, A.
- 1990 *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge.
- Gladwell, M.
- 2000 *The Tipping Point: How Little Things Can Make a Big Difference*, Little, Brown & Company, Boston.
- Hamilton, C.
- 2017 *Defiant Earth. The Fate of Humans in the Anthropocene*, Polity Press, Cambridge.
- Han, B.-C.
- 2010 *Müdigkeitsgesellschaft – Burnoutgesellschaft – Hoch-Zeit*, Matthes & Seitz, Berlin.
- 2014 *Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*, S. Fischer, Frankfurt a. M.
- 2019 *Vom Verschwinden der Rituale: Eine Topologie der Gegenwart*, Ullstein Verlag, Berlin.
- Hoggan, J.
- 2009 *Climate Cover-Up: The Crusade to Deny Global Warming*, Greystone Books, Vancouver.
- Inglehart, R. F.
- 1990 *Culture shift in advanced industrial societies*, Princeton University Press, New Jersey.
- 2018 *Cultural evolution. People's motivations are changing and reshaping the world*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Jamieson, D.
- 2010 *Le sfide morali e politiche del cambiamento climatico*, in "La società degli individui", 39, pp. 35-43.
- 2014 *Reason in a Dark Time: Why the Struggle Against Climate Change Failed – and What It Means for Our Future*, Oxford University Press, Oxford.
- Kahneman, D.
- 2011 *Thinking, Fast and Slow*, Penguin Books, London.
- Keucheyan, R.
- 2019 *Les besoins artificiels. Comment sortir du consumérisme*, La Découverte, Paris.
- Lasch, C.
- 1979 *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Ex-*

- pectations*, Norton & Company, New York.
- 1995 *The Revolt of the Elites. And the Betrayal of Democracy*, Norton & Company, New York.
- Lowen, A.
- 1983 *Narcissism. Denial of the True Self*, Simon & Schuster, New York.
- Lipovetsky, G.
- 2006 *Le bonheur paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation*, Gallimard, Paris.
- Masson-Delmotte, V., Zhai, P., Pirani, A., Connors, S. L., et al.
- 2021 *IPCC 2021 Summary for Policymakers Climate Change 2021: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge University Press, Cambridge.
- McNeill, J. R., Engelke, P.
- 2016 *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene since 1945*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J., Behrens, III W. W.
- 1972 *The Limits to Growth*, Potomac Associates, Falls Church.
- Millefiorini, A.
- 2015 *L'individuo fragile. Genesi e compimento del processo di individualizzazione in Occidente*, Maggioli, Santarcangelo di Romagna.
- Nietzsche, F.
- 1969 *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt* (1888), in *Nietzsche Werke: kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Ab. VI, B. 3, Walter de Gruyter, Berlin-New York.
- 1973 *Nachgelassene Fragmente. Frühjahr 1881 bis Sommer 1882*, in *Nietzsche Werke: kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Ab. V, B. 2, Walter de Gruyter, Berlin-New York.
- Norton, B. G.
- 2005 *Sustainability: a Philosophy of Adaptive ecosystem Management*, University of Chicago Press, Chicago.
- Pellegrino, G., Di Paola, M.
- 2018 *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*, DeriveApprodi, Roma.
- Pietropaoli, M.
- 2023 *Individualism and the Rise of Egosystems. The Extinction Society*, Palgrave Macmillan, London.
- Polanyi, K. P.
- 1974 *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, trad. it. di R. Vigevani, Einaudi, Torino.
- Rawls, J.
- 1971 *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Richardson, K., Steffen, W., Lucht, W., Rockström, J. et al.
- 2023 *Earth beyond six of nine planetary boundaries*, in "Science Advances", 9(37), DOI:10.1126/sciadv.adh2458.
- Rosa, H.
- 2010 *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern*

- Temporality*, NSU Press, Natchitoches, LA.
- Sarkar, S.  
2005 *Biodiversity and Environmental Philosophy. An Introduction*, Cambridge University Press, New York.
- Sen, A.  
2009 *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Shue, H.  
2021 *The Pivotal Generation. Why We Have a Moral Responsibility to Slow Climate Change Right Now*, Princeton University Press, Princeton.
- Stern, N.  
2007 *The Economics of Climate Change: The Stern Review*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, C.  
1991 *The Malaise of Modernity*, House of Anansi Press, Toronto.
- Thaler, R. H.  
2016 *Misbehaving. The Making of Behavioral Economics*, Norton & Company, New York.
- Vaihinger, H.  
1911 *Die Philosophie des Als Ob*, Reuther & Reichard, Berlin.

## **Ringraziamenti**

Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR), Missione 4 Componente 2 Investimento 1.4 Bando di gara n. 3138 del 16 dicembre 2021, rettificato con Decreto n. 3175 del 18 dicembre 2021 del Ministero dell'Università e della Ricerca finanziato dall'Unione Europea – NextGenerationEU; Numero del Premio: Codice progetto CN\_00000033, Decreto di Concessione n. 1034 del 17 giugno 2022 adottato dal Ministero dell'Università e della Ricerca, Titolo del progetto “National Biodiversity Future Center - NBFC” Sapienza CN5-Spoke 7.



## Recensioni



## Fabrizia Abbate

Calogero Caltagirone, *“Sono me grazie a te”*. Per un’antropologia e un’etica delle relazioni umane, Studium Edizioni, Roma 2022, pp. 246

Se qualcuno si è soffermato a osservare i banchi dei nostri supermercati in questi mesi, in particolare quelli delle casse in uscita, dove solitamente si trovano i piccoli dolciumi e le caramelle gommose che piacciono ai bambini, avrà sicuramente notato degli strani occhi plasticati, tondi e colorati, con la sottile vascolarizzazione oculare ben riprodotta, ammucchiati in scatole trasparenti. Sembra che i bambini di mezzo mondo ne vadano pazzi, sono oggetto di desiderio per il ripieno gustoso fatto di gelatine alla frutta che contrasta con l’asprezza del primo assaggio. Non siamo qui a fare pubblicità al prodotto, ma vorremmo capire perché quegli occhi così grandi e, in fondo, anche un po’ inquietanti, con un retrogusto “*uncanny*”, perturbante, adatto alle feste terrorizzanti di Halloween (ai bimbi quel liquido rosso all’interno ricorda il sangue), abbiano conquistato l’ingenuità e l’entusiasmo di tanti piccoli amici: “sono occhi che ti guardano” è la frase che ci hanno ripetuto, senza alcuno spavento, e poi “sono buoni”.

Non potevamo non fermarci a pensare a quel binomio: sono buoni, gustosi, ma sono soprattutto “occhi che ti guardano”. È evidente che siamo attratti, inevitabilmente, dagli occhi che ci guardano, e non da quelli che ci ignorano, perché aprono una relazione, comunicano. Lo sguardo dell’altro ci avvince perfino in una caramella gommosa un po’ horror. Possiamo davvero pensare che in una pallina dolciaria industriale ci sia tutto il segreto della nostra alterità? Ovviamente si scherza, ma fino a un certo punto. E a dirci che, forse, a quel punto dobbiamo arrivare, per ritrovarci e capire, è Calogero Caltagirone nel suo libro *“Sono me grazie a te”*. Per un’antropologia e un’etica delle relazioni umane (2022).

Il punto al quale ci fa giungere è quello della relazionalità pensata come costitutivo dell’umano: non come bisogno, come ornamento e aggiunta, come fatto, come finalità, ma come consistenza del nostro essere persona, che “non può più essere considerata come una realtà che prima è in sé, e solo in un secondo momento entra in relazione con gli altri, ma che, invece, va pensata e compresa come realtà originariamente relazionale”.

[La persona] da sempre inscritta in una relazione genuina da/per/con/tra altro/altri e il mondo che la circonda, attraverso le molteplici ‘trame’ di relazioni con se stessa, altro/altri, le cose del mondo, l’Oltre/Altro, coniuga e declina, mediante un processo di co-definizione interumana, il profilo della propria in-sistenza, ex-sistenza, con-sistenza relazionale. Il che vuol dire che, non essendo una realtà che si aggiunge alla persona, ma è la persona stessa, la relazione manifesta una costitutività antropologica aperta e dinamica che si dispiega nelle forme pratiche dell’essere e dell’agire dell’umano-che-è-comune (p. 8).

Abbiamo voluto riportare queste parole di Caltagirone che tornano continuamente nel testo proprio come fossero un epiteto formulare omerico, “l’umano-che-è-comune”, proprio a ribadire non solo la sua convinzione che non esista un umano particolare, individuale, unico, e che quindi l’umano sia già da sempre in comune, condiviso, partecipato, ma anche a ricordare l’impegno che l’autore ha profuso in molti anni di ricerca e di scrittura per chiarire, comprendere e salvare proprio il significato profondo di questo umano-che-è-comune. Un interesse appassionato che gli ha consentito di cercare il senso tra le pieghe più profonde dell’umano, anche quando ciò ha comportato il carico di fragilità, finitudine e debolezza che l’esperienza mette davanti agli occhi e nel corpo.

Un interesse per l’uomo – scrive – misurato sempre sulla personale, travagliata concretezza esistenziale, sperimentato nella carne e nel sangue di repentine scelte, di svolte non programmate, di eventi improvvisi, di accadimenti a sorpresa, sempre in controsenso ai tornanti del comune vivere; un interesse per l’umano-che-è-comune vagliato al crogiuolo del mistero dei volti incontrati lungo le faticose e impiastricciate, a volte anche impaludate e impraticabili, strade del mondo, tra il respiro, tante volte affaticato e sincopato, degli uomini e delle donne lungo tortuosi e affaticanti percorsi della vita. Un umano colto nelle dinamiche degli sguardi, dei sospiri, dei desideri (p. 20).

Allora, forse, quei bambini che desiderano gli occhi gommosi e lucidi che “ti guardano”, non sono così lontani dalla ricerca della verità, nonostante la loro curiosità macabra e l’uso che le astuzie del mercato fanno di quella istintiva co-appartenenza.

Leggendo il libro, si comprende subito come non ci si addentri in tematiche facili o scontate per l’oggi, e non è un caso che il primo capitolo sia dedicato alle “relazioni infrante tra modernità, postmodernità e scenari futuri”; relazioni infrante perché le avventure della soggettività negli ultimi due secoli hanno attraversato spazi di costruzione e decostruzione che le hanno messe in crisi.

Il discorso sull’autonomia del soggetto e sulla sua coscienza storica viene da lontano, e Caltagirone ripercorre le tappe di un antropocentrismo

identitario moderno che, se da una parte ha offerto gli strumenti per un agire individuale libero e responsabile, dall'altra ha però prodotto gli effetti di un narcisismo esasperato, che non solo ha comportato e comporta un'autoreferenzialità ingovernabile, fatta di indifferenza a tutto ciò che è esterno, ma anche – e con esiti altrettanto bui – una continua mimesi verso l'ambiente sociale circostante, con nessuna progettualità condivisa. Le dialettiche della filosofia moderna hanno spostato dalla persona in carne e ossa alle figure sociali del potere e della lotta di classe tutta la conflittualità e il riconoscimento che sono al cuore dell'alterità; le configurazioni etiche dell'utilitarismo hanno inciso sulle definizioni collettive della maggiore felicità e sui parametri per l'esercizio delle libertà; le "filosofie della terza persona" hanno scelto la declinazione dell'impersonale, proprio per evitare le derive sostanzialistiche della persona e quelle contrattualistiche della collettività; l'ontologia del declino, a cui ha fatto seguito la determinazione di un pensiero debole, ha sancito l'assenza di un fondamento e la pluralità di linguaggi, ragioni condizioni, che diventano virtuosa pluralità di senso nell'apertura dell'ospitalità ermeneutica, ma che tuttavia possono trasformarsi in un'ulteriore sconfitta della relazionalità.

Il libro ripropone una caratteristica dell'autore, ovvero un apparato di note che si offre quasi come un secondo testo e che, in questo caso, funziona come patrimonio bibliografico sui temi affrontati e come tracciato storico-filosofico per i lettori, e questo ne fa anche uno strumento didattico per chiunque voglia addentrarsi nella questione etica della relazionalità.

Il sapere economico, la società della prestazione, la filosofia del denaro: il dialogo con filosofi internazionali, ma anche con molti colleghi italiani, si arricchisce sempre di nuovi spunti, senza mai trascurare il cardine di una filosofia personalista, che si impegna nella mediazione tra l'individuo e il bene comune, in modo incarnato, nella dialettica complementare delle relazioni tra uomo e donna, tra genitori e figli, tra educatori ed educandi, tra governanti e governati, tra medici e pazienti.

E soprattutto, non si elude l'urgenza della contemporaneità: che ne sarà della relazionalità umana nell'età dell'intelligenza artificiale e della robotica? Come stiamo arrivando all'appuntamento con questa ulteriore evoluzione della tecnica? Il rischio è che, con un bagaglio malmesso di concezioni, arriviamo tardi, impreparati, con strumenti di cui non siamo consapevoli o su cui non abbiamo la certezza di un consenso o, peggio ancora, strumenti che prendiamo in prestito dalle sperimentazioni scientifiche e dalle applicazioni tecnologiche e che tentiamo di fare nostri, dimenticandoci che si tratta, appunto, di un prestito.

La prospettiva antropologica ed etica che pone radicalmente in discussione il concetto di umano

si colloca sia nel futuro, come condizione ipoteticamente realizzabile, sia anche nel presente, come stato di ciò che rimane della soggettività attuale, che pone lo stesso processo come valore. Il futuro diviene l’orizzonte di comprensione della modernizzazione e dello sviluppo tecnologico, per cui il suo raggiungimento non consente riposo alcuno. L’uomo del quotidiano che sperimenta il nulla di significato si volge, pertanto, al futuro carico di attese, modificando la sua concezione del tempo e dello spazio, nel rinnegamento della “memoria” come possibilità costitutiva del suo esistere ed agire (p. 62).

Leggiamo la preoccupazione per un futuro tecnologico che faccia diventare realtà le teorie del *postumano* e del *transumano*, proprio quelle convinzioni che spingono in avanti la questione della soggettività servendosi delle biotecnologie, che negano l’opposizione tra natura e cultura e per le quali “nessuna architettura *naturale* vincola la progettazione del sistema” (p. 69): pensare a qualsiasi oggetto o persona in termini di montaggio e riassetto, di commistione tra organico e artificiale, significa perdere i contorni e i confini che identificano sia l’umano che il cibernetic, dando vita a delle “identità mutanti” per le quali va ripensata anche la modalità della relazione. “L’essere umano – scrive ancora Caltagirone – diventa mero strumento all’interno dell’apparato tecnico, perché la tecnica non si propone fini e non si muove verso scopi, ma verso i risultati delle procedure”. Dalla ragione strumentale ai corpi strumentali, l’apoteosi del funzionamento tecnologico si realizza nelle strutture deterministiche della cultura gestita “da paradigmi, apparati, schemi concettuali tipici di una mentalità tecnocratica e orientata più all’agire strategico e al fare, che al dialogo e all’intesa” (p. 72). Del resto, quando ci si guarda intorno, non si ha l’impressione che ormai già i sistemi della produzione e dell’organizzazione sociale a tutti i livelli, perfino i processi di produzione delle idee, dello scambio dei significati, dei contenuti delle arti, e la stessa ricerca scientifica e umanistica, ci vogliano tutti automi, tutti esecutori irrelati, indifferenti e autocentrati di un medesimo processo stabilito altrove? Un “altrove” che è insensibile alle nostre differenze non codificate e alle nostre peculiarità non trasformate in dati: il passo alla sostituzione robotica risulterebbe già agevolato da queste pratiche dell’impersonalità e dal disconoscimento della relazionalità autentica. Questi nostri timori trovano conferma, purtroppo, nelle disamine inquiete di Caltagirone.

Tuttavia, nel secondo capitolo, lo scenario muta e, come leggiamo già nell’introduzione, si fa avanti la “speranza”, nella descrizione poetica che ne fece Charles Péguy, per il quale essa “sembra una cosina da nulla, questa speranza bambina, immortale [...], ma è proprio questa speranza che attraverserà i mondi”. Se ci facciamo prendere per mano dalla speranza, allora ci torna il coraggio di confrontarci con il vocabolario delle relazioni umane, con la loro “struttura, articolazioni e coordinate”: la fiducia, la confidenza, il riconoscimento, l’apertura alla temporalità, la cura, la

responsabilità. Caltagirone ne approfondisce le tonalità e le risonanze, attraverso gli autori che gli sono cari – Nédoncelle, Mounier, Ricoeur, Apel – citando spesso i pensatori e i colleghi italiani che si riconoscono nell'appartenenza alla cultura cattolica, ma anche confrontandosi e raccogliendo i contributi di chi si impegna nella difesa dell'umano-che-è-comune senza alcuna attribuzione religiosa. Alla fine, la risposta ai riduzionismi contemporanei che pregiudicano una comprensione integrale dell'umano, e alla intersoggettività proposta come forma sostitutiva ed esauriente della relazione, sta in un "trascendentale", in un radicamento metafisico dell'antropologico e dell'etico in prospettiva relazionale:

[Assumere il relazionale come *trascendentale* dell'umano] significa, da una parte, riconoscere la relazione come potenzialità costitutiva inscritta nella natura umana e non soltanto come bisogno di natura psicologica o sociale, dall'altra permettere di ripensare l'intero dell'umano in chiave relazionale, convinti che tutto ciò che nell'essere, nell'operare e agire umano, è prettamente umano, si sviluppa, si accresce, si perfeziona realmente soltanto in contesti relazionali reciproci e quindi umani e umananti (pp. 229-230).

In conclusione, tornando alle nostre caramelle, non ci pentiamo di averle assaggiate: perché ce lo hanno chiesto quei bambini, e soprattutto perché non possiamo sottrarci a chi ci guarda.



## Nunzio Bombaci

Agustín Domingo Moratalla, *Homo curans. El coraje de cuidar*, Ediciones Encuentro, Madrid 2022, pp. 193

Il filosofo José Ortega y Gasset ha scritto: “l’uomo non è – né può mai essere – sicuro di essere uomo, come la tigre è sicura di essere tigre e il pesce di essere pesce”. Le celebri parole del *catedrático* madrileno “danno a pensare” ad Agustín Domingo Moratalla, docente di Filosofia Morale e Politica presso l’Università di Valencia e autore di vari saggi sulla filosofia della persona, il pensiero dialogico, l’etica contemporanea, la bioetica e la cittadinanza attiva. La riflessione sulla *cura* svolta dallo studioso prende avvio dalla constatazione della fragilità e dalla problematicità identitaria dell’essere umano.

L’autore attinge soprattutto alle risorse concettuali dei più rilevanti indirizzi filosofici del Novecento europeo, e pone in rilievo le sfide arretrate all’etica dalle nuove modalità di cura rese possibili dall’era digitale. Peraltro, egli non manca di segnalare la rilevanza teologica della *cultura della cura*, affermata dall’attuale Pontefice nelle encicliche *Laudato Si* e *Fratelli Tutti*.

Per ogni uomo, la cura riguarda innanzitutto sé stesso: “charité bien ordonné commence par soi même”, recita un proverbio francese. Da parte sua, l’autore afferma: “La cura di sé, da sola, ha senso quale doppio esercizio di spossessamento e riappropriazione, di abbandono di sé e di riappropriazione [...] Grazie a questo duplice esercizio, la conoscenza di sé e la cura di sé sono parti della stessa vita dotata di senso” (p. 14). Secondo la studiosa aragonese Carmen Herrando, Domingo Moratalla propone una “*fenomenologia ermeneutica* della buona *cura*, in cui esorta a personalizzare le cure, cioè a tornare all’essenza del prendersi cura, nel recupero di un’attenzione personalizzata che si impegni in un’assistenza olistica e integrale”.

L’autore pone in luce le implicazioni etiche dell’opera dei *caregivers* nei confronti delle persone che hanno comunque bisogno dell’aiuto altrui. La cura che – non assolutizzando l’importanza del ricorso a mere tecniche oppure a procedure formalizzate – attiene all’*interumano* (lo *Zwischenmenschliche*, nel lessico di Martin Buber) e costituisce “una op-

portunità etica al fine di affrontare processi di digitalizzazione o algoritmizzazione di tutte le decisioni, che disumanizzano la responsabilità in tutte le sue dimensioni e spersonalizzano, privano di cordialità (*descordializan*) e svisliscono il senso della vita” (p. 17). Sono, questi, processi che riguardano, oltre che le decisioni, anche le valutazioni. Si pensi, ad esempio, ai rischi insiti nell’affidare all’intelligenza artificiale la valutazione di studenti o di candidati a un impiego. Si tratta proprio delle valutazioni che dovrebbero, invece, fondarsi su un dialogo *intuitu personae* tra il candidato e chi “assume la cura” di apprezzarne la preparazione o l’idoneità.

La riflessione dello studioso prende avvio dall’*etica della responsabilità* di Max Weber, dalla considerazione della *Sorge* di Heidegger e dal *tripode etico* del Paul Ricoeur di *Sé come l’altro* (“*stima di sé, preoccupazione per l’altro e desiderio di vivere in istituzioni giuste*”). Inoltre, Domingo Moratalla si richiama al personalismo comunitario di matrice francese e alla riflessione di autori quali Ortega, Buber, Zubiri, Levinas e Rawls, illustrandone la rilevanza per quanto inerisce alla natura e all’esercizio della cura (pp. 55-80). Non sorprendono, inoltre, i congrui riferimenti al pensiero di Hans Jonas per ciò che attiene alla nozione di una *responsabilità integrale*, la quale non rinnega l’orizzonte religioso ed è rivolta alle generazioni future così come alle realtà non umane presenti nella biosfera. Domingo Moratalla è fautore di una *responsabilità cordiale*, tale da radicarsi nelle “viscere della vita e nel suo centro, il cuore umano” (p. 61), oltrepassando quindi le obbligazioni assunte in forza del testo anodino di un contratto (pp. 58-63). L’autore si richiama altresì alla *responsabilità dialogica e comunicativa* posta a tema da Karl-Otto Apel e pone in luce la responsabilità che le istituzioni (intese in senso lato) debbono comunque assumere nei confronti delle persone più fragili. Si tratta non soltanto delle istituzioni statali ma anche delle forme di aggregazione sociale che prendono avvio “dal basso”, ovvero dall’iniziativa concorde di gruppi di cittadini di buona volontà. Nell’aggravarsi della crisi del *Welfare State* dei Paesi più evoluti, lo Stato non può che cedere sempre più spazio all’attività dei corpi intermedi (e, segnatamente, al *terzo settore*) nell’esercizio della cura, assumendo, al contempo, un ruolo più significativo di promozione (anche sul piano economico) e supervisione nei confronti di tali espressioni, infungibili, di “amicizia civica” (p. 17).

Per Hans Jonas, la responsabilità tende a coincidere con la cura (p. 59); il pieno riconoscimento, da parte della filosofia, dell’importanza di quest’ultima può contribuire ad affrancare la cultura dall’antropocentrismo della Modernità, in vista di un pensiero biocentrico/ecocentrico. In quanto debitore nei confronti di tale prospettiva teorica, Domingo Moratalla, pur riconoscendo i contributi innovativi arrecati dalla *care ethics* di matrice nordamericana, recensisce varie forme *ante litteram* di etica della cura, disseminate nella cultura filosofica occidentale, a partire

dalla greçità. Ad esempio, non va sottaciuta la rilevanza della *cura di sé*, pur concepita nelle accezioni più diverse, da Socrate a Michel Foucault. Proprio perché responsabilità e cura *convertuntur*, non si può ignorare il contributo al rinnovamento dell'etica promosso – ancora prima che dalla *different voice* di autrici quali Carol Gilligan, Joan Tronto, Nel Noddings, Eva Feder Kittay e Sarah Ruddick – dalla filosofia ebraica nel Novecento, al cui interno la riflessione sulla responsabilità/cura assume la massima importanza. Si pensi, ad esempio, alla responsabilità “per il pezzo di mondo affidatogli” che, per Martin Buber, il Signore conferisce all'uomo; alla responsabilità umana in vista della redenzione del mondo, nella *Stella* di Franz Rosenzweig; al dovere umano di cor-rispondere con sollecitudine al *pathos* di Dio per Abraham Joshua Heschel; ancora, alla cogenza del *tiqqun 'olam*, ovvero del dovere di “riparare il mondo”, preconizzato da Emil Fackenheim. Si tratta di un compito quanto mai ineludibile allorché appaiono sempre più gravi le ferite inferte al mondo stesso dall'in-curia umana.

In *Homo curans* si apprezzano segnatamente le pagine dedicate al pensiero di Zygmunt Bauman e di Carol Gilligan, la cui voce peculiare enuncia un'etica attenta alla salvaguardia e alla promozione dei rapporti autenticamente umani, più che alla puntigliosa applicazione di astratti principi morali. Lo studioso spagnolo presta particolare attenzione alle analisi di Bauman riguardo alla *società liquida* e all'era digitale, in cui vengono posti in rilievo i problemi inquietanti connessi alla perdita dei legami sociali caratterizzati da una certa stabilità. La spersonalizzazione delle società è uno dei tratti più evidenti del mondo odierno. Bauman (e, nella sua scia, il suo attento interprete) denuncia la superficialità e il deficit di pensiero apportati dall'utilizzo dis-sennato della tecnologia, tanto da considerare il *web* come una “caramella avvelenata” (p. 103). Da parte sua, Agustín Domingo pone in luce l'assoluta importanza del “prenderci cura della qualità dei vincoli che resistono ancora” (p.108) in una società largamente *desvinculada*, tributaria di due mondi (il reale e il virtuale) contrapposti (p. 105). Per Bauman, alla *generazione liquida* il mondo *on line* sembra offrire nuove opportunità di comunicazione e di dibattito politico ma, in realtà, ammannisce per lo più inedite possibilità di isolamento, esclusione e conflittualità (p. 106), all'interno di un “allettante nuovo habitat, apparentemente democratico” (p. 105).

In *Homo Curans*, inoltre, l'autore rivolge uno sguardo attento alle nuove proposte teoriche relative a forme di un'economia più umana rispetto al capitalismo dominante, dalla quale una *società della cura* non potrebbe prescindere (pp. 129-155). Lo studioso riscontra significative anticipazioni di tali teorie in alcune espressioni della cultura spagnola del XVI secolo. Così, egli illustra gli aspetti etici e giuridici (nonché economici, in senso ampio) della riflessione svolta nel *Siglo de Oro* dai teologi e filosofi

della Scuola di Salamanca o, ancora prima, dall'umanista catalano Juan Luis Vives, contemporaneo di Erasmo da Rotterdam, nel *Tratado del socorro del los pobres* [*Trattato del soccorso ai poveri*]. Al riguardo, Domingo Moratalla osserva: “La personalizzazione e l'umanizzazione dell'attività economica possiede dimensioni personali, correlate a un cambiamento del cuore e della mente, e dimensioni strutturali. Questa tensione fra il personale e lo strutturale era sottesa a tutta l'energia umanista con la quale Vives redasse il *Socorro de los pobres*, il primo manuale per la costruzione di uno Stato “sociale” e giusto. Non uno stato di benessere, ma uno Stato (o amministrazione pubblica) orientato a principi di giustizia e di bene comune. Il censo e il registro delle situazioni di povertà non erano pensati da parte dei pubblici poteri per sostituire o sopprimere la carità personale, bensì per ovviare alla discontinuità o al carattere contingente delle pratiche caritatevoli. [Vives] si radicava in una conoscenza profonda della natura umana, vulnerabile e indigente (*menesterosa*). E non si fermava a questo, poiché orientava il proprio programma di etica sociale e politica in chiave educativa” (p. 132). Il lettore di *Homo curans*, pertanto, è indotto a ritenere che l'umanista catalano affidasse le proprie speranze di rinnovamento sociale soprattutto alle risorse insite in una costituenda *educazione alla cura di sé e dell'altro*.

Nel richiamarsi ad alcuni pensatori spagnoli della prima Modernità, l'autore di *Homo curans* propone di “ermeneutizzare” l'economia (pp. 131-135), compito essenziale di un pensiero chiamato a “interpretare umanamente ogni realtà vitale”. Detto altrimenti, lo studioso intende fondare i temi inerenti alla umanizzazione della cura nell'idea husserliana di *mondo della vita* (*Lebenswelt*). Domingo Moratalla osserva che una delle filiazioni remote dell'umanesimo ispanico è costituita dall'*economia politica*, disciplina scientifica sorta nel XVIII. secolo. Tuttavia – nelle sue declinazioni più accreditate –, troppo spesso tale disciplina non ha prestato la dovuta attenzione alle più sfavorevoli conseguenze, per l'uomo e per l'ambiente, dell'attività produttiva. Eppure, il fondatore dell'economia politica può essere ravvisato in Adam Smith, autorevole esponente dell'*etica dei sentimenti morali* elaborata dai filosofi scozzesi del *senso comune*. Certo, si tratta di un pensatore ascrivibile, *lato sensu*, anche a quell'utilitarismo anglosassone che sarà consacrato, pochi decenni dopo, da Jeremy Bentham. Tuttavia, non si può sottacere che lo stesso Smith, il quale ironizza in tono garbato sulla sollecitudine interessata del macellaio nel fornirci la carne, propone una tra le più raffinate teorie della *simpatia*. E, appunto alla simpatia, persino David Hume riconosce un ruolo fondamentale nella modulazione dei rapporti interumani.

Ancora, Adam Smith scrive che nel valutare l'attività economica, eccezion fatta per qualche questione minuta e marginale, non si può prescindere da considerazioni di ordine etico. Probabilmente, questa am-

missione è stata posta in ombra da buona parte degli sviluppi successivi dell'economia politica. Al riguardo, a Domingo Moratalla non sfugge la cospicua eccezione rappresentata, nella Napoli del Settecento, dall'*economia civile* di Antonio Genovesi, da cui trae impulso, ai nostri giorni, la riflessione di Stefano Zamagni e di altri studiosi italiani. A differenza dell'economia politica classica e neoclassica, questa disciplina non assume quale agente esclusivo dell'attività economica l'*homo oeconomicus*, essere superlativamente razionale, che conosce perfettamente le regole, altrettanto razionali, del mercato. Per Zamagni, l'autore di ogni attività umana, ivi compresa l'economia, è, piuttosto, l'*homo reciprocans*, ovvero colui che, nelle parole di José Ortega y Gasset, è in grado di "reciprocarsi con l'altro", esplicando in tal modo quell'*altruismo* che, per il filosofo madrileno, è l'apertura all'altro, attitudine costitutiva dell'essere umano. Diversamente dall'*homo oeconomicus*, il *reciprocans*, di fronte al proprio simile, è capace di instaurare anche relazioni sorrette da motivazioni non esclusivamente utilitaristiche. Si tratta di un tipo umano che, affrancandosi dall'attitudine egocentrica del borghese moderno (idealtipo antropologico prediletto dall'economia scientifica del XIX. secolo), sa che alcuni beni – e, talora, i più preziosi – non vanno *utilizzati* in modo solipsistico, bensì *fruiti* insieme agli altri. Sono, questi, *i beni relazionali* (p. 135), posti in auge negli ultimi decenni, oltre che da Stefano Zamagni, dalle correnti del coevo pensiero economico che abbiano assunto una opportuna distanza critica nei confronti del neoliberalismo imperante.

In sintesi, si può affermare che il libro di Agustín Domingo Moratalla presenta l'*Homo curans/reciprocans* quale essere che ha il *coraggio* di porre in atto diverse prassi, eticamente connotate e, soprattutto ai nostri giorni, ineludibili. La prospettiva teorica delineata dallo studioso può indurre a sperare che in futuro la cura della persona informi le relazioni umane, e nelle istituzioni pubbliche – così come nel terzo settore, nelle comunità e nei singoli – sussista un impegno costante volto a custodire, anche nell'era digitale, il carattere autenticamente umano della cura stessa.



## Federica Castelli

John Dewey, *Liberalismo e azione sociale*, Società Aperta, Sesto San Giovanni (MI) 2023, pp. 110

La riedizione del testo del 1935 di John Dewey, *Liberalismo e azione sociale*, curata da Marina Calloni è occasione per riaprire il dibattito su alcuni nodi del contemporaneo, tra distanze e possibili interlocuzioni. Il testo, infatti, anche grazie all'introduzione della stessa Calloni, viene offerto come punto di avvio per un dialogo sul presente, domanda rivolta al nostro contemporaneo circa le possibilità e le criticità del pensiero liberale oggi. Una domanda a doppio senso, che interroga contemporaneamente la visione di Dewey a partire dai mutamenti del nostro contemporaneo, tra radicalizzazioni e nuovi fondamentalismi, mentre permette di guardare alle derive delle società contemporanee a partire da uno sguardo – quello appunto di Dewey – che pur vedendo nel liberalismo una promessa, ci mette in guardia dai suoi fraintendimenti, contraddizioni, e pericolose derive.

Al centro del testo troviamo l'idea di democrazia come processo, pratica trasformativa che non si riduce al solo piano istituzionale e procedurale ma coinvolge tutti gli aspetti del vivere associato. Jane Addams che, come sappiamo, con le sue pratiche e le sue riflessioni costituisce un punto di riferimento fondamentale per Dewey, nel 1902 l'aveva chiamata democrazia sociale (*Democracy and Social Ethics*). Come sappiamo, le visioni di Dewey e di Addams si intrecciano nel comune sentire la democrazia come qualcosa che lungi dal limitarsi al solo piano dell'organizzazione sociale, tocca invece i soggetti nelle loro vite, a livello individuale e collettivo. Come ha sottolineato Addams, la democrazia sociale è emancipazione ma anche autodeterminazione, l'essere nelle condizioni di poter sviluppare pienamente se stessi assieme agli altri, nel rispetto dei propri desideri (non intesi certamente in senso individualistico). Democrazia è mettere i soggetti nella posizione di poter imparare, migliorare, esprimere se stessi; un piano in cui individuale e sociale vanno assieme, piano della pluralità. La democrazia non si risolve nel suffragio universale e nel governo rappresentativo (p. 36). La democrazia è un modo di vivere.

Nel testo Dewey opera una rilettura critica delle varie tradizioni del

liberalismo alla luce delle sfide del suo presente, all'indomani della crisi del '29, nel contesto dei totalitarismi, della violenza e dell'emarginazione, cercando una via verso un liberalismo nuovo, un liberalismo socialmente orientato (p. VII). Il contesto sociale e politico del 1935 pone Dewey infatti davanti all'evidente impossibilità del liberalismo classico di affrontare la situazione, tra le derive individualistiche – con cui, spiega, il liberalismo non coincide – e le crescenti disuguaglianze prodotte dal capitalismo. Contro la radicalizzazione economicista del liberalismo (p. X) il testo opera una distinzione tra liberalismo politico e il liberalismo economico del *laissez faire*. Quest'ultimo, che Dewey respinge, rappresenta per l'autore una deriva pericolosa, che schiaccia il presente nello status quo, producendo una sempre maggiore oppressione nella società; il liberalismo politico, laddove la libertà venga intesa non come questione astratta e universale, ma letta in prospettiva storica, collegata alla questione dell'organizzazione sociale, è invece un punto da cui ripartire. C'è dunque una differenza radicale tra il primo liberalismo e quello che da Adam Smith in poi ha preso piede. Vi è differenza tra l'affermare la priorità dell'individuo sullo Stato e del soggetto sulla società organizzata (anche se – commenta l'autore – già queste dicotomie non sono immediate, ma sono frutto di una visione del mondo ben precisa) e lo spostamento che porta a sostenere la priorità degli scambi economici su quelli politici e la coincidenza tra leggi naturali ed economiche. Questa posizione costituisce nei fatti legittimazione ideologica del capitalismo. Inoltre, contro la visione benthamiana, non è detto che una maggiore libertà economica coincida necessariamente con una maggiore libertà per tutti i membri della società. In questa seconda accezione, spiega Dewey, il liberalismo contraddice se stesso, poiché nega le sue premesse di cambiamento diventando difesa dello status quo e ponendosi come apologia delle disuguaglianze. Contro la preminenza dell'economico, verso una economia socializzata, Dewey propone un liberalismo sociale da opporre contemporaneamente al liberalismo individualista e al liberismo economicista (p. XVI)

Non si tratta però, spiega l'autore, semplicemente di difendere il liberalismo politico contro quello economico, dal momento che anche il primo ha lasciato eredità problematiche, come “una rigida dottrina dei diritti naturali individuali indipendenti dall'organizzazione sociale” (p. 5) e una visione semi-teologica e semi-metafisica di legge naturale come qualcosa di assoluto, supremo, coincidente con la ragione stessa. In questa prospettiva l'individuo viene opposto all'organizzazione sociale e la ragione è vista come un attributo naturale individuale, sganciata dalle relazioni sociali in cui si manifesta. Questa visione, è facile intuire, stride con l'intera postura deweyana.

L'intelligenza è per Dewey un fatto sociale e non un possesso individuale. Verso l'idea di una intelligenza cooperativa, Dewey la intende

come una facoltà che si sviluppa in contesti sociali e naturali, nell'interazione continua con l'ambiente. Inoltre, ognuno con la propria azione e il proprio lavoro produce accrescimento di conoscenze in senso collettivo. L'intelligenza, dunque, non va intesa come acquisizione e possesso, ma come prassi sperimentale (p. XIV). In questo senso, la democrazia come forma di organizzazione sociale deve essere in grado di valorizzare tale intelligenza socializzata (*Ibidem*).

La libertà, l'intelligenza, la ragione non si sviluppano in contesti astratti; accanto a questo, soprattutto, la libertà non è pensabile come sola libertà economica. È importante definire il tipo di libertà che Dewey mette al centro della sua visione liberale e, dunque, del suo discorso sui mutamenti e le torsioni del liberalismo. La libertà su cui si centra la visione liberale di Dewey non è ascrivibile a un diritto esclusivamente individuale, ma coinvolge necessariamente il piano sociale. Una libertà che si ha nell'azione in comune, "di concerto", tra soggetti, e non la sola libertà di poter scegliere e agire lontano da vincoli e da restringimenti sul piano personale. Non si tratta dunque di una libertà individuale o individualizzata ma di una libertà sociale, che si trova assieme ad altre e altri. Dewey non pensa l'individuo assoluto, come quello dell'*homo oeconomicus* – che considera un'astrazione (p. 35); piuttosto pensa la libertà nella pluralità, per dirla con Hannah Arendt.

Le idee di libertà, individualità, intelligenza al cuore del pensiero liberale, inoltre, vanno intese come storicamente determinate – applicabili solo al contesto in cui nascono – e non universali; vanno dunque rimodulate al mutare delle condizioni sociali. Sono infatti soggette alla relatività storica: "una effettiva libertà è una funzione delle condizioni sociali di ogni tempo" (p. 40). Nel momento invece in cui sono stati posti come verità eterne, questi principi sono divenuti ciò che si oppone al cambiamento sociale, "un rituale puramente verbale", parole vuote (p. 55).

L'esigenza a partire dalla quale rifondare la relazione tra singolo, società e libertà, richiede anche per un ripensamento del ruolo dello Stato, che deve – nella visione di Dewey – creare le condizioni per cui i singoli possano realizzare le proprie potenzialità. C'è bisogno, sostiene il testo, di un pensiero liberale che non opponga individuo e Stato. Punto di svolta è infatti il fuoriuscire dalla loro opposizione, tipica di parte del pensiero liberale, e poter fondare un ordine sociale che nutra la vita pubblica e privata dei suoi membri. Lo Stato sociale e progressista deve intervenire per liberare le potenzialità dei soggetti nel loro vivere associato e plurale, contro ogni forma di costrizione sia politica che economica.

Su questo nodo Dewey avvia una rilettura critica dei maggiori esponenti del pensiero liberale moderno. Tra questi è particolarmente interessante il modo con cui si rapporta alla visione di Bentham. Visione che, pur estremamente problematica per via dell'assoluta distanza e opposi-

zione che dispone tra la sfera politica e l'azione dello Stato da un lato e la dimensione naturale della proprietà e dell'agire economico come *laissez faire* dall'altro, viene recuperata e rimodulata in prospettiva sociale: dalla filosofia di Bentham Dewey recupera l'idea per cui il benessere dei singoli – non il benessere di cui si è in possesso, quanto invece quello che si potrebbe conseguire – deve essere norma dell'azione politica; allo stesso modo Dewey legge in modo positivo l'idea benthamiana per cui i singoli sono tutti uguali, e ognuno vale uno, in una società che si pensa dunque priva di disuguaglianze; ne recupera la tensione a una maggior felicità goduta dal maggior numero possibile di soggetti, verso l'abolizione dei privilegi, della corruzione e delle ineguaglianze. Il problema però, puntualizza Dewey, è che non si può valutare le conseguenze delle azioni governative come “unità atomiche di piacere e di dolore da potersi sommare algebricamente” (p. 18) dal momento che, chiaramente, gli esseri umani sono più complessi di così. La stessa lettura viene riservata anche al liberalismo americano, che agli occhi di Dewey tiene insieme il liberalismo di Locke per il valore dato alla libertà dei singoli e il progressivismo politico, guardando all'uso dell'azione governativa come strumento per migliorare le condizioni dei membri della società.

Alcuni passaggi degni di osservazione critica sono quelli in cui Dewey sembra ascrivere le contraddizioni e lo sfruttamento prodotto dal capitalismo a lui contemporaneo non tanto a un elemento strutturale del sistema capitalista stesso quanto invece a una postura individuale (pp. 69-70). Là dove Dewey vede egoismo e lotta per la scarsità, gli interpreti di tradizione marxista, ad esempio, vedono processi di accumulazione ed espropriazione connaturati al sistema di sfruttamento capitalista stesso. Più in generale, quando Dewey si sofferma sull'analisi dei rapporti tra marxismo e capitalismo, sembra procedere in modo a volte troppo avventato, tralasciando questioni importanti per tale dibattito quali la questione del lavoro alienato, del surplus, delle dinamiche di accumulazione. È anche vero, come sottolinea Matteo Santarelli nel suo *La vita interessata* (2019), che vi sono momenti in cui Dewey ascrive tale tendenza più chiaramente a gruppi sociali e non ai singoli, come nelle *Lezioni in Cina*. Tuttavia, all'interno di questo testo, Dewey sembra dare maggiore enfasi alla dimensione singolare dell'azione individuale. L'impressione che deriva dalla lettura di alcuni passaggi di questo testo (Cfr. pp. 85-86) suggerisce una lettura dello sfruttamento come una deriva del comportamento dei singoli più che come l'implicito di un vero e proprio sistema economico. Allo stesso modo, la proprietà sembra essere un retaggio della civiltà feudale e non il tratto distintivo del capitalismo (pp. 87-88).

Allo stesso modo, la posizione di Dewey sull'uso della violenza nel conflitto politico lo porta, in una posizione simile ma non coincidente con quella di Addams, a una generale perplessità verso le possibilità di

una lotta di classe. Ma mentre per Addams la questione riguarda il ricorso a mezzi violenti, la critica di Dewey è più ampia e, in alcuni passaggi, di nuovo, forse avventata. A fronte di un generale rifiuto della violenza, Dewey oppone al conflitto di classe il metodo dell'intelligenza. Tuttavia, alle pp. 100-101, in difesa di questo metodo, anche se come *extrema ratio*, la violenza torna ad essere una possibilità. Ci si chiede dunque perché in questo caso la violenza sia ammessa e, soprattutto, perché ce ne dovrebbe essere necessità, visto che poco prima il metodo dell'intelligenza era presentato come alternativa sempre possibile, sempre efficace.

Quello che propone Dewey al termine della sua ricostruzione tra genealogia e critica del pensiero liberale è un "liberalismo rinascete", una visione del liberalismo che oppone un'economia socializzata al *laissez faire* liberista. In questa prospettiva assume un ruolo fondamentale la dimensione dell'opinione pubblica, l'educazione e il dibattito pubblico, in una proposta che sembra aprire il campo alle successive formulazioni sulla democrazia deliberativa; una politica che si fonda nel dibattito e non nello scontro violento tra poteri. Ma, anche in questo contesto, la libertà di pensiero e di parola non devono essere intesi come diritti esclusivamente individuali e il piano della soddisfazione dei bisogni umani deve essere individuato secondo un indirizzo non economico (p. 102)

Come anticipato, alcuni elementi di questa riflessione tornano prepotentemente sull'oggi. Prima fra tutti, ovviamente, la non coincidenza tra libertà economica e libertà *tout court*, così come l'idea che la libertà sia un processo, un piano contemporaneamente individuale ma collettivo. Allo stesso modo, l'idea che l'individualità non sia un possesso, ma anch'essa un processo, un continuo divenire, una realtà relazionale che schiude all'interdipendenza e alle connessioni, è un nodo che entra in risonanza con molte delle riflessioni della teoria politica contemporanea, soprattutto con quelle di matrice femminista (nello specifico Cavarero, Butler, Haraway, Braidotti) e post-strutturalista. Come abbiamo visto, un individualismo atomistico è infatti per Dewey non solo nocivo, ma anche inefficace a cogliere i processi che attraversano le nostre società.

Tuttavia, è importante interrogarsi sul tipo di contributo che una prospettiva come quella di Dewey può apportare nel contesto delle società neoliberali del nostro contemporaneo. Il contesto, radicalmente altro, tremendamente asfittico, dei nostri sistemi politici attuali ci porta a chiederci se qualcosa, di questa analisi, possa essere utile a innescare processi di revisione e riformulazione e cosa invece è, nei tempi correnti, purtroppo decaduto nell'inattualità. Senza dubbio, l'invito di Dewey a reinterrogare il liberalismo a fronte delle sue contraddizioni è prezioso, così come è importante portare avanti, nuovamente, un'analisi dei limiti e delle derive che trasformano quelle promesse di libertà di cui ci parla l'autore nel loro opposto. La lettura di questo testo ricorda ai tempi

presenti che il liberalismo ha negato le sue premesse, laddove molti, invece, concorderebbero nel dire che invece le ha realizzate. È importante dunque cogliere l'invito di Dewey e riaprire l'analisi sul liberalismo politico ed economico alla luce delle sue derive neoliberali.

Allargando ancor di più la prospettiva, l'invito di Dewey va anche colto nel suo senso più ampio, come invito ad adottare una postura critica e decostruttiva verso i propri valori fondamentali e i propri panorami di riferimento. Se una teoria non regge l'impatto dei tempi non necessariamente va abbandonata, può essere riformulata. Ogni idea va scansionata alla luce delle sue contraddizioni, senza irrigidimenti "ideologici": abbracciare un pensiero non significa l'adesione senza se e senza ma, ma è piuttosto una concordanza tra sé e una visione nel mondo che va rinnovata ogni giorno, alla luce di un esame critico attento, pronti a riformulare, allontanare, o rimescolare con altri posizionamenti. In questo senso, l'invito di Dewey a fare, farci domande, è un invito ad aprire spazio.

Infine, il testo ci pone davanti alla consapevolezza che nessuna forma politica o conquista sociale è data per sempre. Le formule universali e statiche, gli slanci teleologici, sono espedienti comodi ma fallaci. La democrazia, la giustizia, si realizzano nel presente, in ogni contesto e relazione. Gli ideali di libertà e democrazia devono essere messi alla prova del tempo, mai delegati al futuro, deterministicamente o teleologicamente inteso.

## Marco Menon

Hannes Kerber and Svetozar Y. Minkov (a cura di), *Leo Strauss on Plato's Euthyphro. The 1948 Notebook, with Lectures and Critical Writings*, The Pennsylvania State University Press, University Park (Penn) 2023, pp. 231

Quest'anno ricorre il cinquantenario della scomparsa di Leo Strauss (1899-1973), uno dei pensatori più originali, criptici e divisivi nel panorama della filosofia politica del Novecento. La sua ricezione, soprattutto negli Stati Uniti, dove il filosofo tedesco ha esercitato la sua maggiore influenza, è stata a lungo ostacolata da una pubblicistica aggressiva, politicizzata e quasi sempre male informata che l'ha ritratto come l'eminenza grigia dei neoconservatori. Le polveri della battaglia per l'eredità del "vero" Strauss tuttavia si sono finalmente posate e da qualche anno la *scholarship* statunitense offre quasi esclusivamente una produzione scientifica rigorosa, che valorizza ed esplora in maniera critica l'ampio lascito dell'autore di *Natural Right and History*. In particolare, gli studiosi d'oltreoceano si stanno dedicando con estrema cura alla pubblicazione di testi straussiani inediti. È il caso della meritevole edizione critica dei seminari tenuti presso l'Università di Chicago, mirata a far conoscere al pubblico odierno Strauss nella sua dimensione di docente di *political science*. Come ideale integrazione di questa iniziativa può essere considerato un altro genere di pubblicazioni: i volumi che presentano altri materiali inediti conservati presso il Leo Strauss Center di Chicago. Tra queste carte si trovano appunti, quaderni, testi di lezioni e conferenze che per profondità filosofica non sono secondi alle opere pubblicate. Il volume oggetto di recensione appartiene a questa categoria, e si presenta come un'operazione duplice: da un lato, fornisce un contributo alla ricostruzione storica dello sviluppo del pensiero di Strauss, dall'altro fornisce materiali per l'articolazione di un problema filosofico la cui rilevanza merita l'appellativo di "questione perenne".

*Leo Strauss on Plato's Euthyphro. The 1948 Notebook, with Lectures and Critical Writings*, curato da Hannes Kerber e Svetozar Y. Minkov è un volume composito. A una introduzione scritta a quattro mani dai due curatori segue la Parte I, che raccoglie tutti i testi prodotti da Strauss a commento dell'*Eutifrone* di Platone. Nell'ordine, il volume offre (a) un quaderno di appunti in cui Strauss commenta riga per riga l'*Eutifrone*

e il *Critone*; (b) il testo di una lezione sull'*Eutifrone* risalente al 1952 e già pubblicato (postumo) in edizione critica sulla rivista *Interpretation*. A questi materiali, che formano il vero e proprio cuore del volume, seguono quattro appendici che presentano rispettivamente (i) una selezione di annotazioni sull'*Eutifrone*, (ii) la bozza di un'altra lezione sull'*Eutifrone* risalente al 1950, (iii) lo schema per una lezione sull'*Eutifrone*, infine (iv) i *marginalia* di Strauss alla sua copia del testo dell'*Eutifrone* nell'edizione Burnet. La Parte II presenta tre saggi critici, ovvero: un'interpretazione di Kerber dei materiali contenuti nel quaderno di appunti sull'*Eutifrone*, un breve commento di Minkov alle annotazioni straussiane sul *Critone*, infine un saggio di Wayne Ambler, già pubblicato in un altro volume e qui leggermente modificato, a commento della lezione di Strauss del 1952 sull'*Eutifrone*. Infine, nella Parte III, viene inclusa la traduzione dell'*Eutifrone* di Seth Benardete, uno degli allievi più brillanti di Strauss e a sua volta originale interprete di Platone.

L'introduzione dei due curatori mette in chiaro sin dal principio la natura del loro progetto: per loro Strauss è il pensatore che ha messo al centro della propria impresa filosofica la "riscoperta" dell'alternativa tra Atene e Gerusalemme, del conflitto tra le due radici dell'Occidente chiamato, con chiaro riferimento a Spinoza, "problema teologico-politico". In questo senso Kerber e Minkov si pongono in continuità con quegli interpreti (su tutti Heinrich Meier, che ha pubblicato nel 2006 un inedito davvero decisivo in questo senso come *Reason and Revelation*) per i quali Strauss è il filosofo che cerca di comprendere le due alternative nei loro termini originari, per poter quindi guardare all'una con gli occhi dell'altra. È perciò di estremo interesse apprendere dall'introduzione che Strauss negli anni '50 aveva firmato un contratto editoriale, a fronte di un anticipo davvero sbalorditivo per l'epoca, al fine di pubblicare un volume che contenesse un capitolo su "Atene e Gerusalemme", un capitolo sull'*Eutifrone* di Platone e infine un capitolo sull'interpretazione del *Genesi*. I testi di questo progetto, naufragato per un'incomprensione tra l'editore e l'autore, hanno avuto successivamente destini differenti, ma non paragonabili alla collocazione editoriale auspicata – il che avrebbe senza dubbio aiutato gli interpreti a riannodare con maggiore convinzione in modo coerente e unitario i vari fili della ricerca straussiana. Ma veniamo al tema del presente volume, ovvero l'interpretazione straussiana dell'*Eutifrone*, e proviamo a rispondere a una domanda cruciale: perché questo dialogo platonico è così importante al fine di articolare il problema teologico-politico?

A prima vista, l'interpretazione straussiana dell'*Eutifrone* (articolata in maniera più frammentaria ma esplicita nel quaderno di appunti, in maniera più elegante ma prudente nella lezione del 1952) rappresenta una contributo originale e forse unico nel suo genere. Essa si contraddi-

stingue per la tesi – che, salvo errore, nel Novecento Strauss è il primo a sostenere – secondo cui le definizioni di pietà proposte dal dialogo sono tre, delle quali la prima – l'esempio fornito da Eutifrone in risposta a una domanda di Socrate che invece cercava una definizione universale – è quella filosoficamente più profonda e incisiva. La teologia sottesa alla prima risposta di Eutifrone, per cui la pietà consiste nell'imitare gli dèi e non nel fare ciò che gli dèi dicono di fare, solleva due ordini di problemi. In primo luogo, il passaggio dall'obbedienza all'imitazione è già di per sé una mossa radicale che stravolge la concezione tradizionale della pietà condivisa dalla comunità politica. In secondo luogo, dato che gli dèi sono molti, si pone la questione di quale divinità imitare: Eutifrone imita Zeus perché è il più giusto tra gli dèi. Questa scelta si rifà a un criterio che *precede* Zeus, che in base a esso viene quindi giudicato. Il criterio della giustizia però rende Zeus in realtà a sua volta un riferimento derivativo: Eutifrone non comprende che, se fosse coerente fino in fondo nella sua posizione eterodossa, con la sua stessa decisione di imitare Zeus in quanto il più giusto tra gli dèi sta rendendo Zeus superfluo: perché non imitare allora direttamente l'idea di giustizia e bypassare l'imitazione degli dèi? Strauss ci mostra, con la sua consueta radicalità interpretativa, che la prima definizione di Eutifrone è tanto imperfetta quanto destabilizzante. Il prosieguo del dialogo, che passa attraverso la seconda definizione, caratterizzata dal celebre dilemma (ciò che è caro agli dèi è tale in virtù della mera volontà degli dèi o perché possiede un valore intrinseco, riconosciuto come tale dagli dèi stessi?), e che quindi approda alla terza definizione, presentata da Strauss come la definizione standard della pietà in quanto culto tradizionale (preghiere e sacrifici), non è che il percorso lungo il quale Socrate cerca prudentemente di condurre Eutifrone da un'eterodossia destabilizzante ma incoerente a più miti consigli.

Di per sé, questa lettura meriterebbe già l'attenzione degli specialisti di Platone. Ma, come detto in precedenza, il progetto filosofico di Strauss è centrato sull'alternativa tra Atene e Gerusalemme. È in particolare il saggio di Kerber a mostrare le implicazioni di tale interpretazione rispetto a quest'ultima problematica. Kerber si concentra con grande acume analitico sulla "teologia" implicita nella prima definizione difettosa di Eutifrone, la quale altro non sarebbe se non una vera e propria "teologia naturale o filosofica" meramente abbozzata e non portata alle sue estreme conseguenze. Infatti, se Eutifrone fosse stato in grado di esplicitare le proprie premesse, avrebbe concluso 1) che più in alto degli dèi ci sono le idee, ovvero una forma di necessità intellegibile che funge da norma e criterio di scelta; 2) che se, al contrario, una tale norma non ci fosse, gli dèi non potrebbero trovare una base di comune accordo e sarebbero condannati al conflitto, essendo privi di criteri indipendenti dalla loro

volontà e quindi guidati da un cieco desiderio; 3) che, se pensiamo la natura degli dèi in quanto enti perfettissimi, secondo l'analogia dell'essere più perfetto che ci è dato conoscere – l'essere umano che ha raggiunto la saggezza grazie alla conoscenza di una necessità intellegibile – allora dobbiamo concluderne che un dio preferisce essere imitato e non obbedito. Questi sono tutti elementi che costituiscono altrettanti tasselli di una teologia filosofica che Strauss non ha mai sviluppato in maniera organica, a cui ha accennato molto di rado, ma che sembrano rappresentare una pista proficua nell'articolazione dell'alternativa fra la vita filosofica e la fede biblica. Infatti – ed è questa a mio parere la vera posta in gioco della lettura straussiana dell'*Eutifrone* – Strauss si riproponeva di riformulare tali argomentazioni, originatesi in ambito pagano-politeista, nella disputa tra filosofia e monoteismo biblico. Di ciò si trovano accenni, frammentari ma inequivocabili, sia negli appunti che nella lezione (cfr. p. 39, p. 90, p. 119). Si tratta tuttavia di una strategia che, qualora sviluppata in maniera sistematica, mostra una certa proficuità ma anche dei limiti, come indica prontamente Kerber. Se, da un lato, la teologia filosofica che Strauss ricava dal dialogo platonico “non dimostra, e non intende dimostrare” l'esistenza di un essere divino, allo stesso tempo “non confuta, né può confutare, l'esistenza di un essere molto potente o onnipotente che non sia all'altezza della norma stabilita dall'uomo saggio”. L'efficacia limitata di questo argomento analogico dovrebbe manifestarsi allora nella misura in cui riesce a fornire delle ragioni per “non riconoscere come sommo o perfettissimo un essere che non sia all'altezza della perfezione dell'uomo saggio” (p. 154).

Alla luce di questa argomentazione, è immediatamente chiaro l'effetto destabilizzante che lo sviluppo esplicito delle premesse teologiche della condotta di *Eutifrone* può avere a livello sociale: la pietà tradizionale, difesa dalla città di Atene, verrebbe infatti scossa alle fondamenta. Se, per così dire, l'*Eutifrone* si concentra su una caricatura della vita filosofica che quindi presenta il problema del rapporto tra filosofia e pietà in maniera imperfetta e ridicola grazie ai limiti del suo protagonista, è invece nel *Critone* che viene elaborato l'aspetto “politico” di quel rapporto. Le brevi e acute osservazioni di Minkov sulla parte del quaderno dedicata a quest'altro dialogo permettono di guadagnare una distanza critica che abbraccia entrambe le opere nella prospettiva straussiana. Si potrebbe dire che, letti assieme, l'*Eutifrone* e il *Critone* diventano una sorta di articolazione del problema a cui la “filosofia politica” – intesa come difesa prudente della filosofia di fronte alle istanze di giustizia della città e delle sue tradizioni ancestrali – cerca di dare una risposta. Ovvero, per dirla con la formula elegante e un po' criptica ripresa da Minkov, l'*Eutifrone* e il *Critone* rimandano alle competenze dei loro omonimi protagonisti in materia di pietà e giustizia – due competenze

che, qualora riunite in una sola persona, ci restituirebbero un “‘esperto dell’anima””. Ma è proprio l’assenza di un tale esperto che “porta alla conclusione che la filosofia, piuttosto che la giustizia o la pietà, è ‘la sola cosa necessaria”” (p. 160). Un esito paradossale e scettico (in senso non dogmatico, naturalmente) che tuttavia è solo il rovescio, il cono d’ombra per così dire, della pratica filosofica di Strauss. Tale esito infatti è ciò che giustifica la filosofia nel suo incessante interrogare, e che la difende, cosa più importante, di fronte all’alternativa rappresentata dalla fede biblica (cfr. p. 11, n13).

E tuttavia le cose sembrano farsi ancora più complesse. Perché si dà il caso che l’argomento più forte a favore della vita filosofica, ricavabile da questi materiali, è quello della teologia filosofica, costruita sull’analogia del saggio e fondata sul primato delle “idee”, ovvero della necessità intellegibile e conoscibile, rispetto al soggetto della conoscenza. Ma, e lo osserva acutamente Ambler nel saggio conclusivo dedicato alla lezione del 1952, non è forse lo stesso Strauss a manifestare un profondo scetticismo nei confronti della dottrina delle idee (si pensi solo al trattamento a dir poco sbrigativo riservatole in *The City and Man*)? C’è allora da chiedersi se, in fondo, sia davvero evidente che “l’argomento a favore della filosofia dipenda dall’esistenza delle idee” (p. 182). Si tratta forse di un ulteriore velo posto da Strauss per celare una verità raggiungibile da pochi? In realtà sembra piuttosto di assistere al procedere tortuoso di un filosofo paziente, e tuttavia radicale, che non arretra mai innanzi alle questioni più difficili, e che quando sembra aver raggiunto il traguardo agognato non esita a capovolgerlo in un punto di partenza da cui ricominciare. Il che ha un prezzo: proprio laddove ci si aspetterebbe degli affondi “metafisici” da parte di Strauss (a chiarire, ad esempio, lo statuto di quella “necessità intellegibile” che sembra essere, nonostante le formulazioni ambigue, il *sine qua non* dell’attività filosofica: cfr. pp. 14-16), si resta in realtà delusi, sia perché appunto di brevi cenni si tratta, sia perché egli riserva il meglio delle sue forze intellettuali al tentativo, costantemente rinnovato, di riguadagnare uno sguardo sulla vita filosofica e sulla fede biblica libero dalle loro influenze reciproche. Uno sforzo che lo ha impegnato per tutta la vita precludendogli, probabilmente, la possibilità di pronunciare una parola definitiva sul problema teologico-politico.

Questo volume è frutto di un lavoro filologico di altissima qualità e ha il merito di proporre dei materiali di indubbio interesse sia a scopi storici che filosofici. Soprattutto da quest’ultimo punto di vista esso offre nuovi elementi utili alla costruzione dell’argomento a favore della filosofia nella disputa tra Atene e Gerusalemme. La natura dei testi inediti di Strauss qui raccolti, molto spesso frammentaria, nonché lo stile adottato dagli autori dei saggi critici, a tratti eccessivamente

compatto nell'argomentazione, e che presuppone in chi legge già una robusta preparazione in materia, rendono tuttavia il volume un prodotto destinato pressoché esclusivamente a degli specialisti degli studi straussiani, ed eventualmente a quegli studiosi di Platone disposti a lasciarsi provocare da una lettura che dedica tanta attenzione alla trama e allo svolgimento drammatico del dialogo quanto alle argomentazioni in esso presentate.

## Roberto Mordacci

Daniele Lorenzini, *The Force of Truth. Critique, Genealogy, and Truth-Telling in Michel Foucault*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2023, pp. 198

Si può esercitare la critica in assenza della verità? Se le pratiche del “dire il vero” sono irrimediabilmente ostaggio di relazioni di potere che costituiscono l’idea stessa di verità, a che cosa potrà appellarsi una critica del “falso”, se non al mero tentativo di esercitare un contro-potere – altrettanto privo di giustificazione quanto il potere esistente? La critica non è in fondo soltanto espressione di un *ressentiment* che aspira al dominio – come già aveva intuito Nietzsche?

Risiede per buon parte in questo problema la rilevanza della riflessione di Michel Foucault per il dibattito filosofico contemporaneo. Il nesso verità-potere-storia-critica è il torrente carsico che – a dispetto di quanti individuano due, tre, quattro “salti” nel suo pensiero – collega l’archeologia delle scienze umane, la microfisica del potere e l’ermeneutica del soggetto in una visione profonda e senza sconti. Un unico filone di sviluppo porta la questione della verità dal piano epistemologico a quello etico-politico, anticipando in questo un’evoluzione che la filosofia contemporanea ancora esita a compiere.

Specie in Italia, la ricezione di Foucault è segnata da una concentrazione quasi esclusiva sul tema biopolitico, completamente scollegato dalla radicalizzazione etico-esistenziale che si fa evidente nei corsi degli ultimi anni. Nel mondo anglosassone, poi, Foucault è sostanzialmente considerato un irrecuperabile “postmodernista”, un negatore della verità *tout court*, uno dei soliti europei incapaci di pensiero rigoroso e di analisi linguistiche appropriate. È chiaro che in entrambi i casi si tratta di interpretazioni riduttive.

Il libro di Daniele Lorenzini è un notevole contributo a una migliore comprensione della questione circa la “storia della verità”, che Foucault ha espressamente posto a partire soprattutto dal primo corso al Collège de France nel 1970-71. I punti di forza del libro, assai ben documentato e argomentato, sono in sostanza tre: un chiarimento circa la nozione di “regime di verità”, contrapposto all’idea wittgensteiniana di “gioco linguistico” o gioco di verità (capitoli 1 e 2); l’interpretazione delle pratiche

di verità nell'ottica degli effetti perlocutori del linguaggio, secondo la nomenclatura proposta da J.L. Austin (capitoli 2 e 3); la ricostruzione dell'analisi foucaultiana della *parrhesia* come atto di verità che sta in un rischioso rapporto con il potere cui si rivolge e dunque come esercizio della critica (capitoli 4 e 5).

Quanto al primo punto, Lorenzini mostra bene, sulla base dei testi re-sisi oggi disponibili delle lezioni e dei vari interventi, che progressivamente, ma in continuità, Foucault porta la questione della verità sempre più all'interno del soggetto e delle sue pratiche di governo di sé: "Il soggetto non è più presentato semplicemente come un effetto del gioco reciproco fra meccanismi di potere e procedure conoscitive [...] ma come l'elemento indispensabile che rende possibile il 'governo attraverso la verità' in tutti i suoi aspetti – sia il governo degli altri sia il governo di sé" (p. 28). Il soggetto viene via via identificato come un'entità capace di governarsi da sé attraverso una serie di pratiche "aleturgiche", che sono variamente raccolte sotto l'etichetta di "cura di sé" (*epimeleia heautou*) e studiate da Foucault nell'antichità greca e latina. In questo senso, un regime di verità è tutt'altro che un mero gioco linguistico, perché consiste precisamente nell'impegno a porre sé stessi nella condizione di poter esercitare un *proprio* potere e dunque di costituire uno spazio di verità che non deriva dall'accettazione più o meno consapevole di discorsi che si presentano come "oggettivi". Il tema della critica, qui, ha a che fare con due concetti chiave: la realtà e il potere. Mentre è evidente che il regime di verità mira a instaurare un rapporto con il reale che non sia quello della sottomissione, la questione del potere affiora come collocata certo in una rete complessa, ma nella quale il soggetto *può* esercitare un contro-potere, purché affronti la sfida di coltivare tale capacità in maniera radicale. È su questa linea che Foucault arriva a dire, in una delle ultime interviste, "che cosa è l'etica se non la pratica della libertà, la pratica riflessa della libertà?" (*Archivio Foucault. 3. 1978-1985*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 276): un'affermazione che contrasta fortemente con quelle interpretazioni che fanno di Foucault un apostolo post-strutturalista del determinismo. Ed è in questo senso, osserva Lorenzini (p. 43), che il tentativo di Foucault di costruire una storia della verità va letto nell'ottica della sua conferenza su *Che cosa è la critica* del 1978: l'atteggiamento critico è, precisamente, il movimento di liberarsi dal potere (esterno) e di voler essere governati diversamente, ovvero in base a un proprio potere di verità, che però deve essere guadagnato tramite pratiche di veridizione che riguardano anzitutto sé stessi. Se il soggetto non si pone nella posizione di *poter* dire la verità, la sua critica sarà inane e facilmente riassorbita dalle reti di dominio esistenti: questo spiega la centralità, per l'interpretazione di Foucault, del corso del 1982-83, *Il governo di sé e degli altri*, che infatti Lorenzini utilizza ampiamente.

Subentra qui il discorso sulla “forza della verità”, o meglio sulla verità come forza, che Lorenzini collega a un’interpretazione degli atti linguistici basata sui loro effetti *perlocutori*. Questo tentativo, originale e opportunamente mirato a inserire il discorso foucaultiano in un contesto (Lorenzini insegna alla University of Pennsylvania e il libro è meritoriamente scritto in inglese) dominato dalla filosofia analitica del linguaggio, è efficace nella misura in cui mira a mostrare che i discorsi veri sono tali non esclusivamente in base alla loro correttezza semantica o pragmatico-linguistica ma anche, se non essenzialmente, in forza della loro portata *etica*. Lorenzini dichiara espressamente di voler proporre “un’analisi della verità come forza critica, etico-politica” (p. 59), un approccio che sembra inaccessibile alle analisi esclusivamente linguistiche, che si precludono *a priori* (si pensi a A.J. Ayer) ogni schietta valutazione *normativa*, anche circa il linguaggio morale. È per questo che niente è più fuorviato del relativismo, nella prospettiva di Foucault. Certamente vi è una verità, senza la quale non vi è critica, ma questa è tutt’altro che un *dato*, il “referente” fattuale di un’espressione semanticamente o pragmaticamente corretta. La verità impegna precisamente il soggetto a collocarsi nelle reti di potere in una posizione attiva ed esposta, sia rispetto alle proprie comode abitudini sia rispetto agli ordini ricevuti. Anzi, la verità si costituisce come tale, cioè come efficace (ecco l’aspetto *perlocutorio*), soltanto nella pratica di discorsi che, attraverso un diverso rapporto con il reale, modificano gli assetti di potere e – a rischio di subirne le conseguenze – suscitano una reazione nell’interlocutore. Il caso della missione di Platone a Siracusa, in cui l’aver osato dire che i tiranni sono tutt’altro che coraggiosi e che gli ingiusti sono infelici genera il tentativo di Dionisio di uccidere il filosofo, diviene emblematico di una storia degli “effetti di verità” che – proprio nella loro brutalità – dimostrano l’autenticità di quanto si è venuti dicendo. È il rapporto di potere che definisce il regime di verità, proprio mentre quest’ultimo minaccia di rovesciare il dominio esistente. Ora, la questione cruciale, che non sfugge affatto a Lorenzini, è che non si può definire la verità come sancita dal *solo* fatto di essere un contro-potere, perché allora si farebbe del mero ribellismo il marchio del vero. Tuttavia, Lorenzini mostra che Foucault è consapevole del problema, e che ha ben chiaro che il rapporto con il vero ha anzitutto a che fare con la relazione originaria fra il soggetto e il reale. In altri termini: gli effetti di verità decidono della forza del vero, ma non sono sufficienti a testimoniare il valore reale dei discorsi.

Da questo punto di vista, l’analisi dell’interpretazione foucaultiana della *parrhesia*, al di là del *détour* sul *perlocutorio*, è decisiva. La *parrhesia* è infatti il tipo di discorso che rende evidente la natura etico-politica della verità, di contro alla sua riduzione meramente epistemica. Lorenzini identifica sette condizioni che un discorso deve soddisfare per essere

qualificato come parresiastico (p. 89): 1. L'imprevedibilità degli effetti; 2. La libertà del parlante; 3. La critica dell'*ethos* dell'interlocutore; 4. Il rischio indeterminato corso dal parlante; 5. Il coraggio mostrato dal parlante; 6. La trasparenza del discorso; 7. L'"aleurgia", ossia l'irrompere del vero come forza etico-politica. Queste caratteristiche distinguono la *parrhesia* da altri tipi di discorsi di verità, come la sincerità, l'autenticità o la confessione. Foucault approfondisce progressivamente la precisione di queste distinzioni nel corso degli ultimi anni della sua vita e questo mostra con molta chiarezza che egli individua nella *parrhesia* il modello di un rapporto con la verità che non è il *risultato* di una "microfisica del potere" bensì, al contrario, è l'esercizio di quella che potremmo chiamare un'etica critica della verità, ossia una dinamica che rintraccia forme *non impersonali* del potere *nel soggetto* e che consente un'autentica attività critica a livello sia individuale sia sociale.

Si colloca qui la sintetica ricostruzione che Lorenzini offre (pp. 105ss.) del dibattito interno alla teoria critica circa Foucault: come è noto, sia Nancy Fraser sia Jürgen Habermas hanno imputato al discorso foucaultiano di non essere in grado di fondare alcuna critica sociale, perché mancherebbe un sostrato normativo che consenta di dire *perché*, in nome di che cosa, dovremmo e potremmo obiettare all'ordine esistente. Né l'oppressione capitalista in quanto tale, né l'esclusione dalla pratica discorsiva sono invocati da Foucault come criteri per denunciare un certo assetto delle relazioni di potere. E dunque: su quale base si può obiettare alla dinamica "naturale" del potere, al prevalere della forza più o meno organizzata che irretisce, appunto, financo le pratiche di "assoggettamento" (*assujettissement*) degli individui? La questione della normatività è, effettivamente, il vero punto decisivo per distinguere le derive postmoderniste dagli autentici discorsi critici.

Il metodo di Foucault è, in questo senso, essenzialmente genealogico: ricostruire anzitutto i modi in cui si sono costituite le prassi, le soggettività, le relazioni che creano il tessuto dei regimi di verità. Il suo è stato prima di tutto il lavoro di uno storico delle idee, come egli stesso amava dire. E tuttavia, si trattava di uno storico *militante*, che non rinunciava affatto alla critica ma che anzi la praticava non solo nella troppo comoda forma della denuncia, ma anche nella modalità dell'identificazione di pratiche emancipative efficaci nel costituirsi come discorsi di verità. Come ricorda Lorenzini, per Foucault il punto non è che tutto è male, bensì che tutto è *pericoloso*: "La genealogia foucaultiana dell'atteggiamento critico si focalizza su momenti in cui le persone effettivamente *hanno provato* a non più essere, o fare, o pensare ciò che essi erano o dovevano o erano stati istruiti a fare o pensare" (p. 112). Queste pratiche, come la *parrhesia*, sono altamente pericolose – non solo nel senso del rischio per la propria incolumità, ma anche nel senso del rischio per

la propria identità, per la tranquilla acquiescenza con cui si accetta uno stereotipo o uno stile di vita ricevuto.

Il tema diviene allora quello delle pratiche *trasformative*, come la più recente teoria critica ha messo in luce (Honneth, Jaeggi) e certamente Foucault è, in questo senso, un pensatore critico: “La genealogia foucaultiana non è comunque né meramente descrittiva né neutrale rispetto ai valori – o peggio, normativamente confusa” (p. 117).

Tuttavia, e qui si appunta un possibile spunto di discussione con il testo, se da un lato si argomenta adeguatamente che il percorso di Foucault dimostra che il tema della verità è anzitutto ed essenzialmente etico-politico, resta aperta una questione che lo stesso Foucault non ebbe probabilmente il tempo di sviluppare a fondo. Vale a dire: se il regime di verità – per esempio nella *parrhesia* – è costituito dalla possibilità di esercitare un potere efficace nei confronti del dominio, attraverso un certo rapporto con il reale, dove risiede, all’interno del soggetto, il criterio ultimo di questo potere? Perché non può – o meglio: *non deve* – rovesciarsi nel mero tentativo di esercitare un risentito, violento e ingiustificato contro-potere? Che cosa ci consente di dire che il parresiasta *non è in fondo soltanto un altro aspirante tiranno? Perché Platone sarebbe stato meglio di Dionisio (e lo sarebbe stato davvero)?*

Il percorso di Foucault mostra che rispondere in termini di teorie della giustizia è forse troppo astratto e formale, che la giustizia ha a che fare con le relazioni *effettive* di potere e che è qui che va ricercata, se mai ve ne è una, la regola della validità normativa di quelle relazioni. E altrettanto, la ricerca di Foucault mostra che questa regola, se la si può cercare, affonda in un certo rapporto del soggetto con il reale, a partire da sé stesso. Ma qui si apre appunto l’abisso. Foucault stesso è profondamente ambiguo sul soggetto: per una irresistibile e ben comprensibile inclinazione anti-cartesiana, egli si sottrae a ogni ipotesi di soggetto “forte” e in questo è difficile dargli torto. Ma quando arriva a indicare nella “pratica riflessa della libertà” l’essenza dell’etica non ci si può non chiedere in che cosa consistano, rispettivamente, la riflessione e la libertà. Nemmeno nei suoi testi sull’*Aufklärung* e sull’idea di critica – in stretto e ripetuto dialogo con Kant – Foucault pronuncia mai la parola *autonomia*, benché sia evidentemente consapevole che essa stia al cuore del suo “non essere governati così”. Perché non interpretare proprio l’autonomia come *potere* e a un tempo come *regola* del potere, ossia come chiave di volta di relazioni in cui nessuno, nemmeno il parresiasta, può permettersi di trattare l’altro esclusivamente come mezzo, di ergersi a sovrano di un regno in cui gli altri sono solo sudditi e non sovrani? Perché non radicalizzare una ricerca sulla volontà come potere capace di autoregolazione?

Lorenzini si appella, nel finale, a una nozione che va – ci sembra – in questa direzione, sia pure timidamente: quella del “fare noi” (*we-ma-*

*king*), la dimensione in cui non si indica banalmente “che cosa fare”, ma “nondimeno ci si impegna a portare avanti, in una forma o l’altra, la lotta (collettiva) contro gli effetti di assoggettamento dei meccanismi governamentali e dei regimi di verità che ancora permeano le nostre vite” (p. 124). E che cosa è il non-assoggettamento se non il *Sapere aude!*, la sfida di provare a *volere*, di concerto, in modo non contraddittorio?

## Orietta Ombrosi

Rachel Bepaloff, *L'eternità nell'istante. Gli anni francesi (1932-1942)*, a cura di Cristina Guarnieri e Laura Sanò, Castelvecchi, Roma 2022

*Rachel Bepaloff, una solitaria e una specialista.*

Mi piace attribuire a Rachel Bepaloff (1895-1949) quello che ella aveva scelto come esergo per uno dei due suoi unici libri pubblicati in vita, intitolato *Cheminements et carrefours*, uscito per l'editore francese Vrin nel 1938, ove scriveva "I solitari sono degli specialisti".

Rachel Bepaloff era una solitaria ma anche una specialista. Oso pensare che, tra tutti i ritratti di lei presentati da alcuni amici e conoscenti dopo la sua morte e raccolti nella sezione dedicata alle *Testimonianze degli amici* dell'edizione del primo volume delle *Opere complete* dell'ambizioso progetto di Castelvecchi, l'immagine di una filosofa solitaria e di una specialista, le si addica maggiormente rispetto a quelli là presentati. Daniel Halévy, infatti, parlava di lei, nel suo omaggio *post mortem*, come di "una linea di fuoco", appartenente all'ordine metafisico, di cui l'ascolto sembrava essere la cifra più alta, unito a intelligenza e ardore, ma era ricordata con tratti discutibili, quando egli scriveva: "il signor Bepaloff era visibilmente ebreo e ricordo che mi fu detto che anche la signora Bepaloff era ebrea: non ve ne era alcuna traccia sul suo volto o nel suo aspetto fisico" (p.117). Sorvolando su questo punto e su quanto l'autore sosteneva circa il fatto che l'ebraismo non avesse minimamente interferito sul pensiero di Rachel Bepaloff – cosa altrettanto discutibile – lo storico Halévy la descriveva inoltre come un'"acrobata dell'infinito", caratterizzata da una potenza astratta del pensiero e da acrobazie dialettiche, facendo però riferimento al suo passato di danzatrice classica di professione oltre che di musicista. Il filosofo Jean Wahl, invece, ne riconosceva l'intensità, così come la "volontà di rettitudine a ogni costo" (p. 121): rettitudine, integrità e intensità che avrebbero procurato però disperazione e che l'avrebbero portata alla fatalità del suicidio. Gabriel Marcel, quanto a lui, sosteneva che tra le tre filosofe donne di quel periodo, ovvero Simone Weil, Edith Stein e la stessa Bepaloff, quest'ultima fosse stata l'unica a essere rimasta molto consapevolmente ebrea, "senza d'altronde aver mai accettato la ritualità ebraica" (p.

122) e sottolineava quanto ella avesse profondamente compreso la sua (di lui!) opera filosofica, riconoscendole almeno due elementi distintivi: una coscienza tragica e una contestazione appassionata. E credo che su questi ultimi punti Marcel non avesse sbagliato. Infine, l'amico di Bespaloff, Marc Chapiro, sottolineava il fascino della sua persona (come tutti gli altri del resto) e "l'istante di silenzio che provocava la sua bellezza ovunque ella passasse" (p. 144).

Lo storico Halévy, i filosofi Marcel e Wahl, delineavano così i tratti più significativi di Rachel Bespaloff, individuandoli con un'impronta fortemente maschilista e per alcuni versi, come nel caso di Halévy, con riferimenti abbastanza problematici per note che non esito a definire antisemitiche. In ogni caso, essi non fanno emergere la peculiarità dell'autrice che ha diritto, e a tutti gli effetti, di essere considerata una filosofa e non solo una persona di fascino, una figura tragica, una donna bellissima, un'intellettuale versatile, un'ebrea che non ha i tratti somatici dell'ebrea oppure un'ebrea che non vuole esserlo o, ancora, una donna troppo retta perché si occupò fino alla fine della madre malata o della figlia appena nata e per la quale la filosofia fu, in sostanza, solo una distrazione – ciò in realtà non è esplicitato da nessuno di loro, ma è facile intuirlo dalle loro testimonianze. Insomma, e per quel che mi riguarda, non riesco a ritrovare il volto di Rachel Bespaloff in nessuno di questi ritratti, se non forse in quell'immagine della "linea di fuoco", così come in quella del suo rapido passaggio che dovrebbe caratterizzare il suo ardore speculativo e il suo temperamento combattivo, perfino polemico, ma certo diverso da quello che ha contraddistinto un'altra filosofa a me molto cara e molto nota, Hannah Arendt, forse perché vissuto in modo più intimo e solitario, appunto, ma non per questo meno incisivo.

Come leggere dunque la filosofa Rachel Bespaloff? Intanto, iniziando a leggere e a studiare veramente i suoi scritti e non solamente avvicinandola per frammenti o per sentito dire. E in questo senso l'edizione delle *Opere complete* proposta da Castelvecchi, prima operazione internazionale in tale direzione, così come il primo volume uscito e relativo agli anni francesi, sono e saranno decisivi. Inoltre, si può leggere questa autrice adottando quel "metodo" senza metodo che, nella premessa al libro *Cammini e crocevia* (1938), contenuto in questo stesso primo volume, la porta a dire in relazione alla lettura di testi di altri quanto segue:

intuire gli esseri attraverso i testi è un'impresa dubbia che vale solo per colui che è tentato. Quando i corpi sono destinati a ogni tipo di violenza, il gusto di interrogare le anime si difende male, tanto più che la stessa nozione di anima sembra sgretolarsi. I testi su cui si basano questi appunti *raccontano la storia di una rigenerazione: la coscienza si disfa della pelle morta dei vecchi concetti,*

*si crea nuovi organi*. Una volta trasformata, essa mette alla prova il suo vigore e le sue astuzie. Per il lettore un'opera è prima di tutto la possibilità di non soffocare, un tesoro di incertezze che restituisce alla vita un senso inesauribile. È anche, nello shock della scoperta, l'assicurazione che la sensibilità non smette di sorprenderci né la coscienza di formarsi (pp. 181-182; corsivo mio).

Riferendosi al suo libro come a semplici "appunti" che raccontano la storia di una rigenerazione esistenziale e filosofica, Besseloff insiste dunque sulla dimensione del racconto filosofico che solo può portare alla coscienza il disfacimento "della pelle morta dei vecchi concetti" e la necessità del respiro per creare "nuovi organi" e non soffocare.

Ora, si tratta di una personale rigenerazione esistenziale oppure anche di una speranza per una rigenerazione in senso più ampio che riguarda anche la filosofia? Certamente entrambe. Infatti, come ogni buon lettore e interprete sa, nell'opera dell'altro, si cerca prima di tutto la "possibilità di non soffocare", di continuare a vivere e di trovare un "tesoro di incertezze" – e non di certezze! – che restituiscono senso alla vita. Inoltre, questa rigenerazione è quella auspicata per una certa filosofia, compresa quella da cui muove la stessa Besseloff, magari solo da lei evidenziata nelle sue letture filosofiche di *Cammini e crocevia*, che però ne fa la sua singolare cifra. Singolare, non solo perché la filosofa include con molta disinvoltura nelle sue interpretazioni anche autori appartenenti all'ambito letterario, quali André Malraux e Julien Green, studiandoli accanto a Kierkegaard e Nietzsche, Šestov e Marcel, ma singolare soprattutto perché ella abbandona, o mira ad abbandonare, in filosofia, "vecchi concetti" e si crea "nuovi organi" come sua impalcatura. E proprio su questo punto vorrei soffermarmi, sebbene rapidamente, per cercare di cogliere quali siano per Rachel Besseloff questi "nuovi organi" per la rigenerazione filosofica di cui parla. Seguendo infatti le sue parole in quella prefazione, si potrebbe dire che un primo "nuovo organo" sia quello legato a "una speculazione che si propone di trasformare le virtualità dell'esistenza in oggetti di coscienza senza cristallizzarle in concetti" (p.182), ovvero a quella speculazione che si fa carico dell'esistenza e che la trasforma in "oggetti" di coscienza senza però fissarli in concetti; per semplificare molto, si potrebbe anche dire che Besseloff si appella a un pensiero dell'esistenza o esistenziale, probabilmente più vicino all'esistenzialismo di Šestov e Camus che a quello di Sartre, a cui rimprovera una certa sistematicità come pure la concezione dell'opera d'arte, perché imbrigliata nella storia a discapito della soggettività e interiorità. Un secondo "nuovo organo" per una rigenerazione filosofica, potrebbe inoltre essere individuato nella musica, nel senso di una ricerca per un pensiero che abbia un'identità strutturale con la musica non intesa in modo superficiale, quanto, soprattutto, intesa come organizzazione dei ritmi del pensare e delle passioni, altrimenti detto, con le parole di

Bespaloff, che abbia “il potere di trarre dal caos una libertà e una legge”. Oppure, un pensiero che, sempre con le sue parole, abbia un “residuo intemporale della combustione delle ore, che la musica ha la proprietà di far apparire dispiegando la sostanza sonora del tempo”, come un “pensiero che si distingue dal *mélòs* di cui si è nutrito soltanto nell'istante in cui si incarna” (*Ibid.*). Rachel Bespaloff si riferisce così a un pensiero musicale – perché ritmato dal respiro e dal tempo del respiro dell'esistenza, cercandovi la legge oppure la libertà –, ma anche a un pensiero musicale perché incarnato, perché vissuto attraverso il proprio respiro, esperito nel corpo, nella propria carne e sulla propria pelle. Infine, un terzo “nuovo organo”, sebbene antichissimo, potrebbe essere quello che rimanda a una trascendenza che però non fa tanto appello a Dio, quanto, piuttosto, a una certa sensibilità, alle sue intermittenze e ai suoi strappi: secondo quanto scrive la filosofa, infatti, “l'interpretazione della trascendenza dipende unicamente da quel che ci offre al più alto grado il sentimento di una libertà efficace. Ma c'è libertà soltanto tramite la lucida immaginazione che ha plasmato il nostro universo, l'unico che noi possiamo amare e conoscere” (p.185). Una trascendenza che fa dunque appello – paradossalmente – alla sensibilità, a quel “*non so che*” (*Ibid.*; espressione jankélévitchiana da lei forse ripresa), capace di plasmare la durata e la coscienza, e con queste, attraverso queste, la vita stessa. Si potrebbe quindi dire, come scrive in un'altra pagina di una sua lunga lettera a Daniel Halévy (sempre del 1938), “una *trascendenza creatrice, come origine e molla del divenire*”, molto simile – oppure proprio la stessa? – alla trascendenza ebraica di cui Rachel Bespaloff, in toni molto simili a quelli appena citati, scrive: “la trascendenza ebraica è forse quel germoglio che fa sbocciare il seme dalla terra cieca, e buca lo spessore terrestre prima di dispiegarsi nell'eternità. Essa conduce non a un dogma ma a un comandamento assoluto che vivifica il mondo” (p. 387).

Evidenziati questi tre “nuovi organi” nell'approccio filosofico di Rachel Bespaloff, non mi resta che ricordare, foss'anche in poche righe, l'importanza della “questione ebraica” per la filosofa ebreo-ucraina, rintracciabile in questo ultimo passo, così come in tutto lo scambio epistolare con Halévy da cui è tratto, inserito nel volume *L'eternità nell'istante* e intitolato *Sulla questione ebraica*, così come in altri testi che saranno pubblicati successivamente (nel II volume), che verte appunto sulla questione ebraica, sulla funzione del “popolo-testimone della storia” (p. 383), sul sionismo, sul profetismo e di cui la filosofa scrive con profondità, sensibilità e intelligenza pagine che meritano grande attenzione: non solo perché ella solleva questioni urgenti dal punto di vista storico, per le “ore dolenti” (p. 403) di quegli anni bui – “ore dolenti” allora come oggi –, relativamente alle persecuzioni antisemitiche o razziali e alla storia dell'aspirazione della nascita dello stato di Israele, ma anche perché ella ne individua i contenuti filosofici, si potrebbe dire, che stanno alla base della

singolarità ebraica e che tuttavia dialogano o hanno dialogato costantemente con la pretesa di universalità fondativa della cultura occidentale. La filosofa ricorda infatti la necessità di riscoprire quell'antica radice perché essa è alla base delle edificazioni e stratificazioni del nostro mondo, sottolineando con forza e finezza la vicinanza tra Atene e Gerusalemme, tra Omero e la Bibbia o, con le sue parole tratte del suo *Sull'Iliade* (1943), la prossimità tra la "fonte classica e fonte biblica" (p. 498).

Queste sono alcune tra le scintille filosofiche tratteggiate dal passaggio quasi impercettibile di quella "linea di fuoco" e di quella solitaria specialista che è stata Rachel Bespaloff, filosofa poco conosciuta e che merita di essere ritrovata, perché evoca "nuovi organi", sebbene antichissimi, anch'essi tutti da riscoprire, ritrovare, ripensare, con uno sguardo rivolto al passato e al tempo stesso con un'attenzione viva per il presente, attraversando il linguaggio proprio dell'analisi filosofica così come quello del racconto musicale-narrativo. Poiché comprensione e narrazione sono *anche* per questa filosofa, come per le altre della sua generazione (cfr. O. Ombrosi (a cura di), *Ebraismo al femminile. Percorsi diversi di intellettuali ebraiche del Novecento*, Giuntina, Firenze 2017), come per *Hannah e le altre*, secondo il bel titolo di Nadia Fusini (cfr. N. Fusini, *Hannah e le altre*, Einaudi, Torino 2013), l'una il contro-canto dell'altra, anche là dove, come qui, il canto non abbandona del tutto la prosa o quando la musica si fa prosa e scrittura filosofica; comprensione e narrazione che non servono qui – grazie all'imponente opera delle curatrici e traduttrici di questo primo volume che è *L'eternità nell'istante* – tanto per conoscere la biografia esistenziale, intima, personale o pubblica di questa filosofa e di questa donna, ma soprattutto – e questo vale almeno per la mia sensibilità filosofica – per attraversare con questa filosofa una parte di storia del XX secolo e grazie a lei, alle sue narrazioni e alle sue speculazioni, grazie anche alle "costellazioni" delle sue relazioni, poter *giudicare* quel secolo cresciuto su macerie, ma rinato sulle sue stesse speranze e disillusioni, e solo così poter rileggere e perfino *giudicare* il nostro presente. Ma forse, si può andare anche più indietro e fare un passo in avanti, per rintracciare, grazie a Rachel Bespaloff, per ripensare quella radice a lei cara, sebbene andata in fumo, eppure rinata dalle sue stesse ceneri come la fenice, al fine di conoscerla meglio, di riscriverla, attingendo dal suo stesso alfabeto o magari da un altro, ma declinandolo al "femminile", ovvero con una lettera in più, con una stella in più, con una lettera-stella che fino a ora è stata poco notata o quanto meno poco ascoltata e che invece può aiutare, oggi più che mai, in una *altra* – differente – comprensione della storia e del nostro presente, insegnando un *altro* – differente – modo di pensare, di scrivere, di narrare, di *giudicare* e di cui, appunto, ne va, per ciascuno, della propria vita.



## Achille Zarlenga

Giovanni Boniolo, *Decidere, morire, essere nella medicina di oggi*, Mimesis, Milano 2023, pp. 208

Nella *Dedica* al IV libro di *Gargantua e Pantagruelle* l'autore, il medico-letterato François Rabelais, confessa che la spinta a scrivere un nuovo capitolo delle mitologie pantagrueliche si deve sostanzialmente al sollievo e alla felicità che la sua lettura provocava nei malati. Analogamente alla sua arte primaria, la medicina, Rabelais era convinto che la letteratura potesse avere degli affetti terapeutici concorrendo così al sollievo del corpo affetto da patologie. Il medico non è quindi chiamato semplicemente alla diagnosi del male, ma ha tanto il compito di alleviare la sofferenza dell'uomo quanto capire in che modo potesse avere effetto la *cura* messa in campo dallo specialista.

Proprio questo tema si può dire che sia al centro della nuova pubblicazione di Giovanni Boniolo, *Decidere, morire, essere nella medicina di oggi* pubblicato da Mimesis nell'anno corrente. Il testo è in un certo senso interstiziale dato che si colloca a metà tra pubblicazione umanistica e scientifica, in particolare biologica, e può essere letto con profitto da filosofi, esperti di etica medica, politici, medici, pazienti e insomma tutti coloro che nutrono curiosità in merito alla medicina attuale e le sue ricadute etiche, sociali e politiche. Le tesi sostenute si basano su una prassi clinica quotidiana, sperimentata da Boniolo nei suoi numerosi anni di docenza presso dipartimenti di medicina nazionali e internazionali. Tra le idee che troviamo nel libro, infatti, vi è proprio quella secondo cui la riflessione sulla medicina deve tener conto non solo delle implicazioni socio-etiche, delle tematiche esistenziali e delle scelte di salute pubblica, ma che debba occuparsi anche di problemi concreti derivanti dalla pratica scientifica effettiva, preoccupazioni che conducono Boniolo a nutrire "alcune perplessità verso una riflessione sulla medicina che sia astratta e distaccata dalle situazioni mediche reali" (p. 13).

Si tratta di una preoccupazione che ci sembra possa essere presa in seria considerazione, dal momento che, spesso, le pubblicazioni filosofiche riguardanti i contesti medico-clinici si basano su assunti prettamente teorici i quali, seppur vitali nell'elaborazione di strategie adegua-

te, possono rischiare di risultare al lettore come vuoti sofismi. Boniolo invece propende per un approccio ben diverso. A suo avviso l'interrogazione sulla medicina rientra in una tradizione filosofica secolare, di ascendenza aristotelica, che fa del pensiero speculativo una sorta di cassetta degli attrezzi atta a fornire strumenti concettuali e potenziali soluzioni a dilemmi reali, che riguardano tanto il mondo quanto gli individui. Entrando quindi nel vivo del testo il lettore è subito messo di fronte a delle circostanze complesse, inerenti ai malati oncologici, le quali investono un ampio campo di relazioni riguardanti la medicina di precisione, gli scenari clinici, le scelte etico-esistenziali e la causalità. Esaminando nello specifico i casi menzionati, Boniolo nota che le domande eziologiche coinvolgono spesso la condizione dei familiari più vicini, in particolar modo dei figli, il cui futuro è la principale preoccupazione dei genitori. L'inquietudine riguarda la possibilità che, nel corso della loro esistenza, anche i figli possano sviluppare analoghe masse tumorali, e queste preoccupazioni portano l'autore a notare come la questione della causalità probabilistica sia centrale, non solo sotto il profilo etico-esistenziale, ma sotto il profilo delle scelte valoriali, quasi sempre condizionate da credenze personali.

In un contesto spinoso e delicato come quello tratteggiato in queste pagine, è possibile che il paziente cada in una paralisi decisionale etica che lo porti a prendere decisioni basate sul sentire individuale rischiando, così, di complicare ulteriormente la faccenda. Per evitare il pericolo, Boniolo propone di far emergere una figura inedita, almeno nel contesto italiano, ossia quella del *consulente etico*, specialista capace di aiutare il potenziale paziente a fronteggiare il suo male e a sbrogliare concettualmente ed esistenzialmente l'intricata matassa delle scelte etiche in cui si è purtroppo ritrovato. L'ottica da cui muove l'autore è interessante, la consulenza etica è infatti un'attività dialogica attivabile in tutti quei casi che implicano questioni etiche e può venir richiesta sia dai pazienti che dai medici "per consentire uno spazio di riflessione, e di governo, anche emotivo sul problema etico in campo" (p. 44). Tuttavia, a scanso di equivoci, va sottolineato che il servizio non solo non deve essere obbligatorio, ma non va neanche confuso con un supporto psicologico atto a fornire soluzioni *prêt-à-porter*. La consulenza etica, continua Boniolo, ha invece il compito di fornire dispositivi di riflessione aggiornati, in grado di arricchire, e forse diramare, le varie preoccupazioni etiche che sorgono in campo biomedico mediante quegli elementi secolari della tradizione filosofica confluenti in essa. Tra le più importanti vi è sicuramente quella di matrice aristotelica, che affonda le radici in una idea di prassi ben precisa la quale mostra come la filosofia, se rettamente intesa, possa avere un certo impatto sulla vita, sulle relazioni umane e l'agire. Questa *renaissance* si mostra come un elemento caratteristico del Novecento, dovuto in gran

parte alla mediazione di Hans-Georg Gadamer il quale, in *Wahrheit und Methode*, ha mostrato la plasticità della disciplina, capace di adattarsi alle difficoltà esistenziali – in tal senso è utile ricordare, come fa puntualmente Boniolo, che anche per Martha Nussbaum i filosofi antichi potevano a buon diritto definirsi “clinici”, visto le attenzioni riserbate alla cura del corpo e dell’anima.

La consulenza etica, seguendo il modo in cui viene configurata in queste pagine, dovrebbe poi fungere da antidoto contro tutte quelle forme di accondiscendenza morale spesso presenti all’interno del contesto ospedaliero. La questione, come si evince proseguendo la lettura del testo, investe inoltre la sfera politica e porta l’autore a esaminare il complicato rapporto sussistente tra quest’ultima e la medicina. L’abbrivio per affrontarla è dato da numerosi temi, specificatamente quello della prevenzione genetica, dei vaccini e dell’obesità. Dietro di essi si possono infatti nascondere tanto un paternalismo istituzionale, totalmente *top-down*, che cerca di imporre dall’alto determinate disposizioni in materia sanitaria, quanto un paternalismo libertario, il cui scopo è spingere gli individui ad agire nel loro interesse, cercando un compromesso tra il migliore obiettivo comune e il rispetto della libertà di scelta individuale. Se il primo è impraticabile e antidemocratico, il secondo potrebbe avere una possibilità ma, come rivela l’autore, è ancora insufficiente in un contesto democratico e necessità di un aggiustamento, che Boniolo tenta di declinare in termini deliberativi. A suo avviso, difatti, la deliberazione non è solo d’ausilio per affrontare il disaccordo etico e politico, ma si basa anche sull’idea che una corretta comunicazione tra eguali sia in grado di trasformare la disinformazione e il pregiudizio individuale in preferenze collettive ben formate e stabili. Se, invece, si predilige la visione secondo cui il processo deliberativo sia materia riservata a esperti chiusi in un chiostro o nella loro torre eburnea, allora si blocca sul nascere quel processo di cittadinanza attiva basato sulla partecipazione dei cittadini adeguatamente informati su tutti gli aspetti e le sfaccettature del problema. Per risolvere l’*impasse* Boniolo propone allora la ricetta del paternalismo libertario deliberativo, che tenta di sanare le incognite del paternalismo libertario (*top-down*) con la deliberazione pubblica (*bottom-up*). In tal modo è infatti possibile salvaguardare tanto le istituzioni, a cui si attribuisce il corretto ruolo di *policy making* in ambito sanitario, quanto i cittadini, investiti di un importante compito decisionale derivante dalla loro partecipazione attiva alla cosa pubblica – realizzando così quella peculiare forma di “cultura democratica” auspicata da Giulio Preti in *Praxis e empirismo*, un testo in cui si anticipa la complessa natura del rapporto tra scienza, sapere e politica, e la cui lettura può essere affiancata alle pagine “politiche” di *Decidere, morire, essere nella medicina di oggi*.

Le problematiche riassunte confluiscono quindi in quell'ampio recinto di temi che, secondo Boniolo, hanno a che fare precipuamente con il tema della decisione, ed è infatti proprio con il paternalismo libertario deliberativo che si chiude questa prima parte del suo lavoro. La seconda, dedicata specificatamente alla tematica del morire, è strettamente intrecciata a quella del decidere e si preoccupa inizialmente di delineare in che modo si possa parlare, in senso biologico e esistenziale, del binomio morte-vita. Secondo l'autore, non è possibile scindere questa coppia di opposti che richiedono una indagine congiunta per venire adeguatamente compresi. La considerazione lo porta a sottolineare una prima differenza tra la morte biologica, la quale implica un elemento necrotico e diventa irreversibile una volta arrivata alla putrefazione, e la morte clinica, contrassegnata dalla cessione totale di determinati processi vitali e spesso intesa in termini di morte cerebrale. Se definire e dare un criterio per questo tema biomedico è appannaggio di esperti, suffragati dalle loro aggiornate conoscenze scientifiche, la scelta di questa definizione/criterio è però materia di etica pubblica e va fondata su una scelta consapevole dei cittadini, adeguatamente informati sul dibattito.

La preoccupazione del fine vita porta Boniolo a esaminare e interrogare il modo in cui la morte, fenomeno naturale dell'esistenza del vivente, viene continuamente esorcizzata nella società odierna. Seguendo il filo delle sue argomentazioni, la demonizzazione descritta segna l'acme della crisi dell'assistenza medico-ospedaliera la quale, invece di alleviare la situazione per l'individuo e i suoi cari, contribuisce ancor di più a traumatizzarla e appesantirla. Come rilevato dall'autore, alla base del cortocircuito si trova la principale sfida non clinica fronteggiata dai medici, ossia quella della comunicazione delle brutte notizie ai parenti e ai familiari. A suo avviso, per affrontare i pericoli di una cattiva trasmissione di notizie è necessario utilizzare una comunicazione corretta, a livello etico ed esistenziale, che consenta al paziente di valutare e adottare soluzioni terapeutiche coerenti con i suoi obiettivi di vita. Con la promessa illusoria di sconfiggere la malattia e posticipare la morte, la medicina moderna ha contribuito a svilire e svalutare tutte quelle rituali pratiche mortuarie capaci di conferire significato tanto al trapasso quanto alla malattia stessa (ci viene in mente, a questo proposito, la ricerca etnologica di Ernesto de Martino sul lamento funebre antico contenuta in *Morte e pianto rituale*). I fattori considerati suggeriscono all'autore la necessità di reintrodurre all'interno delle cure di supporto la figura dell'*amicus mortis*, un medico formato appositamente per contesti simili. Il discorso parte da una constatazione molto semplice, basata sui vari bisogni del paziente affetto da patologie gravi o irreversibili, che lo inducono a riflettere sulla necessità di questo specialista, impegnato a promuovere la cura cercando al contempo di ridurre le sofferenze.

Ma è realmente possibile attuare questo cambio di paradigma? Secondo Boniolo sì, prima di tutto sarebbe però necessario formare i medici durante il loro percorso di studi, fornendo loro adeguate competenze umanistiche al fine di strutturare una pratica medica attenta alla cura dell'uomo e della donna che stanno soffrendo. Il professionista sanitario, che è anche *amicus mortis*, potrebbe contribuire a una valutazione più approfondita delle esigenze del paziente, in modo dialogico, flessibile, rispettando le diversità socio-culturali, promuovendo il coinvolgimento delle famiglie e alleviando così la discrasia nei confronti della morte. Ciò significa ripensare il percorso formativo del medico "in modo che in esso vi sia posto pure per una preparazione umanistica, che non deve essere pensata come un orpello inutile, ma come necessaria: perché la medicina non tenta di guarire le patologie, ma di curare uomini e donne che soffrono a causa di patologie" (p. 138).

La formazione umanistica sembra dunque divenire una necessità all'interno del contesto ospedaliero, permettendo al medico di comprendere adeguatamente tutte le sfumature esistenziali presenti in un individuo. Proprio l'individualità, secondo l'autore, è il contrassegno dell'essere umano e questa convinzione gli consente di aprire una complessa discussione sul concetto di identità. Le tesi esposte in queste pagine si collocano a metà tra biologia ed etica, cercando di mantenere gli argomenti su un piano empirico capace, tuttavia, di fornire indicazioni ontologiche fondamentali. La principale, seguendo il testo, riguarda la differenza concettuale e terminologica sussistente tra identità e persona, termine foriero di confusioni e fraintendimenti. Questo filo sotterraneo è in effetti una delle linee guida del testo e portano l'autore a criticare tutte quelle forme di pensiero speculativo indifferenti nei confronti dei risultati perseguiti dalla scienza. L'orientamento rivendicato evita di entrare nelle interminabili dispute che il concetto di persona potrebbe generare, focalizzandosi su un'interpretazione dell'identità basata su quello che Boniolo definisce come un approccio del fenotipo completo. Questa soluzione permette infatti di trattare in termini empirici, e non metafisici, una questione ontologica fondamentale come quella dell'identità senza toccare l'intricatissima questione della definizione di persona. L'autore definisce preliminarmente che per fenotipo completo si intende l'insieme di tutti quei moduli fenotipici che concorrono a rendere quel preciso essere vivente ciò che è in un dato momento del suo sviluppo. Quest'ottica permette non solo di rendere in un certo senso evidente la continuità genetica – se infatti un essere umano ha ereditato dal passato un fenotipo completo è capace, almeno in potenza, di trasmetterlo nel futuro – ma sembra essere estremamente utile anche per ripensare le questioni etiche che si intrecciano alle trattazioni sull'identità, tema che, come riconosce lo stesso autore, richiede estrema cautela.

La cautela e le preoccupazioni sono necessarie anche per il problema della demenza. Questa patologia, infatti, segna un declino della memoria, dell'attenzione, dell'apprendimento, del linguaggio e della cognizione sociale, condizionando così la quotidianità e l'indipendenza del paziente, influenzando al contempo parenti e *caregiver*. La demenza non è quindi una semplice minaccia medica, socio-economica ed esistenziale, ma pone anche dubbi sulla persistenza o meno dell'identità del paziente. Come rileva Boniolo, le analisi sono state spesso viziate da dispute fantascientifiche su esperimenti mentali costellati da esempi fittizi, il cui unico risultato è stato quello di complicare la questione. Tuttavia, la demenza non va interpretata come una rottura dell'identità del paziente, anzi per l'autore "un individuo demente non ha avuto alcuna rottura nella propria identità, anche se ha perso le proprie capacità cognitive" e non c'è quindi l'esistenza di due individui, "uno prima e uno dopo la malattia" (p. 178). La problematica apre una serie di dibattiti morali, che possono venir sintetizzati in due posizioni: a) cosa ci permette di affermare che un individuo affetto da demenza sia moralmente responsabile delle proprie azioni? b) si devono rispettare le direttive date prima dell'insorgenza della malattia? Per rispondere a entrambe Boniolo utilizza l'approccio del fenotipo completo il quale, a suo avviso, permette di preservare la continuità temporale dell'identità del paziente demente e dunque, di conseguenza, garantire il rispetto della sua volontà prima della degenerazione patologica. Applicare questo approccio mostra come non ci siano validi motivi per affermare che un individuo affetto da demenza sia diverso rispetto a quello che era prima, sostenere il contrario implica per Boniolo introdurre concetti che rischiano di confondere ulteriormente le indagini riguardanti l'identità. La gravità della demenza, conclude l'autore, investe un numero sempre maggiore di persone e il fatto che ancora non esistano cure la rendono non solo particolarmente pericolosa, ma le fanno acquisire anche un carattere terminale che viene spesso negato dalla relativa letteratura scientifica.

*Decidere, morire, essere nella medicina oggi* offre una visuale inedita da cui osservare la pratica medica contemporanea che, lungi dall'esaurirsi all'interno dell'indagine clinica, investe una serie di questioni che travalicano il recinto specialistico per approdare ai territori dell'etica e della politica, coinvolgendo le istituzioni, i medici, i parenti e i pazienti. Troppo spesso, nei presidi ospedalieri, il trattamento del malato risulta asettico, spersonalizzato e privo dell'empatia necessaria che meriterebbe qualsiasi individuo affetto da malattie e sofferenze. Inoltre, le oggettive difficoltà comunicative e gestionali sembrano costituirsi come un muro invalicabile per i non addetti ai lavori, i quali rispondono con scetticismo alle direttive politico-sanitarie alimentando una diffidenza

diffusa. Tutto questo non determina, tuttavia, una condanna al sistema sanitario, tutt'altro; la constatazione delle mancanze, la sottolineatura dei possibili rimedi adottabili, possono segnare un miglioramento complessivo della cura, il cui obiettivo principale (è sempre utile ricordarlo) è quello di mitigare il dolore fisico e mentale che affligge il corpo infermo. Se la cura, come sostenuto da Franca Ongaro in *Salute/malattia*, implica sollecitudine e partecipazione a questa sofferenza, è necessario allora che essa diventi la terapia che non è ancora esistita per gli uomini che ancora non siamo.